

Recensions

THÉOLOGIE

Anthony GIAMBRONE, *Sacramental Charity, Creditor Christology, and the Economy of Salvation in Luke's Gospel*, « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 439 » Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, 1 vol. de 368 p.

Le titre complexe du livre du frère Anthony Giambrone, o.p., exégète aux États-Unis et à l'École Biblique de Jérusalem, dissimule une œuvre de première importance, semblable aux cristaux précieux qui brillent d'un éclat distinct sur chacune de leurs facettes minutieusement polies. L'exégèse précise et méticuleuse est mise au service d'une intelligence théologique du dessein divin réalisé dans l'incarnation du verbe. En se protégeant derrière une méthode rigoureuse et infaillible, sans avoir l'air d'y toucher, le frère A. Giambrone déconstruit le vieux schéma du salut *sola fide* qu'il prive de tout soutien dans le troisième évangile. Mais surtout, il fait œuvre constructive en démontrant la portée eschatologique des bonnes œuvres chez *Lc*, qu'il parvient à établir par une analyse magistrale du fameux *logion* du Christ en *Lc* 7, 47, « ses nombreux péchés sont pardonnés parce qu'elle a beaucoup aimé ». Cette étude est un modèle du genre (p. 99-118). Il démontre le sens *causal* qu'il faut donner à *ὅτι* en ce lieu à partir de la théologie juive de l'aumône, qui s'appuie sur l'analyse du *péché* comme une *dette* qui peut être

remise par l'abandon libre d'une autre créance telles que les différentes espèces de la richesse en ce monde. Ainsi que le prouve l'A. l'enjeu de ce vocabulaire n'est pas on ne sait trop quelle monétisation de la grâce, mais bien l'objectivité du salut sans laquelle la divinisation promise au fidèle régénéré par le sang du Christ n'est qu'une chimère sans consistance. Même s'il n'emploie point ce vocabulaire, l'A. souhaite semble-t-il rester fidèle à la théorie du droit comme *res debita* et établir à partir d'elle une forme de *congruence* (cf. p. 99) entre la concession miséricordieuse du salut et l'opération divinisée du disciple du Christ. Selon lui en effet, le vocabulaire monétaire pour qualifier le salut chez *Lc* ne constitue pas une métaphore, mais l'appropriation d'un concept tiré de l'expérience réaliste du monde et des êtres afin d'exprimer la perfection de la charité qui donne tout et ainsi imite la conduite de Dieu — cf. p. 91 et 299, où l'A. démontre l'appropriation au Christ chez *Lc* de la figure classique dans le judaïsme de Dieu comme créancier d'Israël, qui place dans YHWH lui-même la source de tout évergétisme authentique.

On en vient ainsi à l'autre dimension essentielle du livre du P. Giambrone. Elle s'étend au-delà de la question particulière du fondement biblique de la nécessité des bonnes œuvres. Elle touche cette fois à la méthode exégétique. Processus de tradition prophétisé dans la théologie sapien-

tielle et apocalyptique du second Temple, le mystère pascal du Christ s'inscrit dans un redéploiement de l'action rédemptrice de Dieu qui ouvre l'espérance messianique en répandant le pardon à une grande échelle à travers la participation des fidèles à son opération par la pratique des bonnes œuvres. La *miséricorde* et le *pardon* constituent la forme la plus explicite et souveraine de l'agir divin dans l'évangile lucanien. L'insistance avec laquelle *Lc* l'attribue au Christ (7, 47; 4, 18-19; 23, 34; cf. *Ac* 7, 60, quand c'est Étienne qui l'implore) selon une modalité sacerdotale implique une christologie théocentrique et apocalyptique consciente de ses expressions. Le beau Dieu de *Lc* exerce donc dans son humanité une opération divine finalisée par la récapitulation dans la charité, source et fin de l'agir divin en ce monde. Parmi les riches pistes de réflexion ouvertes par l'A., il serait tentant de relire la riche théologie lucanienne de l'Esprit Saint comme accomplissement eschatologique de la « christologie de charité » qui procède des entrailles du Père et anime l'opération divino-humaine du Verbe incarné. Effet créé le plus adéquat de la Trinité sacerdotale, l'Église en sa tradition offre le moyen sûr d'entrer dans l'intelligence des syllabes divines que Luc a ciselées avec une précision incomparable. Cette intelligence de l'Église comme « lieu herméneutique » par excellence de la parole divine s'appuie sur le caractère objectif du Verbe qui exerce une « pression » sur ses interprètes, en vertu de laquelle l'Écriture n'est pas une matière inerte que l'exégète peut torturer en tous sens mais au contraire façonne la *Weltanschauung* de son exégète et ses perceptions intérieures.

Le frère Giambrone nous offre donc une œuvre séminale, profondément fidèle à l'esprit du frère Marie-Joseph Lagrange, o.p. qui harmonise dans une involution réciproque la théologie de l'Église et l'exégèse la plus rigoureuse. Elle apporte une

contribution décisive à la question de la nécessité des bonnes œuvres. Mais elle inaugure aussi une méthode exégétique dont la fécondité s'annonce presque sans limite.

fr. Renaud SILLY, o.p.

Robert Joseph MATAVA, *Divine Causality and Human Free Choice*, Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy *de Auxiliis* Revisited, « Brill's Studies in Intellectual History, 252 », Leiden-Boston, Brill, 2016, 1 vol. de XII-366 p.

Cette thèse soutenue à Saint-Andrews en 2010 présente avec clarté le système de Báñez en matière de prémotion physique, en relation avec les débats contemporains sur la science moyenne. L'A., professeur à Christendom College, montre bien l'importance du sujet, en matière œcuménique, apologétique, mais surtout théologique. Il s'agit d'articuler correctement nature et grâce, et d'élaborer une eschatologie équilibrée, entre les écueils contraires du salut universel et de la rédemption restreinte, ou encore du pélagianisme et du quietisme (p. 7). Sont mentionnées diverses variétés de thomistes du xx^e siècle (N. Del Prado et R. Garrigou-Lagrange; L. Billot avec la prémotion non prédéterminante; Fr. Marín-Sola avec la prémotion « empêchable », suivi par J. Maritain, M. Pontifex, Ch. Journet, Philippe de la Trinité, W. Most, et M. D. Torre; B. Lonergan et sa position spéciale). Et enfin sont annoncés les récents partisans (y compris l'A.) de la *TPC* (*Total Personal Creation*). Un chapitre 1 passe en revue les disputes académiques *de Auxiliis* des années 1582-1594 (le débat salmantin entre le jésuite Montemayor et le dominicain Báñez, 1582-1584, p. 19-23, puis la confrontation lovaniste entre Lessius et les baianistes, 1585-1588, p. 23-29, suivie de l'apparition de la *Concordia* de

Molina, en 1588, et de l'exacerbation subséquente des polémiques ibériques, de 1593 à 1594, p. 30-31). Une deuxième section résume les discussions romaines de la congrégation cardinalice et papale (1594-1607, p. 31-36). Le chapitre 2 détaille la pensée de Báñez. Et d'abord sur la prémotion physique (p. 37-73) : Báñez ne rejette pas l'idée que la causalité divine provoque un acte vital de l'âme humaine (cf. p. 65), et que cet acte indélébile serait la prémotion physique des autres actes humains, ni que la motion du moteur dans le mobile n'est autre que le mouvement du mobile (p. 67; voir aussi n. 80, p. 67-68). Et l'immédiation de cette causalité signifie que Dieu touche directement la volonté (p. 54-55). Suit la pensée de Báñez quant aux choix du libre arbitre, notamment dans le cas du péché (p. 73-99). Báñez avait la même définition du libre arbitre que Molina (n. 120, p. 78). La discussion portait plutôt sur la *nature* des « omnibus praerequisitis ad agendum » (cf. n. 56, p. 121). Le chapitre 3, exposé de la critique de Molina par Báñez, commence par préciser la pensée moliniste quant au libre arbitre, à la causalité divine et à la providence (p. 103-116), puis se penche sur ce que Báñez y a objecté, d'abord en général (p. 116-119), puis en particulier sur le libre arbitre et la causalité divine (p. 120-129). Báñez, cité p. 122, semble mélanger l'exercice et la spécification d'un choix. Et on pourrait lui objecter que la prémotion physique pourrait nécessiter non pas cette dernière, mais seulement le premier. Molina semble avoir mieux vu cet aspect que Báñez et Del Prado suivis par Garrigou-Lagrange (p. 124). Une quatrième section examine comment Báñez réfute la théorie de la science moyenne (p. 130-156). On y renvoie à un important texte d'Álvarez contre celle-ci (p. 132, n. 85). Les thomistes classiques n'admettent une connaissance divine des futuribles libres qu'en présupposant en celle-ci un décret hypothétique de prémo-

