

Recensions

HISTOIRE DES DOCTRINES

Andrew LOUTH, *L'Orient grec et l'Occident latin*, L'Église de 681 à 1071, « L'Église dans l'histoire, III », Traduit de l'anglais par Françoise Lhoest, « Théologies », Paris, Cerf, 2013, 1 vol. de 464 p.

Ce volume s'insère dans l'entreprise lancée par le P. John Meyendorff, celle d'une histoire de l'Église écrite par des historiens de confession orthodoxe, dont lui-même a écrit le premier volume (en fait le tome II, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens*, L'Église de 450 à 680). L'ouvrage recensé ici couvre cinq siècles de cette histoire, en s'intéressant de manière alternée à l'Orient grec et l'Occident latin. Il est divisé en quatre grandes parties. La première va de 680 à 800, partant de la situation de l'Église à la fin du VII^e siècle : elle traite, en Orient, de la première phase de la crise iconoclaste jusqu'à Nicée II, puis de l'Église et de la papauté sous les Carolingiens, avec le retentissement qu'y prit la crise iconoclaste. La seconde est centrée sur le IX^e siècle, retenant comme grands titres les réformes monastiques (Benoît d'Aniane, Théodore le Studite), la seconde phase de l'iconoclasme et le triomphe de l'orthodoxie, la renaissance de l'instruction, la mission chrétienne chez les Slaves et autres, le changement des modèles liturgiques. La troisième partie, sur le X^e siècle, traite du renouveau du monachisme (Cluny, l'Athos), et de la mission chrétienne dans

toute l'Europe. La quatrième couvre le XI^e siècle jusqu'en 1071, l'évolution du monachisme, la réforme et la papauté, le schisme de 1054, la vie intellectuelle et spirituelle à Byzance, les Turcs et l'effondrement de l'empire byzantin.

Le livre est touffu, avec de longs exposés qui requièrent l'attention, mais il est très bien informé; qu'il soit oriental ou occidental, le lecteur qui croit bien connaître l'histoire du christianisme y apprendra du neuf, surtout du côté byzantin. Son grand intérêt réside dans l'analyse que fait l'A. des divergences entre les deux civilisations chrétiennes et de la manière dont ces divergences, malgré des points de départ communs, se sont finalement développées en désaccord dogmatique et en incompréhension mutuelle. Ce fut parfois à partir de simples pratiques liturgiques différentes, tout en étant lié aux conditions politiques externes. L'A. montre comment la controverse iconoclaste, les réformes monastiques, le conflit de rang entre le pape et le patriarche œcuménique, la déposition de Photius par Nicolas, la mission en Bulgarie, le changement des modèles liturgiques (pratique de la communion, office monastique, icônes, reliques, pèlerinages, culte de la Vierge et des saints, pain azyme, etc.), l'introduction du *Filioque* dans le Credo et d'autres causes encore — de faux documents comme la *Donation de Constantin*, le ton employé par les uns et les autres —, ont joué, de manière plus ou

moins importante, dans le sens de cet éloignement de l'Orient (grec, arabe, slave) et de l'Occident latin.

Cinq cartes utiles précèdent la bibliographie. Un regret : cette dernière compte environ 250 titres de sources secondaires, dont à peine dix pour cent de sources francophones, ce qui est un peu maigre, quoique ce soit un peu compensé dans les notes. Nous notons également l'usage fréquent de l'anglicisme *guidance*.

Pierre MARAVAL.

Michel FÉDOU, *Les Pères de l'Église et la théologie chrétienne*, Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2013, 1 vol. de 352 p.

Ce livre n'est pas un manuel de patrologie (cf. « Introduction », p. 11), mais le fruit d'une constatation : alors que les travaux sur les Pères de l'Église se multiplient et touchent des domaines de l'Antiquité de plus en plus spécialisés, l'apport propre des Pères pour l'intelligence de la foi paraît, au contraire, connaître une certaine crise. Ce paradoxe, qui consiste en une réelle vitalité des études patristiques sous l'angle des sciences humaines mais en un certain recul sous l'angle de la réflexion théologique, conduit M. Fédou, s.j., à étudier les rapports entre patristique et théologie. L'A. répond, dans la première partie, aux objections actuelles majeures sur l'utilité de la théologie des Pères et, dans la seconde partie, propose huit applications concrètes, où les réflexions patristiques se révèlent profitables pour l'intelligence de la foi. Quatre chapitres plus historiques sur le renouveau patristique au xx^e siècle ouvrent la première partie, tandis qu'un Index onomastique (p. 339-342) et une petite bibliographie (p. 343-348) clôturent le livre. On appréciera le style simple et clair de l'exposé, malgré quelques répétitions au fil de l'ouvrage.

Si les premiers chapitres sur l'essor de la patristique au xx^e siècle sont d'un réel intérêt (même si les publications sur ce sujet sont déjà assez nombreuses), le cœur du livre réside, en fait, dans l'exposé des difficultés majeures auxquelles est exposée l'étude des Pères. M. Fédou en discerne trois : l'exégèse des Pères et leur utilisation jugée abusive de l'allégorie ; la distance chronologique, qui entraînerait une dichotomie théologie patristique / sciences humaines ; la mondialisation, enfin, qui rendrait caduque une théologie patristique dite « méditerranéenne » face aux théologies contextuelles actuelles. Les réponses proposées par l'A. sont d'un grand intérêt, car elles tirent parti des développements herméneutiques ou théologiques les plus récents et donnent, par contrecoup, une réelle actualité à la pensée patristique. Les interprétations allégoriques des Pères peuvent ainsi trouver une justification dans les recherches sémiotiques modernes sur la polyvalence du signe linguistique (p. 135, avec renvoi à Tzvetan Todorov, *Symbolisme et interprétation*). De même pour l'écart chronologique qui nous sépare des Pères, M. Fédou s'appuyant cette fois sur les travaux d'Edward Schillebeeckx, qui souligne la relation de correspondance entre le message originel chrétien et la situation toujours neuve liée au contexte sociohistorique d'une époque (p. 143).

Cette étude de M. Fédou rappelle ainsi opportunément que tout travail théologique nécessite, maintenant comme par le passé, un passage par les Pères. Cependant, peut-être est-il un point sur lequel l'A. aurait pu davantage insister, même si cet aspect est indirectement évoqué dans le chapitre sur les théologies contextuelles ; il s'agit de l'actuel recul de l'étude des lettres classiques, qui complique l'accès aux textes des Pères et rend plus lointaines des références qui allaient de soi voilà à peine cinquante ans. Tandis que les grands théologiens évoqués par l'A.

au début de l'ouvrage ont appartenu à une époque où la connaissance de latin et du grec était courante, ce qui facilitait l'étude des Pères et ouvrait à de beaux approfondissements théologiques, cela n'est malheureusement plus le cas en ce début du XXI^e siècle, où les recherches sur les Pères ne peuvent finalement plus être faites que par des professeurs universitaires spécialisés principalement en « sciences humaines », pour reprendre le qualificatif employé par M. Fédou. De ce malaise naissent sans doute les multiples incompréhensions touchant les Pères énumérées par l'A., qui conduisent au paradoxe relevé au début du livre, un paradoxe que les actuelles priorités culturelles ne vont vraisemblablement qu'accroître.

fr. Xavier BATLLO, o.s.b.

Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident, Hrsg. von Alfons Fürst. « Adamantiana, 1 », Münster, Aschendorff Verlag, 2011, 1 vol. de 266 p.

La personnalité d'Origène, son enseignement et son influence n'ont jamais cessé d'attirer l'attention des chercheurs, comme en témoignent les études toujours plus nombreuses consacrées au penseur alexandrin. La revue encore récente *Adamantius* (depuis 1994) du « Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina » était déjà venue enrichir les monographies ou les actes de colloques centrés sur Origène (par exemple les colloques *Origeniana*). Le nouveau centre de recherche sur Origène de la Faculté de théologie catholique de l'Université de Munich propose maintenant la collection *Adamantiana*, sous la direction d'Alfons Fürst. Le nom donné à la collection s'inspire du qualificatif célèbre appliqué par Jérôme à Origène, désigné comme « homme d'acier » (JÉRÔME, *Epist.* 33, 4 : « Iuste adamantis nomen

acceperit. ») Les responsables de la collection se sont fixé deux axes principaux de recherche ; le premier, plutôt classique, consiste en la présentation, l'étude ou la traduction de textes d'Origène, tandis que le second, plus novateur, va chercher à discerner l'influence d'Origène au fil des siècles, afin de mettre particulièrement en évidence sa stature de philosophe (cf. le Prologue, p. 5-6). Ce premier volume de la collection, qui reprend en partie les interventions données à l'occasion de l'ouverture du centre de recherche sur Origène à Münster (24 et 25 octobre 2008), est effectivement structuré selon ce programme d'étude. Sous le titre général « Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident », deux parties principales présentent, respectivement, plusieurs aspects de la doctrine d'Origène (c'est la partie « Zum Denken des Origenes »), et des marques de son influence dans les siècles postérieurs, tant en Orient qu'en Occident (c'est la partie « Zum Erbe des Origenes »). Une partie préliminaire nettement plus brève, qui est en fait une introduction à la collection, souligne l'actualité de la pensée d'Origène (« Zur Bedeutung des Origenes »).

Les quatre études de la partie doctrinale — sur lesquelles je m'étendrai plus longuement — touchent des aspects très variés et témoignent, si besoin est, de la richesse de la pensée d'Origène. Christian Hengsternann, « Christliche Natur- und Geschichtsphilosophie. Die Weltseele bei Origenes » (p. 43-75), présente différentes approches de la notion d'âme du monde chez Origène et contribue ainsi à répondre à la question toujours délicate : « Qu'est-ce qui correspond chez Origène à la troisième hypostase plotinienne, l'Âme du monde ? » (question posée jadis par H. Crouzel et rappelée par l'A., n. 6, p. 44). Par le biais de deux textes scripturaires, *Ez* 14, 12 et *Rm* 8, 21, Ch. Hengsternann arrive à la conclusion que, pour Origène, le Fils est l'Âme du monde en tant qu'il dirige et conduit le monde par ses « un-

körperliche ἐπίνοια » : la création n'est rien d'autre que le don de la nature divine elle-même et c'est le Fils, en tant que Sagesse, Logos et Vérité, qui transmet à chacun ce qui lui correspond selon sa dignité propre (p. 57-60). Cependant, suite au désordre provoqué par la chute, la Providence divine s'efforce de ramener à l'unité ce qui a été dispersé ; l'Église, qui réunit l'ensemble des hommes illuminés par le Christ, peut être alors considérée comme une unique personne, celle des croyants, et c'est elle qui, en fait, correspond principalement dans « la pensée d'Origène à la troisième hypostase néoplatonicienne (*Die vorrangige origeneische Entsprechung zur dritten neuplatonischen Hypostase, der Weltseele*) » (p. 69). Dans cette ligne, l'Église peut apparaître finalement comme un εἶδος historique du monde, lequel est matière et reçoit au fil du temps sa structure et sa vie véritable (p. 71). L'Histoire du Salut est alors un *medium* qui vainc le dualisme Dieu/monde.

Dans la contribution suivante, Josef Lössl aborde le sujet très actuel de la loi naturelle et de la conscience : « Origenes und die Begriffe „Naturgesetz“ und „Gewissen“ nach Röm. 2, 14-16. Exegese-geschichtliche Perspektiven » (p. 77-100). Comme l'indique le titre de l'article, J. Lössl effectue une approche historique et examine tout d'abord les interprétations de *Rm* 2, 14-16 selon Clément d'Alexandrie et Tertullien, avant de se pencher sur la pensée d'Origène. Si Clément d'Alexandrie estime qu'un accès à la vérité est possible pour les païens en raison d'une φυσικὴ ἔννοια, et si Tertullien souligne plutôt l'existence d'une loi naturelle (*lex naturalis*) — de même que le monde est naturellement ordonné (*natura legalis*) —, Origène insiste avant tout sur une saine *pré-conception* de ce qui est moral (πρόληψις ὑγιῆς περὶ τοῦ ἠθικοῦ), idée qui plonge ses racines dans les systèmes philosophiques stoïciens et platoniciens (cf. p. 94-95, où J. Lössl renvoie, entre autres, aux posi-

tions de Chrysippe). Ainsi, Dieu implante lui-même comme *pré-conception* ce qu'il annonce par les prophètes, loi naturelle qui vise non pas le détail des préceptes rituels mais les éléments généraux du Décalogue. À cet égard, J. Lössl tire de ce constat une conséquence importante sur l'exégèse d'Origène : puisque la loi naturelle correspond à la loi mosaïque dans un sens spirituel et non littéral, l'exégèse de l'Ancien Testament, et finalement de toute l'Écriture, devra être avant tout spirituelle. L'exégèse spirituelle d'Origène ne serait donc « pas un luxe capricieux mais un impératif catégorique (*Kein kapriziöser Luxus, sondern ein kategorischer Imperativ*) » (p. 98).

L'étude de Lorenzo Perrone, « Origenes' Rede vom Gebet zwischen Frömmigkeit und Theologie. Zur Rezeption von Περὶ εὐχῆς in der modernen Forschung » (p. 101-127), ne se limite pas, contrairement au titre de la contribution, à la simple présentation des études modernes sur le Περὶ εὐχῆς / *De oratione* d'Origène. De fait, l'A. souligne avec clarté les différentes approches de la pensée de l'Alexandrin qui en découlent, spécialement le rapport entre la philosophie et le sentiment religieux — la mystique — chez Origène. L. Perrone met bien en évidence le tournant qu'ont constitué les recherches de Walther Völker (*Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1930), tout en relevant les limites, justement en ce qui concerne le lien entre philosophie et mystique. Alors que W. Völker, à la suite d'E. von der Goltz et O. Dibellius, insiste plutôt sur la marque philosophique chez Origène, spécialement affirmée dans le *De oratione*, L. Perrone renvoie, tout à la fin de son article, aux ouvertures qu'offrent les recherches plus actuelles consacrées aux exercices spirituels dans l'Antiquité (p. 125-127), dans la ligne des investigations de P. Hadot (*Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études au-

gustiniennes, 1987). Les marques philosophiques chez Origène seraient ainsi tributaires des efforts spirituels des philosophes, un constat qui permettrait du même coup de « surmonter l'opposition chez Origène entre le philosophe et le maître spirituel (*Den Gegensatz zwischen dem „Philosophen“ und dem „spirituellen Meister“ bei Origenes überwindet*) » (p. 127).

Enfin, Antonio Cacciari, « Origen's Language. Some Research Perspectives » (p. 129-148), examine l'art de la digression chez Origène ; à l'aide de très nombreux exemples (l'A. donne à chaque fois le texte grec, une traduction — anglaise — et un bref commentaire), il dégage des traits généraux et caractéristiques de la digression telle qu'elle est employée par Origène (cf. la troisième partie : « The typology of παρέκβασις in Origen's writings »), qui ne fait finalement que reprendre un outil rhétorique classique particulièrement utile pour donner une certaine souplesse aux commentaires.

Quatre contributions forment la troisième partie de l'ouvrage, celle consacrée à l'héritage d'Origène, dont l'influence demeure perceptible aussi bien en Orient qu'en Occident malgré la destruction d'un grand nombre de ses œuvres. On peut cependant regretter qu'une seule étude concerne l'Occident chrétien, et une région plutôt périphérique — la Pannonie —, Zachary Esterson, « Origen, Victorinus of Pettau, and the Beginnings of the Latin Commentary Tradition » (p. 149-177), mettant en lumière les influences discrètes mais réelles des techniques exégétiques d'Origène sur le premier commentaire latin de l'Apocalypse de saint Jean, rédigé par Victorinus de Pettau. Ces influences d'Origène, particulièrement ténues, sont perceptibles aussi sous des formes très diverses en Orient. L'étude serrée du manuscrit *British Library Additional 14658* menée par Daniel King, « Origenism in Sixth Century Syria. The

Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy » (p. 179-212), permet de cerner les éléments d'un cursus d'étude antique marqué en partie par les œuvres de Sergius Reshaina, accusé au VI^e siècle d'origénisme. Il importe ici de signaler les réflexions intéressantes de D. King sur l'accusation d'origénisme portée fréquemment dans l'Antiquité tardive, qui peut concerner finalement une simple vie intellectuelle plutôt qu'un système de doctrine particulier : « Origenism was more about an "interest in the intellectual life and in theological speculation [...] than any particular system of doctrine" » (p. 209). Le moine Serge de Reshaina fait encore l'objet de l'étude de John W. Watt, « Von Alexandrien nach Bagdad. Ein erneuter Besuch bei Max Meyerhof » (p. 213-226), qui met en lumière l'influence d'Origène sur les commentaires exégétiques de Sergius Reshaina par l'intermédiaire d'Évagre et du Pseudo-Denys. Enfin, l'influence d'Origène apparaît encore, dans le monde arabe cette fois, grâce aux traductions des œuvres de Grégoire de Nazianze en arabe faites au X^e siècle à Antioche par Ibrāhīm ibn Yūhannā al-Anṭākī; Elif Tokay, « Continuity and Transformation in the Arabic Translation of Gregory Nazianzen's *Oration on Baptism* (*Oration 40*) » (p. 227-253), explique comment l'influence d'Origène est perceptible chez les chrétiens melchites d'Antioche, dans un lieu dont la langue et la culture étaient marquées par l'islam.

