

## Recensions

### PHILOSOPHIE

Adriano ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, Introduzione alla metafisica, « Biblioteca di scienze religiose, 145 », Roma, LAS, 1998, 1 vol. de 384 p.

Adriano Alessi achève sa trilogie, *Sui sentieri...*, par l'étude de l'objet fondamental de l'intelligence. Après nous avoir conduits sur les sentiers de l'Absolu, puis sur ceux du sacré, il nous entraîne maintenant sur les sentiers de l'être. Lorsque la banalité du quotidien et les limites de la science le laissent insatisfait, l'homme en vient à se recueillir et à découvrir au profond de lui-même ce qu'il est : un être en quête de vérité, quelqu'un qui a soif de contempler la vérité, de l'aimer, de la vouloir et de l'accomplir dans sa vie. Ainsi nous est présenté le tout début de la réflexion métaphysique, qui a pour objet l'existant en tant que tel, pour dessein de parvenir au fondement solide de l'existence de l'homme et du monde, et pour tâche de tracer l'itinéraire de la recherche avec une admiration qui s'émerveille du mystère de l'existant. La connaissance métaphysique est le fruit d'une attention au réel patiemment renouvelée et faite à la fois de recueillement intérieur et de consentement à l'être, afin de pénétrer jusqu'au cœur des existants et d'y découvrir ce qui fait d'eux des réalités en acte d'exister.

En dialogue avec les autres connaissances de type scientifique, et comparée à elles toutes, la philosophie de l'existant manifeste une valeur supérieure, dans la mesure où la vérité ne peut être atteinte que sous l'horizon de l'être. L'expérience ontologique fondamentale est de nature intellectuelle. Elle unit abstraction et intuition. Le métaphysicien prend conscience d'être un existant en acte de penser une réalité objective authentiquement existante. Il forme un jugement existentiel qui implique le concept d'étant. L'A. explicite le riche contenu de cette expérience, avec une rigueur spéculative et une profondeur de pensée qui mettent en valeur les thèmes pérennes de la métaphysique.

Le concept analogique d'*ens* connote la corrélation de deux principes réels intrinsèques et réellement distincts : l'essence et l'acte d'être. L'*actus essendi* est le fondement ultime de toute la richesse ontologique de ce qui est (*quod est*). L'essence est le principe qui spécifie et limite la participation de chaque réalité à l'acte d'être. Cette participation rend raison de la multitude des existants finis et contingents, et également de leur communion harmonieuse dans la distinction. Chaque existant en tant que tel est un et unique, intelligible et intrinsèquement bon, digne de respect et d'amour, proportionnellement à son degré d'être.

La tâche de l'homme est d'œuvrer pour que tout ce qui a valeur chez les divers existants concoure à la réalisation d'une cité terrestre plus humaine. Car un existant

n'est pas riche seulement des perfections substantielle et accidentelles qu'il possède actuellement, mais il recèle encore une véritable potentialité qui peut être actuée par l'activité intelligente de l'homme. Doué de rationalité, l'homme est un existant personnel qui transcende qualitativement tout l'ordre de la matière, et dont la potentialité se manifeste en créations artistiques et en inventions scientifiques et techniques. Il est l'artisan libre et responsable de son histoire et de sa propre valeur. Capable de connaître et d'aimer, il est ouvert aux autres. Il peut instituer un dialogue fructueux avec ses semblables, dans l'ordre social, politique et économique. Existant concret, particulier et limité, il a soif d'absolu. Il aspire à la pleine communion avec l'Être nécessaire, infini en toute perfection, Celui qui est l'Un Unique, la Vérité, l'Amour, l'Intériorité, la Cause première exemplaire, efficiente et finale de l'univers, *l'Ipsum esse subsistens*. Les sentiers de l'être mènent aux sentiers de l'Absolu.

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

Stephen L. BROCK, *Action and Conduct*, Thomas Aquinas and the Theory of Action, With a Foreword by Ralph McInerny, Edinburgh, T&T Clark, 1998, 1 vol. de XII-276 p.

L'ouvrage se présente comme « une investigation sur certains problèmes de la théorie de l'action, menée principalement sous la direction et l'inspiration des écrits de Thomas [d'Acquin] » (p. 1). Plus précisément, il s'agit de « contribuer à la compréhension de l'action humaine à travers la considération de traits communs au fait d'être une action humaine et d'être une action physique » (p. 16). L'intention de l'A. est en effet de résister à la tendance fort commune de traiter l'action humaine comme un monde à part, dont la théorie n'aurait rien à gagner à une réflexion élargie sur la notion d'action en général. Il veut montrer que l'analyse conceptuelle de la notion générale d'action, telle qu'elle s'applique à toutes sortes de processus dont l'intentionnalité est absente (mouvements des animaux, actions des corps chimiques, efficacité des instruments, etc.), enrichit substantiellement la compréhension des caractéristiques propres à la conduite volontaire.

C'est cette intention proprement philosophique qui justifie l'intérêt de l'A. pour la pensée de saint Thomas : « La thèse de ce livre sera qu'il est crucial pour comprendre l'action volontaire elle-même de comprendre la relation entre l'action physique et l'action volontaire, et que Thomas peut aider considérablement à approfondir cette compréhension » (p. 3). L'intérêt pour Thomas est donc moins exégétique ou historique que strictement philosophique. Il tient au fait que Thomas a mis en œuvre de façon systématique une conception générale de l'action, qui inclut aussi bien l'action physique que l'action humaine, et que l'apport spéculatif de Thomas sur ce point lui mérite une attention particulière de la part de ceux qui sont engagés dans le dialogue contemporain sur la nature de l'action. Très factuellement, un coup d'œil à l'*index locorum* permet de constater que, loin de s'en tenir aux premières questions de la *Prima Secundae* sur l'acte humain, l'A. mobilise abondamment la *Prima pars* ainsi que les commentaires thomistes sur la *Métaphysique* et la *Physique*.

L'ouvrage est structuré en cinq denses chapitres. Le premier, introductif, montre que la notion d'action ne s'applique pas de façon purement équivoque à l'action humaine, ou volontaire, et à l'action de corps naturels. S'il est légitime de parler de l'action, non seulement d'un être rationnel, mais encore d'un animal, d'une plante ou d'un corps inanimé, c'est qu'ils ont en commun la propriété d'être des agents. Cette propriété, d'après saint Thomas, procède du fait qu'ils sont des substances individuelles, c'est-à-dire des individus dotés d'une certaine nature, définie précisément comme source d'opérations caractéristiques. Un agent est, d'une façon générale, la chose en laquelle se trouve l'origine d'un certain changement subi par autre chose (ou par la même chose considérée comme sujet passif du changement). L'A.

cite à cet effet, et analyse en profondeur, un texte important de Thomas qui énonce ainsi le sens premier du mot « action » : « ... l'action, selon la première imposition du nom, implique l'origine d'un mouvement : de même en effet que le mouvement, en tant que présent dans le mobile du fait de quelque chose, est appelé passion, de même l'origine de ce même mouvement, en tant qu'il vient de quelque chose et a son terme dans ce qui est mû, est appelé action » (*Somme de théologie*, I<sup>e</sup>, q. 41, a. 1, ad 2<sup>m</sup>). Ce texte peut être considéré comme la matrice de tout l'ouvrage, dans la mesure où il établit les caractéristiques communes à toute action, à savoir, d'une part, la relation agent-patient (qui met en jeu la relation de cause à effet), et, d'autre part, la finalité.

Les deux chapitres suivants analysent en détail ces caractéristiques communes. La première (chap. 2) est que toute action est une « effectuation » c'est-à-dire la production d'un effet. Agir, c'est produire un changement. Par exemple, chauffer, c'est rendre un corps chaud; couper, c'est faire qu'un corps soit séparé en deux parties; s'asseoir, c'est faire en sorte que l'on soit assis, etc. Partant, il est impossible de décrire une action en ne faisant référence qu'à l'agent. Il faut inclure aussi le patient, c'est-à-dire la chose qui change du fait de l'action. On doit même dire que c'est *dans le patient* qu'a lieu l'action de l'agent (p. 53 s.). La description de ce qui arrive au patient est intrinsèque à la description de l'action, de sorte qu'on ne peut, comme le proposent de nombreux théoriciens contemporains, identifier l'action à ce qui se passe à l'intérieur de l'agent (par exemple un acte interne de vouloir). Il convient, au contraire, de définir l'action comme « un événement qui est une causation » (p. 76 s.), c'est-à-dire l'effectuation d'un résultat. L'A. retrouve ici les analyses déjà classiques de G. H. von Wright et d'A. Kenny.

Le chap. 3 étudie l'autre grande propriété de l'action prise en son sens général, celle d'être finalisée. Plus précisément, tout agent agit en vue d'une fin, dans la mesure où toute action représente l'inclination de l'agent vers la production d'un certain effet. La notion de fin correspond ainsi, non à l'imputation à l'agent de quelque puissance occulte de visée, mais au caractère déterminé d'une action, c'est-à-dire au fait que toute action ne peut être identifiée qu'en référence à son terme. L'A. entreprend donc de montrer, contre la tendance dominante de la philosophie contemporaine de l'action, que la finalité ne peut être restreinte à l'action intentionnelle (humaine), mais qu'elle se trouve également dans les actions de type naturel. L'intentionnalité, au sens contemporain du terme, n'est que la modalité proprement humaine de l'inclination vers une fin. Ceci implique, en termes thomistes, qu'en toute action le patient reçoit une nouvelle forme qui était déjà en un sens possédée (sur un mode naturel ou intentionnel) par l'agent, et que cette forme possédée est la source d'une inclination à agir.

