

## Recensions

### PHILOSOPHIE

Jean-Baptiste ÉCHIVARD, André CLÉMENT, Pierre MAGNARD, *Une introduction à la philosophie : V. Un nouveau Discours de la méthode?*, Le commentaire du *De Trinitate* de Boèce (q. V et VI, a. 1 et 2) par saint Thomas d'Aquin, Paris, François-Xavier Guibert, 2008, 1 vol. de 240 p.

Ce livre clôt une série d'ouvrages qui présentent les diverses disciplines philosophiques à partir des proèmes des commentaires de saint Thomas aux principales œuvres d'Aristote. Il s'organise autour des questions V et VI (a. 1 et 2) du commentaire du *De Trinitate* de Boèce, dans lesquelles l'A. voit « une des meilleures introductions que l'on puisse avoir à la manière dont saint Thomas envisage la nature de la connaissance, celle de l'abstraction, des divers modes de procéder des sciences spéculatives, mathématiques, philosophie de la nature, métaphysique » (p. 4 de couverture). Ce texte permet une appréhension savante tout à fait respectueuse de la plurivocité de l'être.

L'Aquinat aborde les différences entre les trois sciences spéculatives « selon leur éloignement de la matière et du mouvement » (*De Trinitate*, q. 5, a. 1, p. 52). Cela revient à distinguer leurs objets respectifs, mais aussi leurs modes de saisie de ceux-ci, *abstraction* ou *séparation* : « Ainsi dans l'opération de l'intellect, nous trouvons une triple distinction. L'une concerne

l'opération de l'intellect qui compose et qui divise; elle se nomme proprement *séparation* et elle concerne la science divine ou la Métaphysique. L'autre concerne l'opération qui forme les quiddités des choses : c'est *l'abstraction de la forme à partir de la matière* : il s'agit des mathématiques. La troisième, dans cette même opération, est *l'abstraction de l'universel à partir du particulier*. Elle est aussi du ressort de la physique » (*ibid.*, a. 3, p. 73). La métaphysique se nomme justement « philosophie première », car elle traite des êtres les plus fondamentaux; « science divine », car l'être le plus fondamental, universel, séparé, est Dieu. La théologie naturelle diffère de la théologie révélée, qui ne peut être sans aide surnaturelle. Le livre précise le contexte en montrant que la conception thomassienne des sciences s'insère dans un courant revalorisant l'étude du concret, en expliquant le vocabulaire technique qui éclaire cette pensée et en indiquant les nombreuses références, surtout aristotéliennes, implicites au texte.

Mais l'A. tient surtout à montrer l'intérêt actuel de ces développements qui proposent une autre voie que Descartes : « Si l'esprit de la philosophie cartésienne consiste en une manière particulière d'envisager les rapports entre les mathématiques, la métaphysique et la physique, indiquer comment saint Thomas envisage chacune des disciplines [...] peut être [...]

un autre chemin pris ou à prendre par la philosophie » (p. 44). Descartes envisage un système fondé sur une science rectrice, initialement les mathématiques, et finalement la métaphysique. Il favorise une hégémonie méthodologique — strict raisonnement ou intuitionnisme — qui nuit à l'être, car elle occulte les particularités de chaque science : « Descartes annonce, par cette nouvelle "méthode", la mort de la philosophie de la nature, c'est-à-dire la possibilité que la philosophie, indépendamment de l'expérimentation scientifique, de l'instrumentalisation de celle-ci et de sa mathématisation, puisse dire quelque chose de vrai, mais de "commun" et de général, sur la nature » (p. 41). En revanche, les distinctions qu'effectue saint Thomas manifestent toute la délicatesse du réalisme qui refuse de couler de force l'être dans une idée préconçue de la science : « Il ne peut y avoir uniformité de la méthode pour toutes les sciences, puisqu'il y a science en raison du mode de procéder de chacune d'entre elles et que ce mode s'adapte à l'objet différent de chaque science » (p. 37).

Les différences n'empêchent pas les liens profonds entre sciences. La métaphysique prime sur les autres, qui lui sont toutefois nécessaires. Selon saint Thomas, « la science naturelle transmet quelque chose à la science divine, et cependant ses propres principes sont éclairés par elle » (*De Trinitate*, q. 5, a. 2, p. 59). Mais elle se distingue radicalement des autres sciences, parce qu'elle ne pratique pas l'abstraction. Ses objets peuvent réellement être séparés de la matière, du mouvement : « Nous n'entrons pas en Métaphysique par une abstraction de plus en plus épurée, de plus en plus dégagée de la matière » (p. 230). En récusant l'absolutisation de l'abstraction, saint Thomas rend possible un véritable cheminement métaphysique fécond. C'est, pour l'A., un intérêt majeur de ces questions : « Nous, lecteurs du XXI<sup>e</sup> siècle, nous cherchons par ce texte en ce moment

à comprendre ce qui caractérise les dispositions rationnelles proprement humaines de l'intelligence métaphysique, distinctes des sciences de la nature et des mathématiques : comprendre pour elle-même l'orientation de l'intelligence humaine métaphysique » (p. 207). Car le questionnement métaphysique s'impose à chacun : « Nous faisons l'expérience d'une question, d'une attente, d'un désir de l'invisible, de l'éternité, de l'infini, de la perfection, bref, d'un état comme "séparé" de toutes ces limites constatées » (p. 221-222).

Ce livre, très pédagogique, contribue à montrer que la pensée contemporaine gagnerait à connaître les traitements thomasiens de certaines problématiques.

Michel MAHÉ.

Leo J. ELDERS, s.v.d., *Au cœur de la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Traduction française de Véronique Pommeret, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC / Parole et Silence, 2009, 1 vol. de 360 p.

L'ouvrage *Au cœur de la philosophie de saint Thomas d'Aquin* regroupe des études de Leo J. Elders écrites au cours des trente dernières années. La doctrine de saint Thomas est exposée après une brève mention des théories modernes sur dix-sept questions en débat. Celle de la relation de la philosophie de l'Aquin au platonisme s'appuie sur l'étude de quelque mille textes de ses œuvres où Platon est mentionné, et sur quelque cinq cents textes où les positions des néoplatoniciens sont rapportées (chap. 1). Le platonisme est important pour Thomas d'Aquin qui a incorporé la philosophie d'Aristote dans sa synthèse. En découvrant un noyau de vérité dans des théories platoniciennes erronées, il a corrigé ce qui n'était pas conforme à la foi. La doctrine de la participation l'a beaucoup intéressé. Il l'a intégrée dans sa propre métaphysique, mais différemment de

Platon qui la situe au niveau formel. Pour saint Thomas les créatures reçoivent l'être par participation intrinsèque de Dieu en tant que cause efficiente.

La comparaison de la métaphysique selon saint Albert le Grand et selon saint Thomas d'Aquin met en valeur la vision unitive et achevée de la métaphysique de l'Aquinat, qui considère l'étant à différents niveaux de profondeur et ramène à Dieu cause universelle de l'étant (chap. 2). « La prédication analogue occupe une position centrale dans la pensée de Thomas » (p. 75). L'analyse des textes met en relief le fondement ontologique de l'analogie qui insiste sur la ressemblance dans l'être entre les créatures et Dieu, tout en soulignant la transcendance divine (chap. 3) : « Toutes les choses dont "étant" est prédiqué dépendent en leur être de Dieu. C'est à l'être divin qu'elles participent » (p. 70). Appréhender l'être, c'est aussi appréhender la beauté (chap. 4). Une chose belle convient en premier lieu à l'intellect qui perçoit son ordre, son intégrité et sa clarté. Elle l'emplit de lumière. En conséquence elle assouvit la volonté. La beauté est la splendeur de la vérité. Son appréhension suscite l'amour et renvoie à une réalité transcendante : « Pour les chrétiens, le comble de l'expérience de la beauté est la perception de la beauté divine dans la vision béatifique » (p. 95).

L'étude des principes que l'on rencontre fréquemment dans les œuvres de saint Thomas témoigne d'une force de pénétration intellectuelle chez lui et d'une profonde intelligibilité des choses. Les principes premiers découlent de la structure ontologique de tout étant (chap. 5). Ils appartiennent à l'étant en tant qu'étant. Les principes seconds sont une détermination ou une application des premiers. Ils ont leur place dans la cohérence des doctrines. « En fixant le regard sur les innombrables principes que l'on trouve au long des œuvres de saint Thomas, on se rend compte de l'éblouissante intelligibilité du réel

dans laquelle vivait le Docteur commun, ainsi que de la certitude inégalée de ses conclusions, de laquelle résulte la vérité de sa doctrine philosophique » (p. 150).

Le discernement de la composition d'essence et d'acte d'être en tout étant fini est au cœur de la métaphysique de saint Thomas (chap. 6). Toutes les créatures sont composées de leur essence et de l'acte d'être. Ces deux composantes réelles, au moyen desquelles l'étant existe, sont en relation comme l'acte et la puissance. L'acte d'être est ordonné à et reçu par l'essence individuelle. Il est le principe le plus formel et le plus intime de l'étant, le facteur déterminant puisqu'il actualise l'essence. Il est l'actualité de tous les actes et la perfection de toutes les perfections. L'essence a un contenu par elle-même. Elle « est réalisée, elle reçoit sa réalité, mais elle possède une fonction spécifiante, en tant que l'acte d'être est intrinsèquement ordonné à telle essence précise » (p. 172). L'essence et l'acte d'être sont deux participations réellement distinctes à l'être divin. « Dieu est l'océan sans limites d'être subsistant, tandis que les créatures sont une délimitation de l'être, parce que leur être est ordonné chaque fois à des essences différentes » (p. 162). Aussi, quand nous prédisons l'être de Dieu, ce mot « est employé d'une façon super-analogique » (p. 170).

La doctrine de la distinction réelle entre l'âme humaine et ses puissances a un fondement métaphysique (chap. 7). La composition réelle d'essence et d'acte d'être en toutes les créatures est la raison profonde pour laquelle les actions de l'homme ne peuvent être identiques à son essence et sont des accidents. Il n'y a qu'en Dieu, *l'Ipsum esse subsistens*, qu'être et agir sont identiques. De plus, la puissance et l'acte appartiennent à la même catégorie ontologique. Or l'agir est l'actualisation d'une puissance opérative. Par conséquent, puisque les actions sont des accidents, les facultés par lesquelles nous opérons le sont aussi.

L'âme précontient ses puissances au niveau substantiel. Elles en procèdent par émanation naturelle.

Corps et âme, l'homme est substantiellement un (chap. 8). Le corps est fait en vue de l'âme et l'âme possède une ordination naturelle à cette union. Elle informe et actualise le corps; elle possède l'acte d'être qu'elle communique au corps. Leur union sert à l'opération propre à l'homme: la pensée et le vouloir. L'unité ontologique de l'homme est une vérité primordiale. La relation est étroite entre l'anthropologie philosophique et l'éthique: « Les inclinations fondamentales de notre être [...] sont la base de la loi naturelle et pourvoient les principes de l'agir moral » (p. 198).

L'éthique de saint Thomas, fondée sur la nature raisonnable de l'homme, est admirable de profondeur, et sa vérité pérenne (chap. 9). Son objectif est de nous faire vivre selon le meilleur de nous. La raison, en tant qu'elle s'appuie sur les premiers principes, est déterminante de la moralité des actions, qui doivent être ordonnées les unes aux autres et à la vraie fin de l'homme. Cet ordre est radicalement fondé sur les inclinations de la nature humaine perçues par l'intelligence, qui par des actes spontanés formule le contenu de la loi naturelle, universelle et permanente, établie par la sagesse de Dieu. Le fondement prochain de la moralité de nos actes est leur objet, en tenant compte des circonstances et de la fin que nous nous proposons (chap. 10). « Le jugement de la conscience [...] est] la conclusion d'un raisonnement: l'intellect compare l'action que quelqu'un a faite, ou qu'il se dispose à faire, avec les normes de la loi naturelle (présentes dans sa conscience), et il en résulte le jugement moral » (p. 262). Il a un caractère obligatoire, mais non nécessitant. Un choix libre se forme à partir de l'inclination de la volonté vers tout ce qui est conforme à notre être en tant qu'il est dirigé par la raison. Faire le bien

consiste à faire ce que la raison droite prescrit comme juste. Aussi les vertus, habitus conformes à la droite raison, occupent une place centrale dans l'éthique du Docteur commun. La loi divine fondée sur la grâce de Dieu ne supprime pas la loi naturelle. Les vertus acquises sont étroitement liées aux vertus infuses chez les personnes en état de grâce: « La vie selon les vertus procure en nous le développement progressif de l'image de Dieu et de la vie en société avec les Trois Personnes divines » (p. 213).

Une conception de la vraie liberté importe grandement à la formation de la personne (chap. 11). Étroite est la relation entre sa vérité ontologique et l'exercice vertueux de son libre arbitre. Dans le choix, il y a une interaction entre l'intellect et la volonté. Leurs actes se pénètrent mutuellement et constituent ensemble le processus qui conduit à choisir tel bien. Sur l'arrière-fond du bien en général, l'intelligence présente des biens véritables mais limités. La première inclination de la volonté au bien en général et son désir consécutif de ce bien particulier expliquent combien le choix est libre (chap. 12). Parce que limité, ce bien ne peut assouvir la soif spirituelle du bien total. Pour que les choix de la personne soient moralement bons et la dirigent vers sa fin dernière, les vertus sont nécessaires en tant que bonnes dispositions qui aident à agir droitement, avec facilité, sans imposer aucune nécessité. Ainsi la connaissance de ce que nous sommes et de ce que nous devons être dirige nos désirs et notre liberté. Notre vie morale est harmonieuse.

L'homme appartient par nature à une société (chap. 13). Il est marqué par l'ordination au bien commun, qui « a pour fondement, se compose de et unit les biens personnels des membres individuels de la communauté » (p. 270). La société est à la fois un moyen et un but. Un moyen: « C'est par la médiation de la société que l'homme doit trouver le chemin de sa per-

fection personnelle » (p. 275). Elle lui fournit le cadre au sein duquel la vie humaine et les actions vertueuses se développent. Une fin : le bien commun est le but des actions de tous et de chacun des membres de la communauté. Il consiste dans leur perfection.

Le travail est l'acte le plus naturel à l'homme, l'expression même de sa nature (chap. 14). Par lui la personne humaine parvient à son propre perfectionnement. Il a un caractère hautement social. Par le travail, manuel et intellectuel, l'homme aide les autres, qui à leur tour lui apportent de l'aide. Le travail contribue à la construction de la société et à la promotion du bien-être et de la culture. Le chrétien, dont les actes humains sont vivifiés par les vertus morales et théologales, collabore par son bon travail à l'œuvre de Dieu et le glorifie.

Pour saint Thomas, l'histoire a un sens en tant que les choses existent et tendent à Dieu en agissant selon leur nature, exprimant et achevant ainsi une ressemblance avec la bonté divine (chap. 15). Le cheminement de la famille humaine vers son Seigneur et son Dieu intègre trois périodes : avant la promulgation de la loi, sous la loi, et sous la grâce ; et trois états : l'état d'innocence, l'état qui a suivi le péché, et l'état de grâce. Nous nous trouvons dans la dernière époque, celle du Christ et de la grâce. Nous sommes en chemin vers la parousie, à travers souffrances, tribulations et persécutions. Le but, la fin, est la contemplation de Dieu dans la patrie, et le terme de l'histoire est le jugement final, qui s'accompagne d'une nouvelle condition du monde, impossible à imaginer ni à dater.

« L'humanisme de Thomas se distingue des autres théories anthropocentriques par l'évaluation correcte de ce qu'est l'homme » (p. 315 ; chap. 16). Composée d'essence et d'acte d'être, la personne est une réalisation individuelle de la nature humaine. Elle reçoit son existence de Dieu

et a besoin de vivre en société pour réaliser sa perfection. Elle est avec les autres en route vers Dieu. C'est en lui qu'elle doit trouver son bonheur dans l'actuation parfaite de son intelligence et de sa volonté : « L'invitation à la vision béatifique de Dieu est la véritable vocation de l'homme, qui lui confère sa plus grande dignité » (p. 324). Pour cheminer vers la béatitude de la vie éternelle, il doit agir librement en accord avec la raison droite aidée par les vertus. Il est alors l'expression juste de ce que Dieu a imprimé dans sa nature. C'est la tâche extraordinaire que Dieu a confiée à l'homme : organiser toute sa vie à la lumière de la raison en vue de sa véritable fin.