tion, faisant alors elle-même partie des « circonstances » à considérer dans cette science (p. 133). Les p. 136 s. présentent l'examen par Báñez de la notion de conséquence logique (sauf non démonstrative). Un appendice se demande si les futuribles libres peuvent fonder une quelconque vérité (p. 156-168). L'A., regrettons-le, n'a pas rappelé la théorie logique de la suppléance (*suppositio*) des termes. Un chapitre 4 laisse Molina critiquer Báñez, notamment sur la nécessité antécédente apparemment imposée au libre arbitre par la prémotion physique, infailliblement efficace (p. 171-188), la racine du problème se trouvant dans la prédétermination des actions par Dieu (p. 188-212). La p. 187 estime valide la *pars destruens* de Molina quant à la causalité divine des actes mauvais, mais semble supposer (par erreur) que sans grâce efficace l'homme ne peut que pécher. Molina s'oppose à une prémotion causant une nécessité qui ne découlerait pas du choix même, mais son argumentation ne vaut pas contre une prémotion « empêchable », ce que ne souligne pas l'A. (p. 192). La note 69, p. 193 montre bien la différence de conception de la *necessitas consequentiae* chez Báñez, et chez saint Thomas. Pour Báñez (tel que résumé p. 197), l'infaillibilité de la grâce efficace signifie au « sens composé » : « si la grâce efficace est donnée, il ne peut pas se faire que la volonté résiste à Dieu », et au sens divisé : « mais elle pourrait résister à Dieu sinon ». Toutefois fait-il ou non entrer le consentement effectif de la volonté dans la *définition* même du mot « efficace » ? Sinon, la grâce efficace par nature (au sens non plus logique, mais causal) semble ôter la liberté de nécessité de l'acte de choix. L'A. estime « possible d'interpréter le concile [de Trente] en accord avec la position de Báñez sur la grâce efficace » (p. 199). Pour les p. 209-210 et 212, sur le sens composé, Báñez n'a pas bien répondu à Molina. Le chapitre 5 passe en revue la critique de Báñez par Lonergan (p. 215-

223), puis la proposition positive du jésuite canadien (p. 223-229). La p. 220 remarque : « Selon saint Thomas, il n'y a pas de *tertium quid* entre Dieu et ses effets; il y a seulement la relation des effets de Dieu avec Dieu. » Néanmoins, cela n'est vrai que lorsque ces effets ne sont pas aussi ceux d'une cause seconde. Le chapitre se clôt sur « une critique constructive de l'interprétation [de saint Thomas] par Lonergan » (p. 229-239). Le chapitre 6 propose la solution adoptée par l'A., selon qui l'Aquinate, implicitement, « comprend la motion divine de la volonté humaine comme un exercice de la causalité divine créatrice » (p. 243). La communication de tout *esse* se ferait *ex nihilo*. Mais est-ce *ex nihilo sui et subiecti*, ou seulement *ex nihilo sui*? L'A. ne le précise pas : cela nous semble la principale faiblesse de ce beau livre. Il avance alors trois arguments : 1) La causalité divine est intrinsèquement créatrice (p. 248-249, avec renvoi à *Sum. theol.*, I^a, q. 8, a. 1, c.; q. 44, a. 1 et 2; q. 103, a. 5; et *Q. De potentia*, q. 3, a. 7, c.). 2) Saint Thomas donnerait aux termes « motion » et « création » des sens différents selon le contexte (p. 249-255). 3) « C'est en termes de puissance créatrice que l'Aquinate explique la capacité qu'a Dieu de produire des effets contingents » (p. 255). Le texte principal invoqué, *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 3 suffirait à déterminer les caractéristiques que saint Thomas attribue à toute causalité divine. Mais alors pourquoi la *Prima Pars* de la *Somme de théologie* traite-t-elle du gouvernement divin beaucoup plus loin (q. 103-119), si celui-ci n'est que création? Le chapitre 7 s'estime alors en mesure de poser la thèse essentielle du livre : « Dieu crée les libres choix humains : explication et défense » (p. 277 s.)? Une première section convoque les sources de cette théorie (la *TPC*), initiée principalement par A.-D. Sertillanges, o.p. (p. 278), suivie par quelques auteurs anglosaxons du XXI^e siècle (cf. p. 278-282). (L'A. reconnaît en note 13, p. 281, qu'il n'a pas

étudié suffisamment Marín-Sola). Une deuxième section explique la *TPC* (p. 282-294). Les p. 288-289 montrent bien que tel choix A par un homme ne présuppose aucun changement en Dieu, mais — elles semblent l'oublier — ce choix engendre la légitimité d'une distinction de raison — non réelle, certes — en Dieu entre le cas où Dieu cause un choix A, et celui où il cause un choix B, autre. La p. 290, note 39, remarque très justement que Luther a rejeté la distinction entre *necessitas consequentiae* et *necessitas consequentis*, tandis que Molina pense que Báñez l'a mal appliquée. Les excellentes p. 290-291 auraient pu pousser leur avantage et expliquer comment Dieu, de fait, cause l'*esse* d'un choix libre créé, sans en déterminer la spécification. La note 47, p. 292, comme la p. 293 laissent donc l'esprit sur sa faim. Une troisième section cherche à répondre aux principales critiques prévisibles (p. 294-306), et une quatrième se préoccupe d'une objection suarézienne (p. 306-321). Après l'épilogue (p. 322-324), une bibliographie (anglophone, p. 325-346), puis un index (p. 347-365) terminent ce travail plein de mérite. — Toutefois, nous ne pensons pas que la *TPC* soit la solution du problème soulevé. En effet, *primo*, saint Thomas distingue expressément le fait de créer la volonté, celui de la conserver dans l'être, et celui de l'appliquer à l'action (cf. *Contra Gent.*, Lib. III, cap. 67; cap. 70, n° 5; *Comp. theol.*, Lib. I, cap. 130; *Q. De potentia*, q. 3, a. 7, c. et ad 7; *Sum. theol.*, I^a, q. 105, a. 5, c.); *secundo*, entre l'action divine et l'action créée, même pour ce qui est de donner l'*esse*, il pose toujours une immédiation de vertu, en excluant celle de suppot (cf. *In I Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 1, obj. 4 et ad 4; *Q. De veritate*, q. 3, a. 7, c.; *Contra Gent.*, Lib. III, cap. 70; *Comp. theol.*, Lib. I, cap. 135; *De articulis* 108, § 74; *Q. De potentia*, q. 3, a. 7, c.; *Sum. theol.*, I^a, q. 103, a. 6, c.); or, sur ce point, l'A. lit chez Báñez l'idée d'un Dieu causant l'entité de l'effet de la créature par immé-

diation de suppôt (p. 57); *tertio*, la volonté humaine, comme cause seconde, communie instrumentalement l'esse à son effet (cf. *In IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, q^{1a} 2, sol.; *Q. De veritate*, q. 24, a. 1, ad 5; *Contra Gent.*, Lib. III, cap. 70, n° 7; *Contra errores Graecorum*, I, 23; *Q. De potentia*, q. 3, a. 7, c.); et même, *quarto*, la cause créée détermine et spécifie l'esse de son effet (cf. *In II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, c.; *Q. De veritate*, q. 5, a. 9, ad 10; *Contra Gent.*, Lib. III, cap. 66, n° 5; *Q. De potentia*, q. 1, a. 4, ad 3; q. 3, a. 1, c.), ce que pourtant nie la p. 300; *quinto*, saint Thomas, en *Q. De potentia*, q. 3, a. 8, répond négativement à la question : « Octavo quaeritur utrum Deus operetur in natura creando. » L'action divine causant l'action créée n'est donc pas une création. Mais peut-être n'y a-t-il là qu'une question de vocabulaire ?

fr. Basile VALUET, o.s.b.