Le chap. 4 applique à l'action volontaire les résultats de cette analyse des propriétés générales de l'action. Il se concentre sur le type particulier de causalité que l'on peut attribuer à la volonté. L'A. soutient que le fait pour une action d'être volontaire ne signifie pas que la volonté soit une cause efficiente — dont l'action serait l'effet —, mais qu'il existe une manière spécifiquement humaine de produire un effet. La volonté doit donc être comprise comme une « disposition causale » qui suppose la possession par l'agent de certains pouvoirs actifs (autres que la seule volonté). En effet, la volonté ne peut prendre pour objet que des choses que l'agent a (ou pense avoir) le pouvoir d'effectuer, ne serait-ce qu'indirectement, comme dans le cas où l'agent s'abstient volontairement d'empêcher quelque chose d'arriver. La relation de la volonté à son objet suppose assurément que l'agent appréhende intellectuellement cet objet. Cependant, dire que la volonté se rapporte à une fin appréhendée intellectuellement ne signifie pas que la volonté se rapporte directement à une idée : la relation de la volonté à son objet est pour Thomas le mouvement même par lequel l'agent tend vers la « chose extérieure » (soit un bien qui se trouve *in rebus*). L'un des apports les plus originaux de S. Brock (p. 171-186) est de souli-

gner que, puisqu'une action est la tendance vers un certain effet, la volonté ne se rapporte parfaitement à son objet qu'en « usant » des pouvoirs actifs de l'agent, et non simplement en « choisissant » telle ligne d'action. Le choix (*electio*) représente le début du mouvement d'un agent, mais l'*usus* constitue ce mouvement lui-même en tant que volontaire. La notion d'*usus*, si souvent négligée par les commentateurs, se révèle ainsi une pièce maîtresse de l'analyse de l'acte humain. Elle permet notamment à l'A. de montrer que la distinction thomiste entre actes intérieurs et actes extérieurs ne tombe pas sous le coup des critiques formulées par Ryle, Wittgenstein ou Melden à l'encontre de la notion moderne de volition — principalement du fait que l'acte intérieur de volonté n'est pas conçu comme un événement interne qui cause l'action, mais comme ce qui fait d'une certaine action une action *humaine*. La description d'une action comme action *humaine* (comme « conduite », dans la terminologie de Brock) suppose son caractère délibéré, c'est-à-dire le fait qu'elle est ordonnée à une fin de l'agent. Or le pouvoir de conduire son action en vue d'une certaine fin s'appelle la volonté, de sorte que la causalité de la volonté à l'égard des actes extérieurs (qui sont seulement une partie de l'action humaine) ne signifie rien d'autre que le contrôle (*dominium*) exercé par l'agent sur ses facultés d'exécution, ou encore le pouvoir de les appliquer aux fins d'un agent intellectuel *comme tel*. Pour le dire autrement, il faut attribuer la volonté à un agent lorsque la description de ce qu'il fait suppose qu'il possède des pouvoirs intellectuels. Ce chap. 4 est en un sens le cœur et l'aboutissement de tout l'ouvrage.

Le chapitre final (chap. 5) est pourtant autre chose qu'un appendice, non seulement parce qu'il traite, de manière approfondie, de la notion trop souvent négligée de *praeter intentionem*, c'est-à-dire de ce qui survient du fait d'une action volontaire, quoiqu'en dehors de l'intention de l'agent, mais encore parce qu'il enrichit substantiellement les analyses précédentes et permet d'en mesurer la fécondité. L'A. montre en effet que le point important, quand l'action volontaire d'un agent produit un effet involontaire (comme dans l'exemple standard du chasseur qui tue quelqu'un en tirant sur du gibier), n'est pas de dire que son action est intentionnelle sous une description (tirer sur le daim) et non intentionnelle sous une autre (tuer un rabatteur) ; c'est d'expliquer comment cette dernière description se rapporte à sa volonté. Il ne suffit pas, pour que l'homicide soit involontaire, que le chasseur n'ait pas voulu tuer quelqu'un : il faut encore qu'il ait été déterminé, dans ce cas précis, à ne pas tuer quelqu'un, c'est-à-dire déterminé à chasser sans mettre en danger la vie d'autrui. Une analyse de l'intentionnalité qui, à la différence de celle que l'A. a assignée de manière convaincante à saint Thomas dans les chapitres précédents, se ferait en termes d'états de la conscience, de ce que l'agent « avait en tête » au moment d'agir, échouerait nécessairement à rendre compte de ceci, que très généralement ce que nous faisons, c'est ce que nous avons l'intention de faire.

Quant à l'enjeu final du livre, il réside sans doute dans ses implications en matière de théorie morale. Un texte plusieurs fois cité rappelle que, pour Thomas, « un homme n'est pas appelé bon du fait qu'il a un bon intellect, mais du fait qu'il a une volonté bonne » (*Somme de théologie*, I<sup>a</sup>, q. 5, a. 4, ad 3<sup>m</sup>). L'idée en elle-même n'est certes pas propre à Thomas, même si elle permet de relativiser la portée du « rationalisme » qu'on lui impute souvent. De ce point de vue, il vaudrait la peine de tirer les conséquences de l'intérêt presque exclusif du traité des actes humains pour les « actes de la volonté » — largement masqué par le schéma billuartien, toujours prégnant malgré le discrédit attaché au nom de son auteur, et qui réintroduit dans l'analyse thomiste autant d'« actes de la raison » qu'il y a d'actes de la volonté. Dans l'importante discussion qu'il consacre à défendre la notion thomiste d'*acte intérieur* de la volonté, Brock suggère de façon pertinente de comprendre le schéma thomiste des actes de la volonté comme « une tentative pour distinguer et mettre en œuvre les principales formes générales de *relation* volitionnelle » (p. 173-174, c'est nous qui soulignons) : l'acte de volonté est pour Thomas un type de relation, et non un évé-

nement intérieur qui serait cause de l'action extérieure. Pour en revenir à la formule citée au début de ce paragraphe, ce qui importe n'est pas tant l'importance accordée à la volonté dans l'évaluation morale d'un agent, que la conception même de la volonté mise en jeu. Si la volonté est une disposition causale, il est impossible de caractériser la volonté bonne indépendamment des effets qu'elle tend à produire, et, plus généralement, indépendamment de la manière dont un agent, par sa volonté, se rapporte de façon réelle à ce qui est extérieur à sa volonté. La notion d'action bonne est ainsi logiquement antérieure à celle de volonté bonne et doit servir à la définir. On peut ainsi affirmer que l'importance morale du concept d'intention tient au fait que les intentions sont généralement exécutées. Comme l'affirme la dernière phrase du livre, « ce qui fait de la moralité une chose sérieuse — ce qui rend la bonté morale vraiment bonne, et la malice morale vraiment mauvaise — c'est, entre autres, le fait que le plus souvent l'exécution n'échoue pas ».

Ce bref résumé ne rend assurément pas compte de la principale qualité de ce premier livre, qui est sa grande valeur *philosophique*. En indiquant sommairement certaines des conclusions obtenues, nous passons nécessairement sous silence le plus important, à savoir les arguments mis en œuvre pour les obtenir. S. Brock n'a pas voulu rédiger une monographie sur l'*actus humanus* chez saint Thomas. Il a voulu présenter une analyse conceptuelle de l'action humaine, en s'appuyant sur des distinctions et des arguments proposés par Thomas. Il s'agit donc d'un ouvrage qui est d'un bout à l'autre argumentatif, quand bien même il propose sur maints problèmes une exégèse très éclairante de certains textes thomistes, dont les trop méconnus commentaires sur la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, qui se révèlent déterminants pour le propos du livre.

Sur le plan argumentatif, nous voudrions revenir brièvement sur l'une des principales nouveautés de l'ouvrage, qui est l'interprétation de la notion d'*usus*. Sur ce parent pauvre des études thomistes sur l'acte humain — qui s'attachent de préférence à l'*electio* —, le travail de Brock représente une avancée décisive (cf. p. 171-186). Cependant, si la critique des objections adressées à l'*usus* par A. Donagan est fort convaincante, l'explication positive proposée par S. Brock pourrait à son tour être rendue plus pertinente, en distinguant davantage le type de « relation à l'objet » impliqué respectivement par l'*electio* et l'*usus*. En disant (p. 184) qu'il s'agit de deux relations différentes au même objet (une relation imparfaite et une relation parfaite, ou complète, à *ea quae sunt ad finem*), l'A. ne va peut-être pas assez loin.

On en trouve l'indice dans l'exemple wittgensteinien proposé pour illustrer son analyse (p. 185, avec la note) : quand un agent veut, à 3 heures, sonner la cloche à 5 heures, on peut dire qu'il décide (« choisit ») à 3 heures, et « use » de son bras à 5 heures pour sonner la cloche. L'objet du choix et celui de l'usage sont le même (sonner la cloche à 5 heures), insiste Brock. Oui, mais il est contraint de dire que l'agent « décide » à 5 heures, et pas avant, d'user de son bras : on a alors l'impression que l'action ne commence vraiment qu'à 5 heures, de sorte que le choix se trouve séparé, chronologiquement et conceptuellement, de l'exécution. Il nous semble difficile alors d'échapper au volitionisme dont l'A. veut innocenter Thomas. De fait, tout en soutenant que l'*electio* est une notion dispositive, il tend à faire de l'*usus* l'activité au sens propre, donnant ainsi l'impression d'une action dans l'action (p. 180-181) : l'*usus* serait quelque chose comme la phase active de l'action, le moment où la volonté agit vraiment.