L. J. Elders projette sur la mondialisation la lumière des principes et de la doctrine de saint Thomas (chap. 17). En un sens large, ce mot signifie la relation du particulier et de l'universel. La nature universelle « signifie le plan de la providence divine du fait que Dieu gouverne le monde » (p. 328). Ce qui procède de Dieu n'est donc pas seulement la nature universelle mais aussi tout ce qui appartient à la réalisation des individus. Au sens où mondialisation signifie une vision globale du monde qui inclut son Auteur, le bien de l'univers est d'une importance plus grande que le bien de toute créature particulière. Il convie les hommes à respecter les créatures dans leur variété, à reconnaître, dans l'usage de la nature, qu'elle est destinée à la famille humaine en sa totalité, et à aimer le bien commun plus que leur bien propre, et Dieu plus qu'eux-mêmes. Au plan surnaturel du salut, l'homme est « citoyen du monde, invité à appartenir au peuple élu de Dieu » (p. 334). La formation de l'Israël renouvelé aux dimensions de la famille humaine signifie une globalisation supérieure : « Ceux qui se convertissent entrent dans la communauté du véritable peuple de Dieu, et leur vie doit se développer en son sein, ils doivent revêtir le Christ, [...] s'approprier la pensée et l'amour du Christ » (p. 340-341).

Cette collection d'études fait connaître les enseignements fondamentaux de saint Thomas et offre une perspective sur la profondeur et l'admirable richesse de sa pensée.

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Lire saint Thomas d'Aquin*, Deuxième édition, mise à jour et augmentée, Paris, Ellipses, 2009, 1 vol. de 144 p.

Dans son genre — celui de l'introduction à la pensée philosophique d'un auteur —, *Lire saint Thomas d'Aquin* est une belle réussite. Rien d'étonnant à ce qu'une deuxième édition ait suivi de si près la première (2007), tant ce petit ouvrage se recommande de lui-même aux jeunes étudiants désireux de se faire une première idée de la pensée de saint Thomas comme aux amis plus chevronnés de l'Aquinat. Ce succès tient au moins à trois facteurs. Le premier est la qualité de l'écriture. Le P. Humbrecht conduit son exposé de façon structurée, intelligente et alerte, avec un art consommé de la formule heureuse qui fait mouche et éclaire la question. Le deuxième est la clarté et la justesse dans l'exposé des doctrines. L'A. enseigne de longue date la philosophie de saint Thomas et en a profondément assimilé la substantifique moelle, de sorte que, s'il ne peut qu'effleurer les doctrines du Maître, il sait aller à l'essentiel. On pourra certes contester telle ou telle affirmation marginale. Par exemple, il n'est pas tout à fait vrai que « l'acte de connaître [de l'ange] est unique » (p. 42) et, à propos de l'immortalité de l'âme, le vrai moyen terme est l'autonomie ontologique de l'âme humaine par rapport au corps, c'est-à-dire sa substantialité, plutôt que son immatériabilité (car toute forme, même corruptible, est de soi immatérielle) (cf. p. 29-30). Mais de manière habituelle, on peut faire

fond sur la présentation de l'A. Enfin, le troisième facteur qui contribue à la réussite de cette introduction est l'équilibre harmonieux qui s'y déploie entre l'exposé des doctrines, la prise en compte de leurs sources et de leur contexte historique et une ouverture vers leur intérêt actuel.

L'Introduction, « Oser lire », présente les options de fond qui gouvernent l'ouvrage. On retiendra entre autres la volonté de tenir ensemble l'autonomie méthodologique de la philosophie et la nécessité de ne pas arracher la philosophie thomasiennne à son « écosystème » théologique (p. 21). En effet, « il y a une terre limitrophe entre philosophie et théologie, où les problèmes s'engendrent mutuellement; [...] les thèses philosophiques les plus avancées de Thomas se déploient sans doute aux confins et sous l'attraction de la théologie » (p. 14). En conséquence, « lire tout saint Thomas, c'est accepter que la philosophie, qui a son mot à dire, n'ait cependant pas le dernier, ni peut-être le premier » (p. 15).

Tout en s'inscrivant, très délibérément, dans le sillage d'Étienne Gilson, l'A. s'éloigne pourtant de son maître sur un point. Gilson avait choisi de « présenter la philosophie de Thomas selon l'ordre de sa théologie » (p. 20); le P. Humbrecht opte pour « un ordre plus authentiquement philosophique » (p. 22). Après quelques remarques sur le caractère réflexe et second de la méthodologie, il commence donc par la philosophie de la nature : « Les méthodes et la nature » (p. 17-32). Si saint Thomas doit beaucoup à la physique d'Aristote (p. 25-28), son approche de l'âme, pour aristotélicienne qu'elle soit, se ressent de l'influence chrétienne, spécialement à travers le thème de l'image de Dieu (p. 29-32). L'A. dégage ensuite le sens philosophique du réalisme thomasienn de la connaissance et décrit les grandes étapes du processus de la connaissance humaine, depuis la sensation jusqu'aux trois opérations de l'esprit : « La connaissance et la vérité » (p. 33-48).

Le chapitre sur « l'éthique » (et la politique) (p. 49-64) montre comment saint Thomas a mené à bien une opération assez délicate : intégrer à la vision chrétienne de la vie humaine certains aspects essentiels de l'éthique païenne d'Aristote (la doctrine des vertus, le rôle de la magnanimité, le primat de la raison sur la volonté...). C'est que « l'homme gracié ne cesse pas d'être un homme éthique ni surtout un homme heureux » (p. 54) et que saint Thomas fait « d'autant mieux sa part à l'humain qu'il insère l'humain dans le divin » (p. 59).

À propos de « la métaphysique » (p. 65-81), l'A. souligne que l'unité (problématique) de cette science repose chez saint Thomas sur la doctrine de l'analogie de l'être. Il explique, à juste titre, que l'originalité profonde de l'Aquinat en ce domaine a été de faire confluer la tradition aristotélicienne — pour penser la structure des étants dans leur horizontalité — et la tradition néoplatonicienne — pour penser la relation verticale des étants à Dieu —, dans une synthèse mûrie au « soleil de la théologie » (p. 67). De cette synthèse, la primauté de l'acte d'être (*actus essendi*) est la clé de voûte. Au passage, l'A. s'en prend à la surévaluation du thème des transcendants pour caractériser la métaphysique médiévale (cf. p. 78-79).

La question du statut de la métaphysique est intimement liée à celle des rapports entre « l'être et Dieu » (p. 83-100), c'est-à-dire au débat sur l'onto-théologie, dont l'A. rappelle quelques tenants et aboutissants. La métaphysique de saint Thomas échappe à l'accusation d'onto-théologie — Dieu ne tombe pas sous l'*esse commune* —, mais elle ne renonce pas pour autant à parler de Dieu. Résumant les acquis de sa thèse de philosophie, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin* (2006), le P. Humbrecht rappelle que, pour l'Aquinat, nous pouvons affirmer en toute vérité de Dieu certaines perfections « sans prétendre avoir une connaissance adé-

quate de la manière dont ces perfections sont réalisées en Dieu » (p. 94). Il met très justement en garde contre la tentation de chercher dans une « théologie négative » teintée de mystique une sorte d'« antidote à la métaphysique » (p. 92). La négativité, chez saint Thomas, est une « voie », un moment nécessaire dans le processus de notre connaissance de Dieu. Elle n'est pas le dernier mot.

Conformément à sa décision de distinguer sans séparer philosophie et théologie, l'A. interroge quelques zones limitrophes entre théologie sacrée et théologie philosophique : « D'une théologie à l'autre » (p. 101-118). Il examine ainsi les célèbres « voies » vers l'existence de Dieu, où la théologie sacrée assume « l'apport de la théologie philosophique » (p. 105). Non seulement comme un « rappel de ce que la raison peut atteindre par ses propres forces » (p. 108), mais aussi, me semble-t-il, comme une authentique démarche d'*intellectus fidei* : il s'agit pour saint Thomas de rendre raison d'un donné de foi, l'existence de Dieu, en recourant à l'instrument rationnel le mieux adapté en l'occurrence, à savoir la théologie philosophique. Le développement sur « une certaine idée de la providence et de la prédestination » (p. 111-116) permet à l'A. de nouer au final un fil directeur qui court tout au long de l'ouvrage : la causalité de Dieu ne supprime pas mais, au contraire, fonde et suscite la causalité des créatures. La gloire de Dieu est de communiquer à sa créature la *dignitas causalitatis*. L'A. pointe là une intuition centrale de saint Thomas, à propos de laquelle j'ajouterai simplement qu'elle entretient des liens intimes avec sa conception de l'*esse* comme acte et perfection fondamentale. Cette intuition « de l'autonomie de l'être créé placé sous l'action de la Cause incréée » (p. 42), confortée par la célèbre proposition 1 du *Liber de causis* (p. 76-77), éclaire effectivement la critique thomassienne de l'illumination augustinienne ou encore

l'assomption par saint Thomas de la morale aristotélicienne des vertus. Il reste qu'il ne suffit sans doute pas d'affirmer que la cause seconde coopère à l'action de la Cause première, et plus spécialement que l'homme participe librement à son salut, pour résoudre la redoutable question de la conciliation entre liberté humaine et providence divine. En effet, il ne s'agit pas tant d'écarter les spectres opposés du pélagianisme et du jansénisme en insistant sur la nécessaire synergie humano-divine que d'éviter l'« hérésie des marseillais » ou semi-pélagianisme, qui prétend que, à l'intérieur de cette synergie, le facteur déterminant est en dernière analyse le libre choix de la cause seconde.

Un « portrait en majesté » de l'Aquinate, qui fait entrevoir quelque peu la personne qui se cache derrière l'œuvre (p. 119-127), et une conclusion sur le regain d'intérêt dont bénéficie le thomisme (p. 129-131), mettent une dernière touche à l'ouvrage. L'étudiant appréciera particulièrement la « bibliographie commentée » (p. 133-139). Au terme, la mission de ce petit livre est accomplie : donner envie de lire saint Thomas.

fr. Serge-Thomas BONINO, o.p.

Ruedi IMBACH et Adriano OLIVA, *La Philosophie de Thomas d'Aquin*, Repères, « Repères philosophiques », Paris, Vrin, 2009, 1 vol. de 180 p.

Plus austère et technique que le précédent, cet ouvrage à deux voix n'en est pas moins hautement recommandable à quiconque souhaite entreprendre, avec tout le sérieux universitaire requis, l'étude de la philosophie de l'Aquinate. Ses auteurs le présentent comme « un guide de voyage » destiné à « aider le lecteur à découvrir la pensée philosophique de Thomas d'Aquin, à se déplacer et se mouvoir dans cet univers que représente l'œuvre intellectuelle

du dominicain italien » (p. 7). Dans une première section, le P. Adriano Oliva, o.p., président de la Commission Léonine, retrace « la vie de Thomas d'Aquin » (p. 15-30). Comme on sait, les péripéties y sont rares, mais cette esquisse biographique permet de mieux comprendre les cadres intellectuels dans lesquels saint Thomas a mené à bien son œuvre. Dans la deuxième section, « La pensée de Thomas d'Aquin » (p. 31-92), traduite de l'allemand, comme la troisième, par Catherine König-Pralong, Ruedi Imbach, professeur de philosophie médiévale en Sorbonne, tente une présentation synthétique des thèmes majeurs de la philosophie thomasiennne. Cette présentation a le grand mérite de s'en tenir au plus près des textes. L'exposé des doctrines est toujours justifié par des renvois textuels, qu'accompagnent souvent aussi des références bibliographiques à la littérature secondaire. R. Imbach n'a pas la naïveté de croire que l'on puisse faire totale abstraction du contexte théologique de l'œuvre de saint Thomas. « Thomas d'Aquin fut un *théologien* — de métier et par conviction » (p. 9). Il n'en reste pas moins que Thomas est l'auteur d'œuvres explicitement philosophiques (même si la *finis operantis* était probablement théologique) et qu'il a une conscience très nette de la spécificité et de l'autonomie de la démarche philosophique. Dans la Postface (p. 151-155), A. Oliva résume d'ailleurs très bien la conception thomasiennne des rapports entre philosophie et théologie en commentant le détail d'une fresque de Filippino Lippi, figurant sur la couverture du livre, qui représente allégoriquement les deux disciplines bras dessus, bras dessous. En outre, la théologie même de saint Thomas est grosse d'intuitions qui ne sont pas sans répercussions et retombées au plan proprement philosophique. Il est donc légitime de chercher à reconstituer une « philosophie » thomasiennne.

Très conscient, donc, de la spécificité de la philosophie, l'Aquinate a élaboré une



division de cette discipline — logique, physique, éthique, métaphysique... — par laquelle R. Imbach commence son exposé (p. 31-40). L'A. fait aussi à bon droit observer que, pour Thomas, la relation à la tradition des philosophes qui l'ont précédé est constitutive de sa manière de philosopher (cf. p. 40-42). Il présente ensuite les thèses thomasiennes sur la connaissance humaine et sur la perfection propre à l'être du connaissant (p. 42-50). Peut-être manque-t-il ici une référence à la doctrine pourtant centrale du verbe mental. La partie suivante entremêle problématiques anthropologiques et questions éthiques (p. 50-62), ce qui débouche sur quelques aspects de la pensée politique (p. 63-68). Dans l'exposé de la métaphysique (p. 68-85), on notera l'accent que l'A. met sur le rôle de la subjectivité humaine. Par exemple, il souligne combien dans la déduction des transcendants, l'étant est mis « en relation à l'homme comme être connaissant et désirant » (p. 73) et, à propos des « preuves de l'existence de Dieu », il attire l'attention sur *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 79, a. 4, texte contenant une preuve qui « se fonde sur l'expérience cognitive humaine en général et non pas sur la seule expérience sensible » (p. 79). Cette deuxième section s'achève par une brève présentation des rapports entre croyance, science et théologie (p. 85-92), dont l'A. signale entre autres l'« importance sociale, dans l'optique d'une sociologie du savoir » (p. 85).

La troisième section, « Les œuvres majeures » (p. 93-150), est peut-être la plus originale. Elle renferme une présentation des principales œuvres philosophiques, ou à retombées philosophiques, de l'Aquinat, depuis le *De ente et essentia* jusqu'au *De substantiis separatis*, en passant, bien sûr, par la *Summa theologiae*. Pour chaque œuvre, l'A. décrit le contenu et la méthodologie utilisée et il met en valeur les thèses déterminantes ainsi que les enjeux historiques et doctrinaux. Prenons, par

exemple, l'*Expositio libri Peryermeneias* (p. 143-147). R. Imbach explique d'abord brièvement la différence de genre littéraire entre une *expositio* et une *sententia*. Il relève ensuite six points de doctrine, qui font généralement l'objet d'un excursus dans l'*Expositio* : la présentation de la structure de la logique à partir des trois opérations de l'esprit; l'interprétation thomasienne du « carré sémantique »; la définition de la vérité; le sens de la copule « est », que Thomas refuse de réduire à la « simple fonction de liaison » (p. 145); la définition de l'universel; la question de la vérité des énoncés relatifs au futur, qui donne lieu, dans une perspective philosophique, à « un court traité sur la providence divine et ses liens à la contingence et à la liberté » (p. 146) et à une réfutation du déterminisme qui s'inscrit dans les débats autour de la condamnation de 1270.

Une bibliographie bien à jour répertorie les nombreux ouvrages auxquels il a été fait référence au cours de l'exposé (p. 157-167), ainsi que les traductions françaises des œuvres de l'Aquinat actuellement disponibles (p. 167-171). Avec l'« index des notions » (p. 173-176), elle contribue à faire de ce petit livre un vade-mecum indispensable pour quiconque veut s'initier de façon universitaire à la pensée du maître d'Aquin.

fr. Serge-Thomas BONINO, o.p.

Renaud DE SAINTE-MARIE, *La Sensibilité dans la vie morale*, « Studia », Étampes, Clovis / Paris, Institut Universitaire Saint Pie X, 2009, 1 vol. de 170 p.

À travers une étude comparative contrastée entre deux auteurs, Emmanuel Kant et saint Thomas d'Aquin, Renaud de Sainte-Marie montre le rôle de la sensibilité dans la représentation et l'obtention du bien moral. Cette confrontation met en un vif relief un aspect important de la

doctrine thomasiennne. Tout appétit, sensible ou intellectuel, est déterminable par les réalités extérieures. L'homme agit volontairement pour obtenir son bien, sa fin ultime, en tendant vers tout ce qui conduit à elle. La bonté de la volonté dépend proprement de la bonté des objets saisis par la raison. Mais pour les atteindre, il faut la vertu qui a un rôle d'intermédiaire entre la raison et la sensibilité. Il est de la nature de l'appétit sensible d'être soumis à la raison. Il doit donc être réglé, non pas parce qu'il s'opposerait de soi à la raison, mais pour aider celle-ci à atteindre sa fin propre. Le terme finalisant de l'agir humain ne peut être que spirituel.

Parce que l'homme est corps et âme mais vraiment un, il connaît d'abord par les sens, en ordre certes à la connaissance intellectuelle, qui peut porter sur un bien tel qu'il existe concrètement. Sa volonté étant éclairée par son intelligence, l'homme peut tendre explicitement vers le bien suprême extérieur à sa pensée. Il le fait par la médiation de biens particuliers comme autant de moyens. Selon un jugement libre, il choisit tels biens particuliers estimés utiles pour atteindre à la perfection par un mouvement conscient et réfléchi.