Thomism and Predestination, Principles and Disputations, Edited by Steven A. Long, Roger W. Nutt, and Thomas Joseph White, o.p., Ave Maria (FL), Sapientia Press of Ave Maria University, 2016, 1 vol. de 334 p.

L'ouvrage est le fruit d'un colloque de thomistes tenu en 2016 à l'Université d'Ave Maria (en Floride). L'introduction, de S. Long (p. 29-50) résume — fort bien — et évalue chacune des contributions. — L'intervention principale, « Contemporary Thomism through the Prism of the Theology of Predestination » est due à Serge-Thomas Bonino, o.p. (p. 29-50). Elle retrace magistralement les diverses tentatives de thomistes du xx^e siècle pour échapper à ce que l'A. considère « par défaut » comme la nécessité inéluctable de la prémotion physique prédéterminante, du décret permissif, et de la prédestination *ad gloriam ante praevisa merita*. Or, objectera-t-on, un décret permissif antécé-

dent du péché est certes une condition nécessaire rendant *possible* le péché (cf. p. 45, n. 60, dernier mot; p. 46, dernière ligne), mais le contraire de ce qui est permis peut avoir lieu (cf. *In I Sent.*, dist. 47, q. 1, a. 2, c.), et donc ce décret ne peut être le *medium* de la prescience divine du mal, et ne présuppose pas logiquement une réprobation négative antécédente (*contra*, p. 39). Enfin, pour les actes dotés de libre arbitre, saint Thomas admet certes constamment une motion divine infaillible au sens composé, mais non au sens divisé (*contra*, p. 47). Applaudissons cependant à la présentation de l'utilisation du mal par Dieu non comme moyen, mais comme occasion de bien (cf. p. 47-48). — Steven A. Long, dans « St. Thomas Aquinas, Divine Causality, and the Mystery of Predestination » (p. 51-76), soutient les mêmes thèses, contre le « révisionnisme » des Maritain, Marín-Sola et Lonergan. La p. 54 rappelle à juste titre la « motion divine de la volonté comme ontologiquement antérieure à l'action et nécessaire pour mouvoir la créature rationnelle de la puissance à l'acte par rapport à son propre acte de choix libre ». Néanmoins, mouvoir à un choix n'est pas de soi en déterminer la spécification. La p. 55, en haut, contre la *TPC* (cf. *supra* recension de J. Matava), inculque avec raison : « Dieu ne peut pas simplement "créer" nos actions à part de nous, mais doit *nous mouvoir librement à nous mouvoir nous-mêmes*. » En revanche, en bas, elle semble (comme la p. 56) reposer sur un malentendu à propos de *I^a-II^{ae}*, q. 9, a. 4, c. En effet, la prémotion physique, certes requise pour mouvoir la volonté de la puissance à l'acte, peut bien être simplement le premier maillon d'une série de causes subordonnées. La p. 63 n'équivoque-t-elle pas en avançant : « ...dire que la créature ne nie pas une grâce, c'est dire simplement que Dieu a conféré efficacement la grâce ? » Assurément, si la créature ne résiste pas à la grâce suffisante, elle

reçoit la grâce efficace, et si elle reçoit la grâce efficace, c'est qu'elle n'a pas néanté la grâce suffisante, mais l'A. ne prouve pas que ce soit la grâce efficace qui ait causé le non-refus de la grâce suffisante. La p. 65 reproche à Fr. Marín-Sola d'avoir proposé une grâce « failliblement efficace », car « une grâce "failliblement efficace" », serait intrinsèquement contradictoire « à la nature même de la grâce, toujours efficace par rapport à quelque effet ». Or Marín-Sola admet précisément que toute grâce a nécessairement son effet *immédiat*, même si son effet *médiatement* visé pourra être manqué. En effet — et la p. 66 le rappelle — si Dieu veut qu'un effet soit contingent, c'est qu'il rend infailliblement *possible* qu'il ait lieu ou non; mais par conséquent la créature peut l'entraver ou non. La même p. 66 semble n'avoir pas bien saisi non plus ce qu'est le « sens divisé » (hapax chez saint Thomas, en *Q. De veritate*, q. 2, a. 13, ad 5, contre huit emplois pour *sensus compositus*). Elle le définit ainsi : « Chaque fois que nous conservons le pouvoir d'agir différemment que nous ne le faisons *maintenant*, le sens d'un tel pouvoir est le sens divisé. » Mais ainsi un acte nécessaire de la volonté resterait libre au sens divisé simplement parce que la volonté garderait la possibilité d'agir diversement à un autre moment, ce qui est hors sujet, car nous ne sommes libres au sens divisé que si dans l'acte même de choisir *maintenant* nous conservons le pouvoir de choisir différemment de notre choix effectif. Certes, « il n'est pas possible d'agir et de ne pas agir, de vouloir et de ne pas vouloir, simultanément ». Mais avec ce « et », cela définit le sens *composé*. Le sens *divisé*, c'est qu'à un instant t, il soit possible de vouloir tel objet *ou* de ne pas le vouloir. Enfin, l'A. ne distingue pas suffisamment à notre gré entre « un vouloir » et « un vouloir libre de nécessité »; ni entre l'*exercice* du vouloir, et sa *spécification*. — Roger W. Nutt, sous le titre « From Eternal Sonship to Adoptive Filiation: St. Thomas on the

Predestination of Christ » (p. 77-93), compare la définition de la prédestination de *I^a*, q. 23 et celle de *III^a*, q. 24 (p. 83-84). — Dans « Catholic Predestination: The Omnipotence and Innocence of Divine Love » (p. 94-126), Thomas Joseph White, o.p., à juste raison, déclare que la grâce de Dieu peut être empêchée par l'homme d'obtenir son effet; dans la ligne inaugurée par certains thomistes du XVII^e siècle (González de Albelda, González de León, Nicolai, etc.), l'A. décrit cette grâce suffisante comme donnant et un pouvoir et une *inclination* (p. 110). Il le souligne bien, « la permission divine [...] n'est pas à l'origine du défaut dans l'action humaine » (p. 117-118), mais oubliant que, de la permission, ne suit pas toujours le mal permis (cf. *In I Sent.*, dist. 47, q. 1, a. 2, c.), il tient pour une réprobation négative antécédente (p. 118). Néanmoins T. J. White maintient bien que la créature « ne s'est pas vue refuser l'assistance de Dieu au point qu'elle n'aurait pas pu faire autrement » (*ibid.*). Enfin, saluons les p. 122-123 : Dieu veut vraiment le salut de tous, mais, par respect pour les libres arbitres, il permet que certains le refusent. Ici l'A. souligne l'application par saint Thomas de la distinction du Damascène de la volonté divine en antécédente et conséquente. — Michael Dauphinais, dans « Predestination as the Communication of Divine Goodness in Aquinas's *Commentary on Ephesians* » (p. 127-151), explique correctement (p. 138-139) que les réalités créées ne causent pas le vouloir divin, alors que les effets de ce dernier peuvent être causés par d'autres effets de celui-ci; et si rien ne peut être raison de la prédestination à la grâce, en revanche la grâce et le combat avec la grâce sont des raisons de la collation de la gloire (p. 139-140). — Joseph G. Trabbic, dans « Praemotio Physica and Divine Transcendence » (p. 152-165), veut répondre à Brian Shanley : la prémotion physique ne met pas en cause la transcendance et l'innocence divines, la liberté