Ces multiples recherches sur Origène manifestent clairement l'intérêt toujours grandissant que suscite la théologie de l'Alexandrin. C'est bien ce que veut mettre en lumière A. Fürst dans la brève partie « Zur Bedeutung des Origenes », laquelle relève deux aspects caractéristiques spécialement séduisants de la pensée d'Origène : ses investigations non seulement théologiques mais aussi philosophiques sur des sujets qui demeurent actuels (comme le rapport religion / société,

cf. p. 17-20); et surtout sa méthode de recherche, puisqu'Origène ne vise pas tant à transmettre un enseignement magistral qu'à étudier des problèmes, à chercher tout en restant en dialogue avec la culture de son temps et, d'une certaine manière, avec le lecteur lui-même.

On l'aura compris, la collection *Adamantiana* ouvre de vastes horizons de recherches et laisse attendre de prochaines publications prometteuses.

fr. Xavier BATLLO, o.s.b.

Andrew HOFER, o.p., *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*, « Oxford Early Christian Studies », Oxford, Oxford University Press, 2013, 1 vol. de XII-272 p.

Il est significatif que ce soit le concile de Chalcédoine qui ait décerné à Grégoire de Nazianze le titre de « théologien », hono- rant ainsi sa contribution aux recherches christologiques. On ne peut alors que saluer l'étude d'Andrew Hofer, o.p., qui jette une lumière nouvelle sur la christologie du nazianzène par une approche qui se veut non plus marquée par la *Dogmengeschichte* (sic, p. 7), mais par des vues plus « personnalistes » (même si l'A. n'emploie pas explicitement ce terme). Effectivement, Grégoire de Nazianze personnalise fréquemment son discours sur le Christ, si bien que sa christologie peut être qualifiée d'*autobiographical christology*, une expression qui revient continuellement au fil de l'ouvrage. Si l'A. veille donc, avec raison, à ne pas commettre d'anachronisme en évaluant la christologie de Grégoire d'après les développements dogmatiques postérieurs, la prise en considération du caractère fortement autobiographique de ses écrits invite surtout à se familiariser davantage avec l'ensemble de ses œuvres, spécialement ses *Carmina*, et permet de dépasser la dichotomie théo-

logie / spiritualité lors de l'examen de ses ouvrages. A. Hofer étudie ainsi les réflexions du Cappadocien sur différents aspects de la vie du Seigneur (spécialement le chap. 5), mais aussi ses investigations christologiques plus spéculatives (chap. 3 et 4). C'est ici, sans doute, que se situe l'apport principal des recherches d'A. Hofer, qui permettent de clarifier quelque peu l'emploi par Grégoire des termes de mélanges (κράσις, μίξις) pour rendre compte de l'Incarnation. Une étude détaillée de ces notions chez les philosophes antiques (p. 96-106) permet à l'A. de mieux apprécier les déclarations de Grégoire qui ne reprend pas purement et simplement les positions stoïciennes sur le mélange, contrairement à ce que suggérait jadis Aloys Grillmeier (*Le Christ dans la tradition chrétienne*, I. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451), Paris, Cerf, 1973, p. 325), mais ne cherche pas non plus à donner toutes les précisions techniques des philosophes ; pour le Cappadocien, le Verbe devient homme pour que Grégoire puisse devenir Dieu, et A. Hofer de conclure : « His poetics allow him to celebrate the mystery without committing himself to precise definitions [Sa poésie lui permet de célébrer le mystère sans s'engager dans des définitions précises] » (p. 113). La christologie de Grégoire se place ainsi au-dessus de catégories qui alimenteront les débats postérieurs, si bien que certaines de ses affirmations seront reprises aussi bien par Nestorius que Cyrille d'Alexandrie. La belle étude d'A. Hofer, claire et enrichie de deux index (index des citations des œuvres de Grégoire de Nazianze et index analytique — le lecteur est un peu surpris de voir l'index biblique rejeté dans ce dernier index), offre donc une approche à la fois plus riche et sans doute plus authentique des réflexions christologiques de Grégoire de Nazianze. Deux aspects auraient pu être plus développés. D'un simple point de vue pratique, le lecteur regrette en effet l'absence de citations en

grec du texte de Grégoire, ce qui est gênant spécialement pour le chapitre 4, où A. Hofer étudie les dix anathématismes de l'*Ep.* 101 (p. 131-147). Et plus généralement, quelques indications plus explicites sur les rapports entre la notion de mélange présentée par Grégoire et celle condamnée à Chalcedoine auraient été les bienvenues.

fr. Xavier BATLLO, o.s.b.

Aaron CANTY, *Light and Glory, The Transfiguration of Christ in Early Franciscan and Dominican Theology*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2011, 1 vol. de XIV-266 p.

Le livre d'A. Canty n'évoque la Transfiguration du Christ qu'en sous-titre, ce qui pourrait faire manquer aux lecteurs francophones pressés une étude aussi appliquée et détaillée sur un aussi beau sujet traité par les théologiens médiévaux. Ce travail rend justice aux théologiens de la haute scolastique dans leur intérêt pour les mystères de la vie du Christ. Huit chapitres divisent l'ouvrage. Le premier résume la *status quaestionis* précédant les auteurs étudiés : du Nouveau Testament à la double ligne orientale et occidentale de l'interprétation théologique du Christ transfiguré jusqu'aux contemporains de la *Glossa ordinaria*. Puis viennent successivement les sept études très complètes des auteurs choisis, largement cités avec, en note, le latin original : Hugues de Saint-Cher, o.p., Alexandre de Halès, o.f.m., Gueric de Saint-Quentin, o.p., Jean de la Rochelle, o.f.m., Albert le Grand, o.p., Bonaventure, o.f.m. et Thomas d'Aquin, o.p. Au fur et à mesure des chapitres, l'A. compare, la théologie de ces écrivains avec équité mais inévitablement avec de nombreuses redites. La haute tenue scientifique de l'ouvrage doit être soulignée. Jean de la Rochelle et Thomas d'Aquin,

historiquement les plus prolifiques sur le sujet, font l'objet d'une étude plus approfondie avec une préférence de l'A. pour le premier. Pour saint Thomas, l'A. note l'influence déterminante de la *Catena aurea* sur les œuvres plus tardives, comme la *Somme de théologie* (cf. p. 213), mais la *Catena* n'est finalement mentionnée qu'une fois dans l'étude sur la *Summa theologiae* (n. 101, p. 236). Remarquons au passage que la citation importante, attribuée à saint Jean Chrysostome, non mentionnée par l'A., sur les rapports de la nature et de la gloire — « Qu'on ne s'imagine donc pas voir un jour dans le ciel, soit dans la personne du Sauveur, soit dans celle des saints qui partageront l'éclat de sa gloire, une transformation quelconque dans les traits du visage, une clarté resplendissante viendra simplement s'ajouter à leur nature » — tirée de la *Catena aurea in Marcum* de saint Thomas (cap. 9, lect. 1), se retrouve en amont en grec dans la *Chaîne sur saint Marc* (J.-A. CRAMER, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, p. 353), ce que nous avions signalé naguère (E. DIVRY, *La Transfiguration selon l'Orient et l'Occident*, Paris, Téqui, 2009, p. 259, n. 820). Au total, un ouvrage de théologie médiévale qui fera date sur un des plus beaux mystères de la vie du Christ, la Transfiguration.

fr. Edouard DIVRY, o.p.

La Vie et l'œuvre théologique de Georges / Grégoire II de Chypre (1241-1290), patriarche de Constantinople, Édité par Jean-Claude Larchet, « Théologie byzantine », Paris, Cerf, 2012, 1 vol. de 334 p.

C'est une belle somme que Jean-Claude Larchet, aidé de quelques collaborateurs, vient de consacrer à celui qui fut patriarche de Constantinople durant six ans, de 1283 à 1289, après des années d'enseignement

et d'engagement dans la vie de l'Église. Une première partie, due à l'A., offre tout d'abord une présentation très fouillée de la vie assez mouvementée (du moins dans sa jeunesse) du personnage, suivie d'une énumération et description de tous ses écrits, dont beaucoup n'ont d'édition accessible que dans la *Patrologie grecque* 142, puis d'une synthèse fouillée de sa pensée théologique, avec ses antécédents et ses parentés. Cette savante introduction est suivie de la présentation de la première expression connue de la pensée de Grégoire, le *Discours antirrhétique contre les blasphèmes de Bekkos*. Cette partie a pour auteur S. E. Chrysostomos Sabbatos, lequel analyse également l'œuvre intitulée *Discours sur la procession du Saint-Esprit ou Contre les Latins*, qui a été attribuée à Grégoire, mais provient probablement d'un écrit du XIII^e siècle qui s'en inspire. L'édition du texte grec du *Discours* est donnée à la suite, œuvre de Théophile Kislas, la traduction étant de Françoise Vinel. Sont ajoutées encore, en traduction, quatre œuvres de Grégoire : l'*Exposé du Tome de la foi contre Bekkos*, traduit par l'A., l'*Apologie*, la *Confession de foi*, la *Lettre à l'empereur Andronic II*, traduites par F. Vinel. Une abondante bibliographie clôt l'ouvrage.

Georges de Chypre prit le nom de Grégoire en devenant patriarche, poste auquel il fut nommé quelques années après la signature de l'union de l'Église grecque avec l'Église latine conclue lors de la quatrième session du concile de Lyon (6 juillet 1274). Or cette union souleva chez les Grecs de multiples discussions. Grégoire avait eu lui-même avant le concile (auquel il n'assista pas) une position médiane et modérée qui pouvait laisser penser que, sans faire l'unanimité, il éviterait des oppositions trop vives. Sa pensée théologique se rapporte à un seul domaine, « la triadologie, et, au sein de celle-ci, se concentre sur un seul point, la question de la procession du Saint-Esprit »

(p. 65). Ce qui le caractérise, c'est la manière dont il interprète l'affirmation selon laquelle l'Esprit procède par (*dia*) le Fils, affirmation que l'on trouve chez plusieurs Pères, dont Jean Damascène, sur laquelle s'appuyaient le patriarche Bekkos et les partisans de l'union pour s'accorder avec le *Filioque* latin. Grégoire s'oppose à Bekkos « en rejetant catégoriquement sa conception selon laquelle le Fils jouerait le rôle d'un intermédiaire dans la procession de l'Esprit. Il le fait sur la base d'une distinction claire entre deux sens de l'expression "par le Fils" : l'Esprit est "par le Fils" non pas en tant qu'il aurait son existence hypostatique ou son essence par son intermédiaire — car il tient l'une et l'autre directement du Père —, mais en tant qu'il sort, se manifeste, resplendit par l'intermédiaire du Fils tout en tenant directement son existence (hypostatique) et son être (essentiel) du Père » (p. 85). Il serait évidemment encore nécessaire de citer d'autres explications données par l'A. de la position de Grégoire et de ses variations. Pour ceux que ce débat difficile intéresse (il a passionné les contemporains de l'union, et reste finalement actuel), cette somme se recommande pour la précision et l'exhaustivité de ses analyses littéraires, historiques, théologiques, sans parler de la qualité (et de l'utilité!) des traductions.

Pierre MARAVAL.

La Théologie catholique entre intransigeance et renouveau, La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II, Sous la direction de Gilles Routhier, Philippe J. Roy et Karim Schelkens, « Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 95 », Louvain-la-Neuve, Collège Érasme / Leuven, Universiteitsbibliotheek, 2011, 1 vol. de 390 p.

Fruit d'un colloque organisé du 27 au 29 octobre 2010 par la faculté de théologie

et de sciences religieuses de Laval, l'ouvrage a pour fin une meilleure conception du concile Vatican II. Il s'intéresse aux rapports qu'ont entretenus avec la période préconciliaire (1907-1959) et la phase préparatoire (1960-1962) les principaux mouvements qui ont marqué la vie de l'Église durant la première moitié du xx^e siècle. Les interventions mettent au jour le détail des discussions au sein des commissions ou des réunions, plus ou moins officielles, entre les tenants de positions nouvelles et ceux qui défendent des positions traditionnelles. La liberté avec laquelle les uns et les autres s'expriment est manifeste. On le constate aussi dans les nombreuses rencontres individuelles et dans les correspondances, celles du P. Congar sont éloquentes à cet égard. On remarque aussi avec quelle véhémence sont parfois critiqués et naturellement défendus les textes et les schémas des commissions préparatoires. À la veille du Concile, quelque chose des positions nouvelles a été intégré sans que la doctrine traditionnelle s'en trouve fondamentalement altérée. La plupart des intervenants ont invoqué la théorie du paradigme de Thomas Khun qui privilégie la discontinuité sur la continuité. Lieven Boeven, auteur d'une thèse sur ce paradigme, a montré que cette théorie ne rend pas compte d'une situation toujours complexe où coexistent plusieurs courants de pensée (p. 355-367).

1

L'ouvrage, qui s'impose par le nombre et la qualité des notes, s'ouvre sur la réception du renouveau patristique. On remarque, par exemple, la place occupée par les citations et les références à saint Augustin aussi bien dans les documents préconciliaires que dans les textes dogmatiques et pastoraux du Concile. Deux contributions portent sur l'influence du mouvement liturgique, puissant en Amérique comme en Europe, fortement

marqué par les bénédictins. Sont abordés aussi les problèmes de l'apostolat des laïcs, illustrés par les mouvements de l'Action catholique dont l'Action catholique italienne est le modèle, le judaïsme, et le caractère authentiquement ecclésial des communautés chrétiennes orthodoxes et protestantes, anciennes et récentes. Enfin, l'état préconciliaire de la question œcuménique est analysé par la présentation des travaux de la Conférence catholique pour les Questions œcuméniques, précurseur du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens.

Le mouvement biblique est historiquement resitué à partir de l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII (1893), qui est suivie de la création de la Commission biblique. En légitimant et encourageant l'étude historique de l'Écriture sainte, l'encyclique signale aussi le danger du rationalisme. En effet, dès 1907, avec Pie X, le mouvement biblique est soupçonné de déviation en raison de l'écho de cette forme de rationalisme qu'est le modernisme dans l'exégèse catholique. L'antimodernisme biblique se met en place, le P. Lagrange en fera les frais; c'est l'époque où les enseignants sont tenus de faire le serment antimoderniste. On met fortement l'accent sur le contrôle du magistère. Il faut attendre 1950 pour que le mouvement biblique reprenne sa pleine vigueur. Avec *Divino Afflante Spiritu*, Pie XII, ouvre prudemment une voie nouvelle qu'empruntera nettement l'instruction de la Commission biblique *Sancta Mater Ecclesia* qui reconnaît la légitimité de la méthode historique. Document signé par Paul VI en 1964, son contenu se retrouve dans le chap. 3 de *Dei Verbum*.

Une discussion importante est celle, exposée par Ward de Pril, qui concerne le progrès dogmatique. Elle porte sur les conceptions dites de la Nouvelle théologie, représentée par les P. Charlier et de Lubac, qui se heurtent surtout, en 1950, à l'ency-

clique *Humani generis* qui est la source du schéma *De Depositio Fidei*. Plus heureuse sera la réception de la pensée historique dans les derniers documents conciliaires par la prise en compte de l'histoire. De même, le caractère pastoral du Concile est fortement souligné puisqu'il prétend s'adresser au monde et pas seulement aux catholiques. On joindra à ces pages riches d'enseignements les discussions passionnées autour du premier schéma *De Ecclesia* qui, au-delà des thèmes doctrinaux, mettent l'accent sur la recherche d'un style de texte — le *modus loquendi* — qui soit celui d'un concile pastoral s'adressant à tous les hommes, position qui ne fait pas l'unanimité.

Mais ne sont pas oubliés ceux qui, puissants et actifs dans les réunions et les commissions, défendent les positions traditionnelles. Le cas du mouvement conservateur brésilien *Legionario*, que présente Rodrigo Coppe Caldeira, en est une illustration étonnante. Plus instructif encore est le rôle du *Coetus Internationale Patrum*, groupe fédérateur des traditionalistes, qu'animaient des responsables formés à Rome, au Séminaire français, dans l'ambiance créée par la haute personnalité du P. Le Floch. Le *Coetus* doit aussi, mais dans une moindre mesure, à certains professeurs de l'Université Grégorienne dans la postérité du cardinal Billot, ou aux milieux proches de P. Parente au Latran.

2

On pouvait s'en douter, le thème central des discussions est l'Église, et la théologie de l'Église. La conception jugée traditionnelle de l'Église comme société juridique, encore défendue par certains, est largement critiquée. On lui oppose l'Église, communion plus que société, Corps mystique du Christ, Peuple de Dieu, dont la dimension essentielle est la réception permanente du message évangélique dans l'histoire des hommes. En même temps, la théologie néo-scolastique est rejetée. Elle

est accusée de s'exprimer dans un langage incompréhensible, étranger aux Écritures et aux Pères, et certains n'hésitent pas à la qualifier de « métaphysique céleste ». On lui oppose une théologie nouvelle, plus biblique, attentive à l'histoire et à finalité pastorale.

Il faut voir dans cet ensemble remarquable de contributions un encouragement à poursuivre l'étude pour mieux comprendre la place de Vatican II dans l'histoire du catholicisme contemporain. La diversité des approches témoigne de la complexité et de la richesse du catholicisme aux prises avec un monde que gagne l'indifférentisme religieux. Michael Quisinsky, auquel on doit la présentation des idées du P. Congar, a raison de le souligner dans sa conclusion : « La réception de Vatican II se jouera dans un tout autre contexte que la réception par Vatican II » (p. 178). Nous sommes encore dans ce moment.

Jean GOLFIN.

L'Église de France après Vatican II (1965-1975), Actes du colloque « Retour sur l'Église de France après le concile Vatican II 1965-1973, le regard de l'histoire », organisé par le Centre d'histoire et théologie de la Faculté de théologie de Toulouse et tenu à l'Institut catholique de Toulouse, les 16 et 17 octobre 2009, Sous la direction de Jean-François Galinier-Pallerola, Augustin Laffay et Bernard Minvielle, « Histoire et théologie », Paris, Parole et Silence / Toulouse, Centre histoire et théologie, 2011, 1 vol. de 370 p.