La sensibilité est comme une tension vers le bien particulier, et à travers lui vers le bien premier qui est Dieu. Il y a donc un usage raisonnable des passions. Le concupiscible et l'irascible sont deux puissances appétitives conditionnées par la connaissance sensible. La raison doit discipliner la sensibilité au point de rendre l'acte volontaire facile et agréable. L'homme doit éduquer ses passions pour s'en servir vertueusement. Les vertus morales, imprimées par la raison dans le concupiscible et l'irascible, spiritualisent ces deux puissances, unifient et stabilisent l'agir sensible et le conforment à la fin. L'agir volontaire peut alors faire participer une certaine délectation sensible au bonheur spirituel.

Si la sensibilité ne recherche que la délectation au moyen de tel bien particulier, l'activité intellectuelle recherche le bien suprême avant la délectation *qu'entraînera* sa possession. « Le bien souverain de l'homme est de posséder subjectivement le souverain Bien objectif » (p. 143). Pour atteindre à cette perfection, il faut utiliser le sensible. L'agir humain ne peut commencer ailleurs que dans le sensible. Nous en retirons deux bienfaits. Le plaisir, qui est bon du fait que l'appétit se repose en ce qui convient à la raison, permet de mener avec plus d'intensité l'opération vertueuse. Et c'est à partir d'une analogie avec la satisfaction sensible que nous objectivons ce qu'est le bonheur moral. « La sensibilité nous enseigne ce que le bonheur est en tant que satisfaction, mais la raison nous montre l'excellence de cette satisfaction en regard du plaisir sensible » (p. 157).

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

Pierre COLIN, *Gabriel Marcel, philosophe de l'espérance*, « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2009, 1 vol. de 128 p.

Le P. Pierre Colin voit dans la philosophie de Gabriel Marcel une possibilité pour le monde contemporain de surmonter sa désespérance, et la manifestation de la fécondité d'une pensée qui conserve sa liberté vis-à-vis du catholicisme : « Retenons la spécificité d'une pensée qui parle à l'existant de son existence, mais aussi la forme de rapport à la religion catholique propre à Gabriel Marcel, avec ce mélange de proximité et de distance qui caractérise sa position » (p. 11).

G. Marcel poursuit un « itinéraire qui ne cesse pas de chercher la signification ultime de l'existence humaine » (p. 16). L'être apparaît dans sa réalité indubitable, dans sa contingence, mais il échappe radicalement à toute tentative de maîtrise intellectuelle. Il se sent, mais ne se pense

pas : « L'indubitable existentiel est [...] la plus fondamentale de nos certitudes, mais il en est aussi la limite. Il impose à la pensée de reconnaître sa finitude. Le savoir absolu lui est interdit, puisque ni l'existence ni la pensée en tant qu'elle existe ne peuvent être intégrées à un système intelligible » (p. 38).

Exister engage à reconnaître et respecter la valeur de l'être, à refuser le non-sens : « Dire "rien ne compte", c'est dire "rien n'est" » (p. 63). G. Marcel possède très tôt le sentiment d'un lien entre ce qu'il y a de plus élevé en nous et de plus intime aux choses. Indépendamment de toute religion ou métaphysique, chacun peut reconnaître des valeurs objectives, le privilégié à accorder au beau plutôt qu'au laid, au juste plutôt qu'à l'injuste, etc. Exister c'est vouloir que l'être soit; c'est répondre à un appel qui incite au recueillement, au dépouillement de tout ce qui nuit à la rencontre.

Exister suppose autrui. Le « sentir fondamental [est] ouverture à un monde qui n'est pas seulement *mon* monde, mais un monde commun que je partage avec les autres hommes » (p. 46). Exister avec l'autre, c'est refuser de l'objectiver pour le considérer comme un toi et non comme un lui. Ce respect, cet amour, se vit intimement ou socialement. L'amour est un consentement à un appel intérieur dans le recueillement qui conduit vers un nous où se rencontrent, s'unissent et s'épanouissent les aimés : « Je ne suis pas seulement atteint, mais influencé et même créé par l'être aimé » (p. 52). L'existence s'accroît dans cette expérience qui « révèle les êtres à eux-mêmes » (p. 68).

La trahison et, surtout, la mort menacent l'amour. La fidélité créatrice le préserve. Mais aimer demande la conviction que la mort ne peut en triompher : « Une telle résignation est tout à fait contraire à la pensée de Gabriel Marcel qui a souvent repris la parole de l'un de ses personnages dans *Le Mort de demain* : "Aimer

un être, c'est lui dire : toi, tu ne mourras pas" » (p. 108). Cette conviction profonde, forte, invincible en l'immortalité réelle des aimés fonde la philosophie de l'espérance : « Pour Gabriel Marcel, l'espérance est toujours liée à l'expérience de l'amour humain et l'immortalité personnelle est l'objet le plus intime de cette espérance » (p. 106).

La pensée de Dieu est inhérente à cette philosophie de l'amour. G. Marcel s'intéresse très tôt à la pensée religieuse. Converti, il reconnaît l'irréductibilité de la Révélation à la philosophie, mais « ne renonce nullement à invoquer la doctrine chrétienne, lorsque celle-ci lui paraît susceptible de confirmer et d'éclairer sa recherche philosophique » (p. 118).

L'affirmation d'un premier principe tient plus de la conviction que du savoir intellectuel : « Gabriel Marcel ne retient aucun des raisonnements classiques qui prétendent démontrer l'existence de Dieu et qui impliquent l'idée d'une causalité divine » (p. 70). Dieu est essentiel à l'expression de l'amour. « [Il] aime que les hommes s'aiment » (p. 76). Il permet l'espérance en l'immortalité : « Pouvons-nous espérer que celui que nous avons aimé durant notre vie restera vivant par-delà sa mort et que nous serons ensemble dans l'éternité? Pour Gabriel Marcel, nous le pouvons, mais seulement dans la mesure où c'est dans le *Toi absolu* que nous mettons notre confiance » (p. 75). Dieu est le *Toi absolu*, source et fin de l'amour, qui ne trahit jamais.

Toute âme, même ouvertement agnostique, ressent cet appel profond, qui résonne de l'intérieur de l'être, vers une existence épanouissante, par la rencontre avec le toi, le *Toi absolu*. G. Marcel veut alors « être un "passeur" entre le monde de la foi chrétienne et les incroyants » (p. 121).

Le P. Colin signale des tensions non résolues. Comme tout existentialisme, cette philosophie veut communiquer l'incommunicable expérience intime. Son attachement à l'immortalité ne suffit pas à

surmonter la finitude de l'être incarné : « Une résistance interrogative à sa métaphysique [provient] d'une fidélité à sa philosophie de la finitude existentielle » (p. 113). Ces réserves incitent à poursuivre la quête : « Au sein de tels débats, une certitude subsiste : si l'espérance d'un au-delà reste possible, elle ne peut se fonder que sur les liens interpersonnels et sur le vœu d'éternité qui naît de la profondeur de ces liens » (p. 114).

Contrairement au P. Colin qui apprécie la distance prise par G. Marcel avec le thomisme — « un sens de la liberté de l'esprit [...] le détournera du dogmatisme à la fois théologique et philosophique auquel l'aurait condamné un ralliement au néo-thomisme de l'époque » (p. 28) —, il nous semble qu'elle fragilise plutôt sa philosophie, qui ne se fonde pas sur une véritable ontologie. Dieu est le Principe dont on peut prouver rationnellement l'existence, plutôt que seulement en être convaincu. La raison peut alors penser autrement l'être, l'homme, le rapport entre l'âme et le corps, l'immortalité de celle-là, et la convenance de l'union retrouvée. Certains « néo-thomistes » d'alors ont montré qu'un spiritualisme, une profonde métaphysique de l'amour, suppose la primauté nécessaire d'une philosophie de l'être, d'une onto-théologie. Les intuitions tout à fait pertinentes de G. Marcel sur la présence, sur l'accomplissement existentiel y auraient gagné.

Les développements du P. Colin sur le rapport entre le dogmatisme et la raison philosophique posent de sérieux problèmes. Derrière le « néo-thomisme » est visé « le mode d'exercice du magistère romain imposant à tout effort théologique un dogmatisme étroit, qui paralysait toutes les initiatives » (p. 116). G. Marcel défendrait « l'esprit de vérité » contre toute systématisation, toute dogmatisation. La raison philosophique serait investie d'une mission : « Par rapport aux organisations religieuses et à leurs théologies, cette mis-

sion consiste justement à leur rappeler que la vérité comme esprit transcende [...] les vérités que nous recevons d'une tradition historique, et cela même si nous attachons à cette tradition la valeur d'une révélation divine » (p. 120).

Le catholicisme, sous la plume de l'A., devient une religion parmi les autres, dont la dogmatique ne peut se considérer comme absolue, et qui serait dépassé par un christianisme qui transcenderait toute confession particulière. Certes, l'expression des dogmes pâtit des limites du langage humain que dépasse l'infini incommensurable de Dieu. Mais de quel droit la raison philosophique s'attribue-t-elle l'autorité et la puissance suffisantes pour se penser ainsi éveilleuse, non pas seulement des religions, mais de l'Église elle-même ? Le Christ n'a-t-il pas confié à Pierre, et à son successeur, comme l'a toujours compris la Tradition manifestée dès les premiers temps de l'Église, le pouvoir des clés, lui garantissant le soutien de l'Esprit ? L'Esprit de vérité ne s'exprime-t-il pas avant tout dans le Magistère pétrinien institué par le Christ lui-même ? Ces dernières pages adoptent donc des positions contestables.

Michel MAHÉ.

Jean-Luc MARION, *Le Croire pour le voir*, Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants, Paris, *Communio* - Parole et Silence, 2010, 1 vol. de 224 p.

Paru en même temps que *Certitudes Négatives*, ce volume est une collection de textes s'échelonnant sur une trentaine d'années, la plupart publiés dans *Communio*. Ces miettes tombées de la table de ce grand philosophe reprennent plusieurs thèmes centraux de sa réflexion : le phénomène saturé, l'incompréhensibilité comme moment essentiel de la notion

de Dieu, la critique du principe de la raison suffisante. La parole est novatrice, se complaît fréquemment dans le paradoxe, se veut iconoclaste, mais tout cela à travers une fidélité sans faille à la grande tradition de rationalité de la philosophie occidentale et au message chrétien formulé par l'enseignement de l'Église. Il se dégage trois grands moments, trois grandes thèses de ces douze textes : la défense chrétienne de la rationalité du monde; la défense de l'Homme contre les idéologies immanentistes; la défense de la validité phénoménale de l'invisible du mystère chrétien.

Nous vivons dans une époque où la science jouit d'une autorité illimitée. Or cette autorité est basée sur des certitudes fragiles, des vérités temporaire et relative. L'homme contemporain a besoin de croyances et ces croyances lui sont fournies par la science, quand la foi, en vertu même de son enracinement dans l'Ailleurs, doit savoir et vouloir critiquer tout ce qui se donne ici-bas pour indubitablement vrai (p. 17 s.). Cette critique est un devoir du chrétien qui doit aimer la rationalité; non pas qu'il serait, lui, garanti contre l'erreur, mais parce qu'il éprouve un amour pour le Logos fait chair, une dilection qui lui inspire respect et attachement à ce qui est logos, rationnel dans le monde. Notre époque est celle du nihilisme et rien n'est plus important qu'aimer et proclamer la rationalité. C'est une tâche qui nous incombe : en fait, c'est notre « devoir d'état » de baptisé que de « veiller à la rationalité des "réalités terrestres" » (p. 110).

Ce ressourcement d'Ailleurs vaut aussi et surtout pour l'homme lui-même. Tous ceux qui annoncent « le service de l'homme », « l'homme comme fin unique » le réduisent à n'être qu'un moyen. La condition de la connaissance véritable est dans la distance : quand on se regarde, quand on se concentre sur soi-même, on se voit mal, si on prétend « revenir à soi »,

on revient à moins que soi. C'est dire qu'on se destitue en objet quand l'unique voie de se connaître est celle de s'excéder vers son origine (p. 119 s.). Il faut rappeler avec Pascal que « l'homme passe infiniment l'homme » (*Pensées*, § 131, cité p. 74). C'est dire que l'incompréhensibilité n'appartient pas seulement au concept de Dieu mais aussi à celui de l'homme. Comprendre que l'on est incompréhensible ne vaut pas comme confession de défaite; bien au contraire, cela nous permet de toujours recommencer l'argument et l'effort. Il ne s'agit pas ici d'un prométhéisme quelconque : il doit nous être clair que nous ne pouvons pas vraiment comprendre par nous-mêmes ce que nous sommes. La fonction de l'Église est de nous donner les moyens de concevoir et de réaliser notre condition, de « laisser paraître que Dieu seul peut donner à l'homme de revenir [...] à l'homme lui-même » (p. 122). À l'intérieur même de l'espace ecclésial, d'aucuns croient que le sacerdoce universel des baptisés est à interpréter à partir d'un nivellement, d'une oblitération de la différence d'avec le sacerdoce du prêtre. Bien au contraire, ici aussi, seul le ressourcement d'Ailleurs est efficace : le caractère indélébile du sacerdoce général du baptisé dans le monde sera confirmé à partir de « la doctrine géniale » du caractère indélébile du sacerdoce presbytéral (p. 92).

Le ressourcement de l'Ailleurs se manifeste selon sa plénitude dans les sacrements. J.-L. Marion est phénoménologue, et il enseigne, après Heidegger, la monstraturation du phénomène en et à partir de soi. Or le phénomène qui se montre n'est que la prolongation, ou plutôt l'apparition de ce qui reste non-montré, du non-montré pourtant indissociable du se-montrant. Le phénomène est comme un témoignage, et un exemple par excellence du Témoignage est celui des survivants de la Shoah. Seuls les survivants des camps de mort peuvent témoigner de ce règne de la mort, mais

précisément ils ne peuvent en témoigner que parce qu'ils ont survécu et font « apparaître » cette mort invisible dans le visible (cf. p. 210 s.). Quant au sacrement, il est l'apparition selon sa vérité de ce qui reste pourtant entièrement invisible, il « accomplit et démultiplie la manifestation intrinsèque de Fils, la transition en lui de l'invisibilité du Père à la visibilité du Christ » (p. 162). La validité, la force, l'efficacité du sacrement ne se comprennent qu'à partir de l'économie mystérieuse de la relation entre le visible et l'invisible de Dieu que traduit et incarne le don infini du Verbe Incarné. Ce don sans mesure doit « suffire » pour « que même la face invisible du Père puisse parmi nous se montrer » (p. 166). Autrement dit — et c'est bien l'essentiel du mystère chrétien — on doit « reconnaître le visage visible de Jésus *comme* ce qui peut se voir du Père invisible » (p. 187). Voilà, la plus haute manifestation de « la phénoménalité » dans ce monde, la venue de Dieu dans la chair qui, sans supprimer aucunement l'invisible, le révèle selon « sa plénitude » (cf. *Col 1*, 19) dans le visible.

Miklos VETÖ.

## HISTOIRE DES DOCTRINES

Roland SUBLON, *Vous scrutez les écrits? Ils témoignent pour moi*, Lecture suivie de l'évangile selon saint Jean, Postface par René Heyer, Paris, Cerf, 2007, 1 vol de 208 p.

Roland Sublon offre une lecture intégrale de l'évangile selon saint Jean qu'il cite dans la traduction littéraliste de sr Jeanne d'Arc, o.p., et qu'il commente. Son style coulant est ennoblé de termes rares qui suggèrent une vérité que les mots ne sauraient épuiser. Son commentaire in-

formé d'histoire antique, d'histoire biblique, d'exégèse historico littéraire, fait large place à l'analyse sémiotique et freudienne. C'est une paraphrase narrative sous forme d'un questionnement du texte, donné intérieur au texte, et qui fait parler Jésus pour dire une vérité difficile à entendre. Cette vérité est au cœur des débats et du drame : Dieu est Père et Jésus est Fils. La gloire du Père est la gloire du Fils. Pour les juifs, ce dit est un blasphème. Aussi le chemin du Fils le mène à la mort sur une croix. Et tout cela est arrivé selon les Écrits. « Vous scrutez les Écrits? Ils témoignent pour moi » « qui ai reçu la vie et la voix de mon père et qui viens en son Nom » (p. 63). Il faut donner foi aux paroles de Jésus comme aux Écrits. Elles sont leur accomplissement. Il faut apprendre à lire ce que Jésus a vécu comme l'accomplissement de sa parole et des Écrits, et pour ce faire recevoir l'Esprit qui fait comprendre ce qui est écrit. Cette lecture est le lieu de l'Église en son œuvre de prédication, de célébration et de service. Car, dit Jésus, « l'Écrit s'accomplit quand vous devenez fils, et vous devenez fils quand vous lisez l'Écrit. [...] Il s'accomplira en vous, révélant à chacun sa singularité » (p. 135). C'est pourquoi « à chacun d'inventer la lecture qui lui permettra d'actualiser l'Écrit » (p. 137), qui lui confère la dignité de fils.