humaine, et la réalité de la causalité seconde. Il commence par définir la dite prémotion, et n'a pas de mal à démontrer sa nécessité pour tout acte créé (p. 153-160). En revanche, il n'arrive pas à prouver que celle-ci « est un *tertium quid* situé entre Dieu et l'agent créé » (p. 155), opinion de R. Garrigou-Lagrange, peu compatible avec l'identité de la motion et du mouvement du mobile prônée par Aristote et saint Thomas. En contradiction aussi avec l'Aquinat (*In II Sent.*, Lib. II, dist. 1, q. 1, a. 4, c.; *Q. De veritate*, q. 5, a. 9, ad 10; *Q. De potentia*, q. 3, a. 7, ad 13; *Contra Gent.*, Lib. III, cap. 66, n° 5), l'A. nie que la cause seconde détermine l'effet de la cause première (p. 158). L'A. montre bien en revanche que la prémotion ne contredit pas la transcendence de Dieu (p. 161-165). — Par « God's Movement of the Soul through Operative and Cooperative Grace » (p. 166-191), Lawrence Feingold remet en valeur la distinction thomassienne entre grâce opérante et coopérante, appliquée à la grâce actuelle, et obscurcie par la distinction plus tardive entre grâce efficace et suffisante (p. 167-168) : « La grâce opérante incite efficacement à désirer le salut, et est de ce fait le point de départ ou l'impulsion initiale. Une fois excité le désir, nous pouvons alors délibérer librement à propos d'actions concrètes et y consentir, actions concrètes qui sont ordonnées au salut ou non. Lorsque nous commençons à délibérer, la grâce opérante continue comme grâce coopérante, nous mouvant vers le même but, mais maintenant de manière résistible » (p. 168-169). Pour la p. 170, n. 12, « la grâce coopérante [...] s'étendrait aux actes intérieurs, fruit du mouvement de la volonté par elle-même sous l'influence de la grâce, comme les actes intérieurs de consentement et de choix ». La même p. 170 commente, à la lumière de Lonergan, *Sum theol.*, I^a-II^{ae}, q. 111, a. 2, ad 4 : « L'impulsion de la grâce actuelle est une, mais accomplit deux types différents d'effets, l'un immédiat et

l'autre par la médiation de la coopération de la volonté. » Cependant, selon nous, il faut distinguer les consentements respectifs aux deux étapes (cf. le bas de la p. 171). À propos de la note 21 p. 176 : *Contra Gent.*, Lib. III, cap. 159, notons-le, considère directement la résistance à la grâce de la justification, et non à la grâce actuelle. Et dans *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 9, a. 6, ad 3, la grâce diffère du cas général, où c'est la volonté qui se réduit de l'acte de vouloir la fin à celui de vouloir le moyen (cf. p. 185 en bas). La grâce-motion n'est plus indéterminée comme la motion vers la fin ultime du début de cet ad 3, mais propose un objet précis, spécifique. La p. 191 envisage à juste titre que la grâce coopérante ne soit pas donnée, alors que la grâce opérante l'a été. Mais alors elles sont numériquement distinctes (question discutée parmi les thomistes). — Suit le brillant exposé historique de Thomas M. Osborne Jr., « How Sin Escapes Premotion : The Development of Thomas Aquinas's Thought by Spanish Thomists » (p. 192-213). — Matthew Lamb, dans « The Mystery of Divine Predestination : Its Intelligibility According to Lonergan » (p. 214-225), attribue à saint Thomas la notion de *necessary contingency* (nécessité contingente), peu intelligible (p. 216). (L'expression qu'utilise quatorze fois saint Thomas est en fait *ex necessitate contingere*, ce qui veut dire « se produire par nécessité ».) La p. 223 note que « Dieu, parmi tous les mondes possibles a choisi celui-ci dans lequel les créatures intelligentes allaient pécher ». N'entendons pas par là que ce choix divin entraînait l'existence du péché. — Nous laissons le lecteur découvrir les autres contributions stimulantes de Romanus Cessario, o.p., Michael Maria Waldstein, Christopher M. Cullen, s.j., et Barry David.

fr. Basile VALUET, o.s.b.

Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, *La Puissance et la Gloire, L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme (1663-1724) : le zénith français de la querelle de la grâce, Préface d'Olivier Chaline, « Univers Port-Royal, 20 »*, Paris, Classiques Garnier, 2017 1 vol. de 556 p.

S. H. De Franceschi s'attache depuis une dizaine d'années à montrer comment les chefs du parti janséniste, surtout Antoine Arnauld puis Pasquier Quesnel, ont tenté un rapprochement de leur position avec le thomisme pour se décerner un brevet d'orthodoxie et lutter plus efficacement contre le molinisme; cf. par exemple *RT* 107 (2007), p. 375-418; *RT* 109 (2009), p. 5-54 et 179-206. C'est particulièrement le cas dans ce mémoire pour l'obtention de l'habilitation (HDR), publié en 2011 et heureusement réédité en 2017. Avec l'érudition extrêmement précise qui le caractérise (toutes les assertions sont justifiées par des notes de bas de page, citant les originaux latins des textes invoqués), l'A. « se propose d'étudier l'évolution de la controverse théologique sur les rapports doctrinaux entre thomisme et jansénisme du lendemain de la souscription des cinq Articles de 1663 jusqu'à la retentissante publication du bref *Demissas preces*, expédié par le pape Benoît XIII le 6 novembre 1724 » (p. 27). L'introduction générale situe les protagonistes du débat : molinistes, thomistes bañeziens, et jansénistes. Elle constate chez nos contemporains, après une traversée du désert, un regain d'intérêt pour cette période (p. 28-37). La p. 41 observe : « Si profitable que pût être un rapprochement du jansénisme et du thomisme pour fonder la catholicité du premier sur l'orthodoxie du second, de l'entreprendre impliquait que l'on oubliât ou que l'on fit peu de cas non seulement des reproches adressés par l'évêque d'Ypres à la scolastique médiévale [...], mais aussi des incompatibilités observées par Jansénius même entre la théologie augus-

tinienne *in materia gratiae et praedestinationis* et les thèses thomistes de *praedeterminatione physica* » élaborées par « les thomistes *recentiores* », Álvarez et Lemos. En effet, le livre l'explique fort bien, la pré-motion physique prédéterminante des bañeziens relève de la causalité efficiente, tandis que la grâce de *delectatio victrix* des jansénistes est de l'ordre de la causalité finale, agissant par mode d'objet. Un prologue situe « Jansénistes et molinistes devant saint Thomas », présentant la position délicate des dominicains entre ces deux types d'adversaires se revendiquant tous deux de l'Aquinat (p. 53-82). Les développements suivent alors un ordre chronologique. Une première partie étudie « l'apogée du magistère arnaldien (1663-1694) ». Son chap. I^{er}, « La réplique moliniste au jansénisme philothomiste », nous montre le jansénisme se rapprochant du thomisme, adversaire depuis longtemps du molinisme. Cela met (selon le chap. II) « le thomisme dominicain dans la tourmente » (p. 115-145), l'obligeant à se battre sur deux fronts : d'une part, contre le jansénisme, en montrant la différence entre la grâce *per se* efficace des thomistes, et celle des jansénistes; de l'autre, contre le molinisme, mais sans s'aliéner trop les jésuites. Le thomisme modéré d'un Álvarez fut alors soupçonné de ne plus être authentiquement thomiste (p. 136-145). Le chap. III nous transfère dans de la pure politique ecclésiastique avec « les querelles douaisiennes et la question thomiste » (p. 147-175) : on remarque à Douai une ligne officiellement thomiste soupçonnée malgré tout de jansénisme, d'où des polémiques tendant à prouver soit le bien-fondé, soit la témérité de ce soupçon. La suite du livre nous fera même assister à des fabrications de fausses lettres d'Antoine Arnauld (la fourberie de Douai). De son côté, exilé au Pays-Bas, ce dernier approfondit sa connaissance de saint Thomas et y voit le moyen de justifier sa conception de la grâce efficace. C'est ce

