

Recensions

PHILOSOPHIE

La Guerre civile perpétuelle, Aux origines modernes de la dissociété, Sous la direction de Bernard Dumont, Gilles Dumont et Christophe Réveillard, « Philosophie politique », Perpignan, Artège, 2012, 1 vol. de 280 p.

Le titre apparaîtra provocateur, et il en est qui dénonceront le caractère réactionnaire de l'ouvrage. En réalité, une vingtaine de personnalités françaises, espagnoles et italiennes, ont pris le parti de montrer que la société moderne, après la crise de la conscience européenne, est le contraire d'une vraie société. L'ensemble se distribue en cinq chapitres.

La première partie porte sur la « guerre » dans la politique autour de plusieurs thèmes. Celui d'abord de l'impossible fraternité entre individus atomisés, autonomes et isolés, vivants dans un soi-disant état de nature, mais dont les rapports sont conçus sous la forme du contrat. Ensuite celui d'une fraternité sans paternité, sans père commun, et donc sans origine commune, dont les rapports contractuels sont conflictuels, où la politique, inévitable et nécessaire recèle potentiellement le risque d'attenter et de restreindre la liberté des individus. En même temps, l'immanence, qui a remplacé la transcendance, amène à fonder la religion séculière de l'*homme nouveau* tourné vers les autres par la philanthropie et la solidarité, réalisant ainsi dans le temple qu'est l'État le royaume de

Dieu sur terre, dont on attend, mais en vain, qu'il mette fin aux luttes. On sait ce qu'il en est advenu de l'ordre juridique qui, à partir de Hobbes, se libérant peu à peu de tout ancrage extérieur, a fini dans la conception positiviste de Kelsen pour laquelle, sans rapport avec la morale, le droit devient une science pure modelable selon les intérêts divergents et finalement instrument de l'État. Couronnant le tout, Christophe Réveillard, se référant surtout à l'Europe, explique comment du fait de la sécularisation de la société et des rapports entre les États, le système moderne techniciste organise le conflit permanent. Le politique, soumis à l'économie et au juridique, est remplacé par le principe de *gouvernance* (Habermas), à savoir le processus de discussion argumentée et libre, entre des intérêts conflictuels que des procédures garantissent.

Dans l'économie, la guerre est envisagée d'abord entre entreprises concurrentes, et dont les effets mettent en question la vie d'une communauté, du fait de la désorganisation de la société. Quant à la finance, sang de l'économie, sa morale est commandée par celle de la société. Les échanges conduisent à la guerre seulement si la concurrence est exacerbée et non régulée. Aussi bien cet échange doit être réglementé par l'instance politique, et, s'il le faut, par des mesures internes, de telle sorte que les conflits inhérents aux règles du marché ne dépassent pas le

seuil supportable par la communauté. Il reste que, dans le système libéral, c'est le jeu des libertés individuelles qui procure le bien-être général.

Quant à l'analyse de la guerre en philosophie, il est clair qu'une discussion philosophique sérieuse est impossible du fait de l'absence de base commune. La discussion court toujours le risque de la vaine polémique, où la certitude obtenue à un moment donné par consensus est substituée à la recherche objective de la vérité.

Enfin, c'est la société tout entière qui est dans une situation de guerre. Le communautarisme est le symptôme d'une crise du lien social, substituant une morale et des règles particulières au droit commun, revendiquant une liberté qui témoigne du caractère artificiel de la société contractuelle. Dans un autre domaine, l'AC, forme particulière de l'art contemporain, est un art de rupture. Déçu de la modernité, il réalise une postmodernité qui est une guerre contre l'idée même de l'essence des choses, il est déconstruction et destruction, dépassement des formes, et réduction de « l'œuvre d'art » à de la marchandise; il se fait le propagateur d'une métaphysique du néant et du nihilisme absolu. La déconstruction d'une civilisation entraîne l'obsession sécuritaire qui conduit en retour à un contrôle de plus en plus étroit des citoyens par l'État.

Le cinquième et dernier chapitre revient sur l'inimitié qui a remplacé, dans la cité moderne, l'amitié politique. Il souligne le lien entre la modernité et la guerre dont la racine est dans la conception philosophique du contrat que Locke, à la suite de Hobbes, a inventé, fondant ainsi le courant rationaliste et libéral qui proclame l'autonomie du sujet. Celle-ci conduit à terme au pluralisme, négateur de l'unité politique et social. L'ère postmoderne volatilise le reste de métaphysique qui subsistait par l'oubli, la négation de la nature de l'homme.

Si certains détails peuvent être discutés, l'ensemble, bien mené, s'impose par le

sérieux des exposés qui vont au fond des choses et montrent, ce qui est rare, à quel point l'idéologie libérale imprègne tous les aspects de la vie humaine. Les contributions sont loin de cet esprit consensuel qui aboutit à tout confondre : la fraternité n'est pas la solidarité, l'amitié politique n'est pas n'importe quel sentiment d'appartenance, le bien commun politique n'est pas le « vivre ensemble ». Si la quête de la vérité n'est plus première et si l'attitude contemplative n'est plus nécessaire, alors l'action prend toute la place, asservit la raison, et consacre la loi du plus fort. On ne le redira jamais assez, seule la santé de la raison jusqu'à la sainteté et la contemplation peuvent remédier aux désordres de la culture et du monde. Un tel livre montre que la lucidité est possible, qu'elle est la condition de notre avenir, plus que le climat intellectuel du moment ne le laisse croire.

Jean GOLFIN.

Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin, Édité par Thierry Gontier, « Philosophie & Théologie », Paris, Cerf, 2011, 1 vol. de 176 p.

Le professeur Thierry Gontier (Lyon III) publie les travaux d'une équipe réunie pour analyser la pensée d'Eric Voegelin autour de trois items : politique, religion, histoire. Ce projet et cette réalisation offrent l'esquisse d'une œuvre peu approchée en France. Né à Cologne en 1901, titulaire d'une chaire de Science politique à Vienne, mort américain en 1985, E. Voegelin est surtout connu aux États-Unis où il s'exila en 1938 après avoir pris position contre la politique raciale alors conduite en son pays; il enseigna à l'Université d'État de Louisiane (Bâton-Rouge). Moins étudié en France qu'outre-Atlantique, il serait illusoire de faire le tour de sa pensée en quelque cent cinquante pages,

quel que soit le talent des auteurs qui l'analysent (Sylvie Courtine-Denamy, Bruno Godefroy, Thierry Gontier, Jean-Claude Monod, Michael Nafi, Tilo Schabert, Hans-Jörg Sigwart). Eu égard au trente-quatre tomes de l'édition en anglais de ses œuvres, il serait encore plus prétentieux de faire état de la complexité de sa pensée de juriste, politologue, sociologue ou, plus généralement, de philosophe ou, dans un compte rendu d'ouvrage collectif.

