

## Recensions

Camille DE BELLOY, *Dieu comme soi-même*. Connaissance de soi et connaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin : L'herméneutique d'Ambroise Gardeil, «Bibliothèque thomiste, 63», Paris, Vrin, 2014, 1 vol. de 298 p.

Ambroise Gardeil inspira la création de la *Revue thomiste* et y collabora. À l'entrée du xx<sup>e</sup> siècle, il était, selon Marie-Dominique Chenu, «le plus grand théologien de l'Ordre». Son livre *La Structure de l'âme et l'expérience mystique* demeurera toujours le type des études «structurales» consacrées à la vie spirituelle, affirmait de son côté Pie-Raymond Régamey, dans un article de 1938. Mais qui lit encore aujourd'hui l'œuvre d'Ambroise Gardeil? Camille de Belloy explore cet héritage méconnu, et il en montre l'intérêt dans l'horizon actuel des débats philosophiques et théologiques.

Ambroise Gardeil [A. G.] publia une trilogie traitant successivement de *La crédibilité et [de] l'apologétique* (1908); du *Donné révélé et [de] la théologie* (1910); de *La structure de l'âme et [de] l'expérience mystique* (1927). C'est à ce dernier ouvrage, aux échanges qu'il suscita et aux articles qui le complétèrent (publiés de 1928 à 1932; le Père Gardeil meurt en 1931) que Camille

de Belloy [C. de B.] a consacré sa thèse de doctorat de philosophie.

C. de B. avait déjà publié une étude consacrée à la connaissance expérimentale que l'âme reçoit des divines Personnes venant la visiter (*La visite de Dieu*, Ad Solem, 2006). Ambroise Gardeil avait montré que, selon saint. Thomas, cette connaissance était vraiment une connaissance immédiate de Dieu lui-même. Mais un tel enseignement théologique demandait d'être prolongé de manière proprement philosophique : quel est l'ancrage naturel de cette connaissance surnaturelle de Dieu dans l'esprit humain?

C. de B. édite un brouillon de lettre adressé par A. G. au dominicain Marie-Dominique Roland-Gosselin. Ce brouillon nous livre le point de départ de la réflexion d'A. G. : «Pour moi le problème de la conscience de soi est de savoir comment il se fait que je saisis mes actes comme miens. Vous avez l'air de trouver la chose toute naturelle et hors de discussion. Et, en effet, au point de vue du fait de conscience, il n'y a pas de doute [...] Je ne crois pas qu'il y ait de ce fait, qui est le fait précis de la conscience psychologique, une explication psychologique. Et c'est pourquoi j'ai recours à une explication métaphysique.» (p. 263-264).

A. G. a trouvé chez saint Thomas (*De veritate*, q. 10, a. 8) un « exposé très approfondi de cette métaphysique du fait de conscience » (p. 24). « L'âme, écrit Thomas, se voit par son essence, c'est-à-dire que, du fait même que son essence lui est présente, elle est capable de passer à l'acte de la connaissance de soi-même. » (cité p. 27). Comment cela peut-il se faire? En sa condition présente, qui est d'être unie à un corps, l'âme ne peut faire acte d'intelligence sans puiser la matière de cet acte dans les réalités matérielles, rencontrées par l'expérience sensible. L'intelligence humaine abstrait ici-bas ses idées des images élaborées à partir de l'expérience sensible. La loi ne souffre pas d'exception, selon la philosophie aristotélicienne de la connaissance. Or l'âme humaine n'a rien de matériel. La connaissance que l'âme a d'elle-même du fait de la présence à soi-même de sa propre essence, ou connaissance habituelle de l'âme par elle-même, reste donc liée, elle ne porte aucun fruit de connaissance actuelle, comme un savoir qui ne serait pas exercé, du moins tant que n'est pas produit par l'âme un acte abstrayant une idée d'une image. Alors seulement, quand cet acte est produit, l'âme se connaît actuellement elle-même comme racine de l'acte d'abstraction. Cette connaissance actuelle de soi, par réflexion sur un acte quelconque de connaissance à partir de l'expérience sensible, n'en est pas moins finalement, voici ce que dégage A. G. de sa lecture de saint Thomas, en raison de la présence immédiate de l'âme à soi-même, connaissance expérimentale de l'âme par l'âme, immédiate, c'est-à-dire sans la médiation d'aucune idée abstraite, et directe, c'est-à-dire portant directement sur l'âme elle-même, et non pas d'abord sur l'acte d'intelligence, pour aboutir à partir de celui-ci, par abstraction et induction, à une notion de l'âme.