Un colloque de qualité, organisé à Toulouse en 2009, porte sur la situation de l'Église en France après Vatican II. Au-delà de quelques témoignages parmi lesquels celui de Pierre Gardeil sur l'école catholique sous contrat (p. 77-85), le colloque se veut surtout une étude historique

de la période qui court de 1965 à 1975, et même un peu au-delà.

Les interventions historiques portent sur la réforme liturgique avec deux exemples toulousains, celui de la *Liturgie tolosane des Frères Prêcheurs* du frère André Gouzes qui a illuminé le couvent de Toulouse — sans grand lendemain aux yeux de l'A. — et celui du rôle de la Commission diocésaine d'art sacré dans l'aménagement rendu nécessaire des églises. Puis trois interventions traitent de l'Église dans la société française, en particulier la réception modérée d'*Humanae vitae* du pape Paul VI et l'emploi de la notion de « conflits de devoirs », le rôle des militants catholiques dont la culture fait une large place à l'action, mais non violente, et la tentation gauchiste qui chez certains va jusqu'à un maoïsme idéalisé.

Dans la partie consacrée à la pastorale, Michel Fourcade montre comment, suite à un moment où tout dans la religion est devenu problématique, s'impose l'idée d'une Église errante qui, se dépouillant, devient nomade, une Église « sans rivages » à l'image de l'Europe de Perroux. Il constate que « la maladie alors des catholiques est une crise d'identité » (p. 241). Un renouveau s'esquisse au Synode de 1971, mais qui laisse sans réponses claires de nombreuses questions. Pour sa part, la Conférence des Évêques de France, née en 1963, marquée par l'expérience conciliaire, s'intéresse dès 1970 à des sujets politiques, ce qui contribue à lui donner une place importante dans le paysage social français.

La dernière partie enfin illustre les difficultés et les enjeux de cette période par l'exposé des crises que connaissent les provinces dominicaines de Paris et de Toulouse, et les séminaires français. Sans oublier l'impact de la guerre d'Algérie sur les frères; ici et là, c'est la formation traditionnelle qui est contestée sur fond de problèmes bien antérieurs, surtout dans la province de Toulouse, que les événements de 1968 exaspèrent. On retrouve ici d'une

manière originale selon les lieux, et dans le souci toujours de sauver la foi et l'Église, *le primat de l'action sur l'étude traditionnelle* qui pousse certains à prôner la participation à l'action politique extérieure. On en retient cependant la solidité de la tradition dominicaine qui finit par triompher de divisions, en elles-mêmes graves.

Pour notre part, nous retiendrons de ce colloque qui en appelle d'autres, et qui déjà contient des leçons à méditer, le sérieux du problème toujours actuel en France, à l'école et ailleurs, de l'enseignement de la vérité recherchée et aimée pour elle-même et de son ouverture sur les problèmes majeurs du temps. Incomparable formateur de l'esprit quand il est vivant, le thomisme permet d'aborder tous ces problèmes dans les distinctions qui s'imposent et sans jamais être submergé par eux.

Jean GOLFIN.

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Bernard LONERGAN, s.j., *La Trinité*, Traduit du latin par Roger Jacquet, « Sed contra », Perpignan, Artège, 2011, 1 vol. de 732 p.

Ce n'est pas sans courage que l'éditeur s'est employé à offrir au public francophone ce livre du jésuite canadien Bernard Lonergan († 1984), publié en 2009 dans son pays natal. Le présent ouvrage n'a pas été traduit de l'édition anglaise, mais directement de l'édition originale en latin *De Deo Trino* publiée à l'Université Grégorienne de Rome en son ultime version de 1964. Il s'agit du cours délivré alors aux étudiants.

Il revenait naturellement à Mgr Olivier de Berranger, ancien élève du P. Lonergan, de nous donner une présentation de l'ou-

vrage. Très judicieusement, le préfacier commence par nous présenter son professeur dont le parcours atypique explique l'originalité de sa théologie et donc aussi l'intérêt de la présente publication. Né en 1904, le P. Lonergan a une culture très variée : d'abord philosophe, ayant reçu ses diplômes à Oxford, puis docteur en théologie à la Grégorienne, cela ne l'empêchera pas de toucher à la méthodologie et également à l'économie ! Il saura se démarquer très vite d'une théologie trop dépendante de Suárez pour se forger une méthode d'étude qui doit, entre autres, à J. H. Newman. Il est surtout très attentif aux questions de méthode, à la valeur du langage, au développement historique du dogme, bref à l'herméneutique. Il en résulte chez lui une grande sensibilité dans l'approche des théologiens qui précèdent l'élaboration du dogme. Cette approche historique qui a « en théologie une importance beaucoup plus grande que dans les autres sciences » (p. 24) est alliée chez lui à un grand souci de l'authenticité dans la formulation du dogme. L'histoire du dogme ne vient pas comme pour illustrer la réflexion dogmatique, cette histoire est « doctrinale et sacrée » (p. 25).

L'ouvrage est partagé en deux parties, une analytique ou positive, l'autre analogique ou spéculative. La première partie est elle-même divisée en deux sections, une première qui survole la théologie prénicéenne, période de l'élaboration du dogme, la deuxième qui tire cinq thèses ou conclusions constituant le donné sur lequel la raison spéculative va s'exercer afin de pouvoir rendre compte de la foi.

La partie historique étudie la lente élaboration du dogme trinitaire depuis la période judéo-chrétienne avec ses gnoses jusqu'aux hérésies du IV^e siècle. Son importance — plus de cent pages — montre la place que tient cette analyse dans la méthode théologique du P. Lonergan. La théologie raisonne sur un donné révélé, la *via inventionis* cherche à découvrir ce que

l'Esprit Saint a révélé à son Église pour pouvoir ensuite essayer d'élaborer une compréhension du mystère.

L'A. nous propose un cheminement où l'on voit comment la foi des premiers siècles cherche à traduire l'originalité du mystère sans avoir les outils linguistiques adéquats. Bien loin de souscrire au reproche parfois énoncé selon lequel la foi aurait été hellénisée dans son expression dogmatique, l'A. montre combien les Pères, à la suite de l'Écriture, ont dû se forger un langage nouveau pour exprimer une réalité nouvelle à partir des outils culturels dont ils disposaient. Ainsi, par exemple, du terme *ὁμοούσιος*.

À maintes reprises, l'A. fait preuve d'un grand souci historique, visant à éviter tout anachronisme qui ne tient pas compte d'un processus dialectique « par lequel la parole de Dieu révélée et reçue d'une foi ferme a éliminé des idées moins exactes et a préparé la théologie postérieure » (p. 52). Pour cela, on évitera de parler de subordinationisme quand il s'agit des auteurs anténicéens. De manière récurrente, et c'est son attention à la méthodologie, l'A. insiste sur la place de la dialectique dans la formation du dogme qui, à la faveur des hérésies, précise peu à peu son langage. Nicée représente alors un pas fondamental et cela justifie de limiter l'étude analytique à la période prénicéenne (p. 136-137).

Dans ce processus, l'A. donne une place légitime à Origène et aux Alexandrins dont le rôle fut déterminant dans l'élaboration du dogme puisque, dès Clément, ils ont su dégager leur conception de Dieu de toute corporalité (p. 122 s.).

Au terme de cette élaboration historique, l'étude analytique permet de dégager cinq thèses ou conclusions dogmatiques. Ces thèses suivent un schéma d'exposition sensiblement commun : explication et sens de la thèse, exposition des erreurs adverses, argumentation scripturaire et patristique. Dans son exposition,

l'A. n'omet pas d'évaluer des auteurs récents comme R. Bultmann ou K. Barth.

Les deux premières thèses établissent la divinité du Fils et de l'Esprit Saint. Les dossiers scripturaire et patristique, bien que vieilliss, ne manquent pas de pertinence et ont le double mérite, d'une part d'être assez exhaustifs, d'autre part de manifester une fois de plus une grande sensibilité à l'approfondissement progressif du donné révélé afin d'éviter tout jugement hâtif.

La troisième thèse affirme la trinité des personnes dans l'unité de substance. L'A. donne un bel exposé des difficultés de langage entre les différentes écoles (Alexandrie, Cappadoce...) et combien il est plus facile d'accuser l'adversaire d'erreur que de comprendre ce qu'il a voulu dire (p. 240)! Cette thèse est prolongée par un appendice sur le « néonicénisme », théorie issue d'un milieu protestant libéral du XIX^e siècle selon laquelle les Pères nicéens, surtout Cappadociens, auraient professé un certain trithéisme.

La quatrième thèse sur la question du *Filioque* est certainement plus datée et « mériterait une réécriture » (Mgr de Berranger, p. 16). Peut-être le traducteur aurait pu ajouter une note au sujet de la *Clarification* romaine du 8 septembre 1995 (cf. DC 92 (n° 2125, 5 nov. 1995), p. 941-945). Il a bien par ailleurs actualisé la réflexion par des notes pertinentes venant préciser l'exégèse des textes (vg notes 797 et 819). On sait maintenant que la divergence entre l'Orient et l'Occident provient une fois de plus d'une question de vocabulaire, la *processio* ne correspondant pas à l'ἐκπόρευσις des Grecs. Toutefois, là encore, l'A. nous donne une belle exégèse, en particulier de Jn 16, 12-15 (p. 294), et un bon dossier patristique qui cherche à harmoniser les points de vue, en particulier entre Grégoire de Nysse et Augustin (p. 305 et 311).

La cinquième thèse, très dépendante de la constitution dogmatique *Dei Filius* de

Vatican I, entend défendre la capacité de l'intelligence, éclairée par la Révélation, d'acquiescer par l'analogie une connaissance imparfaite du mystère divin pour fonder une véritable science théologique. On y découvre une présentation originale de l'analogie psychologique, surtout pour l'Esprit Saint, en termes d'écoute. Sous un raisonnement un peu théorique, cette thèse ne manque pas d'actualité alors que sévit encore une méfiance anti-intellectuelle de l'usage des catégories rationnelles pour « une juste intelligence de ce qui est caché en Dieu et qui nous a été révélé divinement » (p. 343). On notera une erreur de citation p. 347, à propos du canon n° 3041 du *Denzinger* : il fait partie de la constitution *Dei Filius*.

Cette cinquième thèse opère la transition avec la deuxième partie, justement analogique et spéculative en laquelle la raison humaine, éclairée par la foi, travaille avec ses propres outils sur le donné révélé pour arriver à une imparfaite intelligence de son contenu.

Cette partie commence par un long chapitre de méthodologie, aspect qui a profondément marqué l'œuvre de l'A. : *L'Insight*, Étude de la compréhension humaine (Montréal, Bellarmin, 1996). Le chapitre a pour but de saisir le sens de la démarche intellectuelle de la théologie qui cherche à comprendre ce que l'analyse issue de la Bible et de la Tradition patristique lui présente comme donné révélé. La raison y a sa part, même dans l'obscurité car, dit saint Thomas, « si le maître délimite la question par de nues autorités, l'auditeur aura la certitude qu'il en est ainsi mais il n'acquerra rien en science et en intelligence, il se retirera vide » (*Quodlibet* IV, a. 18; cité p. 374). On notera en particulier une bonne description des caractéristiques de la science théologique, au nombre de dix (p. 374-379), et des rapports entre foi, théologie et science (p. 415).

Vient ensuite l'étude des questions traditionnelles du mystère trinitaire : les pro-

cessions, les relations divines, la notion de personne en Dieu, les rapports entre les personnes et la circumincession, les missions divines (chap. 2-6).

Ces questions sont traitées de manière assez technique, conceptuelle et logique, selon l'usage de la théologie romaine de l'époque, mais non sans originalité. On appréciera la grande clarté à dénouer certaines questions, comme celle de la relation subsistante (p. 493 s.), ou des développements intéressants sur des questions actuelles comme celle de la conscience en Dieu (p. 558 s.) et d'autres posées par K. Barth (les modes d'être en Dieu) ou sur la relation interpersonnelle que l'homme peut entretenir avec les personnes divines (p. 567 s.).

On pourra regretter que les personnes divines ne soient pas davantage étudiées selon leurs propriétés. Et surtout — mais n'oublions pas que nous sommes encore avant le concile Vatican II — que l'apport de l'exégèse et de la patristique soit essentiellement limité à la partie analytique. En clair, l'Écriture et les Pères entrent plutôt dans l'argument d'autorité qui cherche à établir le fait révélé (comme à la p. 580), mais non dans la réflexion comme théologie biblique ou patristique. Pour l'A., le mouvement analytique, voie d'invention ou voie historique, occupait principalement les Pères alors que le deuxième mouvement, synthétique, voie de composition ou de doctrine, évoluait au Moyen Âge avec les théologiens scolastiques (cf. p. 390). Depuis, la réflexion rationnelle a tiré profit des sources bibliques et patristiques, pour le plus grand bonheur de la théologie, et cela a permis une relecture des grands théologiens scolastiques qui furent d'abord des commentateurs de l'Écriture à la suite des Pères. Toutefois, il faut reconnaître à l'A. d'avoir de bons dossiers bibliques sur les questions théologiques comme par exemple la consubstantialité (p. 156), la mission divine (p. 601) ou l'inhabitation de l'âme (p. 632-644). Cette

dernière question, qui s'est développée dans les années d'après guerre, est davantage imprégnée d'une réflexion biblique. Ainsi l'A. apparaît comme un témoin important de l'évolution de la théologie autour du concile Vatican II, évolution qui ne renie rien de la réflexion systématique de la grande scolastique.

On notera quelques erreurs d'imprimerie qui pourront être corrigées dans une prochaine édition. Le paragraphe 2 de la préface (p. 23) est répété. Certaines phrases sont incompréhensibles comme à la p. 413, p. 457... Quelques erreurs d'orthographe ou de frappe sont également à noter; pourquoi, par exemple manque-t-il la plupart des accents à l'assertion 16 (p. 599)? Trois appendices philosophiques approfondissent les questions de l'opération immanente, de l'acte de connaître et de la relation.

abbé Denis-Dominique LE PIVAIN.

Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Trinité et création au prisme de la voie négative chez saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2011, 1 vol. de 792 p.

Après une thèse en philosophie sur la *Théologie négative et noms divins*, publiée chez Vrin en 2006, l'A. poursuit sa recherche dans une thèse défendue en théologie à l'université de Fribourg. La « voie négative », expression que l'A. préfère désormais à « théologie négative » quand il s'agit de son utilisation par l'Aquinat (p. 9 et 43 s.), devient une clef de lecture, « articulée » aux deux autres voies — « causalité qui la précède et [...] éminente qui la couronne » (p. 44) —, comme une des modalités de l'unique théologie. Aussi l'A. nous annonce que « l'Exode ne fait que commencer » (p. 14) et qu'une suite complétera ces deux études magistrales pour devenir une *trilogie*, voire une *tétralogie* (p. 65).

Dans ce deuxième volume, il s'agit d'utiliser « la voie négative comme prisme de toute la théologie de saint Thomas » (p. 21), sans la restreindre aux seules perfections divines, mais de l'étendre au reste de la théologie, tout d'abord à la Trinité créatrice.

Cette étude se présente comme une longue et savoureuse promenade à travers les œuvres de saint Thomas qui nous permet de revisiter certains thèmes : trois attributs divins omis dans la première étude (éternité, amour et toute-puissance), des noms trinitaires (personne et relation, le Père, le Verbe, l'Esprit Saint, les missions divines), la création (y compris l'étude des anges). L'A. nous emmène dans les deux *Sommes*, dans le *De potentia*, mais aussi dans des commentaires bibliques (*Super Epistolam ad Ephesios*) ou philosophiques (*Commentaria in Physicorum Aristotelis*). De temps à autre, des thèmes sont étudiés pour eux-mêmes, sous le titre de « concepts », en lien avec le corpus étudié. Ils constituent comme la partie synthétique qui nous repose, de temps à autre, de l'étude analytique des textes. Au nombre de treize, numérotés séparément, ils permettent à l'A. de poser des jalons dans son enquête. Enfin, chaque partie fait l'objet d'une récapitulation qui résume les résultats obtenus.

Il résulte de cette enquête que Thomas s'éloigne de la théologie négative de Denys, peu cité dans les questions trinitaires de la *Somme de théologie* (p. 188, 728), et de Maïmonide pour rester dans la ligne d'Augustin et des Cappadociens, en particulier de Basile (p. 179, 196, 727-728). Il s'ensuit une manière différente d'user de la négation en théologie. Alors que Denys fait de la mystique et de la théologie négative comme un au-delà de la théologie rationnelle, saint Thomas place la voie négative comme une étape du raisonnement théologique située entre les deux autres voies, de causalité et d'éminence. Pour l'A., « il est impossible à la voie négative de s'enfler [...]

jusqu'à devenir une théologie négative » (p. 726). L'A. confirme ainsi ses affirmations d'un article de la *Revue thomiste* « ce qui unit Denys et Thomas, c'est leur commune attention au retour de l'homme vers Dieu dans la gloire de la Patrie. Mais ce qui les sépare, c'est que pour Denys l'union nécessite l'inconnaissance par-delà la connaissance, alors que pour Thomas, elle appelle au contraire la connaissance par-delà notre inconnaissance. Le dépassement véritable de la foi théologienne n'est donc pas la connaissance mystique, car elle l'inclut comme son inséparable approfondissement, c'est la gloire, pour autant que Dieu veuille nous la dispenser » (« La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 94 (1994), p. 98-99). L'apophatisme de saint Thomas est donc modéré (p. 723). Mais il est bien réel : « La Trinité et la création ne cessent de faire usage de la voie négative » (p. 724).