que décrit le chap. IV, « L'affermissement du philothomisme arnaldien » (p. 177-209), non sans mentionner l'affaire du « formulaire malinois » imposé aux jansénistes « belges » par Mgr de Précipiano. La deuxième partie de l'ouvrage aborde « les troubles de la période quesnellienne (1694-1713) ». En effet, Quesnel lui aussi s'est enfui aux Pays-Bas, et étudie le thomisme, pour s'en servir comme arme défensive, comme le montre le chap. I^{er}, « La fidélité quesnellienne au philothomisme arnaldien » (p. 217-242). On y voit le jansénisme s'appuyer fermement sur les cinq Articles concoctés en 1663 par une commission mixte moliniste-janséniste, réunie par l'évêque de Comminges, Gilbert de Choiseul, et où le jansénisme était infléchi vers le thomisme (le texte même de ces cinq Articles est reproduit et analysé dans *Entre saint Augustin et saint Thomas*, recensé ci-après). La cour que font les chefs jansénistes au thomisme (non sans s'annexer quelques dominicains tels Massoulié ou Contenson) ne peut manquer en retour de faire naître à nouveau des soupçons de « prétendues sympathies jansénistes des dominicains », objets du chap. II (p. 243-269), et basés entre autres sur l'inclination marquée de Lemos pour saint Augustin (cf. p. 244-253). On ne pouvait donc qu'assister à un « renouvellement polémique de l'antithomisme moliniste », décrit par le chap. III (p. 271-297). Curieusement, le molinisme avait lui aussi de fortes sympathies pour saint Augustin (sans doute en raison de la présence chez lui d'un embryon d'idée de grâce congrue et de science moyenne). En tout cas, les joutes entre jésuites (notamment G. Daniel) et dominicains (J.-H. Serry) reprennent de plus belle (p. 282-286). Les thomistes, il faut le reconnaître, ont un point assez générique en commun avec les jansénistes, à savoir le concept de grâce efficace par elle-même (p. 287-297). Particulièrement intéressant se révèle le chap. IV sur « le molinisme fénelonien

face au thomisme jansénisant » (p. 299-326). Le pacifique moliniste Fénelon (cité par l'A., p. 309) y prend la défense de l'orthodoxie du thomisme : « On ne sauroit jamais trop soigneusement remarquer que quand Luther et Calvin ont paru dans le monde, les Thomistes ont été contre eux les plus zélés défenseurs du libre arbitre suivant la notion d'Aristote que Jansénius rejette avec tant de mépris. » Il le souligne aussi, les thomistes ont toujours fermement condamné les cinq Propositions de l'*Augustinus*, et tiennent pour l'existence d'une grâce vraiment suffisante fournissant un pouvoir prochain d'accomplir les commandements, la volonté gardant une *potestas proxima ad opposita*, même après la chute d'Adam. Il condamne le jansénisme de Louis Habert et de G. Juénin (*Théologie de Châlons*), et montre que pour la position d'Álvarez et Lemos la grâce efficace est celle qui *de facto* fait agir de manière salutaire, sans imprimer de nécessité comme la *delectatio victrix* des jansénistes : « De même que les molinistes, les disciples du Docteur angélique rejettent la nécessité antécédente pour n'admettre que la conséquente, seule compatible avec la liberté de l'arbitre, qui "se réduit à dire qu'on ne peut plus ne pas agir quand on agit déjà". [...] "l'École entière des Thomistes n'a qu'une seule voix pour prendre à témoins le ciel et la terre que leur prémotion est bornée à l'acte second et qu'elle n'appartient en aucune façon à l'acte premier" » (p. 311, résumant et citant Fénelon, tout comme le livre *Thomisme et théologie moderne* de 2018, p. 524, 548 et 561-570, recensé ci-après). Malgré cela, la stratégie philothomiste de Quesnel continue à faire planer un doute sur « l'orthodoxie catholique du thomisme » (p. 327). — L'A. avait déjà brillamment abordé le sujet dans *RSPT* (2008), p. 33-76; *RHE* (2008), p. 839-886; *Revue de l'histoire des religions* 228 (2011/1); *RTL* 42 (2011), p. 217-241. — La troisième partie traite des « conséquences de la censure clémentine

(1713-1724) », c'est-à-dire de la bulle *Unigenitus*, de 1713, portant condamnation de 101 propositions de Quesnel. Celle-ci sera accueillie avec soumission par « le double foyer congruiste et thomiste de l'orthodoxie » (chap. I^{er}, p. 335-363), même si c'est avec davantage d'enthousiasme chez les jésuites que chez les dominicains. Fénelon la soutient de toute son autorité épiscopale, non sans souligner à nouveau en quoi elle ne condamne pas les thomistes (cf. surtout l'intéressante p. 343). Toutefois, il comprend la prémotion physique des thomistes comme indifférente à la mode bellarmينية, ce que lui reprocheront les jansénistes (tels Fremont), mais aussi des jésuites tels que Diego Ruiz de Montoya (p. 347). Après *Unigenitus*, se poursuit « l'instrumentalisation janséniste de la prémotion physique » (titre du chap. II, p. 365-392), par l'anonyme *Traité de l'action de Dieu sur les créatures*, du janséniste Boursier, qui compromet des examinateurs complaisants (tel le P. Henri de Saint-Ignace, o.c.d.) et des dominicains qui le louèrent (tel Norbert d'Elbecque) (cf. p. 365-366), tout en déclenchant les excessives réactions des jésuites. Le chap. III constate « l'immobilité des lignes partisans en temps de troubles » : *Unigenitus* a exacerbé les polémiques, au lieu de calmer le jeu. Ainsi, les Appelants quesnellistes cherchent à montrer qu'admettre la bulle, c'est condamner aussi le thomisme, d'où, paradoxalement, une campagne des jésuites innocentant le thomisme sur ce point. Ce dernier est contemplé au chap. IV (p. 421-452) « à l'épreuve de nouvelles querelles douai-siennes », jusqu'à ce qu'il soit lavé de tout soupçon de jansénisme par l'intervention réitérée du magistère romain (p. 443-452), notamment de Benoît XIII dans le bref *Demissas preces* adressé en 1724 aux dominicains. — L'A. nous a fait traverser toutes ces controverses avec entrain, une réelle compétence non seulement historique, mais aussi théologique (sauf peut-être

p. 429 sur l'existence d'actes indélébiles, que les jésuites ne refusent nullement), et — ce qui ne gêne rien — un humour très fin. Les chercheurs apprécieront, en fin de volume, une bibliographie des sources imprimées (p. 491-515), puis générale (p. 517-537), complétée par un « lexique fondamental » (p. 539-543), et un index des noms propres (p. 545-552). On est admiratif de ne trouver dans un tel volume, à la typographie serrée, que de très rares coquilles (par exemple Fourmenstraux au lieu de Fourmestraux). Seule fausse note (mineure), l'A. nous l'a avoué, à la p. 39, un contresens sur la phrase de Jansénius citée en note 127 (Jansénius ne voit pas dans les « prédefinitions » et les « prédestinations » de Dieu des réalités « effarantes », mais au contraire regrette que la philosophie les ait fait perdre de vue.) Nous ne sommes pas sûr, ajoutons-le, que le P. Annat se contredisait lorsque d'une part il déclarait que les thomistes reconnaissaient une grâce vraiment suffisante, et d'autre part lorsqu'il affirmait que ceux-ci exigeaient en outre une grâce efficace pour que l'acte bon soit posé (cf. p. 90).

fr. Basile VALUET, o.s.b.

Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, *Entre saint Augustin et saint Thomas*, Les jansénistes et le refuge thomiste (1653-1663) : à propos des 1^{re}, 2^e et 18^e *Provinciales*, Préface de Gérard Ferreyrolles, « Univers Port-Royal, 14 », Paris, Classiques Garnier, 2017, 1 vol. de 282 p.