L'âme s'expérimente ainsi elle-même en sa nature spirituelle. Telle est la connaissance de soi impliquée dans l'affirmation : « je pense ». Le fait pour l'âme humaine

d'être soi-même pour soi-même objet de connaissance immédiate et directe, objet de connaissance expérimentale, est « le fond de sa structure même » (p. 46) de substance spirituelle. C. de B. relève que A. Gardeil n'est pas suivi sur ce point par ses disciples en thomisme que sont M.-D. Roland-Gosselin ou R. Garrigou-Lagrange. Pour ceux-ci en effet, la connaissance de l'âme par elle-même reste dans l'ordre de l'intentionnalité : elle s'opérerait toujours par la médiation d'une représentation intérieure, d'un concept (p. 53). La position de Gardeil n'a pas non plus été comprise comme il le fallait par J. Maritain. Comme le montre C. de B., il n'est pas possible de s'autoriser de Gardeil pour faire de la connaissance immédiate et directe de l'âme par elle-même le germe d'une mystique naturelle, en recherche de l'expérience d'un soi absolu, « supra-phénoménal » (p. 60-61). Ici-bas, toujours liée au corps et rivée par lui à l'expérience sensible, l'âme ne peut prétendre à une connaissance (distincte, dirions-nous?) de son « essence concrète », comme c'est le cas pour l'âme séparée ou l'ange. Sa connaissance immédiate et directe d'elle-même « colore » seulement, écrit Gardeil, la perception qu'elle a de ses propres opérations.

Dans son échange avec Roland-Gosselin, ce dernier s'autorisant de Cajetan, A. Gardeil s'appuya sur un autre commentateur de saint Thomas : Jean de Saint-Thomas. Celui-ci définissait la présence comme le fait pour un être d'être présenté en son essence concrète à l'intelligence ou au sens (p. 79). Il distinguait entre la « connaissance intuitive », comme connaissance d'une chose présente, et la « connaissance abstraite » comme connaissance d'une chose absente (p. 105). Le caractère intuitif de la connaissance ne constitue pas son objet, mais il modifie la perception qu'elle en a comme d'une chose existante (p. 115). Pour A. G., instruit par Jean de Saint-Thomas, la connaissance de l'âme par elle-même est intuitive, et pas seulement abstraite. Ici-bas, l'intuition

qu'elle a d'elle-même n'est actualisée que par l'expérience des réalités sensibles, qui provoquent le « choc », la « rencontre », de l'âme avec soi-même.

Gardeil montre aussi comment Thomas est fidèle disciple et juste interprète d'Augustin. Comme l'écrit C. de B. : « Gardeil donne finalement à voir ou à lire un Thomas, ferme partisan et artisan rigoureux s'il en fut de la distinction métaphysique de l'essence et des puissances, rejoignant néanmoins Augustin pour discerner comme lui dans cette suprême puissance qu'est la *mens* l'immédiate 'désignation', la pure 'démonstration' de l'essence même de l'âme » (p. 166). Or, si l'interprétation de Thomas est exacte, si la *mens* désigne dans le *De Trinitate* d'Augustin à la fois la plus haute faculté de l'âme et son essence comme distincte de ses facultés, et si pourtant il y a en cette essence même, à la racine des facultés et opérations mais distinctes d'elles, une connaissance et un amour qui s'identifient à cette essence, alors « Augustin lui-même aurait pensé la *mens* comme structurée essentiellement, habituellement, antérieurement à tout acte, par la connaissance de soi, *notitia*, et par l'amour correspondant, *amor*. » (p. 169).