La négativité de notre connaissance découle de son impuissance à appréhender la simplicité divine qui préside à tout le traité de Dieu, un, trine et créateur. Impuissance aussi à saisir en plénitude l'être, même participé. L'A. parle, chez saint Thomas, d'une voie négative non seulement théologique, mais encore philosophique : « Il importe toutefois au métaphysicien de se souvenir que même les essences créées qui sont à sa portée lui échappent en partie, puisque lui manque la vision du degré de participation qui les rattache à Dieu » (p. 628); d'une voie négative ascendante, celle de l'ordre du connaître qui va du créé connu à l'incrédé inconnu, et une voie négative descendante, celle de la participation de l'être qui, de la plénitude divine, émane en se multipliant et en s'amoindrissant : « La négation désigne alors ce qui manque de plus en plus, quant à l'être, à mesure que l'échelle des étants s'éloigne de Dieu; et quant au connaître, à mesure que la perte d'actualité aboutit à une perte d'intelligibilité » (p. 733).

La théologie de la création participe de cette double voie négative, descendante en ce qu'elle aperçoit les traces de la cause trinitaire dans les êtres qui émanent d'elle et qui en sont le reflet dans la création, ascendante en ce qu'elle connaît Dieu à partir des êtres créés qui manifestent imparfaitement leur cause. L'étude de l'*Hexaëmeron* offre une autre place à la voie négative dans l'interprétation du texte biblique. L'intelligence humaine se révèle impuissante à découvrir toute la lumière du texte révélé, « la théologie ne saurait prétendre épuiser le sens et les sens de l'Écriture. Elle accumule ou bien retranche, à défaut de correspondre totalement à la parole divine » (p. 640).

Enfin, l'angéologie également participe largement à cette double voie négative. Proche de nous par le fait d'être créature, l'ange nous apparaît, du point de vue de la Révélation, moins connu que Dieu qui s'est révélé à nous. Plus proche de Dieu que nous le sommes, c'est donc aussi par l'inconnu de Dieu que nous abordons cet autre inconnu qu'est l'ange.

L'A. nous a conduit, depuis les noms divins et la Trinité, jusqu'aux créatures qui émanent de Dieu. On ne peut qu'admirer l'ordre manifesté dans toute cette partie « en dégradé, pris depuis l'être même de Dieu et jusqu'aux plus infimes créatures », et c'est sans doute un des apports majeurs de la synthèse thomasiennne. Synthèse profondément trinitaire puisque « en définitive, le fondement de tout ordre est celui des relations d'origine dans la Trinité » (p. 721).

L'intérêt majeur de cette étude — j'entends par là l'ensemble de cette trilogie en cours — est de réconcilier deux théologies que l'on a eu trop tendance à opposer ces dernières décennies, celle cataphatique qui serait le travers d'une théologie occidentale, et celle apophatique qui serait la richesse de l'Orient chrétien, opposition qui d'ailleurs ne rend pas compte de la diversité de ce dernier. La négation est

différente chez un Grégoire de Nysse de celle de Basile. La proximité de l'Aquinat avec les positions de Basile et d'Augustin apparaît en effet maintes fois au cours de cet ouvrage.

La réaction des années postconciliaires a désigné les coupables d'une théologie remplie de certitudes : Thomas d'Aquin, après Augustin, sont les responsables d'une théologie trop formelle, rationnelle et si peu mystique, surtout quand il s'est agi d'aborder le mystère divin. On connaît les critiques de K. Rahner envers l'analyse psychologique de la sainte Trinité, doctrine qui relève d'une « spéculation d'apparence presque gnostique » (*Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 160). Ou celles de Heidegger et Barth envers une théodicée qui ne respecte pas la transcendance de Dieu. On a opposé le Dieu de la Bible à celui d'Aristote importé par saint Thomas dans la théologie occidentale. Au sujet de ces accusations récurrentes contre l'influence de l'Aquinat dans la théologie, qu'on me permette ici de rapporter une anecdote. Il m'est arrivé de participer à une rencontre avec quelques pasteurs (luthériens et calvinistes) il y a une dizaine d'années. Qu'elle ne fut pas ma surprise d'entendre, de la part de l'un d'entre eux, qu'il n'y aurait pas eu Luther si on en était resté à celui que notre interlocuteur appelait « saint Thomas » et dont le portrait trônait dans son bureau aux côtés de K. Barth. Certains sont même allés jusqu'à affirmer un « accord profond et essentiel » entre eux (Henry Chavannes, *L'Analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, « Cogitatio fidei, 42 », Paris, Cerf, 1969, p. 299-307 [p. 305]). Il y a différentes lectures de la pensée thomasiennne !

Il semblerait donc qu'au travers de cette réaction, ce soit plutôt une certaine théologie thomiste, appelée « essentialiste » qui ait été visée. On ne peut nier qu'une théologie des « premiers principes » a pu poser une primauté du connaître sur

l'être, influence idéaliste (Leibniz ou Wolff) sur le thomisme et qui laissait peu de place à la voie négative (p. 86 et 91). À une théologie qui sait, on a préféré alors une théologie en recherche. À l'intérieur même de l'École, un courant, illustré par É. Gilson et C. Fabro entre autres — l'A. s'y rattache clairement quand il assimile « la perspective de Thomas d'Aquin » à « l'analyse de type gilsonien » (p. 79) —, a cherché à rendre le primat à l'acte d'être sur le connaître. Le rapport entre Dieu et la création est non seulement de l'ordre de la causalité efficiente, mais aussi de la causalité exemplaire et de la participation. La voie négative affirme la dissemblance entre Dieu et la créature et donne une mesure à une analogie qui voudrait trop prouver : il n'y a pas de proportion entre Dieu et le créé, pas plus que l'infini ne peut être mesuré par le fini. L'A. avait déjà montré dans son article « La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin » (RT 93 [1993], p. 535-566 et RT 94 [1994], p. 71-99) la nécessité d'articuler les deux voies (qu'il appelait encore théologie) négative et positive : « La négation est nécessaire à l'éminence car elle lui donne sa mesure, et l'éminence est nécessaire à la négation car elle lui donne d'exister » (« La théologie négative... », RT 94 [1994], p. 97). Le travail colossal de l'A. permet donc, à notre avis, de surmonter la dialectique postconciliaire et de redonner sa place à une théologie mystique à l'intérieur d'une théologie qui connaît les limites de ses concepts face à l'être divin et sait se taire (p. 94). Elle permet également d'entrer en dialogue avec la pensée contemporaine (p. 71), en particulier avec Hegel dont l'influence sur la théologie contemporaine n'est plus à démontrer : « Depuis Hegel, la négation s'est installée dans la Trinité : les thèmes de la mort de Dieu, de l'anéantissement (la kénose), de la souffrance de Dieu, y ont changé l'eau de leurs fonts baptismaux. Nombre de théologiens se sont approprié ces thèmes » (p. 47). Mais elle

redonne aussi sa légitimité à un énoncé positif de la foi qui, avec l'humilité des concepts humains, peut répondre à une Parole venue de Dieu. Thomas donne tous ses droits, depuis l'Incarnation, à une théologie qui, au-delà de l'inconnaisance propre à l'être humain face à l'infini de Dieu, propose un discours vrai, même non maîtrisé conceptuellement, « pour parvenir au silence devant un Dieu reconnu, nommé et adoré » (p. 739) qui n'est plus le Dieu absent des païens que l'on approcherait à travers le « brouillard de la théologie négative » (p. 741). Étudier la christologie sous le même prisme de la voie négative sera l'objet d'un prochain volume que nous attendons avec le même intérêt.

Que l'A. me permette une précision au point VI de son introduction (p. 39) : chez saint Thomas, le choix du discours propre pour Dieu s'articule bien avec le discours symbolique, registre biblique qu'honore l'Aquinat dans ses œuvres ultimes comme l'*In Joannem*. J'ai pour ma part vérifié, à propos d'une étude sur l'Esprit Saint, cet aspect souvent négligé par les thomistes.

abbé Denis-Dominique LE PIVAIN.

Alexandra DIRIART, *Ses frontières sont la charité, L'Église Corps du Christ et Lumen Gentium*, « Études Charles Journet », Préface du cardinal G. Cottier, o.p., Paris, Lethielleux, 2011, 1 vol. de 630 p.

Alors que l'ecclésiologie a été au cœur du renouveau théologique depuis le premier tiers du XIX^e siècle, alors que celui-ci a nourri les travaux de Vatican II, entièrement consacré à l'Église, l'élan de l'*intellectus fidei* appliqué à l'Église semble s'être brutalement ralenti dans les décennies qui ont suivi le Concile. L'ouvrage de sr Alexandra Diriar, fruit de ses études doctorales, n'en présente que plus d'inté-

rêt, et témoigne d'une reprise du labeur théologique en ecclésiologie à la lumière des enseignements de Vatican II. L'étude est entièrement centrée sur l'analogie paulinienne du corps, la principale de celles auxquelles l'Écriture recourt pour exprimer le mystère de l'Église. L'A. procède en trois temps : une étude de l'enseignement conciliaire (I), une étude de la Tradition sur la compréhension de l'Église comme Corps du Christ (II), enfin l'apport de Charles Journet sur la question (III).

L'enseignement de *Lumen gentium* est synthétisé autour de trois « concepts-clés » appliqués à l'Église : le peuple de Dieu, le sacrement et la communion. L'A. présente un résumé érudit de la genèse du texte conciliaire, de son contenu et de son interprétation. Elle fait valoir à juste titre que ces trois concepts doivent eux-mêmes être compris dans la lumière de la notion primordiale de Corps du Christ, mise en valeur en *LG*, n° 7. On sait les débats sans fin qui ont agité l'après-Concile pour savoir quel est le concept déterminant de l'ecclésiologie conciliaire : celui de peuple, de sacrement, de communion ? Il suffira de rappeler ici que l'Église est un mystère, et qu'un mystère ne se définit pas, faute de pouvoir être enfermé entièrement dans une proposition logique. Aucun de ces trois concepts ne saurait, à lui seul, définir l'Église, mais chacun apporte une lumière sur son unique mystère. L'Écriture ne témoigne-t-elle pas elle-même d'une telle approche, analogique, pour révéler le mystère de l'Église ? Aucune des grandes analogies — en particulier le corps et l'épouse, le peuple, le temple — n'exprime exclusivement le mystère, chacune l'éclaire et toutes doivent être tenues simultanément, même si celle du corps, que saint Paul reçoit mission de révéler, apparaît clairement comme centrale. Les esprits univoques sont à la peine avec le mystère de l'Église, et les interprétations des concepts conciliaires, que l'A. résume en en montrant les dérives, en témoignent

clairement. Chacun a pu être faussé, jusqu'à en être dénaturé : on en vient à oublier que le peuple est « de Dieu », que le sacrement n'est pas seulement un signe, mais encore un instrument efficace, que la communion ecclésiale est d'abord communion avec Dieu. Ces dérives, nettes aujourd'hui dans le domaine de la théologie des religions, aboutissent, selon une juste remarque de l'A., à une conclusion paradoxale : « Alors que le concile Vatican II se présentait lui-même comme un concile sur l'Église, sa réception théologique a conduit peu à peu à une dévaluation de sa mission et de sa nécessité dans l'économie du salut » (p. 126).

C'est la raison pour laquelle l'A. expose l'approche conciliaire de l'Église comme Corps du Christ. Vatican II apparaît bien, sous ce rapport, comme l'aboutissement du grand mouvement de renouveau ecclésiologique qui s'est amorcé plus de cent ans auparavant, et qui est précisément centré sur le renouveau de la compréhension de l'Église à travers l'analogie paulinienne du corps. Ce qui était déjà bien présent dans les débats de Vatican I (et dans le schéma préparatoire), ce que l'encyclique de Pie XII avait clairement affirmé, Vatican II le confirme sans équivoque. Pour autant, l'A. rappelle que les débats furent vifs à ce sujet, parce que les craintes et mécompréhensions ne l'étaient pas moins. Cinquante ans après le Concile, on est surpris que les uns aient craint une compréhension trop exclusivement spirituelle de l'analogie, alors que d'autres craignaient au contraire une approche trop socialisante. Il faut sans doute y voir le fruit de plusieurs siècles d'usage parfois maladroit, et peut-être aussi un manque de connaissance en profondeur des données de l'Écriture et de la Tradition, spécialement augustinienne. Qu'on le veuille ou non, la théologie augustinienne du Christ total, tête et corps, porteuse de celle de l'Esprit Saint âme de l'Église, conduisant à la compréhension de l'unité dans

l'*una persona*, demeure à ce jour indépassée dans l'ensemble de la Tradition ecclésiale. Thomas d'Aquin la reprend sans rien y ajouter de significatif.

Le recul dont on dispose aujourd'hui permet de mettre en valeur certains enseignements du Concile qui ne l'ont sans doute pas été suffisamment depuis sa tenue, et dont les Pères conciliaires n'avaient peut-être pas une conscience plénière. Il en va ainsi de l'équilibre général qu'apporte la structure même de *Lumen gentium*. Le chapitre I, qui présente l'Église comme mystère, repose principalement sur l'analogie du corps (n° 7) : c'est l'expression du mystère *sub ratione Dei*. Le chapitre II, qui présente l'Église comme peuple, met en valeur les membres de l'Église : c'est le même mystère, exprimé *sub ratione hominum*. Les deux doivent être lus simultanément, mais les deux analogies se prêtent à des développements différents. L'analogie du peuple permet ainsi de rendre compte de façon plus satisfaisante des différentes formes d'appartenance à l'unique peuple, et c'est ce qui permet le déblocage dogmatique en direction des chrétiens non catholiques et des non-chrétiens (LG, n° 8, § 2 et n°s 13-16). De même, il faut souligner l'expression à laquelle recourent les textes conciliaires, parfois avec quelques variantes, pour exprimer l'Église-mystère, celle qui répond au projet divin sur le monde des créatures spirituelles, et qui est le corps du Christ : c'est celle d'« unique Église du Christ » (LG, n° 8, § 2). C'est cette « unique Eglise du Christ » qui subsiste dans l'Église catholique, sans que celle-ci épuise à elle seule toute l'écclésialité. L'A. fait remarquer avec justesse que les développements postconciliaires ont largement laissé de côté cette réhabilitation de la grande analogie paulinienne : à trahir les données les plus fermes et obvie de l'Écriture, pérennes dans la Tradition, on s'expose dangereusement à partir sur des chemins de traverse. Il reste qu'aujourd'hui une ec-

clésiologie fidèle à Vatican II ne peut que s'appuyer d'abord sur la grande analogie paulinienne du corps.

Cela ne signifie pas que toutes les questions relatives à l'Église corps du Christ soient résolues et, avant de les envisager avec Charles Journet, l'A. entend clarifier les « fondements anthropologiques de la notion », dans sa deuxième partie. Les grandes conceptions traditionnelles de l'âme et du corps se regroupent, *volens nolens*, autour de la ligne platonico-cartésienne ou de la ligne aristotélico-thomiste. C'est à cette dernière que se rattache, à l'évidence, le magistère catholique, tel qu'il s'exprime dans le *Catéchisme de l'Église catholique*. Les conséquences ecclésiologiques de ces options anthropologiques sont nombreuses. Avec des différences qui ne sont pas essentielles, Luther et Calvin, imprégnés du dualisme platonicien, le poursuivent en matière ecclésiologique, en dialectisant invisibilité et visibilité, intériorité et extériorité, dans une doctrine des deux églises. Selon un paradoxe que Ch. Journet et Y. Congar ont déjà mis en lumière, la conception bellarminienne, malgré sa référence au monisme thomasien, va en réalité dans le sens du dualisme des Réformés, en distinguant deux types d'appartenance à l'Église, envisageant la possibilité d'être de son âme sans être de son corps. Bien qu'il soit manifeste que cette conception bellarminienne, qui met l'accent sur les éléments visibles, ne coïncide pas avec l'approche mystérique de *Lumen gentium*, il faut reconnaître avec l'A. qu'elle continue aujourd'hui de marquer l'ecclésiologie de nombre de théologiens pour qui l'Église se réduit à l'Église visible, voire à l'Église catholique romaine. Osera-t-on reconnaître que le magistère pontifical n'est parfois pas indemne d'une telle contamination? Lorsque Jean-Paul II, reprenant Paul VI, écrit que « l'Église n'est pas à elle-même sa propre fin » (*Redemptoris missio*, n° 18, qui ajoute : « car elle est or-

donnée au Royaume de Dieu dont elle est germe, signe et instrument », il use d'une formule qui tend à réduire de fait la compréhension de l'Église à sa composante visible. Certains théologiens des religions, cherchant à justifier l'appartenance au Royaume des religions non chrétiennes ne s'y sont pas trompés, identifiant Église et Église visible, et invoquant une telle formule pour appuyer leurs dires, en qualifiant tout ecclésiocentrisme d'étroit. La chose n'a pas échappé à la Déclaration *Dominus Jesus*, qui précise opportunément : « Affirmer l'union inséparable entre Église et Royaume ne signifie cependant pas que le Royaume de Dieu — même considéré dans sa phase historique — s'identifie avec l'Église dans sa réalité visible et sociale » (n° 19; c'est nous qui soulignons). Comme le suggère l'A., l'approche mystérique de l'Église, celle du Corps du Christ, porteuse de toutes les ouvertures que *Lumen gentium* offre en ses deux premiers chapitres, devrait signer la fin de toute conception bellarminienne et inviter à une juste compréhension des fortes affirmations patristiques : *Ubi Spiritus, ibi Ecclesia*. Les errements constatés tant de fois en matière de théologie des religions montrent que l'assimilation de la conception conciliaire de l'Église est loin d'être acquise.