Il faudrait plutôt dire que, si tout est joué dès 3 heures, c'est que, *dès 3 heures*, l'agent agit de façon à pouvoir sonner la cloche à 5 heures. Il doit, dès 3 heures, prendre les moyens d'être là à 5 heures pour sonner la cloche. Le « moment » de la décision est celui de l'action, parce que l'avenir est engagé, déterminé jusqu'à 5 heures par le choix. La décision qui concerne une action future risquerait ainsi de n'être qu'une simple *velleitas* si elle ne prend pas en compte ce que doit faire ou ne pas faire l'agent d'ici 5 heures. De la sorte, il n'y a pas de fossé chronologique entre le choix

et l'usage, parce que l'exécution du choix implique non seulement l'usage du bras, à 5 heures, mais encore, dès 3 heures, une conduite telle que cet usage soit possible au moment voulu. Le laps de deux heures ne sépare pas la décision de l'action, mais la phase de l'action, qui peut être n'importe quoi de compatible avec l'activation de la cloche à 5 heures, et la phase de l'action qui ne peut être que l'activation même de la cloche. Si donc l'A. a raison d'insister sur l'identité de l'objet du choix et de l'usage, c'est que dès le moment du choix l'agent fait en sorte de l'exécuter : l'agent ne sonne pas la cloche à 3 heures, ni à 4 heures, mais il fait dès 3 heures en sorte de sonner la cloche à 5 heures. L'usage du bras n'est donc lui-même qu'une des phases de l'action de sonner la cloche, la phase finale assurément, mais non le tout de l'action, laquelle a commencé avec le choix.

La leçon à tirer de cet exemple est peut-être que l'exécution d'une action délibérée, l'exécution d'un choix, consiste toujours à faire *autre chose* : par exemple, à 5 heures, sonner la cloche consiste, du côté de l'agent, à se servir de son bras. Il sonne la cloche en se servant de son bras. Mais, et tel est le fondement rationnel de la distinction entre *electio* et *usus*, il n'est pas nécessaire à l'agent de délibérer pour savoir qu'il doit se servir de son bras pour sonner la cloche : il sait déjà comment activer la cloche. S'il ne le savait pas déjà, il n'aurait pu choisir son action sous la description « sonner la cloche ». D'une façon générale, l'objet du choix est quelque chose que l'agent sait et peut faire. Or il sait et peut faire des choses qui sont « à une certaine distance » de lui, à une distance qu'il peut combler en faisant usage de ses pouvoirs. La délibération ne s'arrête pas quand l'agent a ramené l'action jusqu'à « la surface de son corps », comme dit Davidson, mais quand il a ramené l'action à quelque chose qu'il sait faire maintenant. S'il en est ainsi, la description de l'usage d'un pouvoir *n'est pas la même* que celle de l'objet du choix : la preuve en est qu'il est généralement nécessaire de réfléchir un peu pour arriver à décrire en comment, par quels gestes par exemple, on exécute une action aussi simple qu'ouvrir une fenêtre, allumer la lumière, ou nouer ses lacets. Ici, la possession d'un savoir-faire ne suppose pas celle d'un savoir-décrire. En termes aristotéliens, cela signifie que l'exécution d'un choix ne fait pas l'objet d'une délibération, ou encore, que l'*usus* n'est pas lui-même délibéré.

S. Brock a donc raison de dire que l'objet de l'*electio* et celui de l'*usus* est le même, s'il entend par là que l'agent qui use d'un pouvoir pour exécuter son choix ne fait pas deux choses, mais une seule; mais il faut en même temps souligner que deux descriptions de ce qu'il fait sont par principe possibles, l'une qui donne l'action sous son aspect intentionnel, délibéré, l'autre qui décrit l'action en tant qu'usage d'un pouvoir. Il y a, de ce point de vue, une analogie frappante entre le rapport *intention-electio* et le rapport *electio-usus*. Les analyses récentes de l'intentionnalité ont démontré que la structure de l'action intentionnelle était de la forme « faire A en faisant B », ou encore « faire B pour faire A » — où l'objet de l'*intention* est de faire A, et celui de l'*electio* de faire B. De même, la notion thomiste d'*usus* pourrait suggérer que faire B, exécuter le choix, consiste à faire C, où « faire C » décrit l'usage d'un pouvoir. La différence essentielle entre les deux structures réside dans la nécessité d'une médiation délibérative dans le premier cas, son inutilité dans le second. Il faut délibérer pour savoir comment faire ce que l'on a l'intention de faire, mais il ne faut pas délibérer pour savoir comment faire ce qu'on a choisi de faire.

Les qualités formelles de l'ouvrage méritent d'être soulignées. La langue en est claire et la progression facile à suivre. Les trois index sont précieux, la bibliographie choisie. Tout au plus regrette-t-on parfois le caractère abstrait du raisonnement, qui aurait gagné à procéder plus souvent par l'analyse d'exemples précis (la démonstration de l'irréductibilité du mouvement et des événements de causation — chap. 2, sect. C et D — est d'une aridité qui risquerait d'en dissimuler la portée spéculative).

Ajoutons que le lecteur francophone devra peut-être surmonter le dépaysement engendré par le fréquent dialogue engagé — de façon remarquablement maîtrisée — avec des figures contemporaines presque exclusivement anglo-saxonnes, comme D. Davidson (par exemple sur l'identité de l'action), Ch. Taylor (sur l'irréductibilité de la téléologie), E. Anscombe (sur l'intentionnalité), A. Donagan (médiateur avoué de la discussion engagée avec Kant sur l'autonomie de la volonté, p. 139 s.) ou R. Chisholm (sur l'involontaire, chap. 5). Plus généralement, l'arrière-plan intellectuel de l'ouvrage est, pourrait-on dire, « post-humien », là où le lecteur philosophe francophone évolue naturellement dans un contexte « post-cartésien » ou « post-kantien ». Cependant, ce lecteur se rendra rapidement compte que ce dialogue n'a rien de gratuit ni d'anachronique. D'une part, en effet, les auteurs en question ont souvent eux-mêmes pris l'initiative d'une confrontation avec saint Thomas, pour ne rien dire d'Aristote. D'autre part, et c'est plus essentiel, on peut difficilement nier que c'est justement au sein de la tradition post-humienne (où l'on inclut des auteurs aussi décidément anti-humiens qu'E. Anscombe ou A. Kenny) que se maintient vivant ce que le P. Pinckaers appelait justement « la mentalité analytique propre aux scolastiques ». Le maître dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle partage en effet avec les universitaires anglo-saxons cités la conviction qu'une étude sérieuse de l'action ne saurait faire l'économie d'une analyse conceptuelle de la causalité, de la notion de mouvement, de la nature de la relation entre l'agent et le patient, des concepts de disposition et de pouvoir actif, ou encore de la distinction entre les actes d'entendement et ceux de volonté. De ce point de vue, l'un des effets les plus positifs d'un ouvrage comme celui de S. Brock, auprès d'un public déjà intéressé par la pensée thomiste, sera assurément de placer haut l'exigence de technicité argumentative en matière de théorie de l'action humaine. Et corrélativement il sera de montrer, à un lecteur déjà rompu à la subtilité des discussions analytiques sur l'action, la pertinence et l'étonnante fécondité de la théorie thomiste. Ces deux types de public seront à la fois en contrée familière et en terre exotique, quoique de façon symétrique. Gageons que cet ouvrage remarquable par l'originalité du propos, la qualité de l'information, la rigueur de l'argumentation, saura les convaincre de la *pérennité* des problèmes de la philosophie.

Vincent AUBIN.

Marie-Dominique GOUTIERRE, *L'Homme face à sa mort*, L'absurde ou le salut?, Saint-Maur, Socomed Médiation (Parole et Silence), 2000, 1 vol. de 152 p.

C'est en philosophe que le P. Goutierre nous entretient de la mort de la personne humaine. « *La philosophie* cherche à préciser ce que l'homme peut dire par lui-même du sens de sa vie » (p. 10), « de sa destinée au-delà de la mort » (p. 13). L'ouvrage se présente comme une méditation fort classique, ordonnée en cinq chapitres, d'inégale importance. À partir de quelques remarques critiques générales sur le mythe et la philosophie, la science et la sagesse, le sens et la fin, l'A. souligne le problème fondamental de l'unité de cet être vivant composé qu'est l'homme, et de sa fin éthique. Qu'est-ce que l'homme et quelle est sa fin : est-ce le salut ou l'absurde? (chap. 1). L'expérience première de notre corporéité manifeste un sujet dont les opérations révèlent un principe radical et premier, vital et spirituel, que l'on appelle traditionnellement l'âme. Si justement on peut parler de personne humaine et non pas seulement d'individu, c'est bien en raison de l'âme spirituelle dont les opérations intellectives et volitives ne sont pas réductibles à la matière corporelle. Celle-ci en conditionne l'exercice dans sa condition nécessairement incarnée. Mais en raison de ses objets universels, le vrai intelligible et le bien intelligible, elle la dépasse et la transcende. Il y a là un mystère irréductible à toute explication biologique. C'est l'âme qui assure l'unité du vivant humain dans ses conditionnements et variations physiques et psycho-affectifs dans le temps (chap. 2). Le lien ontologique de l'âme et

du corps est ainsi posé dans sa radicalité à partir d'une analyse toute aristotélicienne du vivant (chap. 3). C'est en vertu de ce lien que l'A. dénonce l'absurdité de la théorie philosophique et religieuse de la réincarnation (p. 68-70). C'est bien cette unité naturelle que la mort vient détruire. Elle ne peut pas ne pas être ressentie comme un arrachement angoissant et scandaleux, comme un mal. Vivre sa mort est donc une tâche à laquelle toutes les grandes sagesse humaines ont essayé de répondre. Parmi ces sagesse, l'A. retient la voie stoïcienne et A. Camus — à qui il consacre de bonnes pages (p. 80-85) — et les prolonge *in fine* par une méditation sur les trois convoitises (chap. 4). Puisque l'âme dans son lien constitutif au corps transcende celui-ci, l'A. s'emploie toujours, par une démarche essentiellement inductive, à manifester — démontrer serait inadéquat selon lui (?) — son immatérialité, son incorruptibilité, son immortalité. Il aboutit ainsi à une double affirmation : d'une part, « l'autonomie substantielle de l'âme dans l'ordre de l'être » (chap. 5, p. 108), d'autre part, la découverte d'une finalité substantielle de l'âme dans la contemplation de Dieu et l'amour d'amitié qui lui est conjoint et lui donne tout son sens (chap. 6). Il en dégage toute une spiritualité de l'intelligence (p. 118-124). La mort apparaît avec d'autant plus de force comme une énigme irrésolue. Alors que pour la biologie la mort est naturelle et nécessaire, pour le philosophe elle ne l'est pas, parce qu'elle affecte la personne comme personne en son unité constitutive. La Révélation nous apprend qu'elle est une peine et une conséquence du péché que le Christ a prise sur lui pour en transformer le sens par sa mort et sa résurrection. La mort, séparation de l'âme et du corps, s'ouvre sur l'espérance de notre unité recouvrée, salut pour l'âme et pour le corps (cf. p. 127-140).