R. Sublon annonce Jésus-Christ Fils de Dieu le plus souvent en termes de rabbi, de prophète, de façon privilégiée de parlant, quelquefois d'envoyé du Père et de passant, une seule fois de sauveur du monde. Ce sauveur est alors présenté comme l'évangéliste, sans mention de rédempteur. « Le Verbe fait chair est devenu voix » (p. 70). Et la coupe qu'il veut boire « est l'Écrit qu'il doit incorporer pour que se réalise l'œuvre filiale » (p. 156), « et quand le mourant assoiffé a goûté le vinaigre, il a fait sien l'Écrit et dit : "C'est accompli" [...]». Ces choses insensées sont arrivées, ni pour le bien, ni pour le mal, ni pour étancher une dette absolue mais pour que

*l'Écrit soit accompli* » (p. 166-167). La valeur satisfaisante et rédemptrice du sacrifice du Fils incarné de Dieu est passée sous silence. La dimension sacramentaire de l'évangile johannique échappe complètement au commentateur. L'Église servante prêche et célèbre, mais elle n'est pas porteuse des sept sacrements. Sa célébration n'est pas sacramentelle. Une seule fois il est fait mention de l'eucharistie, non sans surprendre : « Le lavement des pieds tient lieu, pour son témoin, de l'acte eucharistique » (p. 133).

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

Roberto LÓPEZ MONTERO, *Totius Hominis Salus*, La antropología del « Adversus Marcionem » de Tertuliano, « Dissertationes theologicae, 2 », Madrid, Publicaciones de la Facultad de Teología « San Dámaso », 2007, 1 vol. de 600 p.

La crise marcionite a sans doute été l'un des dangers les plus périlleux auquel dut se confronter la « Grande Église ». Ce n'est pas seulement la question de l'émergence des écrits néotestamentaires et leur réception qui fut au cœur du débat entre l'hérésiarque du Pont et les penseurs orthodoxes tel saint Justin, mais aussi l'enracinement anthropologique dans l'économie du Salut. Cet ouvrage, fruit d'une thèse défendue en juin 2006 à la faculté de théologie San Dámaso de Madrid, présente avec une grande rigueur d'analyse les précisions nécessaires pour évaluer les lieux sources du conflit théologique et spirituel entre Tertullien et Marcion.

Cette entreprise répond avant tout à un certain nombre de questions contemporaines quant à la nature de l'être humain et sa destinée. Les réponses de Tertullien à Marcion permettent-elles de donner une consistance à nos catéchèses et enseignements d'anthropologie chrétienne aujourd'hui? Après avoir indiqué ses

choix méthodologiques et critiques, l'A. privilégie cinq sujets principaux autour desquels il organise le déploiement de son travail : les éléments pour une définition de l'être humain, l'exégèse de *Gn* 1-2 selon Tertullien, la signification de « être selon l'image », la signification de « être selon la ressemblance », et l'eschatologie de l'*Adversus Marcionem*. Ainsi sont balisés les cinq chapitres de ce livre, avec une clarté dans l'exposition, tant dans de brèves introductions qui resituent l'objet de chacun des chapitres que dans une conclusion très précise. Chacune de ces conclusions partielles, qui jalonnent l'avancée de la démonstration, permet une première lecture rapide, donnant déjà les clefs essentielles. L'A. ne s'attarde guère sur les analyses externes du texte de l'*Adversus Marcionem*, se contentant de rappeler les résultats de ses prédécesseurs dans les études sur le Docteur africain.

Le premier chapitre pose les bases anthropologiques chrétiennes de Tertullien (p. 43-97). Si l'être humain est un animal doué de raison, il est plus spécifiquement un être de « chair ». L'A. suit en ce domaine les recherches d'A. Orbe, très souvent cité, rejoignant également les analyses de J. Alexandre. Le tableau de la p. 61 permet de visualiser les citations de l'*Adversus Marcionem* où il est question de la dimension intrinsèque charnelle de l'être humain. Il révèle une tension entre la *mediocritas* humaine et la majesté divine, désignée en latin par *magnitudo*. Mais c'est justement dans cette *mediocritas* que Dieu peut réaliser sa plus grande œuvre : le Salut en Jésus-Christ. Ce n'est que dans la conclusion partielle du chapitre que l'A. indique les sources scripturaires de Tertullien. Nous les aurions attendues plus tôt.

L'A. montre au chap. 2 (p. 99-177) la manière dont Tertullien interprète *Gn* 1-2, en particulier les versets 1, 26 et 2, 7. Le Docteur africain tient à dire la beauté de la création et son équilibre, venant ainsi

profondément corriger la vision plutôt pessimiste du Dieu créateur chez Marcion. La création est le lieu de la connaissance naturelle de Dieu. La n. 14 (p. 103) souligne la possible liaison avec le *Contra Gentiles* I, 3 de saint Thomas. Ensuite, l'A. montre comment Tertullien pose cette création comme centrée sur l'être humain, mettant en évidence la différence entre le *fiat* des premiers jours et le *faciamus* concernant l'homme et la femme. L'*homo* est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, deux vocables qui reviennent fréquemment sous la plume de Tertullien, permettant d'asseoir le cœur de cette thèse. Cependant où se situe en l'être humain cette dimension d'être à l'image et à la ressemblance ? Dans l'âme ou dans la chair ? Ou même dans le *spiritus* ? Nous avons là l'apport le plus significatif de ce travail : l'analyse de tous les passages de Tertullien afférant à cette problématique, et pas uniquement dans l'*Adversus Marcionem*. Fondamentalement, cette action créatrice de Dieu est mue par sa bonté infinie, ce qui vient frapper de plein fouet, là encore, la présentation marcionite d'un Dieu jaloux et châtiant. Les deux arbres sont mis au cœur du paradis dans un but pédagogique : nous retrouvons là l'un des grands thèmes de la littérature patristique. Le Paradis (*Gn* 2, 8) considéré comme figure proleptique de l'Église apparaît comme une lecture déjà bien attestée. Tertullien l'emprunte certainement à Papias, Justin et Irénée.

Le chap. 3 (p. 179-296) et le chap. 4 (p. 297-381) approfondissent ces deux relations vitales : à l'image et à la ressemblance. D'emblée, l'A. pose la question de la liberté et du mal. La liberté est un bien, qui est sujet non à la nécessité mais à la volonté. Un choix vital est ainsi placé au cœur de l'être humain. Tertullien, une fois encore, se pose contre Marcion, pour lequel la chair est le lieu éminent du blasphème de la bonté infinie. À une vision uniquement pessimiste, Tertullien oppose une vision

dynamique : la chair est à la fois sujet d'actes positifs et d'actes peccamineux, mais elle est devenue dans le Christ le sujet du Salut. Elle devient le lieu éminent et privilégié de la dilection divine. C'est une affirmation claire et nette contre les docètes et tous les gnostiques qui leur ressemblent. Notons ici l'insistance avec laquelle l'A. reprend les citations du Docteur africain montrant la façon dont le Christ utilisait les sens : toucher, imposer les mains, guérir... Là encore le tableau des p. 219-220 est d'une grande utilité pédagogique. Cette chair du Christ — différente néanmoins de la chair humaine, car non marquée par la propension peccamineuse — est le lieu des mystères de sa vie, et particulièrement le mystère pascal (p. 229-230). L'A. développe ensuite les acceptions du mot corps et du mot âme chez Tertullien, venant étayer des analyses déjà formulées chez d'autres chercheurs, en particulier M. R. Braun. Le champ sémantique du corps est élargi à sa signification sacramentelle. Quant à l'âme, elle est la part immortelle, libre, douée de la raison permettant de monter par l'intellect et la science à l'ordre de la connaissance. Un développement pertinent est donné quant au traducianisme de Tertullien (p. 269-274).

Tertullien présente-t-il finalement l'être humain de façon duelle ou trichotomique ? Il semblerait qu'il y ait deux registres : naturel d'abord, puis quand il s'agit d'aborder la dynamique de la divinisation, le docteur de Carthage, préfère reprendre la trichotomie : *carnis* – *anima* – *spiritus*.

Le chap. 4 sur la création selon la ressemblance permet à l'A. de préciser la question du mal et du péché d'Adam chez Tertullien. Le vertige du péché est principalement une affaire de séduction. L'ange déchu, Satan, étant l'acteur principal de ce trouble (*peccatum*) pour l'être humain, le *delictum hominis* se révèle comme changement de condition, c'est-à-dire comme chute (voir cette fois le tableau de la p. 324).



Ce *delictum* entraîne-t-il l'effacement partiel ou total de la puissance de l'Esprit de Dieu en nous? Tertullien ne s'y attarde guère et préfère se concentrer sur le mystère du Salut. L'Esprit répandu en plénitude par le Christ est libération et chemin de divinisation pour ceux et celles qui sont plongés dans le baptême. C'est tout l'homme qui est sauvé : *carnis – anima – spiritus*. L'A. nous invite à voir en l'œuvre de Tertullien une sorte de triptyque dans l'histoire du Salut : création, décréation, récréation. Nous serions moins tentés de suivre entièrement les conclusions de l'A. quant à la première distinction encore inchoative chez Tertullien entre *peccatum originale originans* et *peccatum originale originatum* (cf. p. 379-381).

Le dernier chapitre (p. 384-483) aborde l'eschatologie, autre grand point de débat entre Tertullien et Marcion, débat au centre duquel se situe la question de la reprise de la figure du « sein d'Abraham ». Ici Tertullien emprunte certains éléments à son contemporain Irénée. Quant aux tendances millénaristes, elles sont reprises avec une insistance par l'Africain sur la Jérusalem céleste comme réceptacle des âmes attendant entre les deux jugements (cf. p. 434-459). Mais là aussi existe une « préparation » à la doctrine du Purgatoire? Tertullien n'évoque en tout cas rien de ce que les théologiens médiévaux diront à ce sujet. Seront dignes de cette cité ceux qui auront pratiqué la charité et les commandements et qui n'auront pas failli dans la foi. Le schéma de la p. 483 permet très utilement de considérer les étapes essentielles de la chronologie eschatologique de Tertullien, chez qui le corps rejoint l'âme dans le resplendissement de la Vie éternelle.

La conclusion générale vient reprendre les points essentiels soulignés par l'A. dans ses conclusions partielles. Un excursus sur l'anthropologie de l'*Ad martyras* vient prolonger l'étude. La bibliographie est abondante (p. 549-566), où l'on retrouve

les grands exégètes de Tertullien : Braun, Mattei, Orbe, Quacquarelli, Siniscalco, Vicastillo. Curieusement *Le Christ de Tertullien*, écrit par J. Alexandre en 2003, ne figure pas! Les index des citations de Tertullien et des livres bibliques sont bien venus pour la commodité de consultation de l'ouvrage. Si l'enracinement biblique de la pensée de Tertullien n'est pas toujours suffisamment argumenté et si une légère propension à l'anachronisme se révèle ici ou là, cette publication est de grande valeur et apporte une pierre éminente à la connaissance du grave conflit de l'Église face au marcionisme, et permet en outre de rappeler les bases anthropologiques fondamentales en un temps opportun.

Philippe MOLAC.

*Le Livre des XXIV philosophes*, Résurgence d'un texte du IV<sup>e</sup> siècle, Introduction, texte latin, traduction et annotations par Françoise Hudry, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 39 », Paris, Vrin, 2009, 1 vol. de 226 p.

Saint Augustin accordait une telle importance au livre de la Genèse qu'il en rédigea plusieurs commentaires inachevés avant de réaliser son *De Genesi ad litteram* en douze livres. Il en va de même pour l'heureuse ténacité de Françoise Hudry devant l'opuscule connu sous le nom de *Livre des XXIV Philosophes*. Scruté une première fois en 1989 (Éditions Millon), édité en 1997 dans la prestigieuse collection du CCCM au tome 143A, son étude de 2009 nous livre la saveur des fruits savamment cultivés et longuement mûris. Sans craindre de filer la métaphore d'une fable célèbre, la profondeur avec laquelle F. Hudry laboure le champ de sa recherche lui permet d'exhumer à nos yeux un trésor qu'il serait insensé de ne pas considérer avec attention et admiration. Le second titre de cet ouvrage nous en donne l'élément cen-

tral : « Résurgence d'un texte du IV<sup>e</sup> siècle ». Le *Livre des XXIV philosophes*, apparu au Moyen Âge, fut édité pour la première fois en 1927. Les recherches entreprises à son sujet marquèrent une différence importante entre le témoin le plus ancien du texte (le manuscrit de Laon) et la *versio communis* : « Les singularités du manuscrit de Laon ont ainsi suggéré l'hypothèse d'une origine antique du texte, sans que celle-ci puisse être alors exactement précisée » (p. 9). Après avoir exploré en 1987 la voie aristotélicienne (le *De philosophia* perdu d'Aristote), F. Hudry nous livre en 2009 les résultats d'une enquête remarquable qui lui permet de restituer à Marius Victorinus le *Livre des XXIV philosophes* (cf. p. 144). Cette restitution se déroule en cinq étapes principales.

Après avoir, dans une introduction, rappelé l'apport issu de l'étude des manuscrits, F. Hudry fait remarquer en un premier chapitre que la forme même du texte répond à certaines préoccupations de Marius Victorinus. Celui-ci est le seul rhéteur romain connu à avoir donné un traité théorique concernant l'art de la définition. Les sentences, contenues dans l'opuscule étudié, correspondent ou renvoient pour les deux tiers (cf. le tableau p. 14-15) à la classification proposée par Marius Victorinus, avec cette particularité remarquable que la sentence XXIV qui propose une définition *ad essentiam*, ce qui correspond à la première définition proposée par Victorinus (selon la substance), se présente dans le manuscrit par une simple répétition de la sentence XXIII : manière d'exprimer qu'il n'est aucune définition possible de l'essence divine. « Le vingt-quatrième philosophe, c'est-à-dire l'auteur lui-même, ne donne pas de définition finale de Dieu, semblant signifier par là que l'absence de définition est la seule qui corresponde à la suessence divine, la seule façon d'exprimer Dieu selon la raison, ce qui est aussi la position de Victorinus » (p. 80 ; cf. aussi p. 20).

Le second chapitre, le plus long, le plus dense et le plus riche (p. 23-87) traite de la question des sources pour chaque sentence proposée ainsi que pour le commentaire qui la suit. F. Hudry présente d'abord une classification des différentes sentences selon trois thèmes fondamentaux : « L'essence et la vie divines, la puissance divine, et l'incognoscibilité divine » (p. 24), le premier thème contenant douze sentences et chacun des suivants six. Chaque sentence, en fonction de ces thèmes, est ensuite très minutieusement étudiée, et le résultat de la recherche des sources permet à chaque fois de dresser un tableau de correspondances entre les différents passages des sentences et les textes des sources identifiées. L'enquête, toujours prudente et argumentée, permet à F. Hudry de conclure : « L'ensemble de ces sources apparaît ferme et cohérent. Dans chacune d'elles, l'auteur trouve un complément à l'autre. Les pythagoriciens fournissent les deux images introductives, l'unité et centre de la sphère, dont la seconde parcourt tout le *Liber*. Philon donne un Dieu unique et créateur et élabore la nature de son Logos. Les textes sapientiaux de la Bible individualisent davantage la Sagesse divine co-créatrice. Le commentaire *In Parmenidem* de Turin apporte un Intellect "indéterminé" qui prend son individualité à l'égard de l'Un, et il définit les conséquences de l'absolue transcendance divine. Porphyre décrit la relation entre l'Un-père et l'Intellect-fils dans l'autogénération de celui-ci, et ses principaux traits. Aristote donne à Dieu des modalités que l'on peut appliquer à la création et celles de sa vie comme Moteur immobile et Intellect de lui-même. Plotin, enfin, explicite la nature de ces réalités intelligibles elles-mêmes et de leur relation, ainsi que celles avec l'âme ou la matière » (p. 87). La coexistence de ces sources rares permet de situer le *Liber* d'une manière particulièrement remarquable : « La forte présence, appuyée sur des traductions pré-

cises, du commentaire *In Parmenidem* de Turin, dont on ne connaît jusqu'ici qu'un seul manuscrit, du v<sup>e</sup>-vi<sup>e</sup> siècle, et encore un manuscrit palimpseste, c'est-à-dire où le texte grec d'origine sur le parchemin délavé est sous-jacent à un autre écrit, latin, copié par-dessus en raison de la rareté du parchemin; la présence également de Philon, dont les ouvrages jamais traduits en latin furent vite oubliés de l'Occident, tendent à situer le *Liber XXIV philosophorum* au iv<sup>e</sup> siècle de notre ère, au temps où Plotin et Porphyre demeuraient connus des Latins, où saint Ambroise utilisait Philon et allait se heurter encore à Milan, à l'arianisme de l'impératrice Justine (386) » (*ibid.*). Ces premiers résultats déjà impressionnants sont en outre renforcés par une prise en compte de la méthode mise en œuvre dans l'utilisation des sources : traduction simple, réaménageant, simplifiant ou combinant les textes, et aussi par la particularité du vocabulaire : notamment l'emploi d'*existentia* et d'*essentia* (chap. III). Le rapport avec la question arienne qui demande de combattre l'hérésiarque sur son propre terrain philosophique (chap. IV) continue de convaincre le lecteur. Enfin, les « témoignages de Marius Victorinus » (chap. V), tirés non seulement des *Traité théologiques contre Arius*, mais aussi des *Commentaires* des Épîtres de Paul, en particulier l'*Épître aux Éphésiens* II, 4, 10 qui permet d'éclairer le sens du terme *bonitas* comme amour qui lie le Père et le Fils, terme présent dans les sentences X et XV (cf. p. 46-47 et p. 55). Les « témoignages sur Marius Victorinus » (chap. VI) sont eux aussi importants, en particulier la description qu'Augustin fait des *Libri platoniorum* qu'il présente, entre autres, comme des *guttae paucissimae*, un très petit nombre de gouttes d'un parfum précieux, ce qui correspondrait aux courtes sentences et rapides commentaires qui composent ce *Liber*. Enfin le chap. VII rend compte, à partir d'un commentaire de *Confessiones* VII, IX, 15, 1-11

et 20-24, du rejet de la comparaison de la sphère divine sans limite (infinie) en raison des traces de culte cosmique qui pouvaient lui être attachées et des risques de panthéisme qui en découlaient.