Ces considérations guident la troisième partie de l'étude, qui s'appuie sur les travaux du cardinal Journet pour déployer l'analogie paulinienne remise en honneur par Vatican II. L'A. commence par rappeler la place tenue par « l'analogie anthropologique » (p. 335) dans l'ecclésiologie de Journet, et aussi son apport propre à la Tradition, notamment en distinguant dans l'Église son âme incréée, qui est l'Esprit Saint, et son âme créée, qui consiste en tous les dons de la grâce déposés en elle. Cette distinction le conduit à mettre en valeur la charité comme essentielle à toute définition de l'Église, contrevenant ainsi aussi bien aux thèses de Calvin

qu'à celles de Bellarmin, Báñez et Suárez. L'étude de l'analogie le conduit aussi à affirmer la coextensivité de l'âme (incréée et créée) et du corps de l'Église : le corps de l'Église se donne à voir partout où l'Esprit Saint infuse la charité. Le mystère de l'Église est indissociablement visible et invisible : « La visibilité révèle le mystère et [...] le mystère se donne dans la visibilité » (p. 423-424), ce qui justifie la sacramentalité de l'Église.

On sait les débats qu'a suscités cette théologie de l'âme créée de l'Église, et l'A. les rapporte de façon exhaustive. Avec le recul du temps, on ne peut que s'étonner de la vigueur de telles contestations. Si, en effet, on s'accorde avec la conception de saint Thomas selon laquelle la grâce est quelque chose de créé dans l'âme humaine (*I^a-II^{ae}*, q. 110, a. 1), alors, par analogie, il est parfaitement légitime de poser un principe formel créé dans l'Église, qui est l'œuvre produite par la grâce capitale du Christ en ses membres : c'est la grâce, âme créée de l'Église, ou encore la charité, par antonomase, que l'on ne détachera jamais de l'Esprit Saint, âme incréée. Comme l'A. le fait valoir, Ch. Journet a le mérite de transposer « la doctrine de la grâce sanctifiante au niveau collectif de l'Église » (p. 455), et la complexité apparente de ses formulations résulte simplement de l'union complexe du divin et de l'humain, de l'incréé et du créé dans le mystère de l'Église. Que cette doctrine ait été peu reçue est à cet égard de faible importance, et cela tient surtout, selon nous, au refus ou à la mécompréhension de la doctrine de la grâce créée de Thomas d'Aquin.

Lié à cette conception de l'âme de l'Église, à la fois créée et incréée, le principe de coextensivité de l'âme et du corps soulève des difficultés pratiques dont l'A. traite en revenant sur les positions, qui semblent divergentes, de Charles Journet et de Jacques Maritain. En fait, au-delà de la situation d'un pécheur grave, qui a déjà

fait hésiter saint Thomas d'Aquin (cf. *III^a*, q. 8, a. 3, c. et ad 2), c'est celle d'un non-chrétien habité par la grâce qu'il s'agit de traiter. L'action de l'Esprit Saint hors des frontières visibles de l'Église n'est pas seulement « une affirmation aujourd'hui courante » (p. 470), comme le dit l'A. en semblant marquer une réserve, elle est une affirmation nettement présente dans le Concile (*LG*, n° 8, § 2 et *GS*, n° 22, § 5) et dans le magistère postérieur, et demande à être rapportée à l'Église saisie selon l'analogie anthropologique. Aussi bien Journet, dans *L'Église du Verbe incarné*, que Maritain, dans *De l'Église du Christ*, déploient l'analogie pour rendre compte de la situation de ces hommes qui sembleraient, en un premier regard, être de l'âme de l'Église sans être de son corps. Journet répond en tenant que là où est l'Esprit, là est l'Église en son âme et son corps, même s'il s'agit d'une présence inchoative qui est orientée vers une actuation plénière (en particulier par les sacrements). Il distingue ainsi une gradation dans les états de l'Église — pour l'A., Journet témoigne ainsi d'une conception analogique de l'Église —, selon qu'elle est en acte achevé (l'âme de l'Église est alors pleinement christique, c'est-à-dire culturelle, sacramentelle et orientée) ou en acte tendanciel (comme la fleur est déjà présente dans le bouton). Maritain, quant à lui, considère qu'un non-chrétien gracié « appartient invisiblement, de façon initiale et toute tendancielle, au corps visible de l'Église » (*De l'Église du Christ* [CEC, t. 13, Paris-Fribourg, 1992, p. 179]; cité p. 475). Il ne s'agit pas ici de trancher entre ces expressions finalement assez proches, mais de constater que l'analogie anthropologique peine à rendre compte de cette situation en termes simples, ce qui conduit à des élaborations et des formules quelque peu complexes qui susciteront peu d'enthousiasme chez leurs commentateurs. Il reste qu'il revient à Ch. Journet d'avoir porté le plus loin possible l'anal-

gie anthropologique afin d'exprimer les différents états d'appartenance à l'Église, et d'avoir manifesté qu'en fin de compte, les frontières de l'Église demeurent mystérieuses puisque la charité en est le seul critère d'appartenance, ce qui justifie le titre retenu par l'A.

Il faut surtout souligner que le Concile a précisément usé d'une autre analogie, celle du peuple, pour traiter de cette question (*LG*, n°s 13-16). *Lumen gentium* recourt en effet au vocabulaire de l'appartenance plénière (pour les catholiques) ou imparfaite (pour les chrétiens non catholiques), ou de l'ordination (pour les non-chrétiens), afin d'exprimer le lien de chacun à l'unique Église du Christ qui est aussi le peuple de Dieu. S'agissant des non-chrétiens et de leur ordination au peuple de Dieu, *Lumen gentium*, n° 16 se réfère à Thomas d'Aquin (*III^a*, q. 8, a. 3) qui, tout en affirmant nettement que le Christ est la tête de tous les hommes, précise que c'est selon divers degrés (*secundum diversos gradus*), les uns l'étant en acte, les autres en puissance. Ce n'est que dans la gloire que le Christ est sans restriction tête de tous les hommes, que les hommes sont pleinement membres en acte du peuple de Dieu, que la coextensivité de l'âme et du corps de l'Église ne soulève aucune difficulté. Pour l'Église d'ici-bas, les situations humaines diverses, l'œuvre de la grâce et les compromissions de l'homme avec le péché interdisent une application simple et immédiate de toute analogie, celle du peuple ou celle du corps, de l'épouse... Comme l'a fait remarquer Joseph Ratzinger, l'analogie du peuple est plus adéquate que celle du corps pour exprimer les situations humaines qui ne sont pas dans le « droit commun » de l'appartenance à l'Église catholique. Ces difficultés d'application, à la marge, rappellent qu'il ne s'agit que d'analogies, et qu'il ne faut pas les porter au-delà de leur signification.

Cette question n'est pas de pure spéculation. En appelant à préciser le sta-

tut des chrétiens non catholiques et des non-chrétiens au regard de l'Église Corps du Christ, elle conduit nécessairement à poser la question du rôle de l'Église terrestre quant au salut de tous les hommes. L'un des intérêts majeurs de l'écclésiologie de Journet, toute centrée sur l'Église Corps du Christ, est de ne jamais dissocier le Christ de l'Église, et l'Église du Christ. « Si personne [...] n'est sauvé sans le Christ, et si être au Christ c'est former son Corps, personne n'est sauvé sans appartenir de quelque manière à l'Église » (*Théologie de l'Église*, Paris, 1987, p. 324; cité p. 501), ce qui fait dire à l'A. : « Dès qu'un homme répond aux invitations secrètes de la grâce christique, l'Église commence à se former en son âme » (p. 502). C'est dans cette lumière qu'est interprété l'adage patristique : « Hors de l'Église, pas de salut », qui demeure parfaitement valide dès lors que l'on adopte une telle conception, large, de l'Église Corps du Christ, conception que certains théologiens contemporains des religions (comme Jacques Dupuis) estiment excessivement inclusive, car interdisant de reconnaître la valeur salvatrice qu'ils entendent attribuer aux religions non chrétiennes. Dans ces conditions, il vaut mieux, pour ces mêmes théologiens, s'en tenir à une conception étroite ou restreinte de l'Église, fondée sur l'appartenance par les sacrements, ce qui n'est rien d'autre qu'un retour à une conception bellarminienne. Le paradoxe de l'histoire veut que cette conception, exprimée au XVI^e siècle pour répondre aux contestations des Réformés, soit aujourd'hui *de facto* invoquée pour laisser place à une reconnaissance de la valeur salvatrice des religions non chrétiennes : Journet répondrait sans doute qu'une juste compréhension de la coextensivité de l'âme et du corps de l'Église aurait évité, hier une mauvaise réponse, aujourd'hui une mauvaise thèse, ou encore que les mauvaises restrictions d'hier ne justifient pas celles d'aujourd'hui.

Relisant *LG*, n° 8, § 2, et n° 16, à la lumière de l'analogie du corps, Journet distingue une présence de l'Église en acte achevé dans l'Église catholique, en acte tendanciel dans les confessions chrétiennes non catholiques, et spirituelle dans les formations non chrétiennes. S'agissant de ces dernières, il semble bien privilégier une conception individuelle et non collective (Israël excepté), la présence de l'Église étant dans les personnes ouvertes à la grâce plus que dans les structures des formations religieuses. Ce qui conduit l'A. à conclure : « Il n'est pas de grâce salvifique qui ne vienne du sacrifice rédempteur du Christ. Or, là où est la grâce du Christ, là est l'Esprit Saint, et là est l'Église » (p. 537). Loin d'être une étude seulement historique, l'ouvrage aboutit ainsi aux questions les plus actuelles posées aux théologiens catholiques.

L'apport de l'ouvrage de sr Alexandra Diriar est à relever sous bien des rapports. D'abord, il remet en lumière, dans la compréhension du mystère de l'Église, la grande analogie paulinienne du corps, que toute la Tradition a toujours reconnue comme principale. C'est le même paradoxe que celui évoqué précédemment qui veut que la notion qui a été au cœur du renouveau ecclésiologique depuis 1830 soit devenue le grand absent des interprétations postconciliaires. Ensuite, l'apport de la théologie de Ch. Journet conduit à rappeler que toute ecclésiologie doit être rapportée au mystère de l'Église, trop souvent oublié après le Concile. Journet s'inscrit, avec une profondeur rarement égalée, dans la ligne de la Tradition qui, depuis les Pères (Irénée et Augustin en particulier) jusqu'au Concile, en passant par saint Thomas, scrute les profondeurs de la révélation paulinienne sur l'Église. Enfin, la vigueur de cette pensée nourrit les questions ecclésiologiques les plus sensibles de l'époque contemporaine, et montre que toute théologie des religions authentique doit s'inscrire dans le cadre

d'une ecclésiologie largement comprise, celle du mystère, qui est celle des Pères et celle du Concile.

fr. François DAGUET, o.p.

Michel YOUNÈS, *Pour une théologie chrétienne des religions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012, 1 vol. de 256 p.

L'ouvrage de Michel Younès se compose de huit chapitres ordonnés en trois parties. La première traite des « portes d'entrée » en théologie des religions, la deuxième de l'utilité de la notion de proportionnalité, et la dernière de l'application de cette notion au pluralisme religieux.

Les « portes d'entrée » sont les thèmes centraux d'une théologie des religions : le salut, l'alliance et la révélation. L'A. procède à un état des lieux qui le conduit à reconnaître une certaine impasse.

S'agissant du salut (chap. 1), le caractère central et immédiat du Christ sauveur est clairement affirmé, sur des bases scripturaires incontestables : « La théologie chrétienne des religions est profondément marquée par l'irréductibilité du Christ à toute autre forme de médiation » (p. 26). Mais cette affirmation risque d'aboutir à deux excès déformants. Au regard du Christ : son irréductibilité peut conduire à son absolutité ; le christocentrisme devient christomonisme. Au regard de l'Église : la médiation ecclésiale devient exclusiviste, comme appelant une appartenance institutionnelle. Pour l'A., qui se réfère aux textes conciliaires, l'enjeu est de passer « d'une approche exclusiviste au nom de l'Église à une démarche inclusiviste autour du Christ » (p. 32), de dépasser « l'absoluité de la médiation ecclésiale » par « une certaine "désabsolutisation" du christianisme comme moyen de salut, au profit de la présence agissante du Christ Pantokrator et Logos éternel » (p. 33). On note ici une inexactitude importante dans

la référence au Concile (p. 32) : *Lumen gentium*, n° 16, n'envisage pas une ordination des religions non chrétiennes à l'Église, mais une ordination des non-chrétiens à l'unique peuple de Dieu. La perspective conciliaire est individuelle et non communautaire. La médiation du Verbe incarné reconnue par les chrétiens n'exclut pas des « médiations participées » liées à sa présence implicite parmi les religions, l'A. précisant qu'il s'agit de « médiations "dérivées" et non pas autonomes » (n. 17, p. 33). L'A. présente alors trois problématiques illustrées par divers auteurs. D'abord, « la christologie inclusive [demeurant] prisonnière d'un certain exclusivisme » (*sic*, p. 34), et risquant de conduire à une théologie de l'accomplissement : certains envisagent deux économies du Logos, celle du Jésus de l'histoire et celle du Logos (Geffré, Duquoc) et d'autres une économie de l'Esprit distincte de celle du Verbe incarné (Dupuis), toutes deux dans la main du Père. Ensuite, la reconnaissance des « semences du Verbe » dans les traditions religieuses non chrétiennes, et pas seulement dans les individus, conduit à passer de la question ancienne du salut des infidèles à celle de la valeur salvifique de ces traditions. Pour certains (G. Thils), elles sont des moyens ordinaires de salut pour leurs adeptes, le christianisme apparaissant comme un moyen extraordinaire ; on sait la correction apportée par Paul VI à une telle conception dans *Evangelii nuntiandi* (n° 80). Enfin, en poussant plus loin encore, certains affirment explicitement la pluralité des voies de salut, et le caractère relatif de chacune d'entre elles, y compris le christianisme ; la déclaration *Dominus Jesus* a explicitement condamné une telle approche. Tout en récusant les solutions extrêmes, exclusivisme d'un côté et relativisme de l'autre, l'A. considère que la voie suivie par l'Église depuis Vatican II est celle d'une christologie inclusive, qui tient à la fois l'unicité du salut par le Christ-Verbe incarné sans exclusion du salut « les

fidèles d'autres traditions religieuses ou encore les religions elles-mêmes » (p. 43), formulation prudente qui laisse bien des questions en suspens.

La notion d'alliance (chap. 2) permet-elle d'honorer simultanément l'universalité du dessein divin de salut et la multiplicité des expressions religieuses ? L'A. se livre à une synthèse classique de la Tradition sur l'alliance et les alliances, en se référant notamment à l'approche de saint Irénée qui met notamment en valeur l'alliance noachique, passée avec les nations. Sur ce fondement, dont le point culminant est toujours l'alliance dans le Christ, et en se référant à des auteurs contemporains, l'A. constate un glissement. À côté de l'alliance dans le Christ, « il est possible d'affirmer des alliances parallèles ayant la même origine et la même finalité » (p. 65). Certains soulignent qu'aucune alliance divine n'« abolit les précédentes » (J. Dupuis, cité p. 66), d'autres que « l'histoire des autres peuples semble jouer pour eux, dans l'ordre du salut, un rôle "analogue" à celui joué pour le peuple juif par l'histoire d'Israël » (Cl. Geffré, cité p. 67). On aboutit ainsi à la conclusion suivante : « Progressivement, l'application de la théologie de l'alliance aux religions non bibliques a rendu possible leur reconnaissance positive. Les religions sont comprises dans le dessein de Dieu selon des alliances à la fois distinctes et inséparables » (p. 68). L'A. souligne cependant « quelques difficultés » (p. 69) présentées par ce recours au paradigme de l'alliance, dont la moindre n'est pas la juxtaposition des alliances, mais il permet, comme celui du salut, de tenir la diversité des religions sans les exclure du champ du salut et sans les annexer d'une façon ou d'une autre au salut dans le Christ.

La notion de révélation (chap. 3), appliquée à l'ensemble des religions, aboutit à des interrogations qui ne sont pas moindres. Pour l'A., nourri des penseurs contemporains, la révélation n'est plus

comprise comme le don d'un ensemble de doctrines, mais comme un événement (J. Moingt), elle est d'abord « autocommunication de Dieu » (Rahner), dévoilement de ce que Dieu est en lui-même, qui culmine en Jésus-Christ. Se référant à *Dei Verbum*, il relève surtout « l'économie de la révélation » dont le Concile témoigne, qui justifie à la fois la continuité dans la révélation que Dieu fait de lui-même et l'unicité de cette révélation en Jésus-Christ. L'A. présente alors un panorama des conceptions théologiques sur la révélation et les religions depuis que la théologie et l'historiographie protestantes ont traité de la question au XIX^e siècle. Sont ainsi évoqués, s'agissant de rites, le pluralisme relativiste d'E. Troeltsch, l'orthodoxie exclusiviste de K. Barth, les pierres d'attente d'H. de Lubac et les semences du Verbe reprises à Vatican II. S'agissant de la révélation, l'A. évoque le pluralisme de P. Tillich, les révélations transcendante et catégoriale de K. Rahner, la révélation différenciée et progressive de Cl. Geffré, la complémentarité des révélations chez J. Dupuis. Autant d'approches qui entendent tenir à la fois l'unicité originelle de la révélation, enracinée dans celle de la vérité divine, et la pluralité de ses expressions catégoriales. Autant de tentatives qui essayent de tenir une *via media* entre l'exclusivisme et le simple pluralisme relativiste, par le recours à un inclusivisme aux multiples harmoniques. L'A. conclut en reconnaissant la perplexité qu'engendrent ces approches, dans leur désir de combiner le caractère plénier de la révélation christique et la réalité historique du pluralisme religieux. C'est sur ce constat un peu désabusé qu'il se fonde pour présenter l'apport du principe de proportionnalité.