La piste de lecture qui s'impose d'emblée est la déification contemporaine de la politique, ouvrant ainsi sur la critique des idéologies totalitaires du xx^e siècle. La résistance au désordre de l'âme et de la société se fait, sous la plume de Voegelin, acte fondateur de la philosophie. Si le dévouement de tous les « -ismes » (p. 133) est à rapprocher de ceux formulés par Simone Weil, Hannah Arendt et d'autres encore, chez Voegelin, il se greffe sur des convictions antimodernes à géométrie variable : admirateur des démocraties britannique et américaine, il rejette avec ardeur la modernité dite « effrénée », lourde de l'héritage révolutionnaire de 1789. Destructrice de l'ordre humain et social hérité des Anciens (p. 8), ladite modernité génère divers totalitarismes interprétés en termes de religions politiques, de « religions civiles de masse » (p. 117), de religions séculières ; ces idéologies politiques promettent de faire descendre le paradis sur terre (p. 114). L'accent est ainsi mis, non sur les facteurs infrastructurels de ces mouvements politiques, mais sur les symboles qui les distinguent, sur les rapports qu'ils sont susceptibles d'entretenir avec la force qui les met en mouvement.

Diagnostiquant en Europe les maladies de l'esprit et de l'âme, Voegelin stigmatise la modernité ou « révolte gnostique » (p. 123) sous-tendue par la déformation de la raison (p. 124) ; il interprète en termes de « crise spirituelle » l'effacement de l'expérience originelle de la transcendance, la fermeture de l'âme à son prin-

cipe, à l'autre, à la réalité. Replié sur lui-même, « l'individu "narcissique" » (p. 77) est porté à l'enflure de l'orgueil intellectuel ; les déformations du langage vont de pair avec la diffusion d'opinions fausses ; le pont que constitue le langage où « la conscience et la réalité se rencontrent » (p. 28) n'est plus opératoire quand l'âme est viciée.

Le philosophe ne se résigne pas pour autant. Le sursaut de la conscience humaine est envisagé par Voegelin comme fondement de la réouverture de l'existence au-delà d'elle-même. Dans cette perspective, il profile une « modernité de compromis » intégrant la relation à la transcendance, source d'une nouvelle science politique faisant fusionner politique, religion et histoire, une science politique qui serait une branche de l'anthropologie existentielle. En finir avec les constructions qualifiées de « gnose » qui promettent le salut par l'histoire, rompre avec l'héritage des Lumières, redéfinir la raison (p. 38-39), unir à la transcendance le fondement ontologique, faire de l'ordre politique la projection de l'ordre de la conscience, autant d'articulations d'une nouvelle « théorie politique ». La rébellion de Voegelin contre les « -ismes » ne le conduit donc pas pour autant au rejet de toute théorie. Certes, sa pensée présente un « versant empirique » (p. 43), voire une propension au syncrétisme : il en réfère à Aristote (cohésion par la *philia*, l'amitié, et harmonie par l'égalité de raison), Alexandre le Grand (nations assimilées dans la fraternité), saint Paul (universalisme), les scolastiques (raison compatible avec la foi) sans oublier Al-Ghazali ni Sayed Qutb Al-Ghazali (approfondir la *sharia*, p. 144-145). Tout ce qui est censé protéger la conscience des idéologies est bon à retenir, à tel point qu'il est périlleux de tenter de définir ce vers quoi tend Voegelin : une théocratie (p. 40), un régime « libéral autoritaire » (p. 42), s'interrogent les analystes.

L'ouvrage fournit un *index nominum*, une abondante bibliographie compréhensive, outre les œuvres de Voegelin, les traductions françaises, divers études et commentaires fort utiles pour les lecteurs intéressés.

Geneviève GAVIGNAUD-FONTAINE.

Gérard GUYON, *La Règle de saint Benoît : aux sources du droit...*, Poitiers, Dominique Marie Morin, 2012, 1 vol. de 192 p.

Attentif à faire ressortir le rôle du christianisme dans les fondations de l'Europe, Gérard Guyon, professeur émérite de l'Université de Bordeaux, choisit dans le présent ouvrage de montrer combien la règle bénédictine marque de ses empreintes le droit et les institutions de la société occidentale. Cela le conduit à prendre de longues distances avec ses collègues pour qui le droit n'existe qu'en tant que science rationnelle, sans aucune autre interférence que la critique des hommes.

Cet historien des institutions et des idées politiques constate combien flous sont les concepts d'autorité, culpabilité, punition, pardon pour qui les coupe de leurs racines chrétiennes et ignore le législateur bénédictin. Ils n'en sont pas moins caractéristiques des temps actuels. Un plan plus thématique que dynamique structure la démonstration qui part de l'analyse de la règle bénédictine tout en la replaçant dans l'histoire du droit (première partie), disserte sur le temps chrétien du droit (deuxième partie), expose les liens entre la Règle et l'œuvre de justice qui mettent au premier plan l'abbé législateur et père spirituel, mais aussi juge et médecin de l'âme coupable (troisième partie). Plus ample que les deux précédentes, cette partie approfondit les caractères de la culpabilité, la leçon du pardon, la fonction de la procédure pénale comme pour mieux s'appe-

santir sur la victime selon le modèle bénédictin, et montrer comment, avec saint Benoît, un nouveau modèle juridique et une justice revisitée sont devenus de purs instruments du Salut.

Assurément, l'A. s'efforce de serrer au plus près son argumentaire afin de valider l'idée directrice faisant des bénédictins les clés de voûte de l'Occident (p. 7). Il sait qu'il a fort à faire dans un pays qui considère le droit (principes fondateurs et techniques) comme fruit de l'arbre romain antique, et qui, depuis la législation révolutionnaire et impériale à l'orée des temps contemporains, étiquette « archaïque » le droit romano-canonique. Cela ne saurait le décourager, voire redoublerait son ardeur si besoin était. Que l'institution judiciaire tire de nombreux principes pénaux et certaines de ses règles de procédure du droit canonique et de la pratique des tribunaux ecclésiastiques, cela ne fait aucun doute pour l'historien du droit attentif à l'ensemble de ses sources, qui n'hésite pas à qualifier de patent et durable l'héritage bénédictin à l'œuvre dans le droit occidental.