L'ouvrage, comme le précédent, en suivant les aléas des polémiques théologiques françaises du xvii^e siècle, montre comment les jansénistes ont voulu, au moins en apparence, se rapprocher du thomisme, pour échapper aux condamnations. Il décrit l'évolution sur ce sujet de Blaise Pascal entre d'une part les 1^{re} et 2^e *Provinciales*, et d'autre part la 18^e. « Le P. Annat avait

beau jeu de relever l'apparente et dangereuse contradiction entre le supposé antithomisme des deux premières Petites Lettres et le philothomisme des textes jansénistes qui les avaient servilement suivies » (p. 46). Toutefois, les études récentes (J. Plainemaison et G. Ferreyrolles) ont montré qu'en réalité les deux premières *Provinciales* reprochaient simplement aux thomistes de croire pouvoir s'allier aux molinistes (p. 64 et p. 97). Ces travaux inclinent à « admettre la permanence d'une indiscutable appétence philothomiste du jansénisme » (p. 64). La stratégie janséniste a consisté à « tenter de se rallier les thomistes sans identifier l'augustinisme jansénisant au thomisme » (p. 73). Innocent X nous est décrit refusant de répondre à un écrit janséniste qui tente de se rapprocher de la grâce suffisante, mais au sens thomiste, non moliniste (p. 81). Ainsi, les jansénistes estiment : « Il est certain que quand M. d'Ypres soutient que, selon saint Augustin, il n'y a point de grâce de Jésus-Christ qui n'ait son effet et qui, en ce sens, ne soit efficace, il ne l'a point entendu d'une autre manière que les Thomistes, qui est que la grâce de Jésus-Christ a toujours l'effet prochain pour lequel elle est donnée dans le dessein de Dieu, quoiqu'elle n'ait pas toujours l'effet le plus éloigné auquel elle se rapporte par sa nature » (p. 83, citant un écrit — anonyme — d'Arnauld et Nicole, *Réponse au P. Annat...*). « Bien plus, c'est finalement parce qu'il était thomiste que Jansénius a été censuré : telle est désormais la ligne polémique que les augustiniens vont s'acharner à défendre [notamment dans la *Défense de la Constitution du Pape Innocent X*] » (*ibid.*). Le Grand Arnauld, une fois plongé dans l'étude du thomisme, voulait bien suivre Álvarez, « à quoi l'illustre augustinien acceptait de se réduire pour se voir accorder le brevet désiré d'indéniable orthodoxie catholique. Sur la *gratia sufficiens*, dont Pascal faisait une caractéristique des "nouveaux Thomistes",

Antoine Arnauld n'avait rien à reprocher aux alvaristes ; il leur demandait seulement de préciser, à chaque fois qu'ils utilisaient le terme, qu'ils le prenaient *in sensu thomistico* » (p. 105). En réalité, diverses citations de Jansénius prouvaient son rejet du thomisme, puisque la théorie de la prémotion physique prédéterminante, influencée par le néfaste Aristote, et qui vaudrait dans l'ordre non seulement surnaturel mais aussi naturel, n'était pas chez saint Augustin (p. 117). Le P. Honoré Fabri, s.j., tout comme plus tard Fénelon, observait à juste titre que les « thomistes plaçaient l'intervention de leur prédétermination physique *ex parte actus secundi* afin qu'elle ne blessât pas la liberté de l'arbitre *in actu primo* — au contraire, les jansénistes tenaient que la grâce victorieuse intervenait dès l'acte premier, puisqu'elle était cause de l'acte second » (p. 117). Certains polémistes cherchaient à tirer argument de la mise à l'Index de tel ou tel livre d'un opposant. Mais à l'époque tout livre sur la grâce actuelle, même orthodoxe, paraissant sans la permission du Saint-Siège, était passible de l'Index, en vertu du décret de 1611 (exemples p. 230). Telles sont quelques-unes seulement des plus intéressantes informations livrées par l'ouvrage.

Enfin cinq annexes fort utiles viennent enrichir la lecture : 1° le texte en latin et français des cinq propositions de la bulle *Cum occasione* (31 mai 1653) ; 2° la comparaison sur trois colonnes de ces cinq propositions par des jansénistes, cherchant à se faire passer pour thomistes ; 3° une interprétation des cinq propositions par Antoine Arnauld (6 août 1659) ; 4° le texte des « cinq Articles » philothomistes du 23 janvier 1663, formulés par des négociateurs jansénistes lors d'un colloque avec le jésuite Ferrier (très utile pour mieux comprendre l'ouvrage recensé ci-dessus) ; et 5° un texte inédit du manuscrit de Pierre Nicole « Examen de deux méthodes qu'on peut prendre pour justifier Jansénius »,

qui préfère l'utilisation d'un rapprochement avec le thomisme (« 2^e manière, qui justifie Jansénius par la conformité qu'il a avec les scolastiques »), plutôt « que la 1^{re}, qui le deffend par celle qu'il a avec saint Augustin » (p. 257). Une « bibliographie sélective » de quatre pages et un index des noms propres terminent le livre.

fr. Basile VALUET, o.s.b.

Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, *Thomisme et théologie moderne, L'École de saint Thomas à l'épreuve de la querelle de la grâce (XVII^e-XVIII^e siècles)*, « *Sed contra* », Paris-Perpignan, Artège-Lethielleux, 2018, 1 vol. de 796 p.

Ce livre réédite en les remaniant dix-neuf articles parus dans divers ouvrages collectifs et revues, et concernant toujours les rapports entre le thomisme, le jansénisme, ou parfois l'augustinianisme catholique, dans leur opposition soit entre eux, soit avec le molinisme des jésuites, non sans prendre en considération les circonstances politiques et culturelles qui ont poussé à la polémique. « En faisant irruption dans l'affrontement entre les jésuites et les dominicains, les jansénistes ont considérablement influé sur le cours d'une querelle catholique de la grâce dont ils sont devenus le troisième et principal protagoniste » (p. 37). L'ouvrage couvre plutôt les XVII^e et XVIII^e siècles, mais constate : « Il est profondément significatif d'assister au retour obsédant du débat entre thomistes et molinistes en 1893, dès le premier numéro de la *Revue thomiste* » (p. 71). Ne pouvant présenter tous ces articles, nous devons nous contenter de quelques aspects. On nous y narre des disputes affligeantes, reflétant souvent soit les passions humaines, telle que la *rabies theologica*, soit même la malice, les faux, ou les manipulations du pouvoir politique par des théologiens. L'ouvrage,

comme les précédents, fournit les citations latines qui appuient ses assertions. L'A. y démontre à nouveau une connaissance approfondie des questions en cause, la grâce, la prédestination et le libre arbitre. Ainsi la p. 29 nous offre-t-elle une bonne explication du congruisme. La p. 126 remarque judicieusement : « Dans la querelle de la grâce qui a occupé l'âge classique comme au temps du néo-thomisme dans lequel s'est formée la pensée d'Étienne Gilson, la question a finalement plus souvent été de savoir si tel auteur appartenait au parti thomiste que de vérifier s'il suivait effectivement l'enseignement de saint Thomas d'Aquin. » L'A. souligne diverses fois « que, pour les disciples de l'École de saint Thomas, la prédétermination physique n'intervenait qu'*in actu secundo*, à l'instant de l'action même, et qu'*in actu primo*, n'en déplût aux jésuites, la volonté avait déjà une puissance prochaine, complète et déliée d'être réduite à l'acte » (p. 138-139). L'A. le reconnaît toutefois (p. 583-584), Fénelon, quoique moliniste, avait repéré dans cette caractéristique une différence capitale entre le thomisme et le jansénisme. D'un autre côté, quant à la cause première d'un péché, « les partisans de Molina passaient ici délibérément sous silence que les thomistes rapportaient certes à Dieu la causalité d'un acte de péché *ratione actus*, mais qu'ils la rapportaient à la seule cause seconde *ratione peccati* » (p. 143). La p. 251, inspirée d'Álvarez, présente de façon limpide les différentes sortes de propositions conditionnelles. La p. 265 note, après Suárez, et à juste titre, que « saint Augustin admettait en Dieu la science conditionnelle des futurs contingents ». Et la p. 302 explique bien l'application thomiste de la distinction entre *sens composé* et *sens divisé*. Parmi les nombreuses observations stimulantes, relevons, p. 344, l'assertion très judicieuse, inspirée du Prince de Conti (1629-1666), selon quoi « la prédétermination physique ne contraint pas la