Quelques remarques :

Tout d'abord cet ouvrage n'est pas technique. Lorsqu'il commente certains textes de Platon, d'Aristote ou de Camus, l'A. ne fait pas œuvre d'exégèse scientifique. Il s'agit bien plus d'une méditation philosophique qui ne s'interdit pas, outre certaines digressions, quelques raccourcis d'histoire des doctrines antiques (par ex., pour le stoïcisme : p. 79-80). Parfois les enchaînements ne sont pas très clairs.

Ensuite, on ne nous explique pas pourquoi le philosophe ne serait pas à même d'élaborer des preuves rationnelles vraiment démonstratives de l'existence de Dieu ou de l'existence de l'âme : « Le philosophe ne cherche pas plus à prouver l'existence de l'âme qu'il ne cherche à prouver l'existence de Dieu » (p. 39)...

Sur le caractère non naturel de la mort il faut s'entendre. Pour le philosophe, et non pas seulement pour le biologiste, la mort est naturelle (en raison de la structure matérielle du vivant humain). Pour saint Thomas, « que le corps humain soit corruptible, cela tient aux conditions de la matière, et n'a pas été choisi par la nature comme tel; elle choisirait plutôt une matière incorruptible [en harmonie avec la forme immortelle de l'âme humaine] si elle le pouvait; mais Dieu, à qui toute nature est soumise, suppléa dans l'institution même de l'homme le défaut de la nature, et par le don de la justice originelle accorda au corps une certaine incorruptibilité : c'est pourquoi il est dit que Dieu n'a pas fait la mort et qu'elle est la peine du péché » (*Somme de théologie, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 85, a. 6*).

Enfin, si on nous dit bien que la mort est la séparation de l'âme et du corps, on ne voit pas bien en quoi l'immortalité personnelle serait insuffisamment assurée par l'âme séparée subsistante. Or l'A. aurait pu préciser que la personne est constituée par l'union des deux, et l'âme à elle seule n'est pas ce subsistant complet, de nature humaine, qu'est la personne. S. Thomas en faisait un argument de convenance pour le dogme de la Résurrection.

Ces remarques terminales ne nous empêchent pas de recommander ce livre : il est le fruit de la méditation d'un authentique philosophe.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.



Michel MAHÉ, *Christianisme et philosophie chez Aimé Forest*, « Croire et savoir, 29 », Préface d'Y. Floucat, Paris, Téqui, 1999, 1 vol. de 428 p.

À partir de l'étude approfondie de la pensée d'Aimé Forest (1898-1983), Michel Mahé nous donne le premier état d'une réflexion sur la nature et les fondements de ce que l'on peut appeler une sagesse métaphysique et religieuse chrétienne.

Après une courte biographie du philosophe montpelliérain (p. 17-22), il rappelle les termes dans lesquels s'est constitué le débat autour de la notion de philosophie chrétienne, dans les années trente, débat auquel A. Forest prendra part en philosophie et historien des doctrines (p. 25-49). Apparenté aux positions défendues par Gilson et Maritain, il constitue un cas original et singulier de philosophie chrétienne, de fécondité philosophique à l'intérieur de la tradition chrétienne dans laquelle il s'inscrit.

Dans une première partie, l'A. analyse l'ontologie réaliste de Forest (p. 51-174). Cette philosophie de l'être est un réalisme spirituel fondé sur l'aperception originale et première de l'être. Autrement dit, c'est le sens de l'être, coextensif à toute la vie de l'esprit, qui constitue le problème fondamental de la métaphysique. Le projet de la métaphysique est d'expliquer ce sens initial et d'atteindre la vérité de l'être en deçà des opérations et des « séductions » de l'intelligence abstraite. Il s'agit de « reconquérir l'être sur les déterminations » (cf. *Du consentement à l'être*, Aubier, 1935, p. 24), selon la méthode du consentement et non de la conversion idéaliste où l'acte de pensée fonde l'être objectif en se détournant de ce qui est, pour en rendre raison. Au contraire, le mouvement de la pensée en son élan le plus radical est dans l'accueil et le consentement à ce qui est, c'est-à-dire la reconnaissance de la structure fondamentale des étants dans leur singularité et leur indéfectible unité. Or les étants doivent leur irréductible distinction à l'acte d'être (*actus essendi*) que les déterminations précèdent en le limitant et en le contractant. Forest est fidèle aux intuitions fondamentales de la pensée thomiste qu'il a faites siennes depuis le début de sa carrière.

Le consentement est adhésion intérieure à l'élan de la pensée qui s'achève dans la reconnaissance d'un au-delà de l'être fini qui le fonde et qui seul peut en rendre raison. En ce sens l'affirmation de l'être est une affirmation implicite de Dieu. L'affirmation de l'absolu n'est que la reconnaissance d'un aveu intérieur à l'être et au mouvement de l'esprit dans son rapport à l'être. L'A. indique deux preuves élaborées de l'existence de Dieu, qui s'apparentent, pour la première, à celle que Gilson dénommera la sixième voie, « la plus thomiste de toutes », fondée sur la distinction de l'essence et de l'existence, et, pour la seconde, à la quatrième voie relue à la lumière de cette même distinction (p. 109-111). L'A. aurait pu faire remarquer que cet aveu intérieur au mouvement de l'esprit dans son rapport à l'être a conduit Forest à une réévaluation positive et à une ré-interprétation de la preuve ontologique (cf. P. Fontan, « Saint Anselme : Autour du *Proslogion* », *RT* 93 [1993], p. 614-621).

Cette première partie s'achève sur le sens et la nature de la reprise forestienne du projet métaphysique de S. Thomas : d'une part, la métaphysique de la création et de la participation, et, de l'autre, le rapport qui unit l'ontologie à la théologie. Effectivement le problème se noue autour de la précompréhension théologique de l'ontologie aristotélicienne réinterprétée selon les principes de la théologie catholique.

La fidélité thomasiennne de Forest, au-delà de thèses précises, est fidélité à une intention réaliste qui s'alimente à d'autres sources. Forest n'est pas un thomiste pur et simple ni un néothomiste à la manière de l'école de Louvain. Son projet est bien de constituer un authentique réalisme du consentement, un réalisme spirituel, une métaphysique de l'être et de l'esprit, une philosophie du lien spirituel. C'est tout l'objet de la seconde partie (p. 175-290).

Ce réalisme se complète par l'analyse dite réflexive de l'acte de consentement qui est « la condition par laquelle l'être nous est donné comme objet » (Cf. A. Forest, « Le Congrès Descartes : II. La réflexion et l'être », *RT* 44 [1938], p. 179-182

[p. 182]). Le consentement est attitude et méthode. Comme attitude, il est accueil et recueillement par lesquels nous accédons à l'être et à l'esprit. Le consentement est « intériorité révélatrice » : l'être se manifeste proportionnellement à la profondeur de l'âme. Comme méthode, il est condition d'accès à la vérité ontologique. Celle-ci est bien *adequatio rei et intellectus*, mais elle n'apparaît comme telle que dans l'aperception intérieure. La piété est la forme religieuse du consentement à l'être et la condition de la sagesse. En ce sens la philosophie est religieuse car elle est en son élan consentement à la grâce prévenante de l'être, à Dieu qui en est le principe et le fondement. On voit ici que Forest s'inscrit profondément, en amont du thomisme, sur un versant augustinien, et, en aval, dans la tradition de la philosophie française de l'esprit qui constitue une reprise de l'augustinisme. Augustinisme primordial d'intention et d'orientation que Forest dessine dans de nombreuses études d'histoire des doctrines et auquel il pensait que S. Thomas n'était pas étranger (cf. chap. 5-6, p. 209-288). Son réalisme est tout aussi augustinien que thomiste, il est fondamentalement chrétien.

C'est sur la métaphysique forestienne de l'amour que débute la troisième et dernière partie, consacrée à « Philosophie et sagesse chrétiennes » (p. 289-387). Car le réalisme de l'être est aussi chez Forest, tout comme chez S. Thomas et S. Augustin, un réalisme de l'amour (p. 291-318). L'être est éprouvé comme valeur digne d'être aimée, qui s'offre à l'amour dans l'acte même du consentement. L'être comme valeur est convenance éprouvée, et affinité de l'aimé et de l'aimant. L'amour est attention à l'être dans le don de sa présence au-delà du désir, attention de l'âme ou du « cœur incliné ». L'A. décrit toutes les formes et les expériences de l'amour analysées par Forest. De l'amour sensible à l'amour spirituel, de la beauté des êtres et des choses à l'amour de Dieu, il se dégage une même leçon, un même élan (p. 291-318). Il en est de l'amour comme de l'être, Dieu est reconnu dans la transcendance et l'intériorité de la valeur de l'être, reconnaissance qui caractérise l'attitude spirituelle et religieuse de l'esprit. La métaphysique est religieuse en son orientation constitutive et en son essence sapientielle. La religion et la métaphysique demeurent distinctes en raison de leur objet et de leur expérience, mais celle-ci révèle à celle-ci la signification véritable de son élan vers l'être (p. 319-354). « La raison philosophique reconnaît la dimension profondément mystique de sa quête ontologique » (p. 385), qu'elle ne peut égaler. Elle demeure intrinsèquement inachevée, inaccomplie, et son salut consiste dans cet aveu et dans le dépassement vers une sagesse supérieure : la sagesse des saints.