Les contempteurs de tout rôle du sacré et de toute influence chrétienne dans les lois et les institutions de la République laïque peuvent-ils reconnaître qu'il existe des fondations juridiques chrétiennes européennes? Parmi ceux qui ne le réfutent pas, tous ne sont pas prêts à admettre que le but du droit est essentiellement religieux puisqu'il consiste à rétablir la justice (p. 181). Puisse le pouvoir de conviction de G. Guyon agir auprès de ses lecteurs, les inciter à penser que si les actes des hommes, leur capacité juridique, la puissance du droit sont frappés d'une radicale incapacité chronique, des exigences de la Cité céleste se sont ici et là laissées entrapercevoir dans le souffle des pensées augustiniennes.

Geneviève GAVIGNAUD-FONTAINE.

David MUNCHIN, *Is Theology a Science? The Nature of the Scientific Enterprise in the Scientific Theology of Thomas Forsyth Torrance and the Anarchic Epistemology of Paul Feyerabend*, « Studies in Systematic Theology, 7 », Leiden-Boston, Brill, 2011, 1 vol. de XII-300 p.

Dans la deuxième moitié du xx^e siècle, Paul Feyerabend s'est imposé dans les débats sur la méthodologie scientifique par son esprit critique et son agressivité à l'égard de l'opinion commune nord-américaine marquée par son inattention au développement de la technoscience comme horizon culturel exclusif. Sa référence aux valeurs de la tradition anarchiste et donc athée le rendait aussi suspect vis-à-vis des mouvements religieux *new age*. L'intelligence et la pertinence de ces critiques ont fait de lui une référence en philosophie des sciences. Thomas F. Torrance est un des nombreux théologiens attentifs à la relation entre science et religion. Il est lui aussi original dans la mesure où il entend développer l'héritage de Karl Barth dont on sait la violence avec laquelle il a rejeté toute théologie liée à une ontologie, et donc la théologie naturelle qui sous-tend la théologie anglo-saxonne. L'ouvrage est consacré à ce théologien. L'A. montre comment la critique adressée à la mentalité scientifique commune par Feyerabend peut être assumée en théologie. Ce que Feyerabend écrit contre le rationalisme, contre la naïveté de l'éloge de méthode expérimentale et contre l'aveuglement technocratique peut être assumé dans une démarche théologique. Celle-ci se démarque des auteurs habituels (Mc Grath, Peacocke, Polkinghorne, Pannenberg). Cette démarche entend privilégier la grâce; elle s'oppose à ceux qui entendent trouver dans la science des concepts qui peuvent être repris dans la démarche théologique. Celle-ci repose sur la révélation du *Logos*; à partir de lui une lumière peut jaillir sur la création. Le fait

de l'Incarnation est premier — car sans cette venue rien ne serait accessible à l'esprit humain. C'est dans le rayonnement de cette démarche que l'entreprise humaine, la quête du savoir, prend sa source. Les arguments de Feyerabend sont bienvenus pour détruire toute prétention humaine au savoir absolu. La théologie de l'Incarnation, source d'une pensée de la création, permet d'assumer les exigences de l'analogie de la foi pour un savoir toujours ouvert.

fr. Jean-Michel MALDAMÉ, o.p.

François-Xavier NGUYEN TIEN DUNG, *La Foi au Dieu des chrétiens, gage d'un authentique humanisme*, Henri de Lubac face à l'humanisme athée, « Théologie à l'Université, 13 », Paris, Desclée de Brouwer, 2010, 1 vol. de 516 p.

Les ouvrages sur la pensée du P. de Lubac sont nombreux. Celui du P. Nguyen Tien Dung, assomptionniste vietnamien, aborde cette pensée sous l'angle de son rapport avec l'humanisme athée, et se demande si le théologien jésuite répond à ce phénomène qui, du moins en Occident, s'est encore développé sous la forme souvent de l'indifférence.

1. Son étude se développe en trois parties. La première reprend l'idée du P. de Lubac dans son premier grand ouvrage, selon laquelle l'athéisme du XIX^e siècle, de Proudhon à Marx, se veut un humanisme qui exalte l'homme tandis que le christianisme est accusé de le rabaisser au profit d'un Dieu hostile à notre nature. Un tel humanisme est ainsi un danger d'autant plus réel pour l'homme et la société qu'il séduit même des chrétiens. Cependant l'humanisme qui repose sur la foi au Dieu vivant engage le P. de Lubac sur la voie du dialogue dont on attend aussi qu'il purifie la foi des chrétiens, car les insuffisances de leur foi ont joué un rôle dans l'apparition moderne de l'athéisme. Le lieu de ce

dialogue doit être le sens de l'homme qui n'est total que dans le christianisme à partir de l'*imago Dei*. Cette sorte de nature de l'homme permet en effet d'unir la vocation chrétienne de celui-ci à l'action temporelle et d'insérer cette action dans l'éternité.

Le thème de la deuxième partie reprend celui de l'*imago Dei*. Première révélation de Dieu à l'intérieur de la raison humaine, elle ouvre celle-ci à une nouvelle compréhension du vrai Dieu que nous apporte le Christ. Annonçant et réalisant par la rédemption qui intègre la souffrance des hommes à la nouveauté absolue qui est celle de l'Amour entrant dans l'histoire, le Christ est l'Image parfaite qui donne à l'homme de tendre vers Celui dont en lui-même il est l'image pour devenir ressemblance.

La dernière partie reprend l'essentiel des discussions autour de *Surnaturel* du P. de Lubac et de l'hypothèse de la « nature pure », objets de polémiques à l'époque, pour conclure que pour le jésuite, le désir naturel de voir Dieu est une véritable ouverture dite « ontologique » sur la grâce qui, sans le moindre élément positif dans ce désir, est attendue comme un don. Entre les deux existe une relation inséparable. Il découle de là que l'unité du genre humain, fondée, par la création mais non en dehors de la grâce, dans l'unité divine trinitaire, justifie l'humanisme temporel chrétien. L'humanité a été créée comme un seul tout que le Verbe s'est incorporé pour la restaurer et lui faire retrouver son unité originelle dénaturée et de grâce. Et comme l'Église poursuit son œuvre, elle est le lieu où se réalise la *concorporatio*, déjà commencée ici-bas et par une activité temporelle qui se projette dans l'éternité. Ainsi l'humanisme répond aux revendications de l'athéisme et au-delà même en fondant la liberté de l'homme sur l'amour de Dieu.