La seconde partie de l'ouvrage présente une traduction nouvelle des sentences avec le commentaire propre à chacune. Le texte latin porte en note le renvoi direct aux textes sources qui sont proposés, tandis que les notes attachées à la traduction renvoient aux lieux parallèles chez Victorinus. Une bibliographie et quatre index complètent la traduction.

En conclusion F. Hudry note : « Par son ancienneté et son originalité, le *Liber XXIV philosophorum* mériterait un commentaire doctrinal approfondi ainsi qu'une recherche de sa probable influence sur saint Augustin » (p. 145). Nous voudrions par quelques remarques trop succinctes commencer à explorer les conséquences de cette passionnante étude. Ce que F. Hudry compare à une méthode identique à celle du *patchwork* (p. 90), qui hérite du procédé du « collage » analysé par Cristina d'Ancona, répond de manière quasi parfaite à l'explication et au déploiement de ce que P. Hadot appelle des schèmes : « Ces complexes de pensée, dans lesquels souvenirs plotiniens et porphyriens, citations scripturaires et réflexion théologique forment un bloc presque impossible à décomposer » (« Citations de Porphyre chez Augustin [À propos d'un ouvrage récent] », *Revue des Études Augustiniennes* 6 [1960], p. 205-244 [p. 244]). Les analyses que propose F. Hudry et qu'elle livre à l'examen de ses confrères sont remarquables et exemplaires dans le déploiement de « ces complexes de pensée impossible à décomposer ».

En ce qui concerne l'influence que le *Liber* pourrait avoir sur Augustin, nous voudrions attirer l'attention du lecteur sur quatre points. Premièrement, même si le *Liber* semble correspondre à la description des *Libri platoniorum* et au contenu

qu'y trouva ou que refusa Augustin (cf. les chap. VI et VII), que fera-t-on alors de la connaissance qu'il a eue, d'une part, du *De regressu animae* et, d'autre part, du *Zétèma* de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps, dont les études de Jean Pépin (voir en particulier « Une nouvelle source de saint Augustin : le *Zétèma* de Porphyre *Sur l'union de l'âme et du corps* », *Revue des Études anciennes* 66 [1964], p. 53-107) ont montré les traces ne serait-ce que dans le *De immortalitate animae*. S'il faut restreindre les *Libri platoniorum* au seul *Liber*, que faire de ces autres textes dont une certaine connaissance par Augustin est déjà assez bien attestée? Celui-ci aurait-il par la suite étendu ses lectures à d'autres textes? Pourquoi alors n'en parle-t-il pas comme il le fait pour la lecture des *Catégories* (*Confessions*, IV, VII, 28)? Ne faudrait-il pas plutôt considérer que les *Libri platoniorum* constituaient un dossier de textes et d'extraits de textes traduits en latin dont le *Liber* ferait partie, sans restreindre les *Libri platoniorum* à cette seule collection de sentences?

Deuxièmement, la présence de ce texte dans un plus ample dossier peut permettre certains rapprochements dont il faudra approfondir ultérieurement la pertinence. La prière qui ouvre les *Soliloques* a fait l'objet de multiples études pour montrer sa dimension trinitaire. Dans un travail paru en 1990 (« Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie : *Sol.* I, 1, 2-6 », *Revue des Études Augustiniennes* 36 [1990], p. 91-119), j'avais proposé l'hypothèse d'une dimension davantage christologique de cette prière, la dimension trinitaire devant se comprendre comme toile de fond d'une démarche centrée sur le Christ accomplissant la quête philosophique, ce qui correspondait aux préoccupations d'Augustin à cette époque. La relation très importante que la prière dresse entre le Père et le Fils pourrait être mieux comprise si le *Liber* est ou fait partie du dossier des *Libri platoniorum*. De même,

la *retractatio* d'Augustin à propos de *Sol.* I, 1, 4 : « Celui qui engendre et celui qu'il engendre est un (*qui gignit et quem gignit unum est*) », qu'il remplace en *Retract.* 4, 3 par la citation de *Jn* 10, 30 : « Mon Père et moi nous sommes un », pourrait être la trace de l'influence de ce qu'il a lu dans le *Liber* sur la relation entre celui qui engendre et l'engendré, et qu'à l'époque de la rédaction des *Soliloques* (387) il n'a pas encore complètement assimilé (cf. par exemple les sentences XV et XXII).

Troisièmement, dans la *Lettre* XI, 3-4 (388-391), répondant à une question de Nebridius sur l'Incarnation, Augustin lui écrit qu'il n'y a aucune substance qui n'ait en elle trois choses : qu'elle soit (*ut sit*), qu'elle soit ceci ou cela (*hoc vel illud sit*), qu'elle demeure autant qu'elle le peut en ce qu'elle est (*in eo quod est maneat quantum potest*), que le premier point désigne la cause (*causa*), le second l'espèce (*species*), le troisième la *manentia*, et qu'il applique ceci à la création par l'intermédiaire du Fils dont la *species* est de se manifester comme *ars*, *disciplina* ou *intelligentia* par laquelle l'âme est formée à la connaissance des choses. Tous ces développements pourraient être compris comme un écho de ce que la sentence XXII affirme : « C'est grâce à l'engendré que les choses peuvent recevoir l'origine de leur essence, peuvent être stables dans l'être, peuvent demeurer dans une même forme (*suam initium suae essentiae perciperent per genitum, in esse starent, in uniformitate permanerent*) » (p. 196-197).

Quatrièmement et enfin, pour ne pas allonger notre propos, F. Hudry mentionne elle-même le lien que *id ipsum*, présent dans la sentence VIII, comme *source de vie*, pourrait avoir avec *Confessions*, IX, x, 24. Ce point ouvre le champ à une recherche passionnante qui suffirait à manifester l'importance de cet ouvrage. Que son auteur en soit vivement remercié.

Dominique DOUCET.

Dom Jean LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge, Précédé du *Discours du Pape Benoît XVI au monde de la culture* (Bernardins, Paris, 12 septembre 2008), 4<sup>e</sup> édition corrigée, « Initiations au Moyen Âge », Paris, Cerf, 2008, 1 vol. de x-278 p.

Présenter un ouvrage en sa quatrième édition, qui, devenu une classique, prend naturellement sa place dans une collection d'initiation, précédé en outre d'un discours solennel du Souverain Pontife au monde de la culture, discours abondamment commenté en divers lieux, ne peut manquer de paraître un tantinet étonnant, voire redondant. Il serait certes possible de faire remarquer qu'un ouvrage ayant dépassé la cinquantaine a vieilli, et que son information mériterait de tenir compte des ouvrages nés de sa propre fécondité, mais ce ne serait là que mesquines intentions ou encore induration du syndrome du recenseur. C'est au contraire une profonde gratitude que le lecteur ressent en cheminant, sagement guidé par de claires distinctions, au cœur de ce livre. Il vient nous rappeler que si l'homme de notre XXI<sup>e</sup> siècle commençant se voit comme un géant dominant les nains des siècles passés par ses prouesses techniques, dont il commence seulement à mesurer le poids écrasant ou débordant de sa présomption, il découvre qu'en humanité il reste et demeure un nain sur des épaules de géants. C'est là en quelque sorte l'intérêt essentiel d'une réédition de cet ouvrage dans toutes ses dimensions y compris sa préface qui assume et honore l'activité monastique marquée par la double dimension de la « transmission » et du « prophétisme ». Transmission dans l'amour des lettres, amour non fusionnel mais marqué d'un caractère d'assomption de l'homme tendu vers sa réalisation eschatologique que le désir de Dieu exprime et dynamise. Mais aussi dimension pro-

phétique : que l'homme ne s'oublie pas lui-même en se détournant de son origine, ce que les dernières phrases du discours qui tient lieu de préface résumet et rappellent sans aucune concession à l'air du temps : « Une culture purement positiviste, qui renverrait dans le domaine subjectif, comme non scientifique, la question concernant Dieu, serait la capitulation de la raison, le renoncement à ses possibilités les plus élevées et donc un échec de l'humanisme, dont les conséquences ne pourraient être que graves » (p. x). Ce qui demeure frappant à la lecture ou relecture de cet ouvrage c'est, d'une part, que nous ne sommes pas encore sortis de la *regio dissimilitudinis* et que, d'autre part, la dimension prophétique de l'activité monastique par-delà son incessant travail de transmission est d'appeler à la réalisation de l'unité, sous toutes ses faces, comme une exigence sans laquelle l'homme ne peut que se nier ou se détruire. Face à la mondialisation que l'on nous promet comme inévitable, ce livre en exposant l'apport intellectuel monastique rappelle l'urgence de l'unité dans la communion qui au-delà du bruit de fond du brouillard médiatique se réalise par l'expérience de la *simplicitas* : présence à soi et au monde parce que présence à Dieu et de Dieu. Ainsi, le cœur du livre qui est en même temps son sommet se trouve en sa troisième partie, en particulier au chap. IX, « La théologie monastique », et chap. X, « Le poème de la liturgie ». Avant d'énumérer les différents aspects de l'unité recherchée et désirée que ces chapitres soulignent, il est toujours bon de rappeler un fait parfois occulté : la conscience claire que les moines ont d'assumer et de réaliser en plénitude l'appel philosophique à la *theoria* : « Les Pères grecs avaient défini la vie des moines comme "la philosophie selon le Christ" et "la seule vraie philosophie", ou même simplement comme "la philosophie" : ce terme désignant le discernement pratique de la valeur des choses et de la vanité du

monde, auquel il faut renoncer, s'applique à ceux dont toute l'existence manifeste ce renoncement. De même, dans le Moyen Âge monastique, aussi bien que dans l'Antiquité, *philosophia* désigne non une théorie ou une manière de connaître, mais une sagesse vécue, une manière de vivre selon la raison » (p. 99-100). L'activité unificatrice de la conjonction de l'amour des lettres et du désir de Dieu se manifeste tout d'abord dans l'acte même du *sapere*, qui est autant sentir que savoir et union des deux dans l'expérience (cf. p. 202-203), qui reçoit et accomplit ce que la théologie spéculative traque à travers le morcellement du discours : « La théologie monastique est, en quelque sorte, une théologie spirituelle qui complète la théologie spéculative : elle en est l'achèvement, l'épanouissement. Elle est ce surcroît, ce *sursum*, dans lequel la théologie spéculative tend à se dépasser elle-même pour devenir ce que saint Bernard nomme une connaissance intégrale de Dieu : *integre cognoscere* » (p. 213). Elle se retrouve ensuite dans l'accomplissement de la culture dans le culte : « Le culte avait été, dès le temps de saint Benoît, le but de la culture » (p. 227), ou pour passer à un niveau plus profond et englobant, à l'accomplissement de l'ecclésiologie dans l'eschatologie, ce dont la liturgie est à la fois l'indice et la réalisation anticipée. « Action de grâces, eucharistie, théologie, *confessio fidei*, tous ces termes exprimaient, dans la tradition monastique, des aspects à peine différents d'une même réalité. Dans la liturgie, la grammaire était élevée au niveau d'une réalité d'ordre eschatologique : elle avait part à la louange éternelle que les moines, associés aux anges, commencent de donner à Dieu dans le chœur de leur abbaye, et qui se poursuivra au ciel. Dans la liturgie, parfaitement, se concilient l'amour des lettres et le désir de Dieu » (p. 235). Tous ces éléments, même s'ils ne sont pas réalisables pour tous *simpliciter*, restent autant de balises dont le double rôle est de donner

une orientation et un avertissement à un monde où l'être se réduit trop souvent à la puissance de la surface médiatique exposée tant dans la vie publique que sur la toile qui engluie ou ficelle le cœur même de la vie privée.

Dominique DOUCET.

Russell L. FRIEDMAN, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 1 vol. de VIII-200 p.

Fin connaisseur des doctrines scolastiques du XIV<sup>e</sup> siècle, Russell L. Friedman, actuellement professeur à l'université catholique de Louvain, a été invité, au printemps 2008, à donner une série de conférences, à Paris dans le cadre de l'École pratique des hautes études, sur le thème : « Métaphysique trinitaire et théologie naturelle au XIV<sup>e</sup> siècle. » Le présent ouvrage, de belle qualité éditoriale, est le fruit de cet enseignement. Le genre littéraire de la conférence s'est avéré ici particulièrement bénéfique. Il a contraint l'A. à distiller son vaste savoir de médiéviste dans un remarquable ouvrage de synthèse. La présentation des doctrines, pourtant ardues, est d'une grande clarté, et l'exposé progresse de façon très logique et bien articulée. Le savant n'est pourtant jamais loin derrière le pédagogue, ne serait-ce que par le choix de présenter des auteurs parfois peu connus ou encore par l'utilisation de textes encore manuscrits, comme le commentaire de Jean Peckham au livre I des *Sentences*. La bibliographie sélective annotée de la littérature secondaire constitue d'ailleurs un bon point de départ pour qui souhaiterait un approfondissement ultérieur (p. 178-186).

R. L. Friedman se propose de « donner un large panorama de quelques-uns des aspects centraux et des développements de la théologie trinitaire écrite dans l'Oc-

cident latin entre environ 1250 et 1350 » (p. 1). Dans un premier chapitre, intitulé « La Trinité et les catégories aristotéliennes : les différentes manières d'expliquer l'identité et la distinction », il établit l'existence de deux modèles rivaux d'explication de l'identité d'essence et de la distinction des personnes dans la Trinité. Il rattache l'un à la tradition dominicaine, l'autre à la tradition franciscaine, et, en annexe, il récapitule en les opposant point par point « les éléments majeurs des théologies trinitaires franciscaine et dominicaine » (p. 171-173). « Les dominicains de façon prédominante tiennent pour le modèle de la relation, tandis que les franciscains tiennent pour le modèle de l'émanation » (p. 18). Le premier modèle, dit dominicain, accorde en effet un rôle déterminant dans l'explication trinitaire aux relations intratrinitaires. L'opposition des relations y est nécessaire et suffisante pour rendre raison de la constitution des personnes. De sorte que l'Esprit-Saint ne se distinguerait pas du Fils s'il ne procédait pas de lui. La relation précède donc logiquement la personne, de sorte que c'est par la relation au Fils que le Père est constitué Père. Quant aux émanations (terme que l'A. emploie de préférence à celui pourtant plus traditionnel de procession), elles sont logiquement postérieures à la distinction des personnes : le Père engendre parce qu'il est (d'abord) Père. Le second modèle, dit franciscain, privilégie l'émanation comme principe d'explication et prétend que l'opposition relative est logiquement postérieure aux émanations intradivines. Ainsi le Père n'engendre pas parce qu'il est Père, mais il est Père parce qu'il engendre. Cette capacité à engendrer découle de son innascibilité et de sa primauté (*primitas*). « L'acte de génération vient du proto-Père et c'est "après" l'acte de génération que le proto-Père "devient" le Père » (p. 27). Puisque la source fondamentale de la distinction des personnes est l'émanation, les personnes se distinguent radicalement en

fonction de leur manière d'émaner : le Fils est engendré par voie de nature ou d'intellect et l'Esprit est spiré par voie de volonté. L'Esprit serait donc distinct du Fils, même s'il n'en procédait pas.