volonté humaine, puisqu'elle la fait seulement vouloir sans lui spécifier son objet ». Selon la p. 350, le Grand Arnould, tout en désapprouvant doctrinalement cette position, s'y rangeait dans un but stratégique. Les p. 389-427 décrivent les démêlés de la « publication des 10^e et 11^e volumes de l'édition bénédictine des œuvres de saint Augustin ». Or le 10^e contenait un texte d'Arnould. Dom Mabillon se voit charger dans le 11^e d'une préface destinée à laver la Congrégation de Saint-Maur des accusations de jansénisme lancées contre elle à ce propos (cf. p. 397-402). Fénelon reprochait en effet aux notes marginales des éditeurs bénédictins « d'affirmer que la nécessité n'était pas incompatible avec la liberté de l'arbitre » (p. 411). Ici notons-le, la formule était de saint Augustin lui-même, imprécis sur ce sujet. Il s'agit du *De civitate Dei*, V, 10, texte qui influence hélas! saint Thomas (cf. *Q. De veritate*, q. 22, a. 7, ad s. c. 3; q. 23, a. 4, c.; a. 5, ad s. c. 1; q. 24, a. 1, ad 20; *Q. De potentia*, q. 3, a. 7, ad 14; q. 10, a. 2, ad 5; *Sum. theol.*, I^a, q. 82, a. 1, ad 1), du moins jusqu'en 1270 (dans *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. 6, a. 4, de 1271, dernière allégation du texte, ce n'est plus qu'un *sed contra*). Jansénius, on nous le rappelle, n'était pas d'accord avec les thomistes sur la prémotion physique prédéterminante, en particulier sur sa nécessité avant l'épreuve, tant pour les anges que pour l'homme (p. 480, parmi d'autres). Les p. 498 et suivantes clarifient les motifs de l'antijansénisme de Fénelon, dont la pensée fait l'objet de tout un chapitre (p. 555-587). L'archevêque de Cambrai le discernait bien, « la grâce janséniste induisait une nécessité antécédente, alors que la prémotion thomiste ne produisait qu'une nécessité conséquente » (p. 573, voir aussi la suite). En revanche, Fénelon ne distingue pas bien entre l'indifférence dominatrice et l'indifférence potentielle de la volonté (cf. p. 579). L'A. peut conclure : « Pour molinistes qu'elles fussent, les conceptions féneloniennes res-

taient finalement plus tolérantes que ne l'avaient été celles des jésuites au temps des Congrégations *de Auxiliis*, et encore à l'époque indécise de la campagne des *Provinciales* » (p. 580). On appréciera d'un autre côté les p. 579 à 587, rapportant avec une particulière clarté la réaction du janséniste Frémont contre Fénelon.

L'énorme quantité de renseignements fournis ne saurait être déparée par les quelques erreurs de détail, inévitables dans un travail aussi considérable. Ainsi, on semble y confondre les *notions* de « futurible » et de « futur contingent » (p. 22 et 119). Vázquez est un moliniste pur, non un congruiste (p. 23-24). Antonin Marie Dummermuth, o.p., n'était pas allemand (p. 40-41), et fut même déporté en Allemagne en 1915. Santo Schifflini n'a pas pu « réfuter la thèse dominicaine d'une prémotion indifférente » [lapsus pour « prédéterminante »?] (p. 62). Tournély n'était pas strictement moliniste; c'était plutôt un des chefs de file du « congruisme de Sorbonne » (p. 108). Il n'existerait pour les thomistes aucune science divine des futurs conditionnels (p. 119)? En fait, c'est qu'ils font reposer une telle science sur des décrets divins prédéterminants subjectivement conditionnés, et non sur les circonstances. L'A. ne fournit pas les références qui auraient fait douter de l'authenticité de la fameuse lettre de saint François de Sales à Lessius sur la grâce et la prédestination (cf. p. 123). Peut-on risquer de situer le thomisme « entre calvinisme et jansénisme » (p. 129 et 158)? Le canon tridentin mentionné traite de la grâce, certes, mais non de la prédestination (p. 194). Ce que Molina reproche en fait — et à faux — à saint Thomas, n'est pas d'avoir enseigné que « le salut est éternellement refusé aux réprouvés » (p. 239), mais plutôt que la réprobation — au moins négative — est antécédente à la prise en considération des mérites, et donc que le salut n'est jamais proposé à ceux qui, de fait, seront réprouvés. Fonseca, pourtant cité en

note 9, p. 240, distingue entre *futurs absolus* et *futurs conditionnés*, et ne s'appuie pas sur une distinction entre « futurs absolus et contingents ». En effet, un futur contingent peut être absolu. Ce que l'on distingue, c'est entre « futurs contingents absolus » et « futurs contingents conditionnels » — dits aussi « futuribles libres ». La p. 254, avec la note 36, cite Q. *De veritate*, q. 2, a. 12, ad 9, mais il s'agit en réalité de l'ad 8. On ne peut dire que l'expression présence divine « d'immensité » soit propre au P. Labourdette (p. 468). Enfin, dans un tel recueil, on excusera de retrouver parfois d'un article à l'autre des phrases substantiellement identiques (par exemple p. 622 ≈ p. 524). — Enfin, remarque d'ensemble, il manque peut-être à ces trois ouvrages une claire exposition du système de Molina.

Il ne nous reste plus qu'à espérer de l'A. une étude aussi poussée et savoureuse sur d'autres textes de l'époque classique, par exemple le livre de 2205 colonnes d'Antonin Regnault, o.p. (1606-1676), *De mente sancti concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem*, mentionné à plusieurs reprises, mais non analysé.

fr. Basile VALUET, o.s.b.

Augustin-Marie AUBRY, *Obéir ou assentir ?* De la « soumission religieuse » au magistère simplement authentique, [Préface de Henry Donneaud, o.p.], « Sed contra », Paris, Desclée de Brouwer, 2015, 1 vol. de 374 p.

La promotion au rang de « magistère authentique » de la lettre de l'épiscopat argentin au pape François au sujet de l'interprétation de *Amoris laetitia* (cf. AAS 108 [2016], p. 1071-1074) a remis sur le devant de la scène ecclésiale un des enseignements centraux de *Lumen Gentium* : « Cet assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence [*religiosum voluntatis*

et *intellectus obsequium*] est dû, à un titre singulier, au Souverain Pontife en son magistère authentique, même lorsqu'il ne parle pas *ex cathedra*, ce qui implique la reconnaissance respectueuse de son suprême magistère, et l'adhésion sincère à ses affirmations, en conformité à ce qu'il manifeste de sa pensée et de sa volonté et que l'on peut déduire en particulier du caractère des documents, ou de l'insistance à proposer une certaine doctrine, ou de la manière même de s'exprimer » (LG, n° 25a). L'affirmation est claire, la réalité qu'elle recouvre l'est moins. En effet, si la doctrine est bien assurée pour les deux premiers niveaux d'engagement du magistère — les dogmes et les sentences définitives réclamant respectivement, de la part de l'esprit du fidèle, une adhésion de foi divine et un assentiment ferme et irrévocable (cf. le tableau récapitulatif, p. 336) —, la *nature* de l'adhésion au magistère simplement authentique reste « obscure ». « Près de cinquante ans ont passé depuis la promulgation de LG et le constat demeure : l'obscurité plane encore sur l'*obsequium* » (p. 251). C'est cette obscurité que « le savant et lumineux travail » (selon les mots de son préfacier, p. 17) du P. Augustin-Marie Aubry entend contribuer à dissiper.

Le premier chapitre éclaire la genèse de la doctrine de l'*obsequium religiosum*, depuis ses antécédents dans les débats sur la grâce au XVII^e siècle, les premiers efforts pour caractériser la doctrine lors du premier concile du Vatican, et enfin sa mise en forme définitive dans LG, n° 25. Le P. Aubry retrace les étapes de l'élaboration de ce paragraphe, en soulignant les nombreux débats qu'elle a occasionnés dans l'*aula* conciliaire. Il présente en conclusion une synthèse de l'« étonnant cheminement de la doctrine de la “soumission religieuse” » (p. 137).