2. En vérité, le travail du P. Dung est plutôt un exposé sous forme de paraphrase, fidèle de la pensée du P. de Lubac et au plus près des textes qui la contiennent qu'une

étude de cette pensée au sens propre et pour laquelle, par ailleurs, l'A. ne semble pas armé. Aussi bien ne lui pose-t-elle aucun problème et l'éloge est soutenu. Il est vrai que la théologie du P. de Lubac étant une théologie de circonstance, comme il le dit lui-même (p. 464, note 42), et selon un ouvrage de M. N. O'Sullivan (cité p. 307, note 34), elle se développe dans un registre pratique et spirituel qui, par définition, est fait plus pour convaincre que pour rendre raison. Ce qu'exprime bien l'expression de « théologie de l'harmonie » employée par l'A., qui se réfère au confucianisme. Mais une telle méthode ne va pas sans des formulations qui sont justes, mais vagues, « sans confusion ni séparation entre l'homme et Dieu », par exemple, ou l'appel incessant au « mystère ». Elle entraîne aussi de nombreuses redites qui alourdissent inutilement le texte. À quoi s'ajoute la reprise, et toujours sans la moindre critique, de lieux communs sur les concepts chosifiés, le sommeil dogmatique de l'Église, la responsabilité des chrétiens dans l'apparition de l'athéisme, le « vécu avant le pensé » et, naturellement, sur l'opposition entre le Dieu des chrétiens et celui des philosophes, Platon et Aristote surtout, en oubliant que ces derniers ont quand même compris le bonheur comme contemplation de la vérité.

Cependant la conclusion générale dans laquelle l'A. essaie de confronter l'humanisme chrétien « lubacien » à des problèmes nouveaux est plus personnelle. Ainsi il le présente comme valorisant la personne humaine, puis comme soutenant l'élan démocratique par l'image de Dieu qui est « un principe de "liberté, égalité et fraternité" » (p. 453). Il est aussi à ses yeux promoteur d'une responsabilité écologique et encourage le respect des cultures dont il fait partie car celles-ci sont des patrimoines à transmettre. Les réflexions concernant ces quatre domaines, si elles sont justes pour l'essentiel, demeurent cependant superficielles.

Enfin l'ouvrage comporte des exposés parfois trop longs sur les sources de la pensée du P. de Lubac, qu'il s'agisse de certains Pères de l'Église, saint Augustin naturellement — celui surtout du Maître intérieur — ou des auteurs contemporains comme Maurice Blondel, Jean Lacroix, le P. Teilhard du Chardin, et d'autres. L'A. mentionne régulièrement l'influence de cette pensée sur des textes du Concile et des derniers papes, en l'illustrant par sa correspondance.

3. En dépit de ces quelques réserves qui, au-delà de l'A., renvoient aux conceptions courantes de la théologie pratique, l'ouvrage rendra des services aux chrétiens confrontés tous les jours à un athéisme devenu plus sournois et plus insidieux, plus militant même parfois. Nous sommes sûrs qu'il en rendra aussi de nombreux aux frères vietnamiens confrontés plus durement à un pouvoir marxiste bien visible qu'ils ont le courage de défier. Leur situation, à juste titre, est le grand souci de l'A. avec celui de lier au message chrétien, mais sans plus de précision, le meilleur des sagesses orientales qui sont au fondement de la culture de son pays.

Jean GOLFIN.

THÉOLOGIE

François DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, Préface du cardinal Georges Cottier, « Bibliothèque thomiste », Paris, Vrin, 2015, 1 vol. de 408 p.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, il n'existait pas, jusqu'au livre de François Daguet, de synthèse sur la pensée politique de saint Thomas d'Aquin. Existaient, certes, de nombreux ouvrages portant sur l'un ou l'autre aspect de sa réflexion politique (la loi, le droit, le meilleur régime,

etc.); on pouvait aussi trouver, assurément, des ouvrages tentant une interprétation d'ensemble de saint Thomas, mais la difficulté était qu'ils le faisaient à partir de problématiques modernes et contemporaines, ce qui aboutissait à des résultats qui reflétaient plus les préoccupations de leurs auteurs que celles de Thomas lui-même. Autant dire que l'ouvrage de F. Daguet était très attendu, non seulement de ceux qui suivaient, depuis plusieurs années, la parution régulière dans cette revue d'articles de l'A. portant sur ces thématiques, laissant ainsi présager une synthèse finale, mais aussi de tous ceux qui, plus généralement, souhaitaient pouvoir enfin disposer d'un livre de référence sur la pensée thomasiennne du politique.

Un tel livre, pour satisfaire cette attente, devait dans tous les cas se donner pour tâche de répondre à une question fondamentale : existe-t-il quelque chose comme tel chez saint Thomas, à savoir une pensée politique propre ? Que puissent figurer, dans l'œuvre de l'Aquinate, des textes et des lieux politiques, tout le monde en convenait, mais ces éléments de pensée forment-ils pour autant une pensée d'ensemble ? L'A. s'est donc proposé d'en apporter la preuve : « L'objet du présent ouvrage est précisément de montrer qu'il y a chez Thomas d'Aquin une pensée à la fois élaborée et cohérente du politique en général, essentielle à la compréhension de l'agir humain, à la fois singulier et communautaire, et qu'il s'agit de mettre en lumière » (p. 15).

Après avoir rendu raison de l'oubli dans lequel était tombée la politique thomasiennne, et après avoir envisagé l'élaboration de celle-ci dans le contexte historique du XIII^e siècle, l'A. déploie en huit chapitres les principales composantes de la pensée politique de saint Thomas, ayant par avance renoncé à « embrasser de façon exhaustive tous les aspects se rapportant au politique chez saint Thomas » (p. 15), ce

qui aurait effectivement contrevenu à l'objectif qui est celui de l'ouvrage.

Dans le chap. I, l'A. s'emploie à mettre en évidence « le statut du politique » chez saint Thomas, c'est-à-dire à situer la place de la science politique, dans le sens qu'elle a pour lui, au sein de l'organisme des savoirs. D'emblée, l'équilibre de la vision thomasienne du politique apparaît, puisque celle-ci est à la fois conçue comme sagesse humaine pratique, mais aussi comme partie intégrante de la *Doctrina sacra*.

Cette mise au point initiale d'ordre épistémologique étant faite, le chap. II, consacré au type de bien que la science thomasienne du politique poursuit, permet à l'A. de manifester à la fois tout ce que la pensée de saint Thomas doit à sa lecture d'Aristote, mais aussi les transformations qu'il lui fait subir du fait de la nature théologique de son entreprise, alliant ainsi la perspective surnaturelle à la visée naturelle du bien politique.