Le dernier chapitre de l'étude de C. de B. trouve son point de départ dans un texte de Dominique Dubarle, « Modernisme et expérience religieuse », publié en 1980 : ce philosophe dominicain trouva en effet dans la *Structure de l'âme* les discernements capables de relever le défi adressé par Kant à toute idée d'une expérience de Dieu, et capables aussi de dépasser la défiance antimoderniste envers l'idée d'une expérience intime et subjective de Dieu, devenue chez certains protestants libéraux comme Auguste Sabatier le critère premier en philosophie de la religion et en théologie (observons cependant que c'était la disqualification de la métaphysique qui était dénoncée, et la crédibilité rationnelle du dogme qui était défendue par le Magistère

de l'Église catholique, face au protestantisme puis face au modernisme, avec le corollaire d'une suspicion d'illumination à l'égard des mystiques, mais qui n'allait pas bien sûr, au moins en principe, jusqu'au rejet de la mystique comme telle). Je ne peux mieux faire ici que reproduire quelques lignes de C. de Belloy, qui, comme toujours, brillent autant par la profondeur de vue et la finesse des analyses que par la qualité du style. Elles feront comprendre en quoi sa patiente exégèse de Gardeil, de ses maîtres Augustin, Thomas et Jean de Saint-Thomas, de ses modernes disciples et contradicteurs, ressource la philosophie et la théologie, et libère la réflexion sur l'expérience religieuse : « Enfin, point capital insuffisamment dégagé selon nous par P. Dubarle, c'est parce que l'analogie entre structure auto-intelligible de l'âme et expérience mystique de Dieu reçoit, chez Gardeil, la consistance métaphysique maximale propre à une *cause*, fût-elle de dernier ordre matériel, que cette analogie de structure peut échapper, résister et s'opposer à la très cohérente réduction kantienne de l'analogie au *symbole*, fût-il de premier rang par son raffinement formel. Ainsi la 'pleine et décisive réponse' d'Ambroise Gardeil au défi de Kant n'aurait-elle pas consisté à prétendre abattre et remplacer, sur le terrain de la mystique, l'invincible Goliath de la Critique par une (néo-) Scolastique aussi lourdement armée sinon plus. Sa vraie réponse, à notre sens, fut d'avoir à nouveau rendu possibles un choix délibéré et une libre décision philosophique — dont ni le modernisme ni l'antimodernisme ne s'étaient trouvés capables — entre une approche symbolique, en soi parfaitement réalisée chez Kant, et une détermination métaphysique, plus profondément enracinée dans la tradition augustiniennne et thomiste, de l'expérience religieuse. » (p. 224)

fr. Gilles BERCEVILLE, o.p.

Bernard SESBOÛÉ, *L'homme merveille de Dieu*, Essai d'anthropologie christologique, Paris, Salvator, 2015, 1 vol. de 368 p.

Dans la ligne de Karl Rahner, Bernard Sesboüé nous propose un essai d'anthropologie christologique. Ainsi, l'anthropologie, outre d'être un chapitre de théologie, doit être foncièrement christologique et christocentrique. Non seulement le Christ manifeste et révèle l'homme à lui-même, mais il en est le principe et la fin au sein de la Trinité. La lecture théo-christologique de l'homme que le jésuite nous propose repose sur l'idée que l'alliance créatrice et rédemptrice entre l'homme et Dieu est toujours médiatisée par le Christ, le Verbe incarné. Il est présent à la fois au premier moment de la création et à son terme eschatologique. C'est pourquoi l'ensemble des considérations de ce qui se présente comme une œuvre de « discernement théologique des données anthropologiques fondamentales de la foi chrétienne » (p. 24) a un caractère « plus structurel qu'historique » (p. 24). Dans la première partie consacrée à « L'homme créé », l'A., à la suite de Pierre Gibert (*L'inconnue du commencement*, Paris, Seuil, 1997) qu'il suit d'assez près, tente de penser la notion biblique et théologique de commencement, les catégories historiques de mythe et d'histoire (p. 27-38); puis il examine ce qu'il appelle d'une manière très lubacienne le « paradoxe chrétien de l'homme » en sa différence absolue d'avec Dieu et réciproquement (l'autre de l'Autre) et en sa fin. L'homme est un être paradoxal à la jonction du fini et de l'infini, du fini ontologique habité par un désir intentionnel d'infini. Le rapport du Christ à l'homme créé en lui est élucidé à la lumière de l'anthropologie de deux Adams. Le premier préfigurant le second, est créé en vue de lui puisqu'il en est le but et l'accomplissement (p. 64, 65, 66, 67, 69). Le Christ est au centre du dessein éternel divinisateur de Dieu, avant comme après le péché, centre et fin de la création et du salut. Cette vue biblico-patristique est