Ce principe de proportionnalité, qui fait l'objet de la seconde partie, est exposé dans sa généralité en trois temps. Il s'agit pour l'A. de présenter l'instrument qu'il va appliquer à son objet : la théolo-

gie des religions, dans la dernière partie. Le premier temps présente une approche notionnelle (chap. 4). Après avoir évoqué sa genèse dans les sciences, il s'agit de rappeler le rôle en théologie de l'analogie de proportionnalité, qui permet d'établir un rapport entre deux sujets : un même concept, ou un même terme se retrouvent dans chacun des analogués. Pour l'A., proportionnalité et appropriation vont de pair, parce que « la forme [doit être] proportionnée à ce qui la reçoit » (Thomas d'Aquin, cité p. 118, est sollicité de curieuse façon). Dans un deuxième temps (chap. 5), l'Écriture est convoquée, soit par l'un de ses interprètes (Maïmonide), soit par le genre littéraire de la parabole, soit dans la lecture des dons divins. En tous ces lieux, l'A. montre comment la proportionnalité est présente dans la Révélation. Ses principales expressions sont la prise en compte de l'individu, la gradualité dans la relation de l'homme à Dieu, et la rupture possible de la proportion par la pure gratuité des dons divins. Enfin, dans un dernier temps, il présente les perspectives théologiques du principe de proportionnalité qu'il vient d'exposer (chap. 6). Elle est un principe anthropologique, qui reconnaît toute sa place à la liberté humaine, et une pédagogie divine ; elle est en fin de compte une méthode théologique : elle permet de rendre compte de la différence, et de conjuguer unité et diversité.

La troisième partie, plus brève, est l'aboutissement des deux précédentes : il s'agit de montrer comment ce principe de proportionnalité, appliqué à la théologie des religions, permet de revisiter les trois portes d'entrée qui jusqu'ici n'avaient pas abouti à une issue satisfaisante. La proportionnalité éclaire le statut des religions (chap. 7). Partant du constat de l'impossibilité d'une typologie des religions selon une approche sociologique, l'A. entend partir de Dieu, source de toute vérité. Chaque religion apparaît alors comme une appropriation proportion-

née de l'unique vérité, selon les circonstances diverses que connaît tout groupe humain. Le principe de proportionnalité permet d'unir l'unicité de la vérité, son universalité et la diversité de ses appropriations. On comprend que la reconnaissance des germes du Verbe dans les religions non chrétiennes tiennent ici une place essentielle. Ceux-ci sont pour leurs adeptes les lieux du salut possible qui répond à l'universalité du salut dans le Christ. Pour l'A., chaque religion « a reçu les moyens de faire en sorte que le salut se réalise pour ses fidèles à travers ce qui lui a été donné, et qui en soi ne peut être que vrai et saint » (p. 192), charge à elle de rendre possible ce salut dans l'histoire de chacun. De même, chaque religion répond à une alliance particulière, exprimant sa capacité d'appropriation, l'alliance dans le Christ n'étant pas une alliance parmi d'autres, mais réalisant « toutes les autres parce qu'elle est la raison d'être de tout type d'alliance » (p. 193). De même encore, la proportionnalité-appropriation permet de saisir comment l'unique révélation dans le Christ se laisse appropriée diversement par les différentes religions « par une forme d'intériorisation qui reflète la réception humaine de la vérité divine » (p. 195). « Les religions sont l'expression des appropriations différenciées proportionnées à leur capacité de faire fructifier ce qu'elles ont reçu » (p. 196).

Le dernier chapitre (chap. 8) traite brièvement de l'Église dans une telle perspective. Pour l'A., qui se réfère à certains textes magistériels et à des auteurs contemporains (en particulier Cl. Geffré), le monde chrétien lui-même, par sa diversité de communautés, témoigne d'une appropriation différenciée de la révélation du Christ. De même, si la mission demeure intrinsèquement attachée à la vie de l'Église, « dialogue et annonce sont deux attitudes à effectuer proportionnellement à l'appropriation de celui à qui elles s'adressent » (p. 216-217). Dans

le même sens, le principe de proportionnalité, appliqué à la théologie des religions, et que l'A. voit à l'œuvre dans la déclaration conciliaire sur les religions non chrétiennes *Nostra aetate*, demande que celles-ci soient approchées « proportionnellement à ce qu'elles sont » (p. 222). En conclusion, l'A. considère que le principe de proportionnalité est de nature à répondre à l'actuelle stagnation de la théologie des religions : « L'introduction du principe de proportionnalité comme une méthodologie appropriée pour penser la diversité, tant extérieure qu'intérieure, s'érige ainsi en un principe métaphysique qui rend compte de la réalité historique des religions dans leur appréhension d'un donné originaire, intimement lié à la réception humaine » (p. 232).

Partant de l'apparente stagnation de la théologie des religions, l'A. propose d'user d'un instrument méthodologique, qu'il expose avant de l'appliquer à la matière dont il se saisit. Malgré cette clarté d'approche, le style échappe difficilement au jargon qui caractérise souvent les écrits théologiques contemporains; par exemple : « En d'autres termes, l'analogie qui suit la logique de proportion en posant un rapport de rapports (une parole sur une parole) établit une circularité relationnelle entre les termes en ouvrant, par le biais de la métaphore, à la voie de l'éminence, signe de l'ineffabilité et de la transcendance de Dieu » (p. 115).

Rapporté à la science théologique, l'ouvrage apparaît comme une habile construction spéculative, appliquée à une matière complexe : les religions, qui apparaissent toutefois comme une entité abstraite (ce qui conduit le lecteur à se demander souvent si l'A. a une expérience directe des religions dont il est sans cesse question). Sur le fond, le principe de proportionnalité présenté par l'A. semble être une reformulation de la théologie rahnérienne de l'autocommunication de Dieu, assortie d'un complément portant sur sa

réception, et une reprise sous d'autres mots des thèses de Cl. Geffré, auteur contemporain le plus cité. Pour autant, l'A. reste prudent, et se garde de reprendre explicitement à son compte les opinions contemporaines les plus contestables, notamment celles qui ont valu à leurs auteurs une mise en garde (J. Dupuis). Il entend rester fidèle au magistère — la primauté du salut dans le Christ est sans cesse réaffirmée —, même si ses références sont sélectives.

En dépit du dernier chapitre, la grande absente de l'ouvrage est l'Église, ce qui ne surprendra pas si l'on se souvient que l'ecclésiocentrisme en théologie des religions — du moins pour les auteurs les plus cités — est le plus souvent qualifié d'étroit. Ce défaut de base ecclésiologique oriente l'analyse dans des voies spéculatives assez éloignées de celles suggérées par la déclaration *Dominus Jesus*, voies que l'A. préfère traiter par prétériton, en particulier celles par lesquelles la grâce salvifique de Dieu est transmise aux non-chrétiens, et celles du rôle de l'Église dans cette transmission. Ce défaut ecclésiologique nous semble reposer sur une insuffisante assimilation du lien du Christ à l'Église, l'effacement de la distinction entre la nature et la grâce et la situation problématique du mystère pascal du Christ. Le moindre des paradoxes de la théologie postconciliaire n'est pas cet effacement de l'Église, qui résulte d'une insuffisante saisie de son mystère.

En définitive, si l'ouvrage de M. Younès manifeste les réelles aptitudes spéculatives de son auteur, il ne nous semble pas apporter une contribution déterminante et renouvelée à la théologie des religions, sans pour autant s'éloigner de la doctrine de l'Église à laquelle il se veut fidèle.

fr. François DAGUET, o.p.

Christian GOUYAUD, *Le Sacerdoce selon Benoît XVI*, Préface de Mgr Jean-Pierre Batut, Feucherolles, La Nef, 2010, 1 vol. de 158 p.

On n'a pas fini de faire l'inventaire et l'étude des nombreux documents du long pontificat de Jean-Paul II sur la théologie du sacerdoce ministériel; en revanche, celui de Benoît XVI, plus bref, ne nécessite pas un même travail. Néanmoins, ces sept ans de pontificat sont riches d'enseignement, le petit livre de l'abbé Gouyaud en est, une fois de plus, la preuve remarquable. Il y aurait d'ailleurs à mettre en perspective et à étudier de près l'enseignement des pontifes depuis le Concile et Paul VI, dont les interventions sur ce sujet, peu connues, sont souvent remarquables. Le dossier doctrinal et magistériel ainsi réuni permettrait d'observer les inflexions et les arêtes essentielles de cet enseignement depuis la fin des années soixante. Ce travail est à faire et réserve quelques surprises au regard des crises et des divergences théologiques parfois profondes dans le monde catholique sur la conception du ministère presbytéral. Il faut signaler que nous disposons d'un choix judicieux et organisé par thème (théologie et pastorale) des interventions de Benoît XVI par l'abbaye de Flavigny-sur-Ozerain sous le titre *Le Prêtre, don du cœur du Christ* (Traditions monastiques, 2011).

En quelque 140 pages, l'abbé Gouyaud, nous propose une méditation théologique très claire sur le prêtre. Deux chapitres théologiques, profondément nourris de théologie biblique, qui vont de l'être sacerdotal à son agir, tentent de caractériser son identité et sa mission ecclésiales. On sait que déjà, avant d'être élu au signe de Pierre, le cardinal Ratzinger avait cherché à dépasser l'opposition entre une conception socio-fonctionnelle et une conception ontologique et sacramentelle du prêtre. Or cette opposition a fait l'objet d'une inter-

vention remarquable, le 24 juin 2009, que notre A. analyse avec acribie (p. 26-44), en citant d'autres documents apparentés. Remarquons au passage le lien intrinsèque, souligné par le pape, entre la consécration sacerdotale, la sainteté et la mission du ministre ordonné. À propos de l'agir sacerdotal *in persona Christi et in persona Ecclesiae* dans la triple fonction de sanctification, de gouvernement et d'enseignement, on retrouve l'insistance pontificale sur l'*ars celebrandi*. Dans la nécessaire connexion des trois fonctions, la première (la fonction sanctificatrice, liturgique et sacramentelle) est étroitement articulée aux deux autres, sans qu'elle soit surévaluée au détriment des deux autres. Si l'A. consacre un plus long et substantiel paragraphe à la fonction sanctificatrice (p. 63-88), c'est non seulement parce que le pape s'y est attardé longuement au cours de ses interventions, mais c'est aussi parce qu'elle conditionne — dans l'ordre d'exercice dirions-nous — les deux autres. D'autre part, gouverner et enseigner ont pour fin (au sens de cause finale) de conduire et d'aboutir à la sanctification de l'agir du peuple chrétien, dont les sacrements dans leur contexte liturgique sont justement le moyen adéquat et irremplaçable. La fonction culturelle sanctificatrice est à la fois la source de l'agir sacerdotal, mais il en constitue aussi la fin, et ce pour tout le peuple de Dieu. C'est pourquoi, dans un troisième et dernier chapitre, l'abbé Gouyaud rappelle, après le pape, que le prêtre — d'une manière qui n'est pas sans rappeler Balthasar dans ses propos sur le Christ — doit tendre à identifier ce qu'il est à son action, sa personne à sa mission (p. 105-142).

Il aborde d'une manière très heureuse la pratique des conseils évangéliques dans la vie du prêtre, configuré au Christ pauvre, chaste et obéissant, pour terminer par deux excellents paragraphes sur la prière et la compassion du prêtre, soulignant la place, dans la piété et le ministère sacer-

dotal, de la dévotion au Sacré-Cœur et de la réparation (p. 138-142). Concluant sur la relation du prêtre à la Vierge Marie, notre A., sans prétendre avoir traité de tous les aspects de l'enseignement de Benoît XVI — et que Jean-Paul II avait mis en avant —, a donné dans ce livre simple et profond, proche des textes du pape, et sur lequel il porte un regard qui ne déplaira pas à un lecteur de saint Thomas, une première approche théologico-spirituelle que d'autres études du même genre devraient compléter dans l'avenir.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

LITURGIE

François CASSINGENA-TRÉVEDY, *Te igitur*, Le missel de saint Pie V. Herméneutique et déontologie d'un attachement, Préface de Grégory Solari, Genève, Ad Solem, 2007, 1 vol. de 96 p.

À l'heure où l'on dresse les premiers bilans de l'application du *Motu proprio Summorum pontificum* qui a instauré l'usage du missel de 1962 comme « forme extraordinaire » de l'unique rite romain, il est stimulant de relire le petit ouvrage avec lequel François Cassingena-Trévedy, moine de Ligugé, en accompagnait la promulgation en 2007. Le constat s'est imposé, quarante ans après la promulgation d'un nouveau missel par Paul VI, de la permanence d'un attachement à la forme de célébration qui a été en vigueur dans l'Église latine du concile de Trente jusqu'au second concile du Vatican. Longtemps drapeau d'un intégrisme anti-conciliaire, la « messe de toujours » a révélé avec les années qu'elle exerçait une fascination sur une part non négligeable des fidèles, soit qu'ils aient été déçus, lassés ou blessés par certaines mises en

œuvre de la réforme liturgique, soit que la célébration sous la forme antérieure ait été le chemin de leur accès (ou de leur retour) à la foi catholique.

Avec autant de finesse que de respect, autant de science que de charité, F. Cassingena-Trévedy analyse les raisons de cet attachement dont il excelle à démêler l'écheveau complexe. Le cœur et la raison, la théologie et la politique, l'histoire et l'esthétique peuvent être invoqués comme autant d'instances pour fonder une préférence, ainsi que la revendication, paisible ou plus véhémement, qui l'accompagne.

Dom François nous aide à appréhender avec un esprit vraiment catholique le « signe des temps » que constitue cet attachement. Avec une belle intuition historique, peut-être un peu dialectique, il le présente comme la permanence d'une approche « dyonisienne » — plus verticale, sacrificielle et mystérique — de la liturgie. Les tenants de celle-ci ne se reconnaissent pas dans les formes nouvelles, que l'on peut rattacher à une ligne dite « augustinienne » — plus sensible à la communion horizontale entre les frères qu'unit le partage du Pain de vie.

L'A. trace la voie, dont il faut convenir qu'elle est étroite, d'une réception de l'enseignement conciliaire mais aussi de la réforme liturgique qui puisse être vécue tout en maintenant une préférence pour une forme plus ancienne du rite de la messe. Il souligne aussi ce que peut avoir de bienfaisant la visite, par un habitué de la forme ordinaire, des pratiques et de l'*ethos* célébratoires dont le missel dit de saint Pie V est porteur. Elle aidera à recevoir la liturgie restaurée dans la continuité d'une histoire et l'organe d'un développement.

Il faut saluer avec reconnaissance ce petit livre qui est une belle œuvre d'intelligence au service de la paix, un digne fruit de la tradition bénédictine.

fr. Xavier PERRIN, o.s.b.

Jean-Claude SAGNE, *La Symbolique du repas dans les communautés*, De la cène au repas monastique, Préface du frère Étienne Ricaud, o.s.b., Paris, Cerf, 2009, 1 vol. de 320 p.

L'attention que l'architecture monastique a apportée au réfectoire — que l'on pense à celui du Mont-Saint-Michel par exemple — suffit à suggérer l'importance du repas communautaire en milieu chrétien. Tandis que la communauté permet à chacun de répondre au besoin naturel de nourriture en prenant part à la table fraternelle, elle exprime et fortifie sa communion. Les valeurs qui la constituent se trouvent alors souvent mises en scène par tout un ensemble d'actions et de symboles. Il y a là un intéressant domaine d'observation auquel J.-Cl. Sagne (†) a été attentif pendant de nombreuses années, et qu'il aborde dans ce livre — où il reprend largement les conclusions d'une thèse soutenue en 1982 — selon les perspectives et les méthodes de la psychologie sociale dont il est un des maîtres reconnus.

De la cuisine au service de la table, de la composition du menu à la répartition des convives, en passant par les rituels et les paroles qui accompagnent le repas, de nombreux éléments sont analysés sur la base d'une documentation variée. Celle-ci inclut aussi bien un choix de représentations picturales de la Cène que l'observation des pratiques concrètes des couvents et abbayes, et surtout de quelques-unes de ces communautés que la vogue du modèle communautaire fit surgir un peu partout en France dans les années 1960-1970. Tandis qu'une première partie rassemble ces diverses données, un deuxième moment esquisse une « théorie des faits de table », avant que l'ensemble ne soit finalement ressaisi sous la lumière théologique du concept d'alliance.

Malgré l'abondance et la finesse des analyses, le lecteur reste quelque peu, si l'on ose dire, « sur sa faim ». Certes l'A. ex-

celle à mettre en lumière les enjeux anthropologiques de conduites si quotidiennes qu'elles semblent défier la réflexion. En épousant les méthodes et les problématiques des sciences de l'homme — sociologie, et surtout psychologie, voire psychanalyse — il refait, avec leur regard sympathique et interrogateur, le chemin qui conduit aux réalités les plus simples et aux constatations parfois les plus élémentaires. Il met de la sorte en évidence des faits qu'il peut alors interpréter, dans une perspective principalement éthique, à la lumière de la vocation de l'homme à la communion. La table y est ainsi contemplée dans la perspective de la « loi du don » qui règle ses symboles les plus profonds : « La pédagogie du repas fait passer de l'acceptation du don de la nourriture à l'acceptation du don de la vie au sens de la vie partagée sous le signe de la Loi d'Alliance » (p. 286). Cela nous vaut des pages savoureuses, surtout dans la dernière partie de l'ouvrage.