Le chap. III, quant à lui, expose dans leur cohérence les principes d'anthropologie et de politique qui sont à l'œuvre chez saint Thomas, compte tenu de la dualité du politique thomasien, lequel prend en considération et « l'homme dans sa singularité — et [ces principes] relèvent d'une anthropologie politique — et les communautés humaines en elles-mêmes — ce que l'on nomme par extension une politologie » (p. 99). L'étude de la relation qu'entretient ce tout qu'est la communauté politique aux hommes qui la composent, mais aussi de l'homme singulier dans sa relation à la communauté dont il est membre, est là aussi l'occasion de faire sentir l'équilibre de la politique thomasienne : « Thomas honore à la fois l'identité personnelle et la dimension communautaire [...]. Pareil équilibre et pareille harmonie sont chose rare en matière d'anthropologie » (p. 125).

Après cette lumière jetée sur la « structure relationnelle de la partie et du tout »

(p. 21), le moment vient, au chap. IV, d'éclairer une autre relation, à savoir celle qui existe, chez Thomas, entre les deux pouvoirs. Or la conception de cette relation, pour l'A., à la suite de M.-D. Chenu et de J.-P. Torrell, peut être qualifiée de « chalcédonienne », dans la mesure où l'articulation des deux pouvoirs se fait chez Thomas « sans confusion ni séparation ».

Une fois les principes fondateurs de la science politique thomasienne posés, l'A. entre dans la considération des principes d'organisation de la cité politique à partir du chap. V, dédié à « l'ordre de la cité ». À l'instar de la vie morale individuelle, la vie politique, pour Thomas, est ordonnée par les vertus, lesquelles, pour ce qui est de la cité, se ramènent à deux, à savoir la justice légale, qui permet de viser la fin, et la prudence royale, par laquelle sont choisis les bons moyens en vue de cette fin, sans oublier quelques vertus de sociabilité. Étant donné la place de la grâce dans l'organisme des vertus, l'examen de celles qui sont à la source de l'ordre interne de la cité soulève, pour l'A., « l'interrogation qui traverse de part en part cette étude : l'ordre de la cité, tel que Thomas le conçoit, ne vaut-il que pour une cité chrétienne, ou vaut-il pour toute cité quelle qu'elle soit » (p. 161) ?

L'argument de l'ordre de la cité conduit logiquement, dans un chap. VI, à celui de la loi, fameusement définie par Thomas comme *ordinatio rationis*. C'est le chapitre le plus étendu de l'ouvrage, ce qui est le signe, dans la pensée du politique chez Thomas, de l'importance que revêt la loi, mais aussi de l'« admiration que continue de susciter » (p. 266) ce chef-d'œuvre qu'est le traité de la loi de la *Somme*, qui parvient en effet à intégrer et la rationalité grecque et le droit romain dans une théologie chrétienne de la providence divine participée par l'homme.

À la question de la loi est étroitement associée celle du régime politique, l'un et

l'autre se conditionnent réciproquement. Le chap. VII expose donc la position de Thomas quant à la question du meilleur régime, animé de la conviction qu'il est désormais possible, maintenant que les passions partisans autour de la question se sont apaisées, de lui apporter un traitement définitif.

Le dernier chapitre de l'ouvrage, le chap. VIII, enfin, est consacré à la conception thomasiennne de l'Église comme société politique et des relations entre celle-ci et les cités terrestres. C'est dans ce chapitre que l'A. manifeste au mieux le lien très profond entre la pensée du communautaire surnaturel et la pensée du communautaire naturel chez Thomas, ou, en d'autres termes, entre ecclésiologie et politique. C'est aussi dans ce chapitre que le lecteur perçoit le mieux en quoi cette étude de F. Daguet sur la politique cher Thomas est le deuxième volet d'un diptyque commencé avec son précédent livre, publié en 2003, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin, Finis omnium ecclesia*.

En plus d'être « une contribution de première grandeur à la redécouverte d'un aspect de la pensée de Thomas d'Aquin tombé en oubli » (p. 7), comme l'écrit le cardinal G. Cottier dans la préface à l'ouvrage, on peut distinguer au moins trois apports majeurs du livre de F. Daguet.

D'abord, au plan historique, cette étude, au rebours de beaucoup de préjugés encore tenaces, administre une nouvelle preuve de la véritable consistance de la pensée politique médiévale, en l'espèce chez un de ses représentants éminents. D'un autre côté, elle appelle d'elle-même un complément, indiqué par l'A. lui-même : son projet ayant eu pour effet de se concentrer sur les écrits de saint Thomas lui-même afin d'en dégager la cohérence d'ensemble, sans qu'elle soit pour autant un système, il resterait à confronter ce résultat aux contemporains, aux devanciers et surtout aux successeurs de l'Aquinat, afin de faire mieux apparaître encore le caractère propre de la pensée politique de ce dernier.

afin de faire mieux apparaître encore le caractère propre de la pensée politique de ce dernier.

Le deuxième acquis de ce livre est relatif aux études d'éthique philosophique et de théologie morale thomasiennes : avoir dégagé ainsi, comme l'a fait F. Daguet, l'aspect central du politique dans l'agir humain est une invitation pressante à intégrer à toute pensée du pratique chez Thomas la dimension politique qui lui est essentielle, aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel.

Enfin, même si le premier mérite de l'ouvrage est de restituer pour elle-même la pensée thomasiennne du politique, en deçà de toute projection ultérieure de problèmes qui lui sont étrangers, sa profondeur de vue se voit également à ce qu'il ne se limite pas à une reconstitution historique : il met aussi en perspective la pensée politique de Thomas non seulement avec certaines de ses réceptions récentes (comme en témoigne notamment, mais pas seulement, l'importante annexe sur Charles de Koninck et la querelle du personnalisme), mais aussi avec la nécessité dans laquelle se trouve aujourd'hui l'Église catholique, dans le contexte actuel, d'écrire la théologie du politique (et non pas la théologie politique) qui soit le correspondant, s'agissant des sociétés politiques, du travail que l'ecclésiologie du concile Vatican II a représenté pour la vision que l'Église se faisait d'elle-même.