Ces deux modèles généraux se rattachent, plus ou moins strictement, le premier à saint Thomas d'Aquin, le second à saint Bonaventure. Mais l'A. explique que c'est seulement à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle que les deux explications se sont durcies dans leur opposition pour constituer deux traditions théologiques rivales. C'est ainsi que, chez les franciscains, Jean Peckham a opéré une « réification » de l'ordre que Bonaventure reconnaissait entre émanation et relation. Désormais, « la distinction fondée sur l'émanation est de quelque manière antérieure à la distinction fondée sur la relation, puisque la distinction d'une personne commence dans la distinction fondée sur l'émanation et s'achève dans la distinction fondée sur la relation » (p. 39). À la même époque, Henri de Gand s'inscrit clairement dans la perspective franciscaine (p. 45-49). Il refuse tout rôle décisif à la relation, dans la mesure où il estime impossible qu'une relation jouisse d'une quelconque autonomie en dehors de son fondement substantiel. Il oriente aussi très nettement la théologie de l'émanation du Fils dans le sens d'une réflexion psychologique sur le verbe mental.

De fait, dans le chap. 2, intitulé « Trinité et psychologie humaine : "Au commencement était le Verbe" », l'A. montre comment, dans la tradition franciscaine, le modèle psychologique devient la manière par excellence de rendre compte de l'identité et de la distinction des personnes divines. Cette évolution ne va d'ailleurs pas sans un paradoxe historique, puisque saint Bonaventure, père putatif de la tradition franciscaine, semble avoir accordé beaucoup moins d'intérêt à la théorie psychologique que saint Thomas d'Aquin. Quoi qu'il en soit, après avoir décrit la préhis-

toire augustinienne de l'usage trinitaire du modèle psychologique, l'A. souligne le rôle d'Henri de Gand : le Docteur solennel a assimilé l'émanation « par nature » du Fils à une émanation selon l'intellect, contre-distinguée de l'émanation selon la volonté qui caractérise l'Esprit. En effet, pour la tradition franciscaine, « les émanations sont distinctes en vertu de quelque chose qui est intrinsèque à chacune d'elles, et cette caractéristique intrinsèque distinguante est la manière dont l'émanation se produit » (p. 63). Le Fils est produit par un acte de l'intellect et l'Esprit par un acte de la volonté. Dans cette perspective, la philosophie de l'esprit et la théologie trinitaire scelle une étroite alliance, ainsi que l'A. le manifeste à propos de Jean Duns Scot (p. 75-93). En effet, c'est au nom des exigences de la théologie trinitaire que le Docteur subtil critique les théories du concept qu'il trouve chez saint Thomas et surtout chez Henri de Gand. Pour ce dernier, le verbe est une connaissance qui se situe au terme d'une recherche, dont le point de départ est une connaissance confuse, ce qui, pour Scot, ne peut s'appliquer à la Trinité.

Dans la tradition dominicaine, en revanche, la puissance productrice est l'essence divine et non pas l'intellect ou la volonté comme facultés distinctes, de sorte que l'analogie psychologique ne joue qu'un rôle de second plan. Chez Jean de Naples, par exemple, elle se réduit au fait que la production d'un verbe ne présuppose aucune émanation antérieure, comme c'est le cas de la génération du Fils, tandis que la production d'un terme d'amour présuppose la production d'un verbe. « Bref, il n'y a rien de particulièrement psychologique dans le modèle psychologique de la Trinité chez Jean de Naples » (p. 71). Durand de Saint-Pourçain va jusqu'à affirmer que le terme de Verbe appliqué au Fils relève de la pure métaphore.

La doctrine trinitaire scotiste suppose la distinction formelle des attributs divins

(intellect et volonté) entre eux et par rapport à l'essence divine. En effet, alors que « pour saint Thomas et la tradition trinitaire dominicaine, les attributs divins ne peuvent être distincts au point de servir de source à la distinction réelle entre les personnes divines » (p. 103), Duns Scot introduit la distinction formelle des attributs afin de procurer un fondement à la distinction des émanations. Or, au XIV<sup>e</sup> siècle, plusieurs théologiens remettent en cause cette doctrine au nom de leur « quête de la simplicité » divine. Pour eux, « préserver l'absolue simplicité de Dieu est plus important que d'être capable de donner des explications trinitaires détaillées » (p. 112), et ils pensent qu'« il vaut mieux laisser les choses inexplicables que d'introduire en Dieu la distinction qui serait exigée pour les expliquer » (p. 100). Le chap. 3, « Trinité et métaphysique : distinction formelle, simplicité divine et modèle psychologique », s'intéresse à la manière dont l'insistance croissante sur la simplicité divine a relativisé le modèle psychologique en théologie trinitaire. Trois auteurs franciscains du XIV<sup>e</sup> siècle sont évoqués. Pierre Auriol (p. 113-120), tout en défendant le modèle psychologique, estime que les émanations n'ont pas leur source dans une distinction antérieure des attributs divins. Il inverse même la logique. Intellect et volonté, qui sont *re et ratione* la même chose, ne se distinguent que de façon extrinsèque, *connotative*, en relation aux émanations : « La distinction entre les émanations est un facteur antérieur qui contribue à la distinction connotative entre les attributs divins » (p. 118). François de la Marche (p. 120-124) soutient, quant à lui, que les deux émanations proviennent d'une seule et même source indistincte, l'essence divine, laquelle contient éminemment mais non formellement les perfections de l'intelligence et de la volonté. Il est ainsi conduit à « une compréhension métaphorique du modèle psychologique de la Trinité » (p. 123). Guillaume d'Oc-



kham (p. 124-131) rejette vigoureusement la distinction formelle scotiste. Bien plus, au rebours de la tradition franciscaine qui l'a précédé, il juge impossible de déduire le nombre des personnes divines et il peine à justifier que le Fils est Verbe au sens propre. Dans l'un et l'autre cas, il estime qu'il faut s'en tenir à la foi seule.

La question du fidéisme est précisément au cœur de la problématique du chap. 4 : « Trinité, simplicité divine et fidéisme, ou : Gilson avait-il raison à propos du XIV<sup>e</sup> siècle ? » Poursuivant sa recherche sur les conséquences de la « quête de la simplicité », l'A. présente trois auteurs qui tous remettent en question un présupposé commun de la théologie trinitaire depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, à savoir qu'une personne divine se distingue des deux autres personnes par une propriété personnelle et que la tâche de la théologie trinitaire est de rendre raison de la manière dont se constitue la personne. Or l'idée même d'une propriété personnelle qui entretrait en composition avec l'essence divine commune pour constituer la personne divine semble à certains incompatible avec l'absolue simplicité divine. Ils se réfugient alors dans ce que l'A. appelle le « prépositianisme », c'est-à-dire la théorie de Prévostin de Crémone (*Praepositinus*), chancelier de l'université de Paris dans la première décennie du XIII<sup>e</sup> siècle. Celui-ci, récusant la distinction entre personne et propriété personnelle, affirmait que les personnes divines étaient distinctes entre elles d'elles-mêmes et par elles-mêmes (*se ipsis*), de sorte qu'il était vain de chercher un modèle pour penser la constitution des personnes. Au XIV<sup>e</sup> siècle, Gauthier Chatton défend la thèse qui est au cœur du prépositianisme : « Il n'y a pas de distinction entre personne et propriété personnelle, et les personnes sont distinctes en elles-mêmes et par elles-mêmes » (p. 149), de sorte qu'il ne reste au théologien qu'« à répéter ou réaffirmer ce que les articles de foi nous disent du Dieu un et trine : Dieu

est trois personnes réellement distinctes, toutes essentiellement identiques » (p. 153). « Le souci de préserver la simplicité divine supprime l'explication trinitaire » (p. 145). La même réduction drastique de l'ambition de la théologie trinitaire se retrouve chez le dominicain Robert Holcot et chez l'augustinien Grégoire de Rimini. Pour ces trois théologiens, « la raison humaine est totalement impuissante face à la simplicité de Dieu. Nous sommes laissés à la foi » (p. 165).

Comment interpréter cette évolution de l'esprit de la théologie trinitaire au XIV<sup>e</sup> siècle ? Ici, l'A. se fait historiographe. Il semble, en effet, que les résultats de son étude apportent de l'eau au moulin d'Étienne Gilson. Pour celui-ci, le XI<sup>e</sup> siècle est un âge fidéiste et sceptique qui a brisé l'idéal scolastique d'une harmonie entre foi et raison. Or « l'observation de Gilson selon laquelle le fidéisme est une caractéristique plus marquée du XIV<sup>e</sup> siècle que du XIII<sup>e</sup> siècle est indiscutablement vraie pour la théologie trinitaire » (p. 167). Pourtant, R. L. Friedman conteste le diagnostic gilsonien. D'une part, il souligne à plusieurs reprises les continuités fortes entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle (cf. p. 96-98), et fait observer que les théologiens de la rupture, les « prépositianiens » en l'occurrence, ne sont qu'une minorité. D'autre part, il refuse de voir dans le fidéisme « un signe de la faillite de la pensée scolastique du XIV<sup>e</sup> siècle » (p. 167). Bien plus, le fidéisme, estime-t-il, répond à des exigences rationnelles, au sens où il découle d'une prise en compte plus exigeante de la simplicité divine et d'une critique de l'insuffisance des théories trinitaires. Il représente donc « une autre manifestation de l'immense vitalité et créativité des théologiens du Moyen Âge tardif » (p. 170). Dois-je avouer que ce plaidoyer pour la réhabilitation du fidéisme du XIV<sup>e</sup> siècle ne m'a pas totalement convaincu ? La vitalité intellectuelle du XIV<sup>e</sup> siècle — dont cet ouvrage donne une nouvelle preuve —

n'est pas en cause, mais on est en droit de s'interroger sur les déplacements doctrinaux de fond et sur les modèles de rationalité qui se mettent alors en place et qui aboutissent à fragiliser la démarche même de l'*intellectus fidei* compris comme exploration rationnelle de la sagesse manifestée dans le mystère chrétien.

fr. Serge-Thomas BONINO, o.p.

*La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Sous la direction de Marie-Anne Vannier, « Patrimoines : christianisme », Paris, Cerf, 2009, 1 vol. de 200 p.

Ce volume regroupe plusieurs articles écrits par des spécialistes de la pensée de Maître Eckhart et de Nicolas de Cues. Il est « le fruit de la synergie entre l'Institut für Cusanus Forschung de Trèves et l'Équipe de recherche sur les mystiques rhénans de l'Université Paul-Verlaine de Metz » (p. 11). Si le fait de reméditer le mystère trinitaire tel qu'il est compris par les mystiques rhénans et Nicolas de Cues n'est pas une chose facile, c'est parce qu'il consiste tout précisément à voir avec l'œil des mystiques la profondeur d'un mystère considéré comme le Mystère de tous les mystères chrétiens. Si Eckhart peut être considéré comme un « virtuose de la théologie trinitaire » (M. -A. Vannier, p. 21), c'est parce qu'il a fait reposer toute la construction mystique chrétienne sur la pierre angulaire de la théologie trinitaire. Nous ne pouvons comprendre avec Eckhart la naissance de Dieu en nous ou notre naissance en lui que dans la mesure où une telle naissance est intérieurement donnée à elle-même dans la naissance éternelle du Fils unique, qui ne cesse d'être engendré dans le bouillonnement de la vie intérieure du Père. C'est dans le même mouvement d'amour par lequel le Père engendre son Fils que nous sommes engendrés fils dans le Fils par l'Es-

prit. Le tout se donne *en* Dieu qui nous donne d'être par grâce ce qu'il ne cesse d'engendrer intérieurement en nous, son Fils. Cette dynamique de vie et de vérité qui se révèle déjà dans la vie intérieure du Père, du Fils et de l'Esprit n'est pas distincte de la dynamique de la naissance de Dieu dans l'âme qui est identique à « une plongée ou une percée dans la vie trinitaire » (*ibid.*).

En nous communiquant l'essentiel de sa recherche sur la question trinitaire, telle qu'elle est développée par Eckhart dans les Sermons latins (II et IV) proposés pour la fête de la Trinité, Jean Devriendt voit qu'Eckhart nous ouvre, en interprétant Gn 1, 26 ainsi que certains versets des écrits pauliniens et de l'Évangile de saint Jean, à une compréhension intérieure de la vérité unitaire et relationnelle en Dieu, cette vérité qui donne à l'homme et à la création d'être révélés et donnés à eux-mêmes à partir de leur enracinement dans la vérité trinitaire. Cette même et unique vérité dynamique et relationnelle qui vit en Dieu constitue en l'homme sa vérité filiale qui fait de lui quelqu'un qui accueille Dieu *de, par et en* Dieu, c'est-à-dire *du* Père, *par* le Fils et *dans* l'Esprit.

Dans un texte centré sur la primordialité de l'auto-intellection du Père considérée comme le principe de l'engendrement éternel du Verbe, Maxime Mauriège voit que, chez Eckhart, le Père, en s'intelligant lui-même en lui-même, prononce le Verbe dans son silence comme l'Image intérieure de sa Vérité immanente. En se révélant lui-même dans son Verbe, le Père s'engendre lui-même et engendre. Si l'engendrement éternel du Fils est lié à l'intellection de soi du Père, c'est parce que le Père ne peut donner le Fils à lui-même que là où il se connaît lui-même dans sa vie identique à sa propre vérité.

Vient ensuite l'étude faite par Isabelle Raviolo sur « L'Incréé et la Trinité chez Eckhart ». En fait, Eckhart distingue entre ce qui se révèle comme Dieu *en* Dieu

(Déité) et ce qui est conçu comme Dieu *hors* de Dieu (Dieu des créatures). L'Incréé considéré comme l'autre nom de l'innommable Déité n'est rien d'autre que le Fond de Dieu qui se rapporte à lui-même dans l'unité de l'essence pure qui rend possible toute distinction des Personnes. Supportant la Trinité des Personnes dans sa vérité unitaire fontale, la Déité est identique à l'unique Fond immanent du Père, du Fils et de l'Esprit qui demeurent intérieurement un, puisque seule l'unité du Fond divin rend possible la relation en tant que relation dans l'unité. En engendrant son Fils dans l'abîme de sa déité, le Père engendre dans son Fils son propre Fond non né. Quant à l'Esprit-Saint, il fleurit éternellement de l'ardeur de cette relation fontale, qui se donne dans l'unité de la vie et de l'amour du Père et du Fils. Pour être « déiforme » l'âme doit se libérer de tout ce qui est créé pour s'écouler dans son fond incréé identique au Fond incréé de Dieu. La naissance de Dieu dans l'âme ne peut s'effectuer que là où le Père engendre son Fils dans le fond incréé de l'âme comme il engendre son Fils dans son Fond incréé propre. Il s'ensuit que c'est dans l'unité des deux fonds divin et humain que la naissance intérieure devient possible.

En démontrant pourquoi la conception théologique de la Trinité chez Hegel diffère radicalement de l'approche mystique du mystère trinitaire chez Eckhart, Yves Meessen insiste sur le fait que la pratique de la dialectique hégélienne, qui identifie l'être et le néant, est entièrement distincte de la pratique du détachement eckhartien. Le « Néant du néant » eckhartien, à la différence du Néant hégélien, est un Néant par nudité et non par nullité. Dire avec Eckhart que Dieu est une Négation de la négation implique une auto-affirmation de Dieu par l'exclusion de sa vie de tout ce qui n'est pas lui.

Cette partie consacrée à la Trinité chez Eckhart se termine par une interprétation faite par Monique Gruber de l'iconogra-

phie trinitaire peinte par Henri Suso, un mystique rhénan. Henri Suso nous ouvre, à partir des images de la Trinité qu'il peint pour des fins pédagogiques, à la puissance invisible de la vérité du Père, du Fils et de l'Esprit qui se révèle à nous dans la passion du Christ.

La deuxième partie de ce volume, qui traite de la question de la Trinité chez Nicolas de Cues, commence par une analyse de Walter Andreas Euler centrée sur la théologie trinitaire telle qu'elle est développée par Nicolas de Cues dans son ouvrage *De visione Dei*. Si Dieu ne peut se révéler que comme unitrine, c'est parce qu'il est l'amour qui se donne en aimant et l'amour qui se reçoit lui-même de l'amour aimant et l'amour qui constitue le lien vivant entre l'aimant et l'aimé. Fondée dans la vérité divine unitrine, la vérité humaine n'est authentique que dans la mesure où elle est communion avec Dieu. Seul l'amour libère l'homme, parce qu'il révèle en lui sa filiation, qui ne peut s'effectuer que dans la relation.

En voyant dans le *non aliud* une formule essentielle pour comprendre le Dieu trinitaire, Harald Schwaezter interprète longuement cette notion qui constitue le mouvement de la pensée tel qu'il s'effectue en Dieu et en l'homme. Parler du « non-autre qui n'est rien d'autre que non-autre » (p. 147), c'est affirmer la structure unitaire et l'identité de la pensée qui se pense elle-même comme rien d'autre qu'elle-même. Ce qui fait que seule une compréhension dynamique du *non aliud* est ce qui rend possible « l'auto-constitution de l'intellect connaissant » (p. 149). L.A. souligne l'importance que manifeste cette formule qui a aidé considérablement au « développement de la compréhension de l'intellect en Occident » (p. 153).