Toutefois, si l'on comprend que rien ou presque ne soit dit de la tenue à table et des codes, parfois complexes, qui y sont associés, on regrette en revanche que le repas monastique ne soit pas suffisamment considéré dans sa spécificité chrétienne. Le Christ, en se tenant parmi ses disciples « comme celui qui sert » (*Lc* 22, 27) et en promettant de faire mettre à table et passer pour les servir lors de son retour (*Lc* 12, 37), a introduit dans la symbolique du repas une dimension à laquelle l'A. semble ne pas avoir été particulièrement sensible. Le sens christologique et eschatologique du repas monastique se laisse pourtant bien percevoir à une lecture un peu attentive des règles anciennes, ainsi que des prières et usages traditionnels. Et c'est lui, croyons-nous, qui rend compte des enjeux essentiels des pratiques de tables qu'observent encore aujourd'hui moines et moniales, dans la continuité avec le climat eucharistique de l'agapè chrétienne primitive.

fr. Xavier PERRIN, o.s.b.

Louis BOUYER, *Venez, car tout est prêt, Lettres à un catéchumène pour le préparer à la communion eucharistique, « Spiritualité »*, Avant-propos et postface de Grégory Solari, Paris, Ad Solem, 2012, 1 vol. de 96 p.

Nous ne pouvons que nous réjouir de cette seconde et récente édition de *Venez, car tout est prêt*, avec, outre les trois lettres de l'A. qui formaient l'édition originale, un avant-propos et une postface de Grégory Solari.

Lorsqu'il rédige ce livre, trois ans avant sa conversion au catholicisme, l'A. âgé de vingt-cinq ans, se destine à être pasteur. Il y exprime déjà « l'essentiel des idées qu'il développera plus tard dans ses livres de la période catholique » (Avant-propos, p. 8).

L'A. écrit ainsi pour un premier communiant (réel ou fictif, peu importe) une belle catéchèse qui aborde l'ensemble du mystère chrétien, à la lumière de l'eucharistie. Il part de celle-ci comme rencontre personnelle avec le Christ, une rencontre en clair-obscur qui s'appuie non sur la sensiblerie mais sur la foi. Une rencontre qui est là pour inviter le chrétien à participer à l'œuvre du Christ, à savoir le sacrifice de la croix. Et l'A. de poursuivre en soulignant que, plus encore que cela, cette rencontre personnelle avec le Christ dans l'eucharistie est là pour donner au fidèle de vivre de la vie même du Christ. Ce qui se réalise à travers l'incorporation de tous et de chacun au Corps mystique du Christ. Après avoir exposé avec beaucoup de lumière le mystère eucharistique, l'A. conclut par quelques remarques sur la manière de se préparer et de prolonger la communion, citant notamment de nombreux psaumes ou prières traditionnelles.

Le lecteur ne pourra donc que faire son miel d'une telle lecture, renouvelant et enrichissant grâce à elle sa participation et sa compréhension de l'eucharistie.

L'avant-propos et la postface, quant à elles, donnent à G. Solari non seulement

de situer ce livre dans son contexte historique et dans la pensée de l'A., mais aussi d'en tirer quelques enseignements pour nous, dans le contexte ecclésial et liturgique qui est le nôtre. Remarques intéressantes qui se veulent proches de celles du Pape Benoît XVI et qui cherchent un juste milieu entre les extrêmes, à l'instar de l'A. lui-même. Espérons que ces remarques seront mieux entendues que celles de l'A. à son époque.

fr. Romaric MORIN, o.p.

Dietrich VON HILDEBRAND, *Liturgie et personnalité*, La valeur formatrice de la prière rituelle, Traduit de l'anglais par Éric Iborra et Pierre Lane, Préface du cardinal Joseph Ratzinger, Genève, Ad Solem, 2008, 1 vol. de 174 p.

Si l'on s'interroge sur les sources de la pensée de Benoît XVI concernant la personne humaine et la liturgie, il faut relire Joseph Pieper et Romano Guardini mais aussi Dietrich von Hildebrand qui affirmait en 1932, dans *Liturgie et personnalité*, que la vocation de l'homme était de répondre « à la gloire sans fin de Dieu [...] avec joie, enthousiasme, vénération, amour » (p. 24). La glorification de Dieu est la raison première de la liturgie. Mais, en y prenant part, « nous faisons nôtres les attitudes dont elle est porteuse » (p. 28). La liturgie contribue ainsi à façonner l'homme chrétien, elle a un pouvoir formateur sur la structure même de la personnalité dont l'A. s'attache d'abord à définir l'essence. « Une personnalité, au sens véritable du terme, est un homme qui s'élève au-dessus de la moyenne simplement parce qu'il actualise des attitudes humaines *classiques* » (p. 31). La personnalité, c'est « l'homme vrai, profond, achevé » (p. 32), forgé par « les valeurs » par-dessus tout surnaturelles rassemblées dans la liturgie. Suivant l'A., on

en relèvera cinq. Première valeur : la communion (p. 50). La liturgie, par le « nous » que nous affirmons lorsqu'il s'agit de louer Dieu, de le remercier ou de l'implorer, « nous attire [...] dans le véritable esprit de communion, fondation indispensable de la vraie personnalité » (p. 55). Elle invite le « solitaire » à sortir de « la sphère de l'ego » pour entrer en communion avec le Christ et s'ouvrir « amoureusement [...] aussi à tout autre homme » (p. 54). Deuxième valeur, la « crainte révérencielle » est « la réponse à la valeur d'ordre général que représente l'être en tant que tel, à la dignité que possède tout être » (p. 57) trop souvent banalisée par la vie moderne. « Toute la liturgie est habitée par la crainte révérencielle devant la *majestas Domini*, la claire conscience de son absolue souveraineté et la reconnaissance que tout vient de lui » (p. 64). Aussi, nous permet-elle d'acquiescer la juste attitude intérieure et extérieure à l'égard de Dieu, du prochain, du corps et de la matière elle-même. L'attitude de respect religieux requise par la liturgie nous rend intolérables toutes les formes de laisser-aller ou d'irrespect. Troisième valeur : l'esprit de vigilance. Dans un monde où beaucoup « s'abandonnent à la loi d'inertie propre à leur nature » (p. 94), la vigilance, apprise de la liturgie, fait de l'homme un « homme au plus au point éveillé » (p. 110) car la liturgie « est en soi une veille, une vigile dans le sens le plus élevé du terme » et « elle conduit tous ceux qui vivent d'elle à devenir eux aussi vigilants » (p. 99 et 101), c'est-à-dire à « émerger des brumes du "vital" et de l'"inconscient" pour entrer dans la clarté du logos » (p. 112). Quatrième valeur : l'esprit de *discretio* ou de discernement. À ceux qui veulent atteindre leur objectif aussi vite que possible, la liturgie apprend que chaque chose a besoin d'un temps propre pour parvenir à sa maturité. Elle forme l'humain au « rythme dramatique de l'existence » (p. 126), fait d'essor, d'apogée et de déclin (p. 115) dont l'image pre-

mière se trouve dans la structure et le déploiement de la messe. Enfin, cinquième valeur : l'esprit de continuité. Là encore, quand la mode, l'attrait de la nouveauté ou de la rupture exercent une influence démesurée, la liturgie atteste que « la continuité est un trait essentiel de la personnalité » (p. 138). « La répétition quotidienne du saint Sacrifice de la messe et celle des heures en sont l'expression spécifique » (p. 140). La liturgie est « la grande actualisation de la continuité, une participation à l'adoration d'amour du Fils pour son Père céleste, qui demeure toujours le même. L'homme qui vit de la liturgie acquiert l'esprit de continuité. Ses relations deviennent également continues avec toutes les valeurs véritables qui nous parlent de la gloire de Dieu. Il en va de même de ses relations avec autrui, avec la communauté, avec le savoir, le monde de la beauté, de la nature et de l'art » (p. 142). Au terme de notre lecture, une belle conclusion s'impose : si dans la liturgie s'exerce principalement l'œuvre de notre rédemption, sa célébration « marque aussi notre éveil à nous-mêmes et à notre véritable situation métaphysique » (p. 100).

fr. Joël-Marie BOUDAROUA, o.p.

PHILOSOPHIE

Métaphysique d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin : t. 1. Livres I à V ; t. 2. Livres VI à XII, Traduction de Guy-François Delaporte, « Commentaires philosophiques », Paris, L'Harmattan, 2012, 2 vol. de 484 p. et 470 p.

Après avoir traduit le *Commentaire sur les Physiques d'Aristote* de saint Thomas d'Aquin, Guy-François Delaporte fait paraître cette nouvelle traduction du *Commentaire de la Métaphysique d'Aris-*

tote. L'ouvrage est édité en deux tomes Il se compose de deux parties d'inégale répartition : un guide de lecture de soixante pages, et la traduction qu'achève une table des matières détaillée.

Le guide de lecture est en trois parties. Après une brève notice introductive, l'A. expose le projet métaphysique du Stagirite, formulé d'une manière qui en réalité outrepassa les capacités qu'Aristote et son commentateur reconnaissent à l'intelligence humaine *in via* : « Le but n'est pas seulement de comprendre rationnellement l'être en tant qu'être, mais bien plus, de vivre intellectuellement ce qu'est Dieu. De vivre comme Dieu, de la vie de Dieu » (p. 10). Ce guide s'achève par des remarques relatives à la traduction.

Dans la brève notice introductive notre traducteur déclare : « Ce texte est l'expression achevée de la philosophie du Maître moyenâgeux » (p. 5), mais au paragraphe suivant il remarque que : « D'un côté, de nombreux thomistes opposent aux commentaires aristotéliens de leur Docteur une supposée philosophie sous-jacente à sa théologie, d'inspiration néoplatonicienne. D'un autre, les disciples d'Heidegger manifestent un intérêt croissant pour Aristote, au point de le préférer parfois au penseur de Fribourg. À droite, donc, Thomas d'Aquin sans Aristote, et à gauche, Aristote sans Thomas d'Aquin » (p. 5-6). Ainsi saint Thomas n'aurait d'autre métaphysique que celle d'Aristote et ses différentes œuvres, tant philosophiques — nous pensons particulièrement au *De ente et essentia* et à son *Commentaire du De causis* — que théologiques — *Commentaire des Sentences*, *Somme de théologie*, *Somme contre les Gentils* — ne contiendraient pas de métaphysique propre? Ne fait-on pas fi ici d'une double évidence historique et doctrinale? Évidence *historique* : l'enseignement de Maître Albert commentant Denys, notamment son *Traité Des Noms divins*, reporté ou repris par Thomas lui-

même (cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1993, p. 38) n'est-il pas l'indice incontestable de l'influence précoce de la tradition néoplatonicienne sur la pensée de Thomas, ainsi que la reprise dans son œuvre d'éléments de métaphysique avicennienne? Évidence *doctrinale* : Comment l'intelligence humaine pourrait-elle être totalement satisfaite d'une résolution métaphysique faisant par principe l'économie de la réponse à la question de l'origine de la matière? Résolution qui laisse dans l'ombre la question de l'origine de l'âme humaine et la manière dont le premier moteur, cause motrice et finale du Cosmos, le meut. Ensuite, comment un théologien chrétien pourrait-il se contenter, sans autre forme de procès, d'un Dieu premier moteur? Certes, la substance comme acte permet à Aristote dans la métaphysique de dépasser la seule considération physicienne, mais l'identification de l'acte le plus parfait à l'intellection borne sa résolution en lui interdisant d'aller jusqu'à l'acte premier fondateur de toute forme et substance : l'acte d'être produit immédiatement par Dieu, l'*Ipsum esse per se subsistens*, selon l'expression qu'emploie la *Somme de théologie*, I^a, q. 44, a. 1.

Il convient de souligner particulièrement la mise au clair de l'ensemble de l'œuvre à partir d'extraits choisis du *Commentaire* de saint Thomas (p. 29-51). On remarquera l'explication de l'analogie d'attribution (p. 17-21) et celle de proportionnalité — nommée par notre traducteur analogie de proportion (p. 22) — pour la résolution des livres VI à XII de la *Métaphysique*. L'analogie est présentée, conformément au discours d'Aristote, comme le moyen de résoudre à la fois l'antagonisme apparent entre l'unité et la multiplicité de l'être — conduisant Parménide à nier cette dernière — et la difficulté d'établir un véritable savoir relatif aux êtres non sensibles (p. 15-17). L'analogie d'attribution concerne la ma-

nière diverse d'énoncer l'être, en se référant à un unique principe : « Une qualité n'est pas dite être parce qu'elle a d'être d'elle-même, mais parce que c'est par elle que la substance est déclarée être ainsi disposée. Il en va de même des autres accidents. C'est pour cette raison que nous les appelons des "êtres". Il est donc évident que la multiplicité des êtres possède un être focal commun vers lequel se fait la réduction » (livre XI, leçon 13; traduit et cité p. 21). Ce rapport assure et la possibilité d'une prédication multiple relativement à un seul être, et l'unité de la métaphysique, son sujet — au sens médiéval — principal étant par-là suffisamment un pour lui conférer cette qualité (cf. p. 22). Quant à l'analogie de proportion — qui serait peut-être mieux nommée analogie de proportionnalité dans la mesure où c'est le rapport entre deux rapports qui est ici en jeu (cf. *De veritate*, q. 2, a. 11) — elle est « une forme de démonstration » (p. 22) : en s'appuyant sur le rapport existant entre des réalités plus connues de nous, celles qui regardent les substances sensibles, elle permet d'atteindre à une connaissance des réalités moins connues de nous, celles relatives aux substances séparées de la matière.

Pour le plan et l'articulation de l'œuvre, G.-F. Delaporte décèle une unité centrale formée par la convergence de deux lignes de force : l'une constituée des livres I, leçons 1-3, IV, leçons 1-4, VI, VII, VIII, IX, X, leçons 1-3, XII, à partir de la leçon 5; l'autre portée par la collection des livres XI, XII, XIII, XIV; le point de jonction de ces deux lignes étant, à ses yeux, le livre XII, leçon 7. Les livres I, leçons 4-17, II, III, IV, leçons 5-17, V, X, leçons 4-12 développeraient, eux, chacun « une question annexe, certes indispensable, mais seconde dans la démarche métaphysique d'ensemble » (p. 26). Le *Commentaire* de saint Thomas offrirait ainsi une unité souple entrelaçant avec une certaine plasticité passages « flottants » et passages « chaînés ».

On regrettera le léger « écrasement » dû à la pure et simple réduction de la « science recherchée » — expression employée par Aristote, par exemple au début du chap. 1 du livre B — à la théologie. Il n'est pas question de contester le fait que ladite science s'accomplit et s'achève dans la connaissance de Dieu, mais il faut souligner ce que l'analogie de proportionnalité à la fois permet et implique dans cette connaissance. Comment, en effet, contempler le principe auquel le ciel et la nature sont suspendus (livre A, chap. 7, 1072 b 13-14), si le Cosmos et les substances qui le constituent ne sont pas connus dans leur être même ?

Quant à la dernière étape de ce guide de lecture, « VI. Notes de traduction », on ne peut qu'approuver la traduction des synopses, le fait d'intituler les leçons ainsi que la mise en exergue du plan. En revanche, la suppression des extraits d'Aristote cités par saint Thomas qui permettent de repérer précisément ce qu'il commente est regrettable; davantage, l'omission de la traduction de la version latine du texte d'Aristote commenté par saint Thomas. Il paraît difficile d'atteindre à l'intelligence précise d'un commentaire sans avoir une connaissance, elle-même précise, du texte commenté. Quant à l'absence de notes de bas de page, elle prive le lecteur de l'indication des sources et des lieux parallèles; elle lui interdit de comprendre les médiations et le travail réflexif du commentateur. Les « Notes de traduction » se terminent par quelques pages intitulées « Choix de vocabulaire ». Trois expressions ont retenu particulièrement l'attention de notre traducteur qui entreprend ici de justifier la traduction qu'il en propose. Or les deux premières, *ens* et *esse*, présentées comme « le pont aux ânes de la langue de Thomas d'Aquin » (p. 63), postulent que la métaphysique d'Aristote est la métaphysique de saint Thomas (p. 5). Ignorant la composition d'*esse* et d'être (*esse*) chez saint Thomas,

G.-F. Delaporte prévient son lecteur qu'il traduira « esse » non par « l'être », mais par « le fait d'être » ou « d'être » (p. 64) et lui propose quatre exemples permettant de saisir le bien-fondé de son choix herméneutique. Admettons que l'on traduise « ens dicitur quasi esse habens » par « un être est dit comme ce qui a d'être » ; dans ce cas, écrit notre traducteur, « avoir ne signifie plus posséder l'Être, mais au contraire : “se trouver être”. “Avoir d'être” marque la contingence de l'existence. Loin d'affirmer la possession d'un acquis, il indique tout au contraire, la fragilité de ce qui est » (p. 64). Bornons-nous à remarquer ici qu'un existant contingent n'est tel que parce qu'il pourrait ne pas être, précisément de par ce qu'il reçoit de manière contingente : il n'est donc pas l'être qu'il a. Quant à l'effet propre de la cause universelle en jeu dans l'affirmation : « Sed causa primi gradus est simpliciter universalis : ejus enim effectus proprius est esse », nous voyons mal comment *esse* peut se traduire ici par « d'être » et non pas par « l'être » : « Son effet propre est d'être », dit la traduction, or le *propre d'un effet* — *quel que soit le rang qu'occupe sa cause* — *n'est-il pas d'être*? On estimera plus heureuse la traduction de l'expression « quod quid erat esse » ; G.-F. Delaporte, en effet, propose ici « l'identité permanente d'être » (p. 65). Décalquant l'expression du Stagirite « to ti ên einai » — on lira sur ce point l'Introduction de M.-P. Duminil et A. Jaulin à leur traduction de la *Métaphysique* d'Aristote, Paris, GF Flammarion, 2008, p. 54-57 —, on peut considérer une correspondance possible entre « quid erat » et « identité permanente », tandis que « quod esse » peut être rendu par « d'être » ou, mieux, « l'être ». Nous ajouterons simplement que la traduction proposée par G. Romeyer Dherbey, dans sa thèse *Les Choses mêmes*, La pensée du réel chez Aristote (Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983, p. 211 s.) : « L'être-ce-que-c'était », nous paraît digne de retenir l'attention

car, outre sa littéralité, elle a l'avantage de signifier immédiatement la continuité entre l'être de ce qui est et l'être de ce qui était, exprimant ainsi à la fois l'antériorité chronologique de l'acte sur la puissance — l'être en acte engendrant l'être en puissance — et le fait que l'acte est la fin de la puissance — thèses que soutient Aristote au livre IX de la *Métaphysique* —, tout en indiquant que la forme ne devient que par accident et demeure à travers les générations, comme l'établit le livre VII, chap. 8 de la *Métaphysique*.