À plusieurs reprises, notre A. s'interroge sur ce donné prérationnel qui est au principe de la démarche philosophique forestienne et qui la fonde, sans intervenir dans son élaboration rationnelle. Il note très justement que les différences rationnelles entre les philosophies viennent de la « divergence des fondements prérationnels dans lesquels elles s'enracinent » (p. 281). La philosophie de Forest est la philosophie d'un croyant, d'un catholique chez qui le christianisme n'est pas extérieur à la démarche et à la doctrine puisque, bien au contraire, son but était d'en exprimer la métaphysique et la spiritualité propres, dans le respect des différents ordres qui communiquent sans jamais se confondre.

Dans cet effort remarquable de penser philosophiquement la possibilité d'une philosophie chrétienne, M. Mahé a su dégager clairement la nécessité et la signification de la rationalité ontologique et spirituelle qui est connaturelle et coextensive à l'intelligence croyante. La philosophie forestienne n'est pas une philosophie adossée à des dogmes ou à une théologie particulière; elle n'en constitue pas plus une base, une pierre d'attente ou une ébauche. Contrairement à ce qu'il affirme, une philosophie chrétienne « plus ouvertement christocentrique ou trinocentrique » n'est guère envisageable, le projet d'une christologie philosophique nous paraît rien moins que contestable. On lira les excellentes remarques et mises au point d'Y. Floucat dans sa recension du livre de X. Tillet, *Le Christ de la philosophie* (RT 91 [1991], p. 461-467).

Quoi qu'il en soit, remercions Michel Mahé pour ce livre écrit dans une langue qui jamais ne jargonne et qui fait honneur au philosophe montpelliérain et à l'intelligence chrétienne.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

### THÉOLOGIE

Christian DUQUOC, *Christianisme*, Mémoire pour l'avenir, Paris, Cerf, 2000, 1 vol. de 128 p.

Il s'agit d'un « parcours narratif » qui cherche à saisir le mouvement suscité par le christianisme dans l'histoire, en tant que porteur d'espérance : on peut en lire le schéma général à la p. 11 du livre. Ce parcours du christianisme à travers vingt siècles est nécessairement succinct, réduit à de grandes lignes. Il suppose, à mon avis, que le lecteur connaît assez bien par ailleurs l'histoire de Jésus, des origines chrétiennes et de vingt siècles de « vie en Église ». En effet, pour les événements particuliers, l'A. ne peut procéder que par allusions. Une première partie (p. 13-38) évoque « la naissance de la foi », c'est-à-dire, après un résumé de 6 pages consacré à l'Ancien Testament (« La mémoire enfouie », p. 17-21), la vie et l'action de Jésus. On peut noter au passage l'art des titres : « Un artisan sur les routes » (chap. 2, p. 22-29), « Un crime occulté » (chap. 3, p. 30-33), « La mort subjuguée » (chap. 4, p. 34-38). Tout connaisseur du Nouveau Testament devine d'emblée le contenu de ces courts chapitres. La deuxième partie (p. 39-61) va recouvrir toute l'histoire des origines chrétiennes dans l'Empire romain jusqu'à la fin des persécutions, soit quatre siècles. Mais, cette fois, la division des chapitres examine les aspects de la vie de l'Église : l'histoire (« De la marginalité à la domination », chap. 5, p. 43-46); la vie sacramentaire (« Rituels et symboles », chap. 6, p. 47-50); la défense de la foi contre les hérésies, du II<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle (« Le combat pour l'identité du Christ », chap. 7, p. 51-55); quelques précisions doctrinales dirigées contre le manichéisme et contre le naturalisme moral du moine breton Pélage, chez saint Augustin (« Le choix pour la gratuité du don de Dieu », chap. 8, p. 56-61). On arrive ainsi à une troisième partie qui présente l'utopie de la « chrétienté », après que l'Empire romain eut passé au christianisme. Ainsi commence « L'ébranlement : le rêve politique » (p. 63-66). L'A. fait commencer cette période à la conversion de Constantin. Ce n'est pas faux : le passage de l'empereur Constantin au christianisme inaugura une nouvelle période pour l'Église, non sans intervention excessive du pouvoir politique dans la vie de l'Église elle-même : c'est Constantin qui, pour savoir quel était le véritable christianisme, convoqua le concile de Nicée en 313 (*sic!*). Mais le christianisme ne devint la « religion de l'État romain » que sous Gratien en Occident (en 381) et Théodose en Orient, moyennant une proscription des cultes païens (391). Cette association des deux pouvoirs provoqua « L'enthousiasme et la méfiance » (chap. 9, p. 67-70) : enthousiasme de la liberté, mais réaction du monachisme contre une vie chrétienne trop facile. Du IV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, il y eut en effet une « ambiguïté du transfert » des pouvoirs dans la situation de « chrétienté » qui unissait étroitement l'Église et l'Empire, puis l'Église et les États fondés sur la dissolution de l'Empire. Ce fut « L'Ambiguïté du transfert » (chap. 10, p. 71-73). L'A. caractérise cette situation comme « La chrétienté, illusion généreuse et cruelle » (chap. 11, p. 74-76) : le Règne de Dieu allait-il s'instaurer ici-bas grâce au pouvoir politique? On relève aisément les failles du système. En fait, il y eut finalement « La cassure ou l'échec de la chrétienté » (chap. 12, p. 77-81). Mais ici l'A. présente les choses sous un angle exclusivement occidental : avant la « Réformation » du Protestantisme diversifié (Luther, Calvin, mais aussi l'anglicanisme), il y avait eu le schisme entre l'Orient chrétien et

l'Occident attaché à la papauté romaine! Il faudrait donc compléter le tableau (sans compter l'ambiguïté des croisades contre l'islam envahissant...). Bref, même pour un exposé sommaire, il y a là des lacunes sérieuses. On arrive ainsi à la quatrième partie : « Le deuil et le sursaut ». Deuil de la chrétienté : c'est ainsi qu'il faut entendre le titre. Mais le deuil ne s'est pas fait aisément. Le chap. 13, « Résistance et division ecclésiale » (p. 87-89), présente trop rapidement les attitudes de l'Église post-tridentine. Il souligne surtout l'imbrication de la religion et de la politique dans les États occidentaux : guerres de religion, édit de Nantes, révocation par Louis XIV... Il aurait fallu surtout souligner le principe universellement admis alors : « la religion d'un peuple est celle de son prince »... Dans le chapitre suivant, « Résistance et laïcisation » (chap. 14, p. 90-94), l'A. insiste trop peu, me semble-t-il, sur le contexte idéologique où la « philosophie des Lumières » contribue à donner aux chrétiens, et à l'autorité ecclésiastique dans le catholicisme, l'impression de se trouver dans une forteresse assiégée. Cet élément psychologique a joué un grand rôle dans l'élaboration des documents « réactionnaires » promulgués par les autorités romaines, de Grégoire XVI à Pie X. J'aurais souligné, pour mon compte, le fait que des documents de pure condamnation, comme le *Syllabus*, ne définissent rien en matière de foi : ils montrent seulement *ce qu'il ne faut pas* soutenir pour rester fidèle à la foi. Dans le chap. 15, « Le compromis » (p. 95-100), je ne suis pas sûr que le titre soit parfaitement exact. Par exemple, l'adoption par l'Église de la « lecture scientifique de l'Écriture » (p. 99) n'est en aucune manière un « compromis » : *c'est l'accès à une position correcte du problème de l'exégèse biblique*. Le même principe devrait être posé pour toutes les questions discutées, car en théologie comme en politique les difficultés venaient de la position incorrecte des questions pendantes. En disant cela, je me sens affreusement « scolastique », à la manière de saint Thomas lorsqu'il était confronté à la lecture d'Aristote. Un problème mal posé ne peut être correctement résolu, dans quelque domaine que ce soit. C'est dans cette perspective que je lirais le chap. 16, « L'épreuve surmontée » (p. 101-110), qui envisage essentiellement la question des rapports entre l'Église et la société civile. La « nouvelle compréhension de l'Église visible » (sous-titre de la p. 102) n'est nouvelle que par rapport à la réflexion théologique menée durant les temps de « chrétienté » où les deux domaines politique et spirituel étaient entremêlés d'une façon inextricable (ici encore, cf. p. 103, je mettrais moins en cause « la conversion de Constantin » que les décrets de Théodose qui faisaient du christianisme la religion officielle de l'État.) Mais je pose une question subsidiaire : existera-t-il jamais une solution pratique équilibrée pour définir la situation respective de l'Église et de tel ou tel État déterminé? Il n'y aura jamais que des expédients pragmatiques, relatifs à des situations fluctuantes. Du chap. 17, « La foi libérante » (p. 111-118), je retiendrais volontiers la phrase essentielle qui souligne le point difficile entre tous : « La foi chrétienne révèle une dimension que la raison tait » (p. 116). C'est bien là le *hic*! Car il faut faire reconnaître par la raison, même chez ceux qui ne partagent pas la foi chrétienne, la *rationalité* parfaite de la foi : il est pleinement *raisonnable* de croire en Dieu connu par la médiation du Christ Jésus, mais il est impossible de *démontrer* cette rationalité par des motifs de *pure raison*. Il ne peut donc pas y avoir de solution théorique au problème des rapports entre l'Église et la vie politique : il n'existera jamais que des essais de *modus vivendi* variables et fragiles. Je comprends dans ces conditions la conclusion : « La promesse et l'obstacle » (p. 119-124) : « La foi n'a pas pour finalité de faire du monde un lieu révé de justice et de non-violence, même si elle peut y contribuer » (p. 121). Ce court volume permet d'y réfléchir d'une façon utile. Mais il faudrait toute une bibliothèque pour mettre en place tous les aspects théologiques, historiques, sociologiques, philosophiques, etc., des questions qu'il soulève au passage : à chaque lecteur de poursuivre son enquête sur les divers points qu'il touche rapidement.

Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, Système mystagogique de la foi chrétienne : III. *L’Affirmation de la foi*, 2. Cosmologie théologique : Théologie de la création, Genève, Labor et Fides et Paris, Éditions du Cerf, 2000, 1 vol. de 512 p.

Le développement du présent volume (III, 2) correspond à une troisième partie et concerne « la nature dans la lumière de la foi (théologie de la création) » (cf. p. 21). Il fait suite à une première partie : Cosmologie théologique, et à une deuxième : La nature offerte à la raison (Cosmologie ontologique), qui font l’objet du volume antérieur (III, 1). Le lien de continuité entre ces deux volumes est donc évident. Ce dernier parcourt trois étapes : A. La notion de création; B. La création invisible; C. La création visible en tant que portée par la création invisible.

La création est d’abord vue comme « irruption dans la nature ». Cette formule d’origine tillichienne veut indiquer l’identité entre révélation et « réalité perçue comme création »; ainsi la nature devient révélatrice, la création signifiant la dimension dernière de toutes les autres approches, notamment de l’approche scientifique. Trois étapes scandent ce développement : la « théodicée », qui aurait à « justifier » Dieu du signe négatif qu’est le mal sous ses trois formes : morale, physique et métaphysique. Suit une réflexion sur le miracle comme fait extraordinaire et signe de l’immédiateté de Dieu dans la création; enfin sur la prière et la difficulté que soulève son exaucement. La création, qui signifie la non-suffisance de la nature, réunit trois qualités ontiques : sa contingence, qui implique la finitude, fondée sur l’éternité de Dieu; sa possibilité, comprenant son imprévisibilité et sa faillibilité; et enfin elle est un bienfait de la bonté divine, à l’encontre des conceptions dualistes. La création est déterminée par le jeu du destin qui contrarie celui de la liberté, d’où son ambiguïté, conséquence de sa bonté et d’une faille susceptible de devenir destructrice.

La création est l’objet d’attestations bibliques. Dans l’Ancien Testament, elle s’exprime dans un langage qui combine les démarches sapientiale et prophétique, unissant dialectiquement création et rédemption, traduisant par diverses conceptions l’origine du monde, et répondant à une préoccupation beaucoup plus existentielle qu’intellectuelle. Les thèmes théologiques qui se dégagent de l’Écriture sont : la majesté et la toute-puissance de Dieu; sa bonté; et enfin son gouvernement du monde. Ils ont une visée sotériologique et sont orientés vers la nouvelle création. Des grands ensembles bibliques évoqués, on notera la présentation synthétique fort éclairante du livre de Job. Vient une analyse détaillée de *Gn 1-2*, que l’A. se propose, à juste titre, de sortir de son isolement, parce que la création n’existe que comme continue, œuvre d’un Dieu qui la transcende. La rédemption s’y vérifie par rapport au chaos initial et au déluge; elle prend forme de bénédiction qui s’identifie à la providence. Une analyse attentive de l’œuvre des sept jours en souligne le schéma culturel, à relier à l’alliance du Sinaï célébrée par le sabbat; celui-ci se distingue nettement des six jours ouvrables tout en appartenant aussi à l’ordre de la fécondité, mais fécondité spirituelle; il renvoie au mystère du premier jour, et donne une orientation téléologique à la création. L’originalité de *Gn 1* est de fonder la semaine dans la création par la Parole qui la rend intelligible et de lier au premier jour la création de la lumière, entendons spirituelle, c’est-à-dire le monde angélique. Suit une analyse détaillée du mystère du temps en relation avec la séparation de la lumière et des ténèbres, de son mouvement rythmique, de son rapport avec l’espace, et enfin du fondement de l’hebdomade dans la création. L’œuvre des sept jours introduit dans l’agir créateur de Dieu qui se définit non comme un étant mais comme un agissant. Il récapitule une pluralité d’*elohim* et se pose en absolu par rapport aux dieux des Nations. La *Genèse* propose une vision nouvelle du réel : celui-ci a un sens; ce sens émerge du non-sens (chaos); il fonde l’espérance sur une terre où le serpent est le symbole de la préexistence du mal non point fatal mais toujours possible. Sur

les tout premiers versets de la *Genèse*, l'analyse, qui se veut minutieuse, se fait parfois subtile. Ne céderait-elle pas à un renchérissement du sens de formules laconiques ?

Le Nouveau Testament poursuit l'intrication des démarches sapientiale et prophétique en tension l'une avec l'autre. La première est pratiquée par les discours de Paul à Lystris et surtout à Athènes, et en *Rm* 1, 18 s. Il s'ensuit que la connaissance de Dieu appelle un effort pour le percevoir à travers ses œuvres, et qu'elle prépare la démarche prophétique. Cette dernière est d'orientation fortement eschatologique, fondée sur la prédication du Royaume, tournée vers le présent et vers l'avenir, la tension entre l'imminence et le retard se surmontant dans l'attente du *Maranatha*. Solidaire de l'Ancien Testament, le Nouveau relie, à sa suite, création, rédemption et accomplissement eschatologique, toutes ces lignes se fondant sur la personne du Christ qui s'inscrit dans la création et dans l'histoire. Une christologie de haut en bas implique une christologie *protologique*, qui unit le Fils à l'œuvre créatrice de Dieu, comme l'attestent *1 Co* 8, 6; *He* 1, 1 s.; *Col* 1, 13 s.; *Jn* 1, 1-14. Une christologie de bas en haut inverse la perspective : de *protologique*, elle se fait eschatologique. Nous ne pouvons que renvoyer à l'analyse détaillée de ces versets, dont chacune des expressions est lourde de sens christologique et trinitaire, et dont la leçon relève de la démarche prophétique. Finalement sagesse et prophétie se rejoignent dans le Christ et par lui convergent vers la majesté, la toute puissance et la bonté de Dieu. Ce type de langage est théologique et s'atteste par la trilogie de la « *leitourgia, martyria, diaconia* », indissociables. Enfin la création a un fondement trinitaire : elle est le lieu de l'intervention continue du Père et ressortit en cela de la démarche prophétique, encore que, en dépit de la lettre du *Credo*, le Père soit créateur dans le Fils en qui sa bonté transparait. Quant à l'Esprit, qui est la présence de Dieu, son action est tout aussi créatrice, et s'oppose aux esprits destructeurs ; il est puissance de relation à l'intérieur de l'homme comme entre les hommes ; il est l'Esprit « de créativité à l'intérieur des choses et des êtres ».

De la notion de création, l'ouvrage passe à l'étude de la création invisible. La priorité qui lui est donnée sur la création visible se justifie par sa transcendance relative, son antériorité dans les récits de création et son irruption dans le visible qu'elle conduit à sa plénitude. L'oubli de l'invisible a des conséquences néfastes dans la culture actuelle, sécularisée. La création invisible s'exprime dans l'Écriture par la métaphore complexe du ciel, qui est d'abord le ciel de Dieu, symbole de son omniprésence et de sa transcendance. Il est aussi un ciel invisible créé, relié à la terre, tous deux lieux de la manifestation de la gloire divine, mais également occasion de confusion avec la transcendance absolue. À cette invisibilité se rattache la loi qui règle l'ordre des hommes et des choses : les éléments et les puissances, dans le langage paulinien, que la démythologisation voudrait vider de son sens. Or, ces puissances s'attestent dans le pouvoir de construction ou de destruction qui aliène l'homme épris d'autonomie. Le combat de Michel contre le dragon est compris comme le modèle biblique de la récapitulation en Christ du ciel créé. Ce combat se poursuit dans l'histoire ; il est spirituel, à base de discernement. La réalité démoniaque introduit une réflexion sur la redoutable question du mal : il importe d'éviter son absolutisation aussi bien que la dérive dans le dualisme ; le mal appelle un combat contre ses formes personnelles (le péché) et objective (les structures), sous le signe de l'œuvre créatrice et rédemptrice.

Fait pendant à la réalité démoniaque, une étude minutieuse et développée sur un domaine devenu parent pauvre dans la théologie actuelle : la réalité angélique (revalorisée toutefois par Michel Serres). Elle se présente comme victorieuse du démoniaque par grâce divine ; ainsi elle est le triomphe du vrai, du bien et du beau pour la gloire de Dieu. Est-il possible de se prononcer sur la nature angélique ? On peut s'inspirer de *He* 1,14 : *leitourgika pneumata*, ce substantif devant être pris au sens symbolique de monde invisible créé. Cette définition conduit à un rapprochement avec Dieu comme Esprit, c'est-à-dire présence à sa création. Radicalement distincts

du Dieu transcendant, les anges se rapprocheraient de lui dans sa manière d'être présent au monde. Ils participent « du ciel de Dieu et de la terre des hommes ». Ils forment une réalité intermédiaire multiple, selon l'Écriture, à la fois une et infinie. L'angéologie de Denys l'Aréopagite méritait une présentation. Les mouvements ascendant et descendant, l'unité et la diversité de la hiérarchie céleste sont particulièrement dégagés. Le monde angélique se différencie autour de trois pôles : l'un, théologique, qui regroupe séraphins et chérubins, a pour fonction spécifique la louange de Dieu et l'action de grâces; le pôle cosmologique comprend seigneuries, vertus, puissances, qui sont les coopératrices de Dieu, en lien avec l'Esprit, puissance fondatrice de relations en l'homme et entre les hommes; à l'ordre anthropologique se rattache la réalité angélique collective et personnelle.