L'étude de la postérité de l'*obsequium religiosum* (chap. II) comporte deux sections. L'A. met en lumière l'existence, dans

le concret de la vie de l'Église, d'une « relation particulière de l'esprit du fidèle au magistère simplement authentique » (p. 192) et s'appuie pour cela sur deux événements marquants des années postconciliaires. D'abord, la réception difficile de *Humanae vitae* et la mise en avant d'un droit au « dissentiment », orchestrée par des théologiens comme le P. Curran, entraînent une intervention de la CDF : « L'Église ne construit pas sa vie seulement sur son magistère infaillible, mais aussi sur l'enseignement de son magistère authentique ordinaire » (cité p. 182). Ensuite, un regard rétrospectif sur plus de trente ans de discussions entre la Fraternité Saint-Pie-X et le Saint-Siège manifeste que les différents « protocoles d'accord » (que ce soit dans les mois qui ont précédé le schisme ou, plus récemment, en 2012-2013) faisaient de l'acceptation de *LG*, n° 25 une condition *sine qua non* d'un possible retour dans la communion hiérarchique. La prise en compte de ces données historiques conduit l'A., dans une seconde section, à analyser les textes magistériels qui, en rappelant la doctrine de *LG*, n° 25, la précisent et l'affinent. Cette section se conclut par une synthèse de l'enseignement magistériel, où l'on relèvera, au passage, la « remise en valeur de la pratique des notes théologiques » en lien avec l'insistance du dernier concile sur le thème médiéval de la « hiérarchie des vérités » (p. 247). L'A. exprime les différents aspects de l'enseignement du magistère sur la doctrine de *obsequium religiosum* en cette thèse, qui reçoit la note de « doctrine catholique au sens strict » : « À l'enseignement du magistère simplement authentique du pontife romain ou du collègue des évêques, on accorde l'assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence, selon l'esprit et la volonté manifestés par le caractère du document, le rappel fréquent d'une même doctrine ou la manière de s'exprimer » (p. 249).

Si la doctrine de la soumission religieuse est « effective » dans la vie de

l'Église, elle n'en demeure pas moins « problématique » (p. 252). Laisant de côté — pour le moment du moins — les dimensions ecclésiologique et morale de la question, l'A. propose une réflexion de « psychologie surnaturelle », en caractérisant la nature de la soumission religieuse, en tant qu'acte de l'esprit, à partir de son objet, le magistère simplement authentique (cf. p. 255). Deux positions, déjà identifiées dans les premiers chapitres, sont alors étudiées : « Soit la “soumission religieuse” est une *obéissance*, soit elle est une *considération respectueuse*. Dans les deux cas, refusant d'affirmer le caractère proprement *intellectuel* de la soumission, on emprunte un chemin détourné qui paraît rendre compte d'une “soumission” sans que celle-ci intègre véritablement l'acte de jugement. *L'obéissance* paraît satisfaire à ce qu'exige la soumission ; en réalité, c'est la volonté qui prend le relais. La *considération respectueuse* donne l'apparence de la soumission, quand, en fait de jugement, elle n'accorde rien » (p. 262-263). La mise en lumière des impasses de ces deux positions délimite le champ dans lequel peut s'élaborer la proposition théologique du P. Aubry. Celle-ci se doit d'honorer le caractère formellement intellectuel de *obsequium religiosum* — et donc la reconnaissance d'une distinction entre les pouvoirs d'enseignement et de gouvernement — tout en reconnaissant au magistère authentique une véritable assistance divine, ce qui exclut que l'intelligence, même éclairée par la foi, puisse se mesurer « à part égale » avec lui (cf. p. 295).

L'A. développe sa proposition en deux temps : 1) Pour spécifier l'adhésion du côté du fidèle, il recueille « les éléments sailants de la doctrine réaliste du probable et de l'opinion » (p. 296). Quelques pages, remarquables par leur clarté et leur précision, exposent la pensée de saint Thomas, qui trouve son expression la plus aboutie dans *l'Expositio libri Posteriorum* (cf. p. 303-305). Le jugement probable se

caractérise en ce que l'intellect, « totalement incliné » vers un des deux partis, « n'adhère pas totalement à ce parti » (p. 309), en raison de la faiblesse constitutive de l'objet probable. Ces données recueillies dans l'ordre naturel sont ensuite appliquées au cas de l'adhésion surnaturelle et permettent, en vertu de l'analogie entre l'adhésion de foi et l'*obsequium religiosum*, de montrer que « la "soumission religieuse" est une adhésion probable de l'intelligence, fondée sur la compétence spécifique du magistère authentique vis-à-vis du dépôt de la foi » (p. 310). À la différence de la foi, le motif de la soumission religieuse n'est pas essentiellement, mais seulement « radicalement » théologal, dans la mesure où « il inclut la reconnaissance par l'intellect de la *crédibilité du témoin ecclésial* » (p. 317), et donc la mise en œuvre de la vertu de docilité, qui dispose l'esprit à se laisser enseigner. La soumission religieuse est donc « un acte du fidèle impéré par la foi théologale et élicité par une docilité surnaturelle » (p. 320). La pertinence de cette mise en place se voit confirmée par une analyse de *Donum Veritatis*, n° 23 (cf. p. 320-321).

2) Puisque le fondement de la « soumission religieuse » réside dans la reconnaissance, dans la foi théologale, du fait que le magistère de l'Église est divinement assisté, l'A. étudie la nature de cette assistance dans le cas du magistère authentique. À la différence des énoncés infaillibles, l'acte du magistère authentique n'entend pas définir la doctrine enseignée comme révélée. Le rapport seulement médiat qu'il entretient avec le dépôt révélé fonde le caractère probable de l'enseignement du magistère authentique, qui, s'il pâtit d'une faiblesse qui empêche de proposer la doctrine comme certaine, livre cependant un motif « suffisant et proportionné pour une adhésion probable » du fidèle (p. 326). La clé de voûte de la mise en place de l'A. réside dans l'amplitude qu'il reconnaît à la notion d'assistance divine, en lien avec

les différents types de causalité. Entre le magistère infaillible, qui agit comme pure cause instrumentale, « parfaitement mesuré par l'assistance du Christ qui garantit l'acte d'enseignement de l'exemption d'erreur » (p. 331), et le magistère pédagogique non infaillible, qui agit comme pure cause seconde, enseignant avec ses propres ressources, le magistère authentique occupe une place médiane : son acte compose les deux types de causalité, instrumentale et seconde, en mêlant dans son enseignement « du révélé et du non-révélé » (p. 333).

« La "soumission religieuse" est comme l'étape des fiançailles précédant le mariage de la foi » (p. 24). De fait, la doctrine de l'*obsequium religiosum* développée par le P. Aubry rend raison de la « relativité » et de l'« inscription historique de l'enseignement magistériel » (p. 334). Suffisant pour fonder — et exiger — une réelle adhésion probable, l'acte du magistère authentique, en ce qu'il participe du magistère simplement pédagogique, n'est pas exempt d'une possibilité — mais non d'une probabilité — d'erreur (cf. p. 262). « [T]out n'est pas donné tout de suite dans une clarté solaire, l'objet révélé passe par des états de présentation magistérielle où sont inextricablement mêlées vérités divines et humaines, parole de Dieu et pensée de l'homme. Le tri, sous l'assistance permanente du Maître divin, le Christ, demande du temps, la correspondance des instruments humains qui ont à déclarer le vrai, la docilité des fidèles qui ont à l'accueillir » (p. 341-342). Cette attention portée à l'être historique de l'Église, à la lumière des principes de la tradition thomiste, contribue à faire de cette étude un remarquable exemple de développement homogène de la pensée théologique, à même de fournir les éléments de discernement pour assurer dans l'Église « la *paix de la foi* sans dommage pour la *sainteté de l'intelligence* » (p. 342).

fr. Joseph-Marie GILLIOT, f.s.v.f.