ensuite infléchie au Moyen Âge, comme le manifeste les querelles tardomédiévales du motif de l'incarnation. Cependant, au terme des disputes entre franciscains et dominicains tout au long de l'âge moderne et de la période contemporaine, tous les théologiens reconnaissent, d'après l'A., « la primauté du Christ dans le dessein de création et de salut » (p. 75). On nous permettra de ne pas suivre l'A. sur ce point. Sesboüé prolonge ces réflexions par deux chapitres intéressants, l'un sur « La gestion patristique du paradoxe. L'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu » (p. 76-95), l'autre sur « Le traitement médiéval et moderne du paradoxe : nature et surnaturel » (p. 97-118). Malheureusement trop synthétique, ce dernier chapitre est fait de raccourcis bien écrits mais discutables. L'A. ne connaît pas la littérature historico-théologique qui a repris le dossier du surnaturel depuis 1965, après H. de Lubac. Ces mises au point plus récentes confirment et démentent selon les cas certaines analyses de l'auteur du *Surnaturel*. En revanche, Sesboüé fait une fort claire présentation de « l'anthropologie transcendantale de Karl Rahner » (p. 109-117). Quant aux pages consacrées aux « objections de la modernité » (p. 119-146), elles nous valent de bonnes remarques à propos : 1) de la sexualité masculine et féminine qui appartient au statut originel de l'image (p. 127-132); 2) de l'homosexualité (p. 132-134), trop brèves cependant; 3) et du *genre* (p. 135-142), tout à fait excellentes. La deuxième partie examine le statut et l'histoire biblique de « L'homme pécheur » en ses origines (p. 147-259). Autrement dit, l'entrée du péché (péché originel) dans l'histoire humaine, et qui introduit l'homme dans un état nouveau (nature déchue) auquel répond une promesse de salut. Cet homme sauvé dès l'origine — le salut rédempteur est contemporain du péché des origines — fait l'objet de la troisième partie (p. 261-354). L'ensemble contient d'excellentes analyses et remarques sur le péché originel, sa formulation

augustinienne (p. 188-210), puis dogmatique au concile de Trente (p. 212-230). Cependant, on se reportera avantageusement pour compléter le dossier à l'ouvrage de LADARIA, *Mystère de Dieu, mystère de l'homme*, t. II, Anthropologie théologique, Paris, Parole et Silence, 2011, p. 257-377 (voir notre compte-rendu dans *RT* 113 [2013], p. 287-304 [291]). On s'étonne que presque rien ne soit dit de la théologie du péché originel chez saint Thomas d'Aquin, quand on sait la place qu'il a occupé dans les débats depuis le concile de Trente jusqu'à aujourd'hui. On reste insatisfait quand l'A. écrit que «l'essentiel du dogme du péché originel se situe [...] dans ce péché originé [péché du monde] qui nous entoure de toutes parts et d'une certaine manière nous écrase»; de même quand il écrit que «nous faisons tous l'expérience d'être *co-déterminés* par les fautes d'autrui en raison de la solidarité constitutive de l'humanité» (p. 258-259 : il faudrait plutôt dire *co-conditionnés*), «de même que nous naissons à nous-mêmes *co-déterminés* par cet acte fondamental que nous situons à l'origine de l'humanité» (p. 259). La dernière partie nous vaut un petit essai

d'anthropologie conciliaire avec *Gaudium et Spes* (p. 273-294). Il poursuit par un chapitre de théologie narrative au titre équivoque, de parfum néoadoptianiste : «Jésus-Christ l'homme sauvé et l'homme sauveur» (p. 295-331). Enfin, il conclut son ouvrage par un ultime chapitre eschatologique : «De l'Église à la vie bienheureuse» où est abordé trop brièvement le statut eschatologique de l'Église, sacrement du salut dans l'histoire (p. 334-346), et — en un paragraphe — ce qui concerne «les choses de la fin» (p. 346-354). On soulignera cependant l'acribie de bien des remarques, par exemple son interrogation concernant «la «désaffection sur "les choses de la fin"»?» (p. 346-348), à propos du purgatoire (p. 353-354). Mais nous restons interrogatif, quand l'A., à la suite de Balthasar, à propos de l'enfer («tragique possibilité»), affirme qu'il n'est envisageable pour personne, hormis pour celui qui en parle. Voilà qui est pour le moins insuffisant. L'option balthasarienne est à examiner plus à fond.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.