Sur fond de création invisible, se détache, en second lieu, la création visible. Celle-ci est d'abord considérée non dans son surgissement originel, mais comme continue, dont la temporalité ne saurait empiéter sur la transcendance du Dieu éternel. Ce présupposé écarte le déisme et postule le Dieu vivant. La création n'est pas non plus séparable de la rédemption, encore que cosmologie et sotériologie ne soient pas réductibles l'une à l'autre. Cette création continue, qui doit être située par rapport à la providence, est aussi à saisir à partir de l'expérience de l'emprise du mal. Cette expérience suppose au moins une foi implicite de l'homme en lui-même; elle est faite des conditionnements de notre liberté, de l'éveil à l'accompagnement divin. Du point de vue théologique, la conservation de la création signifie la présence de Dieu à elle avec ses différents attributs. Il lui est présent par sa toute-puissance que qualifient son éternité, fondement du temps; par sa relation à l'espace; par sa bonté, faite de grâce universelle et salvifique; par sa seigneurie, à laquelle sont rattachés sainteté, colère, vérité, amour et justice. À cette présence se joint sa constance, fondement de son *ipséité* et de son devenir, de sa fidélité et de sa sagesse. Finalement Dieu est dans l'espace-temps compris comme attributs créés.

L'actualité de la création renvoie à la question de son origine, dont le sens théologique est celui du fondement des choses : Dieu comme cause première. C'est le mystère du Dieu caché mais agissant, celui de la création *ex nihilo* qui n'est perceptible qu'à travers son actualité et révèle Dieu comme don de soi. L'origine, l'actualité et la finalité de la création forment un tout, le temps se trouvant constamment en gestation, mais de quoi? La question de la fin, symétrique de celle du fondement, est inévitable, car la création est marquée par la finitude et la mort qui lui assignent un caractère provisoire. Son orientation suppose le concours de l'homme et soulève conjointement la question de la providence, dont l'histoire ne saurait ni établir l'évidence ni justifier la négation. Aussi la fin demeure-t-elle un mystère qui se place sous le signe de la croix et s'oriente invisiblement vers la parousie. Si la providence a une origine extra-biblique, elle ne se réduit pas à une gnose; elle ne se confond ni avec la prédestination ni avec la fatalité; elle s'exerce avec le concours de la liberté humaine, confrontée au réel, à l'intérieur d'un monde autonome. Fondée dans l'Écriture, elle est un appel à la foi et à l'espérance au Dieu créateur et rédempteur. L'accomplissement de la création actuelle n'est pas réductible à une futurologie qui ramène le temps à celui de l'homme. Il s'exprime à travers deux genres littéraires : d'abord prophétique, visant un accomplissement historique, attesté par la prédication de Jésus et celle des apôtres; puis apocalyptique, qui le situe dans le monde transcendant et le rattache à la figure du Fils de l'homme; ces deux genres demeurent solidaires. L'accomplissement est comparé aux douleurs de l'enfantement pour signifier que la régénération est déjà à l'œuvre, s'anticipant dans la foi. Parce que la nouvelle création dépasse mais ne supprime pas l'actuelle, l'une et l'autre sont en rapport de continuité et de discontinuité. Enfin la parousie est la réalité dernière et nouvelle, l'accomplissement de la nouvelle création transfigurée par la gloire de Dieu.

C'est par un ouvrage substantiel que l'A. complète la « somme théologique » qu'il eut le courage d'entreprendre. Il serait intéressant de débattre de tel ou tel point particulier. S'agissant des fins dernières, l'A. parle peu de la vision béatifique, ce qui surprend un lecteur catholique. Dans sa perspective de catholicité, au sens de totalité, on retrouve la préoccupation constante de ne rien dissocier mais de tout réunir par intégration : sur le plan biblique (sagesse, prophétie, apocalypse) ; sur le plan ontique (création visible et invisible) ; sur le plan « temporel » (les origines et la fin)... La lecture de cet ouvrage demande de la concentration d'esprit. Il serait toutefois dommage qu'un goût trop prononcé pour un langage abusivement conceptuel et une terminologie abstraite (à titre d'exemple : existentialité, p. 424 et 438 ; émotionnalité, p. 473) alourdisse une réflexion qui ouvre des horizons et invite à l'unification de la pensée, et dont on a tout à gagner à prendre connaissance.

Gérard REMY.

Ilaria MORALI, *La Salvezza dei non cristiani*, L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II, « La Missione », Bologne, Editrice missionaria italiana, 1999, 1 vol. de 368 p.

Ilaria Morali publie cinq des six chapitres qui structurent sa thèse de doctorat présentée en 1997 à l'Université pontificale grégorienne et consacrée à l'influence exercée par la pensée d'Henri de Lubac sur la doctrine missionnaire au concile Vatican II.

Le premier chapitre, ou première section, analyse l'œuvre du théologien jésuite entre 1932 et 1952. Sa réflexion porte sur le salut des non-chrétiens. Deux vérités sont à tenir ensemble et en bon ordre : la volonté salvifique universelle et la nécessité de l'Église pour le salut. Le problème se situe dans une perspective à la fois christologique et ecclésiologique : christologique, car le salut de l'humanité considérée comme un seul corps consiste à recevoir la forme du Christ ; ecclésiologique, car l'Église est nécessaire pour qu'advienne la forme du Christ.

L'humanité peut être regardée comme un seul corps dès lors que tout homme — et donc tous les hommes — porte imprimée dans son être créaturel l'image de Dieu, empreinte indélébile que le péché peut ternir mais non détruire. Le Verbe s'est incarné pour restaurer en l'homme l'image de Dieu altérée par le péché et refaire l'unité de la famille humaine. L'œuvre de la grâce est en continuité avec l'œuvre de la création. Il y a un lien intrinsèque entre l'unité naturelle du genre humain et l'unité surnaturelle du Corps du Christ. Si l'on prête attention à la fois à l'universalité de la grâce et à l'existence des masses non chrétiennes, la question du salut des infidèles se pose en termes de salut des peuples et des religions. La mission doit redresser, purifier, transformer les efforts religieux des non-chrétiens pour qu'ils ne soient pas vains.

La deuxième section — qui intègre les chapitres 2, 3 et 4 — s'intéresse à l'époque conciliaire. Le chap. 2 recueille les documents qui importent à la connaissance du rôle du théologien de Fourvière au concile Vatican II, plus particulièrement lors des discussions au sujet du salut des non-chrétiens. Ilaria Morali relève dans les Actes synodaux des références, explicites et implicites, à la théologie d'Henri de Lubac. Le chap. 3 présente essais, interventions et initiatives de l'expert, en marge du concile, entre 1964 et 1969. Ces études traitent de thèmes qui étaient ou avaient été l'objet de discussions dans l'Aula conciliaire. Henri de Lubac insiste sur deux points. Premièrement, Dieu a créé l'homme à son image en vue de la ressemblance à réaliser sous l'action de l'Incarnation rédemptrice par l'union au Christ où l'on trouve l'union à Dieu. Deuxièmement, ce qu'il y a de vrai et de bon dans les religions naturelles est intégrable dans le Christ et soutient un rapport avec l'Église. C'est en elle que le genre humain doit être sauvé, et le Christ, le seul sauveur, unit à



Dieu dans son Église. Par conséquent il y a une importante distinction à faire entre, d'une part, le problème de la vérité et de l'efficacité salutaire d'un enseignement et d'un organisme religieux donnés, et, d'autre part, celui de l'appropriation du salut, possible à tout homme avec le secours de la grâce divine qui le meut et lui donne de poser des actes surnaturels indépendamment des structures religieuses. Sans doute il faut maintenir la distinction radicale entre la nature et le surnaturel, entre la religion humaine et la révélation divine, mais leur union est réelle dans le dynamisme de la préparation évangélique. Le chap. 4 est consacré à la réflexion du concile sur le salut des non-chrétiens. L'analyse des documents manifeste l'attention croissante de l'assemblée aux valeurs authentiquement religieuses du monde non chrétien. L'Église du Verbe incarné, sacrement de l'unité du genre humain, s'adresse à tous les peuples. Dans son ineffable providence, Dieu ne refuse pas le secours de la grâce à celui qui agit selon une conscience droite et accomplit sa volonté. L'influence surnaturelle de la grâce du Christ s'étend à cette immense partie de l'humanité qui, pour des raisons historiques et culturelles, se trouve en dehors du christianisme. Ce qui est tout autre chose qu'accorder une valeur salvifique aux religions non chrétiennes. Le Père de Lubac a lutté contre la pression de certains théologiens qui voulaient voir dans la diversité des religions d'autres voies de salut. La grâce n'opère pas par la médiation de diverses structures religieuses, mais elle inhère et opère directement dans les personnes qui vivent leur propre relation à Dieu en communion avec leurs frères en humanité.

Le chap. 5 (ou troisième section) synthétise la théologie d'Henri de Lubac, et en manifeste la grandeur et les limites. Le recours du théologien à la tradition biblique et patristique est orienté vers une élaboration doctrinale capable de répondre à une situation spécifique de l'Église aujourd'hui. Au principe de sa réflexion, cette vérité fondamentale : la catholicité de l'Église demande à se traduire par une sage et vigilante intégration à l'intérieur de la synthèse chrétienne des éléments de vérité, de bonté et de beauté présents dans le monde. Le thème du salut des non-chrétiens implique une réflexion sur la condition de l'homme par rapport au péché et à la grâce. L'homme déchu n'est pas totalement perdu. Son âme est naturellement chrétienne. Créée à l'image de Dieu, elle est faite pour Dieu et ne peut lui être unie que par le Christ. L'image demeure un « appel secret de l'Objet de la révélation, pleine et surnaturelle, apportée par Jésus Christ » (p. 284, n. 36). L'homme a le désir naturel de voir Dieu parce que l'image de création est faite pour l'image de grâce, c'est-à-dire pour la transformation surnaturelle de la divinisation.