Klaus Reinhardt s'arrête tout d'abord, dans son interprétation des Sermons de Nicolas de Cues pour la Pentecôte, devant la formulation philosophique de la doctrine biblico-ecclésiale du Saint-Esprit

compris comme le lien du Père et du Fils. Nicolas de Cues opte pour la triade *Unitas-Aequalitas-Connexio* qui peut réellement être appliquée à la vérité trinitaire de Dieu. En Dieu, l'Unité (le Père) en se générant elle-même dans l'Égalité (le Fils) ne fait que se révéler elle-même en tant qu'Unité dans l'Égalité. La procession de l'Esprit (*nexus*) de l'Unité et de l'Égalité est une « répétition de cette Unité ou, si l'on préfère, l'Unité de l'Unité et de l'Égalité de l'Unité elle-même » (p. 160). Il s'ensuit que « la particularité du Saint-Esprit est donc définie, dans l'absolu, par les concepts de *nexus*, *connexio* ou bien *unio*, dans le domaine de la création par les termes de *motus* et *tractio* » (p. 163). Étant ce lien qui lie le Père au Fils et le Fils au Père, l'Esprit se révèle dans la création comme cette « force » qui lie toutes choses entre elles. Dans la deuxième partie du Sermon XXXVII, Nicolas de Cues parle de la vérité vivifiante du Saint-Esprit qui se montre au sein de son agir dynamique intérieur comme étant « un progrès de l'amour à partir du Père et du Fils vers la créature pour sa sanctification » (p. 164). Dans d'autres Sermons cuséens qui traitent de la pneumatologie, le Saint-Esprit est défini comme le « principe de la *connexio* en Dieu » ainsi que le « principe de la *coincidentia oppositorum* » (p. 165). Il est de même « la glorification de l'amour entre le Père et le Fils » (*ibid.*) et ce qui communique la gloire du Père et du Fils à la création qui, à son tour, ne peut que, dans l'Esprit, glorifier le Père et le Fils.

Dans un autre article qui traite de la genèse trinitaire du concept dans l'esprit humain, Cecilia Rusconi analyse l'association faite par Nicolas de Cues entre la procession des concepts de notre esprit humain et la création du monde réel par la Raison divine infinie. Il y a là un rapport entre l'Esprit infini de Dieu et l'esprit fini de l'homme, qui doit être structuré trinitairement pour pouvoir créer conceptuellement. C'est dans ce cadre qu'est dé-

battue la question de la division et de l'altérité comprise comme « déploiement de la Connexion absolue — *Connexio* — entre l'Unité et l'Égalité dans la simplicité principielle » (p. 170). Il s'ensuit que tout concept ne se donne que trinitairement, puisque « la compréhension est trinitaire » (p. 180).

Ce volume se termine par une étude d'Elena Filippi qui nous offre le fruit de ses recherches sur certaines représentations très rares de la Trinité peintes par un peintre de Brixen, qui a été inspiré d'une manière ou d'une autre par la théologie trinitaire cuséenne. Il y a là une façon artistique très originale, même si elle s'avère problématique, qui nous donne à voir et à méditer le mystère trinitaire iconiquement et d'une manière incarnée.

Pour finir, nous dirons que cet ouvrage collectif dirigé par M.-A. Vannier donne à tous ceux qui s'intéressent à la pensée mystique chrétienne une compréhension approfondie du mystère de la Trinité tel qu'il est médité par les mystiques rhénans et Nicolas de Cues, et cherche à reconduire la théologie « à sa patrie trinitaire ».

Jean READY.

## THÉOLOGIE

Tanguy Marie POULIQUEN, *Libres en Christ*, La liberté chrétienne selon l'anthropologie de Hans Urs von Balthasar, « Theologia », Nouan-le-Fuzelier, Éditions des Béatitudes, 2008, 1 vol. de 358 p.

C'est une petite somme balthasarienne que présente Tanguy Marie Pouliquen dans son ouvrage *Libres en Christ*. L'objet formel de sa thèse est le rapport entre la théologie de la Croix et l'anthropologie, notamment le lien entre l'agir salvifique de Dieu et la liberté humaine. En relation

fondamentale avec la liberté absolue de Dieu, la liberté de l'homme, confiée par son créateur, ne peut se déployer qu'en demeurant dans son origine divine : la Trinité d'amour. « Dieu fait surgir de sa propre liberté des libertés finies, qui sont cependant d'authentiques libertés » (p. 201), « mais seulement en elle et avec elle » (p. 204). La souveraine liberté de l'amour divin s'exprime dans le mystère pascal. À la Croix, l'amour du Christ est libérateur pour nous tous. Il libère de l'intérieur la liberté humaine tout en la respectant. Nous sommes libres en Christ, car graciés par lui et en lui en vue de la vraie liberté. « La liberté finie est pleinement une liberté, car elle est une liberté réellement donnée [...] par une liberté infinie » (p. 188). La substitution du Christ, qui prend sur lui-même et à notre place le péché du monde, afin de communiquer à tous l'offrande de l'amour trinitaire, loin de dépouiller l'homme de sa pleine liberté personnelle, laisse à chacun son entière liberté de décision et la porte à son achèvement. Faites pour se donner, elle doit se déterminer pour ou contre Dieu. Elle est divinisée par l'amour divin lorsqu'elle s'engage totalement pour Dieu. En tant que mesurée par l'amour infini, elle est vraiment elle-même. Dans la mesure où le chrétien perçoit dans son acte de foi vive que chacune des souffrances humaines est contenue dans celle du Christ, il comprend que sa souffrance vécue en Lui a une fécondité, qu'elle peut aider les autres. Parce qu'être libre, c'est être pour l'autre dans une relation de personne à personne, à son tour il s'engage à un surcroît d'amour, au don de soi jusqu'au bout. La liberté chrétienne est une liberté sociale, une liberté de communion.

L'adhésion personnelle du chrétien au mystère pascal, qui rend visible l'amour souverainement libre de Dieu, est l'accueil et l'engagement dans cet amour de sa liberté à la fois pardonnée et transférée par la substitution inclusive du

Christ. C'est la réponse personnalisante d'une liberté d'amour crucifié par l'amour du Crucifié, et semblable à la sienne. Participée de la liberté de Dieu, sauvée par l'amour de Dieu révélé dans l'acte substitutif de son Fils à la Croix, la liberté s'épanouit dans un « oui » docile et obéissant à la volonté divine, à l'image du « oui » du Christ. Vécue avec lui dans une totale remise de soi, fécondée dans un acte eucharistique de prière incessante, la liberté s'engage pour la libération divine du monde, joyeuse dans les ténèbres.

La Parole de Dieu engage le chrétien à la suite du Christ jusque dans la confrontation à sa mort. Le cheminement est une tension dramatique de l'homme vers Dieu dans l'accueil du don divin et dans le combat contre la souffrance et les puissances de ce monde, pour obtenir la victoire finale, la vraie fin dernière. Au cœur de la liberté humaine est inséré le drame par excellence, celui de la Croix. Tout drame humain est inclus dans le drame vécu par le Fils bien-aimé. Son acte rédempteur libère la liberté de l'homme, la rend capable de recevoir la grâce qui est le Christ lui-même, la provoque à s'engager pour le Dieu d'amour crucifié, et lui permet en son engagement propre d'être configurée à son Sauveur. Par sa foi vive, l'homme s'inscrit dans le Christ. Il y a interaction. Celui qui vit dans le drame s'engage pour Dieu parce que Dieu s'est engagé pour lui d'abord, gratuitement et librement. Sa réponse d'espérance croyante et aimante est consentement à la liberté infinie de Dieu, adhésion personnelle au mystère du Dieu d'amour. Travaillé par la grâce que donne l'Esprit, il participe à sa mesure à l'angoisse du Christ pour tous les pécheurs. Il est dans le monde comme celui qui aide à expier pour le monde selon une capacité substitutive. La récompense de sa souffrance vécue dans le Christ devient un acte d'amour d'une fécondité mystérieuse qui peut bénéficier aux autres, être pour eux facteur de libération. Son intégration vivante au

Corps du Christ fait de sa liberté une liberté eucharistico-ecclésiale, une liberté en relation, une liberté pour les autres.

Le Christ en ses mystères, l'Incarnation, la Croix et la Résurrection, a ouvert à tous l'accomplissement de sa liberté. Elle mûrit en consentant à l'action de l'Esprit en elle, par des actes de prière et d'obéissance qui la rendent davantage libre. Elle trouve ainsi son accomplissement en Dieu, Trinité d'amour infiniment libre.

L'étude approfondie de T. M. Pouliquen du lien entre l'acte salvifique de Dieu et la liberté humaine est fondée sur de nombreux textes de Hans Urs von Balthasar présentés de façon objective et sympathique, puis analysés avec rigueur et précision. Cette thèse, assortie d'une abondante bibliographie, est pleine d'intérêt. Certes dans une perspective théologique bien différente de celle de saint Thomas, car Balthasar a renoncé à la liberté de choix en faveur de la liberté d'amour : « Le bien, qu'on aime, qui est entièrement présent à celui qui aime, le dispense de tout choix : c'est lui qui *est décidé*, à qui il ne reste pas d'autre choix, qui trouve là toute sa libération, toute sa liberté » (*Le chrétien et l'angoisse*, p. 131, cité p. 164). La liberté de décision ne serait-elle pas liberté de choix, même si l'homme est choisi par Dieu avant de choisir Dieu ? Elle est « la liberté de dire oui ou non [...] à l'œuvre d'expiation que le Verbe incarné de Dieu a accomplie à la place de tous les autres hommes » (p. 54). « L'homme se tient à la frontière d'un double choix, celui de la "perdition" ou celui du "salut" » (p. 196). Il est confronté à choisir sa vie pour et avec Dieu ou contre Dieu, à être homme de foi pour son salut, ou bien homme de la dérobade pour sa perte.

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

Gilbert NARCISSE, *Le Christ en sa beauté*, Hans Urs von Balthasar. Saint Thomas d'Aquin : t. 1. *Christologie*; t. 2. *Textes annotés*, « Méditer », Magny-les-Hameaux, Socéval Éditions, 2005, 2 vol. de 318 p. et 480 p.

Rapprocher deux sommets de la pensée théologique demande de l'audace. C'est le pari qu'a tenté Gilbert Narcisse en se proposant de confronter la christologie d'Urs von Balthasar avec la doctrine de Thomas d'Aquin. Son fil conducteur sera Balthasar, tandis que Thomas servira de repère en vue d'un examen critique.

L'originalité de cette publication est de comporter deux volumes à lire conjointement, car si l'un traverse la pensée de Balthasar, le second offre une anthologie qui l'illustre par une centaine de morceaux choisis, introduits ou commentés, suivis d'un index et d'un glossaire. La plupart viennent de la trilogie de Balthasar ; trois sont empruntés à Adrienne von Speyr. De ce menu copieux, il est possible de se servir à la carte en fonction de son attente. On traverse pour ainsi dire les galeries d'un musée théologique sous la conduite d'un guide qui commente un choix de tableaux. L'image est d'autant plus appropriée que l'idée de beauté domine ce travail.

Le premier tome se partage en neuf chapitres, les trois premiers, brefs, servent plutôt de liminaire à l'examen de la christologie de Balthasar dont l'itinéraire personnel est marqué par l'obéissance, à l'exemple du Christ, par son rapport avec l'idéalisme allemand et surtout par sa rencontre avec A. von Speyr. Un survol de son œuvre théologique nous introduit dans la cohérence et les articulations de sa trilogie : le Beau, le Bien, le Vrai, et propose quelques conseils de lecture. Il reste à envisager la délicate référence à saint Thomas. Comment définir le thomisme ? Par son réalisme qui le porte vers l'existant concret ? Pourquoi opter pour un tel

maître et comment lui demeurer fidèle ? Toujours est-il que Balthasar n'est pas l'homme d'un maître unique et, s'il s'accorde avec un thomisme au sens large, il s'écarte aussi de certaines de ses thèses.

La beauté du Christ, thème de *La Gloire et la Croix*, s'allie à sa bonté et à sa vérité pour former un triptyque. Elle transparait dans son obéissance, l'exercice de l'autorité qui lui vient du Père, comme dans l'expérience de la pauvreté par la prière, ou celle qui le met au rang des scélérats, et dans une Parole qui se fait silence.

Suit la délicate question de la foi que Balthasar prête au Christ, comprise comme confiance et engagement personnel. Ce thème sert de motif à un exposé de la problématique et des opinions qu'elle suscite, situant ainsi la position de ce théologien dans un contexte plus général.

La transition du Christ à l'Église s'effectue sous le signe de l'obéissance. L'Église est la transparence du Christ dont la figure s'est imprimée en elle. Marie est son archétype. Cette transparence s'effectue par le culte eucharistique, par l'articulation entre foi et dogme, dont l'explicitation se ramène toujours « à la figure évangélique fondamentale » (*La Gloire et la Croix*, I, *Apparition*, cité p. 87).

Le Christ se révèle comme beauté unique, irréductible, à l'encontre d'un certain pluralisme religieux ou d'une conception utilitaire pour la vie présente, une tentation d'origine luthérienne qui accorde plus de prix à ce que Dieu « a fait pour moi » qu'à son essence trinitaire. À cette réduction anthropologique, Balthasar oppose un retour à l'originalité profonde du Christ : son obéissance. Une esthétique s'intéresse aux conditions objectives et subjectives de la perception de la beauté, que l'A. rapproche de l'argument de convenance, considéré comme figure de style, chez saint Thomas, et qui revient dans le cours de l'ouvrage comme la version thomasienne de l'esthétique balthasarienne.

Alors qu'une théologie esthétique se plie à des critères qui en assurent la beauté formelle, une esthétique théologique analyse la beauté selon l'Écriture et la Tradition ; cette beauté se concrétise dans la notion centrale de « figure », c'est-à-dire « une structure concrète douée d'unité » (p. 105), un concept que Balthasar doit à Goethe. Une telle figure trouve tout son sens dans un rapport dialectique avec l'invisible ; elle est perçue « comme splendeur de l'être » (*La Gloire et la Croix*, I, *Apparition*, p. 111) dans des signes qui conjuguent les images platoniciennes et la métaphysique aristotélicienne des causes. La figure de la Révélation s'identifie au contenu de la foi à partir du Christ.

Le Christ est le centre de cette figure, qui donne sens à tout, en accord avec la méthode de convenance traitant de la grâce capitale. Ce centre assure l'intelligibilité de la Révélation. Il rayonne à travers l'expérience spirituelle du croyant ; celle-ci s'illustre par la vie monastique, mais diffère de la théologie spéculative de saint Thomas plutôt axée sur la *verum*.

Cette figure médiatisée par l'Écriture et par l'Église sert de motif à une analyse de la notion de médiation, mais aussi de l'Écriture envisagée dans ses liens avec l'histoire, son intelligibilité à partir du Christ total, ses méthodes d'interprétation. Il en découle des conséquences pour le théologien : tendre à la sainteté, être homme d'Église, devenir un contemplatif. Enfin la beauté est rayonnante. Elle se répand ou s'esquisse dans des figures du monde de l'art et de la pensée qui participent de celle du Christ et composent ce que Balthasar appelle « styles ». Finalement elle culmine dans le mystère pascal.

Plus brève est la section consacrée à la bonté du Christ, qu'inspire la *Dramatique divine* chez Balthasar. Elle débute avec les conditions d'une action chrétienne : recevoir sa lumière du Christ, se référer à l'Écriture, reconnaître sa priorité sur la

preuve. Puisque, dans la Révélation, Dieu agit, lui seul embrasse la totalité de son action qui surpasse la compréhension humaine. Le sujet central est celui de la Croix, un thème traité avec audace par Balthasar, au risque de s'attirer des réserves. L'abandon du Christ en Croix est compris comme l'expérience de l'éloignement causé par le péché chez celui qui est sans péché dans la radicalité de la solitude totale, comparable à celle des damnés, dans la mort. Cette interprétation suppose la substitution du Christ « à notre place », qui serait le pivot de toute sa construction théologique. Quant à la kénose, à laquelle consent le Fils, elle a ses racines dans la Trinité, dans la création d'êtres libres, l'Alliance de Dieu, l'Incarnation et l'eucharistie. Enfin l'eschatologie est introduite par des mises au point de nature terminologique, et occasionne un important excursus sur la théologie protestante, sans qu'on perçoive nettement le lien avec celle de Balthasar. Comment concevoir la fin du monde? Comme « autodestruction de l'humanité »? Quant à l'enfer, qu'en dire, sinon espérer pour tous?

Le dernier volet du triptyque, sur la vérité du Christ, est parcouru beaucoup plus succinctement. Il survole les trois tomes qui le composent, tout en ménageant une explication du concept d'analogie.