C'est ici que l'ouvrage nous laisse, sur ce constat d'une nécessité, mais dans laquelle, semble-t-il, la pensée du politique de saint Thomas ne peut être d'un grand secours, compte tenu de l'éloignement des sociétés politiques actuelles à l'égard des fondements de celle-ci. L'A. fait donc le bilan suivant : « Saint Thomas ne permet peut-être pas de penser un ordre politique pour aujourd'hui, mais il aide sans doute à comprendre les pathologies de l'ordre politique d'aujourd'hui » (p. 351). Un tel jugement, toutefois, ne laisse pas de faire

naître la question suivante : si la pensée politique de Thomas part de la considération de la nature politique de l'homme, et puisque cette vérité anthropologique en est bien une, se pourrait-il qu'une telle pensée ne puisse pas, même aujourd'hui, nous aider à penser l'ordre politique ? S'il est vrai que « les présupposés de la politique moderne sont une récusation de l'approche classique dont Thomas d'Aquin est une figure et un jalon » (p. 350-351), ces présupposés ont-ils cependant assez de force pour invalider une conception du politique qui le considère comme naturel au monde humain ? Autant dire que ce livre magistral, en plus d'être une étude de premier plan à la pensée du politique chez Thomas d'Aquin, offre aussi, du fait des questions fondamentales qu'il soulève et qu'il traite, une contribution d'envergure, au travers de saint Thomas, à la pensée actuelle du politique.

Jean-Rémi LANAVÈRE.

Étienne DUMOULIN, *La Théologie du baptême d'après saint Thomas d'Aquin*, « Sed contra », Paris, Desclée de Brouwer, 2014, 1 vol. de 236 p.

Ce livre fait partie de cette série d'ouvrages qui depuis quelque temps exploitent, avec raison, les commentaires scripturaires de saint Thomas d'Aquin. On disait, on savait depuis longtemps, qu'ils n'étaient nullement des préalables, des illustrations ou des appendices de ses œuvres plus systématiques. Nous avons ici la preuve qu'ils sont une source irremplaçable pour connaître le contenu et les méthodes de la *Sacra doctrina*. Le résultat de cette étude est de présenter au plus près, et par de nombreux textes soigneusement collationnés et choisis des commentaires de l'Écriture, la théologie thomasienne du baptême, toujours mis en relation avec des parallèles dans les autres œuvres, sans

surcharges et redites. Étienne Dumoulin montre l'ampleur et la valeur du donné thomasien, sa richesse propre, ses sources et ses parallèles patristiques soigneusement répertoriés, délibérément orchestrés par l'Aquinat, et qui sont souvent sans équivalents dans les *Sommes*. L'ordre adopté par l'A. est celui que les thèmes des commentaires développent logiquement, mais selon une progression méthodique, où la parénèse biblique qui lui est homogène s'insère à l'intérieur de considérations plus systématiques : d'abord les origines et les préfigurations (p. 27-52), puis l'institution trinitaire du baptême de Jésus (p. 53-106), ensuite le déploiement du sacrement dans la vie chrétienne (p. 107-161), et enfin sa dimension ecclésiale et sa consommation eschatologique (p. 163-212). Ce qui est mis en lumière par cette étude, c'est à la fois la dimension trinitaire et économique du baptême (qui renvoie à la théologie des missions divines visibles et invisibles), son lien organique avec les autres sacrements, en particulier l'eucharistie auquel il est ordonné, non sans que soit marquée — brièvement — la relation intrinsèque du baptême à la confirmation ; de même saint Thomas met en valeur les implications ecclésiales du baptême, en amont et en aval de sa réception. Le lecteur mesure sur pièces combien l'exégèse thomasienne est traditionnelle, délibérément patristique dans son contenu, et profondément doctrinale. Les sections parénétiques des textes pauliniens sont envisagées dans cet horizon ; ce qui donne à ces passages une tonalité théologique dont on remarquera facilement les implications spirituelles. Cependant, peut-on se contenter de dire, comme saint Thomas, que le baptême de Jean ne procure, en aucune manière, aucun effet de sanctification, qu'il est seulement le signe préfiguratif (immédiat) de la rémission de péchés ? Peut-on vraiment parler du Christ, en tant qu'homme, comme d'un « ministre principal et conjoint » du sacrement (p. 128) ?

L'A, nous dit que le passage de la grâce à la gloire détermine « deux catégories d'enfants de Dieu » (p. 147). Ne serait-il pas plus juste de parler plutôt de deux moments, car c'est bien le même enfant de Dieu qui vit sous ces deux états? Il faut souligner la qualité de certaines analyses, en particulier à propos de la théophanie trinitaire du baptême au regard du donné patristique et exégétique (p. 59-103). De même à propos du caractère constitutivement ecclésial du baptême, É. Dumoulin souligne fortement le rapport du baptême à la foi ecclésiale, plus exactement la connexion intrinsèque qui existe entre ecclésialité de la foi et ecclésialité du baptême; c'est un point capital et qui a de fortes incidences œcuméniques. On en dira autant de la relation entre sacrement de la foi, prédication de la foi et incorporation à l'Église (p. 164-168, 202-203). En revanche, l'intériorité de la confirmation au baptême dans la croissance de la vie de grâce mériterait des développements qu'il est vrai saint Thomas ne fait pas autant que la théologie aujourd'hui pourrait le souhaiter, encore que nous en ayons bien quelques jalons (p. 171-176). Le livre se termine par de profondes considérations sotériologiques et eschatologiques sur le baptême sacrement et semence de la gloire en ses effets ultimes (p. 208-210), d'où l'on voit que l'eucharistie est avec le baptême dans un rapport de continuité et de perfectionnement, tous deux ordonnés, par leur *res* respective, à l'union parfaite à Dieu dans la vision et par la charité consommée. Un beau travail, bien écrit, solide et qui démontre, une fois encore, que le maître d'Aquin est à lire dans l'intégralité de son œuvre, où presque rien n'y est inutile parce que le déchet y est rare.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

HISTOIRE

Philippe LENAIN, *Histoire littéraire des bénédictins de Saint-Maur*, Tome quatrième. (1724-1787), Préface de Jean de Viguierie, « Bibliothèque de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 98 », Louvain-la-Neuve, Collège Érasme / Leuven, Maurits Sabbebibliotheek / Turnhout, Brepols, 2014, 1 vol. de x-652 p.

Nous avons recensé avec éloges les trois premiers tomes (cf. *RT* 112 [2012], p. 575-580) et nous ne pouvons que les réitérer en présentant le suivant. On y retrouve les mêmes qualités de rigueur et de prudence avec laquelle l'A. donne l'essentiel des données consignées par dom Tassin, enrichies de tout l'appareil scientifique souhaitable (même sur des personnages secondaires). Les références bibliographiques se sont même ici enrichies parfois de la mention de sites informatiques. La préface de Jean de Viguierie donne plus qu'un aperçu des richesses très variées que nous découvrons dans cette somme, et il y ajoute quelques réflexions d'ensemble sur l'esprit de la Congrégation de Saint-Maur et les mentalités en cette seconde moitié du XVIII^e siècle.