L'édition critique du *Commentaire sur la Métaphysique* n'étant toujours pas publiée, G.-F. Delaporte utilise l'édition Marietti (Turin-Rome, 1964) et l'édition électronique du P. Busa.

La lecture attentive d'une vingtaine de passages pris dans l'ensemble des livres manifeste une traduction assez bonne, mais un peu imprécise et ne marquant pas toujours la continuité logique explicitée par saint Thomas lui-même. Pour exemple, confrontons le texte latin et la traduction proposée du début du Livre I, leçon 1, § 2, avec une traduction plus respectueuse de la littéralité du texte.

Voici le texte latin : « Cujus ratio potest esse triplex. Primo quidem, quia unaquaqueque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducat nisi per scientiam, quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur un tertio *de Anima* : “sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam”. »

Voici la traduction proposée dans l'ouvrage (p. 79-80) : « Ce qu'il prouve par trois arguments : Toute chose désire naturellement sa perfection. La matière est dite aspirer à la forme comme l'incomplet à son achèvement. Or, l'intelligence, par quoi l'homme est homme, est de soi

ouverte à tout le réel, mais ne s'actualise que par la connaissance, car elle n'est rien de ce qui existe, avant de le saisir : « chacun désire naturellement savoir, comme la matière désire la forme ». »

La traduction plus littérale du passage est la suivante : « La raison de cela peut être triple. D'abord certes, parce que chaque être tend naturellement à sa perfection. De là procède aussi que la matière est dite tendre à la forme comme l'imparfait tend à sa perfection. Par conséquent, puisque l'intellect, par lequel l'homme est ce qu'il est, considéré en lui-même est en puissance toutes choses, et qu'il n'est réduit à l'acte de celles-là que par la science — parce qu'il n'est, avant de saisir intellectuellement, rien de ces choses, comme il est dit au livre III du *Traité de l'âme* —, ainsi « chacun désire naturellement la science, comme la matière la forme ». »

On remarquera, en outre, qu'un même terme peut être traduit différemment dans un même passage. Ainsi au paragraphe 339, l'adjectif « corporale » est traduit successivement par « réel », « concret » et « corporel » (p. 207). Il y a évidemment ici un choix qui, pour rendre moins répétitive la version proposée au lecteur, induit un certain flottement conceptuel. Il aurait été bienvenu de compléter les tables par un index des noms propres, voire des notions.

Cet ouvrage représente un labeur considérable qui donne au lecteur de langue française le moyen d'accéder à une bonne intelligence de la *Métaphysique* d'Aristote commentée par saint Thomas. Il gagnerait cependant, d'une part, à tenir mieux compte de la différence fondamentale entre la métaphysique d'Aristote et celle de saint Thomas, différence qui, pour être inscrite par saint Thomas sur fond de continuité (*secundum intentionem Philosophi*) n'en est pas moins réelle et porteuse de conséquences cardinales ; d'autre part, à accepter de marier davantage l'érudition et la précision avec

la clarté et l'art de la synthèse qui sont ses indéniables qualités.

Jean-Marie VERNIER.

Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p., *La Métaphysique*, « Sed contra », Perpignan, Artège, 2013, 1 vol. de 414 p.

Ce livre, paru après la mort en 2011 de cette collaboratrice de la *Revue thomiste*, a été publié par les soins des sœurs de Paray-le-Monial. C'est un traité incomplet mais substantiel de métaphysique thomiste organisé d'une manière qui se veut pédagogique, ce qui n'est peut-être pas toujours probant. Il ne se présente pas comme un ouvrage d'exégèse du saint Thomas philosophe, il ne prétend pas à une reconstitution de la pensée philosophique du maître. Il se réfère aux textes de saint Thomas qu'il cite, surtout dans les notes — qui ne sont malheureusement pas toujours traduites —, sa visée n'est jamais exégétique mais d'abord doctrinale. Il s'agit de penser à partir et avec le Docteur angélique. L'écriture n'en est pas toujours aisée, le discours manque parfois de fluidité ; cependant il est toujours clair, quoique très ramassé — dire le plus en un minimum de mots et de formules denses —, il tend à la plus grande précision formelle. Il faut reconnaître que la manière scolaire de l'A. juxtapose par trop les thèmes et les notions ; le tout aurait gagné à être noué de façon plus organique et mieux aéré. L'étudiant peut avoir l'impression d'un gros appareillage de concepts dans lesquels il faut avancer péniblement. Parfois notre A. reste trop étroitement dépendant de thèses scolastiques insuffisamment critiquées ou qui ont été profondément renouvelées. Du coup la fidélité à la doctrine, aux textes et aux intuitions maîtresses de l'Aquinat, s'en trouve altérée, comme par exemple sur les trois degrés d'abstraction (p. 24-52), ou plus contestable encore sur

l'analogie de l'être (p. 55-105), sur la manière de présenter et d'expliciter le concept de principe en métaphysique (p. 109-110), et de justifier ensuite une série de principes : de causalité (p. 118-121), d'identité (p. 301), ou de non-régression à l'infini (p. 200-202), de participation (p. 348-350), le principe premier d'exemplarité (p. 371).

Pourtant au-delà de ses indéniables imperfections et de ses insuffisances, ce livre n'est pas inutile. Il offre de remarquables analyses d'une grande rigueur que l'on aurait tort de négliger sur bien des problèmes métaphysiques de premières importances. Sans entrer ici dans le détail, nous voudrions noter les points forts de son traité. S'il manque une porte d'entrée en métaphysique, ce livre nous donne de puissantes réflexions très solides et substantielles sur la puissance et l'acte qui dépassent le schéma scolaire habituel (p. 123-210), puis sur la substance et l'accident (p. 213-304), et encore sur l'étant composé d'essence et d'esse (p. 307-352). On regrettera, malgré tout, la fâcheuse habitude de parler d'être quand il faudrait dire étant, ou d'utiliser l'expression discutable de « distinction d'essence et d'être » qui sent son thomisme suranné de pente essentialiste. En revanche, outre d'excellentes définitions, notre A. consacre quelques bonnes pages à la fameuse et discutable subsistence et à ses conséquences embrouillées sur la métaphysique de la personne (p. 328-337). Ici, sr L.-M. Antoniotti s'en prend, avec pénétration et nuance, aux thèses de Cajetan et Jean de Saint-Thomas. Le dernier chapitre sur les transcendants, quoiqu'incomplet (*l'aliquid?*), est de très bonne facture (p. 355-402); mais conclure un traité de métaphysique par là n'est pas des plus appropriés. Terminer par un chapitre de théologie philosophique aurait été d'autant plus efficient que notre A. reconnaît, à juste titre, qu'elle en constitue la spécialisation ultime, dans la mesure même où cette discipline s'occupe de la cause première des étants de laquelle dé-

pend leur intelligibilité la plus profonde, et ce au terme de la démarche rationnelle et sapientielle propre à la métaphysique.

Bref, cet ouvrage décevra par certains côtés, mais par d'autres il comblera ceux qui cherchent des explications métaphysiques profondément éclairantes. En effet, certains développements manifestent une puissance spéculative authentiquement thomiste. En revanche, le livre est dépareillé par d'innombrables coquilles et des erreurs de pagination; c'est d'autant plus dommage que l'ouvrage méritait une meilleure finition.

Disons qu'avec la réédition de *La Métaphysique, source d'émerveillement* (Tarma, 2013) de P.-M. Émonet, des deux volumes de H.-D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, réédité au Cerf en 2007, ou le récent opuscule sur *La Philosophie de Thomas d'Aquin* de Ruedi Imbach et Adriano Oliva (« Repères philosophiques », Vrin, 2009), le traité de sr L.-M. Antoniotti s'ajoute fort utilement pour ceux qui, dans l'espace francophone, veulent se mettre à l'école de la pensée thomiste; il devrait susciter chez d'autres philosophes, disciples de l'Aquinat, des manières complémentaires, peut-être plus efficientes aujourd'hui, d'accéder à la doctrine métaphysique du Docteur commun.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

DIVERS

Jean-Michel CASTAING, *48 objections à la foi chrétienne et 48 réponses qui les réfutent*, Paris, Salvator, 2013, 1 vol. de 256 p.

Ce livre passe en revue 48 objections courantes contre la foi chrétienne, réparties en huit parties, et veut rappeler la beauté de la foi chrétienne à nos contemporains. — Partie 1 : « Une religion diffé-

rente ». Le christianisme enseigne la révélation de Dieu, accomplie en Jésus, et rectifie nos conceptions erronées sur l'Amour, l'être même de Dieu. « L'amour n'est pas le ressenti. [...] Il est Dieu. [...] Il a ses contraintes, ses lois, ses exigences. Il est plus complexe qu'il n'en a l'air de prime abord » (p. 32). — Partie 2 : « Trop dogmatique, l'Église ? ». Les dogmes explicitent la Parole et évitent la religion individuelle, idolâtre. Refuser la dogmatique, c'est refuser le dialogue avec les raisons humaines, maintenues dans des facticités culturelles. — Partie 3 : « l'Évangile et les évangiles ». Les Évangiles écrits en fonction de la Résurrection, clé de lecture de la vie et de l'enseignement de Jésus, conservent leur historicité, fondamentale pour la foi. — Partie 4 : « Jésus ». La foi, réaliste car fondée sur les faits, s'oppose aux gnosés de toujours, qui les nient pour promouvoir des conceptions intellectuelles réduites. « Le Christ gnostique représente un peu le portrait renversé du Jésus éthique. À un Jésus qui n'est pas le Christ, à un Jésus réduit à l'exemplarité morale, mais qui ne sauve pas, la gnose oppose la figure d'un Christ qui n'est pas Jésus » (p. 105). — Partie 5 : « La Trinité ». En parlant de la Trinité, l'Église n'invente ni ne complique, mais veut respecter le plus possible la Révélation. D'un ton balthasarien, l'A. insiste sur l'effacement de soi du Christ, de l'Incarnation à la Croix; de l'Esprit Saint anonyme qui pousse vers le Père; du Père qui se donne tout au Fils. Cet effacement de chaque personne de la Trinité devant l'Autre appelle le chrétien à sortir de lui-même pour aimer Dieu et son frère, surtout le plus étranger. Nous voulons toutefois préciser que Dieu excède toujours ce que nous en disons : sa toute-puissance ne se réduit pas à cet effacement. Partie 6 : « Mort, résurrection et divinité du Christ ». La divinité du Christ ne l'éloigne pas de nous, car c'est par elle qu'il assume notre humanité, la sauve et l'accomplit. Il nous montre la voie, ce qu'il

ne peut faire que parce qu'il est Dieu. Mais prévenir l'accusation de perversité du Père envoyant son Fils à la Passion justifie-t-il ces expressions anthropomorphiques ? « L'imaginer [le Père] impassible alors que le Messie subit le supplice revient à avoir une idée bien perverse de la paternité. En un sens, c'est le Père qui paye le plus lourd tribut à la Rédemption en livrant Celui qu'il chérit comme Lui-même » (p. 168). Le mystère divin exige des développements toujours plus rigoureux. — Partie 7 : « Croire dans le monde actuel ». L'homme actuel n'aime plus la vie, l'être, lui-même; il a perdu le sens de la liberté, de l'autorité, de la paternité. Son mal-être le rend agressif vis-à-vis de l'Église, qui continue d'appeler à aimer. Elle seule apporte la Vie, le bonheur, en offrant le Christ, Dieu, dans le sacrifice de la Messe, et en rappelant la loi naturelle : « Seule la foi nous guérira de la compulsion consumériste, de la convoitise et de la violence qui leur est liée » (p. 211). À l'homme de reconnaître et de se fier à la miséricorde de Dieu. — Partie 8 : « La Vierge Marie ». L'Église n'en fait pas trop avec Marie. Elle reconnaît les dons de Dieu en celle qu'elle considère comme le modèle de l'humanité rachetée, qui, par son oui, de l'Annonciation à la Croix, son acceptation d'être dépossédée de son fils, nous montre que nous aussi pouvons collaborer au salut, le nôtre et celui de nos frères. Mais son enthousiasme conduit l'A. à tenir des propos surprenants « sur celle qui a vaincu Dieu, plus forte qu'Israël! [...] Marie a vaincu la justice de Dieu! Dieu l'a créée pour vaincre sa justice! En un sens, il crée le monde en fonction d'elle » (p. 244).

Ce livre exprime une foi convaincue, solide, au service de la mission de témoigner de la foi catholique dans le monde, ici et maintenant. De nombreux renvois à des auteurs contemporains montrent l'actualité de la foi. Mais la Tradition est présente. Pour l'A., on n'intègre pas l'Église avec sa propre conception du monde. On

suit l'enseignement du Maître qui a autorité, car « la foi est une question de vie ou de mort. [...] La charité ne consiste pas toujours à caresser dans le sens du poil » (p. 250).

Michel MAHÉ.

Michel CAFFORT, *Les Nazaréens français*, Théorie et pratique de la peinture religieuse au XIX^e siècle, « Art et société », Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, 1 vol. de 256 p. - XXXII planches en couleurs - 81 figures en noir et blanc.

Maître de Conférence en histoire de l'art à l'Université d'Angers, Michel Caffort nous fait redécouvrir et apprécier un pan mal-aimé de l'art chrétien : les « années Louis-Philippe » et les peintres nazaréens. À l'origine, le terme de *Nazarener* désigne un groupe d'artistes de culture germanique, amoureux de l'Italie, fixés à Rome au début du XIX^e siècle. En réaction contre l'académisme et le néo-classicisme, empruntant aux primitifs italiens et à la Renaissance, ils prennent pour modèle Fra Angelico, Dürer, Raphaël. Ils veulent rendre à l'art la vérité religieuse et populaire qui était la sienne au Moyen Âge. Ils portent les cheveux longs *alla nazarena* et vivent en communauté. Ils sont à l'origine de la première association d'artistes, la Confrérie de Saint-Luc, fondée par Johann Friedrich Overbeck et Franz Pforr. En France, une ramification de ce mouvement voit le jour après 1830, riche d'une trentaine de noms (voir les notices biographiques en fin de volume ainsi que le « catalogue » des planches et figures, p. 153-246). Les Nazaréens français, dont Victor Orsel est le chef de file incontesté, reçoivent sous la Monarchie de Juillet et le Second Empire un nombre conséquent de commandes officielles pour la décoration de nouvelles églises ou l'embellissement de celles dévastées sous la

Révolution. L'histoire des Nazaréens est « l'histoire d'un renouveau embrassant trois domaines, étroitement dépendants les uns des autres : la théorie esthétique, l'activité picturale proprement dite et le mouvement spirituel qu'elles accompagnent » (p. 14). Leur modèle théorique et pratique puise dans la tradition d'un *art pour Dieu et pour le peuple* remontant à saint Grégoire le Grand pour qui l'image est une prédication silencieuse, une *anamnèse* qui doit en même temps instruire les illettrés et exciter la dévotion. Le peintre nazaréen renoue avec cet enseignement et se conçoit lui-même comme un « serviteur du sanctuaire » (J. F. Overbeck). À l'instar de la Confrérie de Saint-Luc fleurissent d'autres communautés d'artistes, comme la Confrérie de Saint-Jean l'Évangéliste dont Lacordaire rédige les statuts, proposant « la sanctification de l'art et des artistes par la foi catholique et la propagation de la foi catholique par l'art et les artistes » (p. 21). Autant dire que ces peintres doivent être remplis d'une « foi analogue à celle qui avait si longtemps prévalu, quand le *Credo* guidait le pinceau des artistes » (p. 28). Cet engagement, difficile à tenir, n'écarte pas la double tentation du naturalisme et du paganisme, ni les débats de styles avant que ne s'impose un « préraphaélisme transcendant ». De cette peinture « où se déploie un symbolisme des plus savants » (p. 69) se dégage aussi une sérénité formelle et spirituelle, tout ombrienne, qui illustre le basculement de la prédication du Dieu terrible en celle du Dieu d'amour. En s'associant à la « révolution miséricordieuse » prônée par Dom Guéranger contre le rigorisme de la Restauration, les Nazaréens ont assuré, le temps d'une génération, *le triomphe de la religion dans les Arts*.

fr. Joël-Marie BOUDAROUA, o.p.