Admirative de la pensée d'Henri de Lubac, Ilaria Morali signale cependant l'ambiguïté de certaines propositions. Entre autres, comment concevoir un lien « essentiel et inaliénable de tout homme au Christ » (cf. p. 287) quand l'homme selon l'image ressortit davantage à l'œuvre de création qu'à l'œuvre de rédemption ? Que penser des actions et expressions religieuses du non-chrétien dont il est dit à la fois qu'elles ne dépassent pas le domaine de la théologie naturelle et qu'elles sont « des éléments du surnaturel en devenir ou ordonnés au surnaturel », « du surnaturel anonymement possédé » ? La difficulté demeure d'harmoniser pleinement ces vérités essentielles de la foi : la nécessité de l'Église pour le salut et la volonté salvifique universelle, et par conséquent l'affirmation que tout homme reçoit la grâce dont il a besoin pour être sauvé. Cependant tout relativisme est écarté par Henri de Lubac, et la mission de l'Église justifiée.

Serge BOULGAKOV, *Sous les remparts de Chersonèse*, Traduit du russe, présenté et annoté par Bernard Marchadier, Genève, Ad Solem, 1999, 1 vol. de 296 p.

C'est à Chersonèse, en Crimée, que Vladimir, le Clovis russe, reçut le baptême en 988 de la main des Byzantins. C'est près de Chersonèse, à Yalta, que le P. Serge Boulgakov, fuyant la Révolution, rédige en 1922 des dialogues illustrant ce qu'il appellera plus tard sa « tentation catholique » à l'heure de la débâcle de l'Église orthodoxe russe : *Sous les remparts de Chersonèse*. Arrivé en Occident, le fondateur de l'Institut Saint-Serge rejettera la thèse de l'ouvrage, qui ne fut pas publié. Boulgakov le conservera néanmoins en témoignage de son évolution, qui fut celle de beaucoup de Russes de son époque : « Je veux qu'après ma mort, écrira-t-il dans ses mémoires, on voie aussi mon péché et la misère russe dans toute son étendue » (p. 18).

L'ouvrage se présente sous la forme d'un débat entre quatre antagonistes. Le « Réfugié », qui n'est autre que l'A., accuse la « paralysie de l'Église russe » et défend l'union avec Rome. Le « Prêtre de paroisse » soutient également les positions de Boulgakov, mais cette fois du Boulgakov prêtre, tiraillé entre son enracinement orthodoxe et ses vues philocatholiques. Les autres interlocuteurs s'opposent aux arguments des premiers, le « Théologien laïc » au nom de positions slavophiles, le « Moine » au nom de la spiritualité russe traditionnelle. Les six chapitres déclinent les thèmes qui depuis le XIX<sup>e</sup> siècle opposent en Russie les « slavophiles » — tel Khomiakov — aux « occidentalistes » — tel Tchaadev, sous le patronage duquel les dialogues sont placés —, mais en éclairant le débat à la lumière des tragiques événements de la Révolution. En effet, pour le « Réfugié », les racines du bolchevisme et de l'écroulement de l'Église russe sont à chercher à Chersonèse, où la Russie est « née à l'Esprit et à l'Histoire » en adoptant l'orthodoxie byzantine.

La Révolution, selon le Réfugié Boulgakov, ne manifeste pas autre chose que la crise des principes de Byzance : ceux d'une « gréco-russité » que la chute de la troisième Rome, sept siècles après celle de la deuxième, semble avoir définitivement condamnée. C'est à Chersonèse en effet que la Russie aurait de Byzance hérité non seulement des « remparts » qui la firent naître et aussi « mourir à l'Histoire » en enfermant dans le nationalisme ecclésial, mais encore de son consubstantiel « esprit de schisme », qui jadis conduisit Constantinople à préférer « le turban turc à la tiare pontificale », et naguère Moscou à s'instituer en troisième Rome, ville sainte d'un « peuple théophore », d'un peuple messie. Cette « cloche de verre de Chersonèse » fut ébréchée par Pierre le Grand, qui « enfonça le mur de Chersonèse que Byzance avait bâti autour de l'Église russe » (p. 37). Mais le rêve de l'universalité ne put finalement se développer que dans l'*intelligentsia*, sous la forme du socialisme, la Troisième internationale se faisant le paradoxal relais de la troisième Rome.

Les principes de Chersonèse ne sont pas seulement ceux de l'enfermement, du schisme et de la Révolution. Ils seraient aussi la racine de la « paralysie de l'Église russe ». Celle-ci concernerait en premier lieu la conception de l'autorité dans l'Église : « Entre l'Orthodoxie et le catholicisme, affirme le Réfugié, il n'y a, en substance, aucune différence dogmatique mais uniquement une compréhension différente du pouvoir de l'Église et une organisation différente de celui-ci » (p. 50). Le Césaropapisme byzantin, tant qu'il perdurait, cachait les ambiguïtés de la conception orientale du pouvoir, que compensait mal le recours à l'autorité spirituelle du *starsy*, la « soif de *starsy* ». La crise est aujourd'hui révélée au grand jour : « En fait, sans tsar, l'Église orientale est décapitée » (p. 52). Mais la paralysie se manifeste aussi par l'absence de magistère qui ne donne à l'Église russe qu'une autorité purement disciplinaire, non doctrinale. « L'esprit de schisme », cette « maladie spirituelle fondamentale du peuple russe » inoculée par Byzance, justifierait en effet la légitimité de tous les points de vue, rendrait à tout moment possible de nouveaux *Raskol* — ce schisme des vieux-croyants qui au XVII<sup>e</sup> siècle déchira la Russie —, et ferait finalement le lit d'un « protestantisme intérieur » qu'illustra Pierre le Grand. La paralysie

se traduirait enfin par une absence tragique de sens missionnaire. À cet égard, les accusations de prosélytisme portées contre les catholiques ne signaleraient que l'immobilisme du clergé orthodoxe lui-même. Quant à l'exaltation suspecte du monastère, en particulier chez Dostoïévski, elle ne traduirait pas autre chose qu'une « indifférence vis-à-vis du sort spirituel du monde » (p. 119), et finalement un dualisme latent dans l'orthodoxie russe : « La religion des laïcs et des paroisses n'est chez nous qu'un christianisme monastique de deuxième ou de troisième catégorie » (*ibid.*).

Il n'y a donc pas d'autre issue que de « quitter Chersonèse »; et c'est ce que, tragiquement mais providentiellement, permet la Révolution. Il faut certes accepter le legs de Vladimir, le faire fructifier même, mais en lui enlevant l'enveloppe de gréco-russité qui divise l'Église. Pour cela, Boulgakov refuse la facilité d'une conversion individuelle au catholicisme, d'une « émigration spirituelle ». En effet, l'Union n'a-t-elle pas déjà été théoriquement célébrée par le Concile de Florence (1439)? « Je dis haut et clair, affirme le Réfugié-Boulgakov, que l'orthodoxie avec le catholicisme constitue l'Église indivise et indivisible dans son essence car maintenue par l'unité des sacrements et de la vie sacramentaire et réunie par le concile de Florence, même si cette union reste à réaliser. C'est là à mes yeux la tâche essentielle et primordiale de notre temps et peut-être de notre génération » (p. 212). C'est le refus du pouvoir séculier et du peuple de considérer ce concile comme le huitième concile œcuménique qui aurait entraîné la chute, d'abord de Constantinople, puis de Moscou. Comme principe d'acceptation de l'Union de Florence, Boulgakov propose la distinction entre théologie et dogme : « Ma position, elle consiste à dire que l'Église est une et indivisible et que, cela va sans dire, j'admets tous les dogmes du catholicisme *mais pas sa théologie*, que je rapporte au rite latin, c'est-à-dire que j'y vois une œuvre humaine et non une institution divine » (p. 213). Mais il faut en même temps « vaincre le césaropapisme dans son principe, trouver une coordination nouvelle et juste du pouvoir sacerdotal et du pouvoir théocratique, qui corresponde au charisme du prêtre et à celui du roi chez le Christ » (p. 285). Telle est bien la vocation russe : la troisième Rome doit réparer la séparation de la deuxième Rome avec la première : « Que se manifeste l'avenir russe : nous y retrouverons la Troisième Rome en même temps que la Première, la Cité de Dieu sur la Terre » (p. 291).

L'édition de cette œuvre, publiée pour la première fois en russe en 1991, mais inédite en français, éclaire d'un jour nouveau la personnalité passionnée de Boulgakov qui, désavouant ces thèses écrites sous le choc de l'écrasement de l'Église russe, se tournera plus tard vers la « Sophia » — Sainte-Sophie de Constantinople remplaçant Saint-Pierre de Rome comme centre du christianisme universel. L'intérêt de l'ouvrage, cependant, n'est évidemment pas seulement biographique ni historique. Il soulève les questions fondamentales, non seulement de l'orthodoxie russe — sa théologie, son organisation, son rapport au pouvoir —, mais aussi de la Russie : son identité, ses rapports avec l'Occident, son rôle historique. N'étant pas destiné à la publication, il présente néanmoins un aspect inachevé, et souffre de quelques lourdeurs et redites. Mais surtout, n'eut-il pas été préférable qu'une telle œuvre, dont le propos posthume est de montrer « la misère russe », fût publiée par le soin des orthodoxes eux-mêmes? L'Église russe, dans le contexte actuel, a tout à gagner aux réflexions, reniées peut-être mais non caduques, d'un de ses fils les plus brillants. À l'inverse, cette édition catholique ne risque-t-elle pas de donner à l'ouvrage une valeur d'apologétique occidentale, et finalement de contribuer à jeter le trouble sur une école orthodoxe de Paris déjà fortement contestée? Pussions-nous avoir la hauteur de vue de Serge Boulgakov, et ces dialogues, intelligemment traduits et présentés par Bernard Marchadier, et magnifiquement édités par *Ad Solem*, donneront à tous sur l'actualité russe un regard d'une singulière profondeur.