Une précision chronologique est ici utile. La période couverte par ce tome IV est certes beaucoup plus étendue que celles dont traitaient les tomes I à III, mais en fait les premiers écrits des moines répertoriés ne sont parus qu'au milieu du siècle (les dates, 1724-1787, sont en effet celles de la profession des religieux, qui souvent prononçaient leurs vœux très jeunes; nous en avons relevé plusieurs qui n'avaient alors que seize ans!). Aussi avons-nous ici un tableau de la production littéraire des années 1750-1800. De plus, l'ouvrage de dom Tassin (1770) traitait d'un certain nombre de moines vivants, signalés par un astérisque dans la « table alphabétique ». Pour le dernier tiers de ce

tome IV, Ph. Lenain n'a pu s'appuyer sur dom Tassin et bien des précisions biographiques lui ont demandé de très vastes recherches et une grande érudition.

Cette période manifeste-t-elle un certain essoufflement? On compte en effet moins de noms connus du grand public, mais, sans avoir cherché à établir des statistiques du nombre d'in-folios sortis des presses, il nous semble que cette période tient la comparaison avec la précédente. Ce qui a changé, ce sont les disciplines cultivées. Certaines sont toujours à l'honneur, parmi les plus austères d'ailleurs. Il s'agit du catalogage de bibliothèques : dom Louis Fabre au monastère de la Bonne-Nouvelle d'Orléans (p. 18; Saint-Vincent du Mans, p. 44) ou les moines qui, à la suite de l'arrêt du Parlement du 6 août 1762 ont dressé en 1764 le catalogue des manuscrits du collège jésuite de Clermont (dom Ch.-Fr. Balard d'Inwilliers, p. 72; dom Jean Samson Patert, p. 137; dom Pierre-Daniel Labbat, p. 230; dom Nicolas Grenier, p. 251). Même retournés dans le siècle après la dispersion de leur communauté, beaucoup dressèrent des catalogues de bibliothèques.

En revanche, les éditions des Pères tiennent beaucoup moins de place. Nous avons juste relevé les noms de Tertullien (nouvelle édition par dom Pierre Henry, p. 4), de saint Ambroise (nouvelle édition également, p. 335 et 534). Dom G.-L. Robert traduisit Arnobe et Minucius Félix. Les vicissitudes de l'édition de saint Grégoire de Nazianze, dont seul le premier tome verra le jour en 1778 sous l'impulsion de dom Clémencet, donnent lieu à plusieurs rubriques dans les notices de dom Brion (p. 132), dom Patert (p. 136), dom d'Olive (p. 234), dom Labbat (p. 219-220), dom Verneuil (p. 409-410) et dom Le Gaingneux (p. 528).

Les mauristes ont repris l'édition de la *Bibliothèque* de Photius abandonnée par l'abbé Capperonnier, mais sans pouvoir la mener à son terme (dom Raymond

Castel, p. 312-313). Dom Lièble a collaboré à l'édition d'Alcuin préparée par Forster Frobenius (Ratisbonne, 1777; voir p. 342). Dom J.-Cl. Vincent avait trouvé une nouvelle recension de la *Notitia Galliarum* (p. 291) et collationné le manuscrit de Phèdre conservé à Saint-Rémi de Reims, avant qu'il ne périsse dans l'incendie du 15 janvier 1774 (p. 287-288; l'édition d'A. Brenot dans la « Collection des Universités de France » [1924] ne dit rien de ce sauvetage). La mention du fabuliste latin est l'une des rares, sauf erreur, que nous ayons relevée d'auteurs païens, avec des traductions du *Pervigilium Veneris* et de Térrence.

Les travaux sur la Bible sont peu nombreux, mais importants. Les réunions de savants autour de Bossuet font l'objet de plusieurs mentions, permettant de retrouver la trace d'un exemplaire de la polyglotte de Vitry, propriété de l'évêque de Maux, dans les marges de laquelle étaient inscrites les variantes ou les interprétations des hébraïques et orientales qui prenaient part à ces « conciles » (cf. p. 333). Il est aussi question de corrections de la *Vetus latina* (p. 72) et d'étude du Pentateuque des Samaritains (p. 78 et 88). La connaissance des langues sémitiques (et aussi de l'arménien) est toujours cultivée (cf. la notice de dom F.-G. Bertheraud, qui initia à l'hébreu Silvestre de Sacy âgé de 12 ans dans les jardins de Saint-Germain des Prés, p. 302).

La liturgie est presque totalement absente (édition d'un nouveau *Bréviaire de la Congrégation*, p. 432; voir aussi p. 463). L'histoire profane et ecclésiastique se développe et prend même de l'importance. Les sciences auxiliaires de l'histoire sont illustrées par les trois éditions successives de *L'Art de vérifier les dates* (p. 72). Une continuation des *Mémoires* de Lenain de Tillemont est entreprise, sans aboutir véritablement (J. Le Saint, p. 71; N. Bailly, p. 135; R. Castel, p. 313). Une *Collection des conciles des Gaules et de la France* est

mise en chantier, avec dom N. F. Bourotte, p. 46, et surtout dom P.-D. Labbat, p. 219, qui laisse une dizaine de volumes en manuscrit. Seul le tome I paraîtra en... 1789. Mais la majeure partie de l'activité est focalisée sur l'*Histoire littéraire de la France* (voir la notice de dom M. Brial, p. 470-485), la *Gallia Christiana* (en particulier l'incendie des manuscrits, p. 487), surtout sur le *Recueil des historiens des Gaules de la France*, et peut-être encore davantage sur l'*Histoire des provinces*, dont les matériaux, soit préparatoires, soit déjà très élaborés, constituent aujourd'hui des dizaines d'in-folios manuscrits de la BNF. Ajoutons la refonte du *Glossarium* de Du Cange (cf. p. 269) et la mise en chantier d'une double collection des *Historiens des croisades*, dont la Révolution empêchera la parution (cf. p. 469).

Comme dans les périodes précédentes, la linguistique intéresse toujours tel ou tel moine, en l'occurrence le breton (p. 52). Un certain nombre d'entre eux cultive les sciences exactes (cf. p. 25, 57, 193, 212) ou les enseigne, s'attirant le respect et la considération des savants et des académiciens. Les disciplines proprement religieuses ne sont pas tellement plus à l'honneur, les mauristes ne sont pas des spéculatifs en philosophie (leur préférence va au cartésianisme) ou en théologie.