Des trois derniers chapitres, qui prennent l'allure d'une conclusion, le premier reprend le thème de l'histoire du salut en sa beauté. Contrairement aux chapitres précédents, de lecture plutôt aisée, il s'avère technique. La dimension historique de la Révélation est figurée par l'image de cercles symbolisant l'émanation des créatures à partir de Dieu et leur retour à lui, un mouvement qui fournit la clé pour interpréter la pensée de saint Thomas. À cette figure correspond l'idée de convenance centrée sur la vie du Christ qui réalise la plénitude des temps. Cette idée, qui est la version thomasiennne de l'esthétique balthasarienne, est traitée de manière sys-

tématique et spéculative, en référence à un travail d'Umberto Eco. Elle se rapproche de la proportion, source de délectation des sens, et se vérifie en théologie par l'intervention de Dieu selon des modalités qui lui sont ajustées. Elle se constate en bien des domaines, celui du rapport entre le Christ Tête et l'Église aussi bien qu'en celui de la connaissance par « l'harmonieux enchaînement de conséquences » ajusté aux lois de la pensée (U. Eco, *Le problème esthétique chez saint Thomas d'Aquin*, cité p. 247), ou encore en anthropologie dans la mesure où l'agir se conforme à la raison. Même si Thomas ne traite pas systématiquement du beau, celui-ci habite sa vision du monde.

Cette reprise synthétique se prolonge avec l'exemplarité du Christ, selon une analyse très formelle des rapports entre le beau, le convenable et l'exemplaire. Si Dieu est le principe de la vérité et de la bonté des choses, l'exemplarité se concentre dans le Christ et ses mystères, lui qui est le plérôme, le récapitulateur, l'explication du monde et de l'homme, le centre de la circularité des créatures qui émanent de leur principe pour y revenir. La convenance se vérifie avec la doctrine de l'appropriation dans le domaine trinitaire. Elle permet le passage de la Trinité à l'Incarnation qui pose la question du choix du Fils plutôt que d'une autre personne. Cette disposition révèle la sagesse divine, le Verbe étant « l'image exemplaire de toute la création » (*Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 3, a. 8, c., cité p. 279) qui se reporte sur la nature humaine appelée à participer à la filiation divine. Enfin, celui qui s'est éloigné de Dieu, Dieu le rapproche de lui. L'Incarnation est rédemptrice en assumant les faiblesses de la condition charnelle pour conduire l'homme à la béatitude. Si l'on peut parler d'une esthétique thomasiennne, elle est essentiellement christologique et s'exprime par les thèmes de l'exemplarité et de la convenance. Ils seront repris dans les pages finales, particulièrement denses



et originales, qui s'achèvent sur une invitation à saisir, suivre et contempler. Elles sont à méditer.

Notons que plusieurs lapsus grammaticaux seraient à corriger. Certaines assertions pourraient prêter à débat. À titre d'exemple p. 143, est-il soutenable que l'historien qui ferait abstraction de la foi ne rencontrerait dans le Christ qu'une nature humaine ou une « personne historique » qui n'a jamais existé? N'est-ce pas faire dépendre l'histoire de la foi? Quoi qu'il en soit, ce travail nous fait découvrir ou redécouvrir une pensée puissante et nourrissante. On gagne toujours à rejoindre les sommets.

Gérard REMY.

### **HISTOIRE DE L'ÉGLISE ET SPIRITUALITÉ**

José María MAGAZ FERNÁNDEZ, *Historia de la Iglesia Antigua*, « Subsidia instrumenta, 1 », Madrid, Publicaciones de la Facultad de Teología « San Dámaso », 2007, 1 vol. de 440 p.

Domingo RAMOS-LISSÓN, *Compendio de Historia de la Iglesia Antigua*, « Colección Historia de la Iglesia, 40 », Pamplona, EUNSA, 2009, 1 vol. de 496 p.

Ces deux histoires de l'Église ancienne ont un profil bien différent. Pour commencer, elles se distinguent par leur découpage chronologique : la première va de Jésus au concile de Chalcédoine, la seconde poursuit le parcours jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs, la première s'organise en trois parties : l'Église apostolique (presque la moitié de l'ouvrage), l'Église persécutée (un quart de l'ouvrage), l'Église en liberté (un peu plus d'un quart). La seconde, divisée en 25 chapitres, en consacre un aux commencements de l'Église, huit aux trois premiers siècles, le reste à la période qui

suit. La première donne quelques indications bibliographiques au début de chaque grande section, la seconde les rassemble en fin de chaque chapitre et en fin d'ouvrage (regrettons au passage que, dans la première, les titres d'ouvrages en français soient truffés de fautes d'impression). La seconde comporte des cartes et, en finale, des tableaux chronologiques très bien faits et un index analytique. Mais toutes deux offrent des ressemblances : ce sont, d'une part, des manuels à finalité académique offrant une synthèse sur un vaste sujet; et, d'autre part, des histoires de l'Église, disons de l'Église « orthodoxe », les dissidents de cette foi n'y ayant leur place que comme des ombres contrastant avec la lumière de celle-ci. Toutes deux ont certes le souci d'utiliser les méthodes scientifiques de l'historien, mais toutes deux sont l'œuvre de théologiens et se réclament, dans quelques pages préliminaires où elles définissent leur approche, de la foi chrétienne, non sans reconnaître que la foi de l'historien chrétien peut le rendre prisonnier — comme tout autre historien — de ses préjugés idéologiques (cf. Magaz, p. 11).

On trouvera donc dans ces deux volumes une bonne information sur les premiers siècles de l'Église, son développement, ses crises, dans une perspective résolument théologique et selon une présentation souvent très traditionnelle : ainsi, dans le premier volume, les chapitres sur les origines, ceux sur les persécutions (peut-on parler d'une persécution de Marc-Aurèle, de Septime Sévère?), ou sur la crise arienne (où sont ignorés les nombreux travaux récents de langue anglaise sur cette crise). L'ouvrage de Ramos-Lissón, un peu plus récent il est vrai, est doté d'une bibliographie davantage à jour, et sa présentation en fait un instrument de travail plus agréable et plus facile à utiliser.

Pierre MARAVAL.

Philippe PLET, *Saint Paul de la Croix, mystique*, Le Journal des 40 jours, Préface de M<sup>gr</sup> Alain Planet, « Spiritualité », Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2008, 1 vol. de 352 p.

Philippe PLET, *Saint Paul de la Croix, prédicateur*, Le fondateur et l'apôtre, « Spiritualité », Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2008, 1 vol. de 352 p.

Philippe PLET, *Saint Paul de la Croix, directeur spirituel*, La correspondance avec sœur Colomba Gandolfi, « Spiritualité », Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2009, 1 vol. de 384 p.

Saint Paul de la Croix (1694-1775) est encore trop peu connu dans le monde francophone. L'édition critique des sources — spécialement l'abondante correspondance du saint — est pourtant disponible et il ne manque pas de travaux de qualité, en italien surtout, sur la vie (cf. Enrico ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce*, Storia critica, 3 vol., Rome, 1963-1968), l'œuvre et la doctrine spirituelle du fondateur des passionistes. Mais, en français, nous ne disposons que de la traduction de son *Journal spirituel*, de son petit traité *De la Mort mystique* et de certaines correspondances (avec Agnès Grazi, Marie Crucifiée et Lucie Burlini). La seule étude systématique parue dans les cinquante dernières années est l'essai de Stanislas Breton, *Mystique de la Passion* (1962), auquel on ajoutera l'article substantiel de Fabiano Giorgini dans le *Dictionnaire de spiritualité* (t. 12, Paris, 1984, col. 540-560). Deux biographies, celle de Charles Alméras, *Saint Paul de la Croix*, Le fondateur des Passionistes (Paris, 1957) et celle de Fernando Piélagos, *Témoin de la Croix : saint Paul de la Croix* (1694-1775) (Clamart, 1983) permettaient aussi de se familiariser avec le saint. Mais c'est peu pour un des plus hauts maîtres de la mystique chrétienne. Non seulement Paul de la Croix a connu les états d'oraison les plus élevés, mais il a aussi su élaborer,

aux contacts des meilleurs auteurs, une doctrine spirituelle particulièrement profonde et équilibrée, qui s'exprime dans ses admirables lettres de direction spirituelle. Il s'y réfère à ce qu'il a lu « chez les Maîtres spirituels » (Lettre du 23 juillet 1754 à sœur Gandolfi, dans *Directeur spirituel*, p. 241) et qu'il s'est vitalement approprié. À l'école des Pères du désert, qu'il fréquente depuis l'enfance, mais aussi de Jean Tauler, avec lequel il entretient une étonnante affinité, des auteurs franciscains, des saints du Carmel, de saint François de Sales, Paul Danei a appris l'art d'aller à l'essentiel, dans une verticalité sans concession. Il prêche un détachement radical par rapport aux créatures, et invite ses dirigés à « rester dans cette solitude intérieure, en ce désert sacré où l'âme s'anéantit en pur et nu esprit dans l'Infini Bien » (Lettre du 26 mars 1753 à sœur Gandolfi, *ibid.*, p. 219). Il faut, écrit-il à sœur Gandolfi, « demeurer secrète aux créatures » (Lettre du 19 août 1753, *ibid.*, p. 222). Retirée en elle-même, l'âme doit se retremper sans cesse dans une vive conscience de son néant — « ne rien pouvoir, ne rien avoir, ne rien savoir » — de manière à n'être que pur regard vers Dieu. « Si les lumières et les élévations, pour hautes qu'elles soient, ne produisent une humilité profonde avec une haute connaissance de son propre néant, la haine maximum de soi-même, le mépris de soi, l'amour du pâtir, de l'obéissance et de la mortification interne et externe [...] ce sont des illusions » (Lettre du 29 mars 1747 à sœur Gandolfi, *ibid.*, p. 212). Mais cette mort mystique à soi-même, vécue dans la foi pure et le nu pâtir, c'est-à-dire la souffrance sans consolation, est féconde d'une nouvelle naissance en Christ : « Me comprenez-vous ? Silence, résignation, abandon "dans le sein du Père", et laissez faire à qui sait faire. Je veux dire qu'abandonnée en une haute résignation dans le sein du Père Céleste vous devez le laisser faire son œuvre » (Lettre de 1755 à sœur Gandolfi, *ibid.*, p. 255).

L'accent propre de saint Paul de la Croix dans la description de l'itinéraire mystique est sans doute l'importance reconnue à la contemplation de la Passion. « Œuvre la plus grande et la plus étonnante de l'Amour Divin » (Lettre du 21 août 1756 à sœur Gandolfi, *ibid.*, p. 311), la Passion provoque chez Paul le détachement vis-à-vis des créatures et l'union de chaque instant à la volonté de Dieu, « forme concrète de la présence de Dieu dans sa vie » (*Mystique*, p. 135) : « Je n'ai d'autre désir que de faire avec perfection la très sainte Volonté de Dieu dans la vie, dans la mort, dans le temps et dans l'éternité » (Lettre du 18 septembre 1743 à sœur Gandolfi, dans *Directeur spirituel*, p. 204).

Il est donc heureux qu'un passionniste français, le P. Philippe Plet, mette à notre disposition une trilogie consacrée à son fondateur, qu'elle devrait contribuer à faire utilement connaître aux lecteurs francophones. Le premier volume contient la traduction française (p. 19-56) et le commentaire (p. 57-297) du *Journal* de Castellazzo. En effet, à la fin de 1720, après avoir reçu l'habit d'ermite des mains de son évêque, M<sup>sr</sup> Gattinara, Paul Danei se retire pendant quarante jours dans une pièce située dans une église. Là, s'adonnant à une vie ascétique et mystique intense, il rédige non seulement la *Règle* de la congrégation qu'il entrevoit (la Préface est traduite p. 307-317) mais aussi un compte rendu de sa retraite à l'intention de M<sup>sr</sup> Gattinara. Dans ce *Journal*, Paul, dans un style dépouillé à l'extrême et sans excès d'introspection, décrit la succession de ses états d'âme. Le commentaire du P. Plet commence par une présentation des livres VI et IX du *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales, tant ces textes ont eu d'influence directe sur la manière dont Paul de la Croix comprend sa propre expérience (p. 59-94). Ensuite, l'A. explicite pas à pas les annotations de chaque jour. Il est ainsi amené à développer différents thèmes de vie spirituelle au

fur et à mesure qu'ils apparaissent dans le *Journal*, à les éclairer à l'aide d'autres textes de Paul de la Croix, et à les situer dans l'histoire doctrinale de la spiritualité chrétienne (p. 95-297).

Le deuxième volume se compose de quatre études qui mettent chacune en relief un aspect de la spiritualité de saint Paul de la Croix telle qu'elle s'incarne dans la congrégation qu'il a fondée. La première étude, « La retraite passionniste » (p. 15-80), nous fait visiter une « retraite », c'est-à-dire une maison passionniste, pour en dégager l'architecture spirituelle de la congrégation. L'A. y insiste sur la dimension érémitique de la spiritualité de saint Paul de la Croix, pour qui le religieux passionniste est un homme qui vient du désert, son « milieu vital » (p. 253). « Oraison, solitude et pauvreté sont les trois marques de l'esprit que doit avoir un religieux, selon le cœur de Paul » (*Mystique*, p. 296). La deuxième étude s'interroge sur les sous-basements spirituels d'une pratique recommandée par la Règle : « La promenade solitaire dans la congrégation passionniste » (p. 81-142). Fort éloignée des rêveries rousseauistes d'un promeneur solitaire, la promenade passionniste est un exercice de méditation affective en plein air qui prépare à l'oraison. Au cœur de cette oraison rayonne « la méditation de la Passion » à laquelle est consacrée la troisième étude (p. 143-207). En effet, « en cette très sainte école s'apprend la véritable sagesse » (Lettre citée p. 190). La prédication de la Passion contemplée devient alors le centre de l'apostolat passionniste. « Saint Paul de la Croix, fondateur et apôtre » (p. 209-319) retrace dans cette perspective l'histoire difficile de la fondation et de l'extension primitive de la congrégation de la passion de Jésus-Christ, et laisse entrevoir le rayonnement extraordinaire des missions prêchées par ce prédicateur populaire hors pair que fut saint Paul de la Croix.

Le zèle apostolique de saint Paul de la Croix se manifeste aussi dans son abon-

dante correspondance de directeur spirituel. Le troisième volume de la trilogie du P. Plet contient la précieuse traduction française des cinquante-cinq lettres que Paul de la Croix adressa à une religieuse clarisse, sœur Colomba Gertrude Gandolfi, de 1743 à 1766 (p. 195-350). Tout en doutant de l'opportunité de sa direction, Paul de la Croix a pendant plus de vingt ans accompagné cette religieuse, fervente mais sujette à quelques poussées de jalousie (cf. Lettre du 31 janvier 1756, p. 288-290), sur les chemins de la sainteté, et il n'a pas hésité à s'ouvrir à elle de ses nombreux soucis et de son état de désolation intérieure. Une annotation en bas de page permet d'éclairer les allusions aux événements et d'amplifier telle ou telle thématique. La traduction est précédée par une étude sur « la direction spirituelle pratiquée par saint Paul de la Croix » (p. 15-194). Le P. Plet y fait ressortir la qualité du discernement du saint, son sens pédagogique, le climat surnaturel de la relation à ses dirigés, et il en tire des leçons toujours actuelles pour la pratique de ce délicat exercice.

D'une lecture agréable et édifiante, ces trois volumes ne prétendent pas faire œuvre scientifique, même si les textes de Paul de la Croix y sont finement analysés et si les commentaires de l'A., s'appuyant sur des études solides, permettent d'entrer dans une intelligence réelle de sa spiritua-

lité. L'A. y laisse largement parler son cœur et se fait souvent prédicateur, soucieux d'actualiser le message de saint Paul de la Croix à l'usage des chercheurs de Dieu d'aujourd'hui. Cela dit, le lecteur aurait apprécié quelques ressaisies d'ordre synthétique, d'autant que la structure même d'une trilogie entraîne bien des répétitions. Par exemple, on aurait aimé une brève synthèse sur les sources de la spiritualité de saint Paul de la Croix, qui font l'objet de remarques justes mais trop dispersées. De même, la bibliographie est disséminée dans les notes (cf. toutefois *Prédicateur*, p. 333-336). On aurait aussi aimé une approche plus contextualisée. Par exemple, l'A. a sans doute raison de mettre ici ou là en contraste la profondeur du mystique de la Passion et la superficialité du siècle des Lumières, mais on aurait aimé savoir plus précisément quelle était l'influence réelle des Lumières sur le clergé et le peuple des campagnes italiennes sillonnées par Paul de la Croix. Bref, cet ouvrage a atteint son but : faire découvrir à un assez large public la haute figure de Paul de la Croix et sa spiritualité des sommets. Mais son mérite est aussi de donner envie aux théologiens et aux historiens de la spiritualité d'élaborer une synthèse historique et doctrinale plus systématique sur la spiritualité du fondateur des passionistes.

fr. Serge-Thomas BONINO, o.p.