Cependant il ne faudrait pas croire, à partir de ce parcours raisonné des publications, que la vie religieuse se soit comme affadie dans les établissements mauristes. Plusieurs dizaines de moines de Saint-Germain des Prés, il est vrai, ont signé le 15 juin 1765 une requête pour l'instauration de mitigations; mais à la fin du même mois, leurs frères des Blancs-Manteaux faisaient une démarche en sens inverse. En 1791-1793, deux ex-moines votèrent la mort de Louis XVI; plusieurs ont prêté les serments exigés par le gouvernement (cf. p. 296, n. 793: second serment, le 14 août 1792; certains se sont rétractés, voir p. 535) et semblent être retournés

dans le siècle sans état d'âme, dans leur famille, ou chez des amis. Certains d'ailleurs n'ont eu personne pour les accueillir et ont terminé leur vie dans une grande solitude et dans la misère (s'ils n'avaient pas obtenu des autorités une petite pension pour services rendus ou, très souvent, pour leurs fonctions de bibliothécaire ou d'archiviste municipal par exemple). En revanche, bien des moines furent arrêtés et emprisonnés; le dernier supérieur général, dom Chevreux, figure parmi les Martyrs de Septembre, Dom Deforis a été guillotiné en 1794 (p. 352) et est mort saintement (voir aussi dom Gros, p. 466).

De nombreuses notices évoquent les conséquences de la tourmente révolutionnaire sur les études et la conservation des livres et manuscrits. Dans leur sobriété, ces récits illustrent l'étendue du « vandalisme révolutionnaire » (p. 160). Parmi les moines auxquels nous devons encore beaucoup aujourd'hui, il faut citer en premier dom Germain Poirier († 1803), dont l'itinéraire personnel fut tourmenté, mais qui garda — physiquement — le dépôt de Saint-Germain des Prés, et était présent lors de l'incendie d'août 1794.

On reste admiratif devant les dons très divers que possédaient certains mauristes et aussi devant l'ouverture des supérieurs qui permettaient à l'un de s'occuper de la vigne (p. 61) ou de fabriquer un télescope révolutionnaire (p. 215), ou du savon de grande qualité (p. 335), à un autre d'arpenter la campagne en herboriste (p. 276) ou en botaniste (p. 373), à d'autres encore d'exercer leurs talents de dessinateurs (p. 299) ou en « caminologie » (p. 285 et 413). Une visée pédagogique semble avoir été présente chez plusieurs (cf. p. 65), nous dirions plutôt le souci de se mettre à la portée des laïcs, du grand public (quelques *Dictionnaires* portatifs), car la Congrégation de Saint-Maur a en fait compté très peu d'écoles (mentions de Pontlevoy, de Saint-Jean de Laon). Celle de Sorèze cependant semble avoir

innové en certains domaines (histoire naturelle) et un nouveau plan d'études y a été conçu (cf. p. 94, 328, 390 ; projets de C. Basset, p. 539). Par ailleurs, les rapports avec l'*Académie des Inscriptions* ont été très fréquents, sinon assidus, plusieurs mauristes en ayant été nommés membres correspondants.

Même au temps des Lumières, les cas « singuliers » sont bien peu nombreux. L'attribution des *Défenses du beau sexe [...] pour servir d'Apologie aux femmes* (1753, en 4 vol.), attribuées à dom Ph.-J. Caffiaux est douteuse. Dom A.-J. Pernet, intéressé par l'alchimie, obtint d'accompagner L.-A. de Bougainville dans son expédition aux Malouines (1763-1764). On a naguère fait grand cas de l'athéisme déclaré ou supposé de dom Léger-Marie Deschamps (p. 117-122) : ce qui paraît sûr, c'est que ce « précurseur de Hegel » n'a eu que deux disciples au sein de la Congrégation : dom Patert et dom Mazet. La corrosion de la philosophie des Lumières n'a donc eu que des effets limités chez les mauristes.

Une appréciation, fondée sur les sources, de l'évolution de la Congrégation face aux études, requerrait une enquête approfondie, dont nous ne faisons que signaler l'intérêt. Un nouveau plan d'études, en effet, a été présenté le 28 septembre 1766 au chapitre général tenu cette année-là à Saint-Germain des Prés (travail dû à dom Cl. Rousseau, p. 149-150). Quel en a été l'impact sur les capitulants et quelles décisions pratiques y ont été prises ?

La multiplicité des informations contenues dans le travail de Ph. Lenain montre à nouveau, s'il en était besoin, la richesse de cette *Histoire littéraire*. Il ne reste plus à l'A. qu'à présenter un petit nombre de moines, ceux qui ont fait profession à la veille même de la Révolution. On espère surtout que l'A. pourra dresser des tables suffisamment détaillées pour rendre plus accessibles encore les multiples trésors ac-

cumulés dans ces volumes. Qu'il en soit remercié d'avance.

Benoît GAIN.

Michèle AUMONT, *Le « Cas » douloureux et fécond d'Henri Bremond, historien du sentiment religieux, 1865-1933*, Jésuite par vocation dès 1882, Exclu de la Compagnie de Jésus en 1904, Élu à l'Académie française en 1923, Presqu'île de Crozon, Le Piment Graphique, 2011, 1 vol. de 260 p.

Soutenu par la réédition de l'*Histoire littéraire du sentiment en religieux* par les éditions Jérôme Millon, en 2006, l'intérêt pour la personne et l'œuvre d'Henri Bremond ne faiblit pas. Auteur polygraphe, spécialiste de la synthèse et lectrice enthousiaste de Bremond, Michèle Aumont s'est risquée à faire une analyse de l'itinéraire de Bremond et de son œuvre à partir de saint Ignace. Les règles du discernement des esprits sont en quelque sorte appliquées à l'œuvre-vie bremondienne. Pour qualifier le résultat de ce travail, la préface d'Émile Poulat affirme d'une manière aussi énigmatique qu'audacieuse qu'il permet « de faire apparaître l'invisible dans l'illisible » (p. 4)... Le lecteur qui n'est pas familier avec un vocabulaire ignacien revivifié par Gaston Fessard sera surpris par ce travail qui s'attache longuement à la famille d'Henri Bremond (et à sa place dans la fraternité), à la vocation jésuite du jeune homme suivie de l'expulsion de la Compagnie et enfin aux retrouvailles de lui-même dont témoigne son *opus magnum*. Cette histoire psycho-spirituelle est déroutante. Elle est par ailleurs émaillée d'approximations historiques ou d'erreurs factuelles. Entre autres exemples, on rappelle que l'abbé Tempête n'est pas Saint-Cyran mais l'abbé de Rancé (p. 168)!

fr. Augustin LAFFAY, o.p.