

SOMMAIRE

<i>La foi face à la religiosité distante</i>	
MGR CHARLES MOREROD, O.P.	389
<i>Le mystère de l'Incarnation dans le Tome à Flavien de saint Léon le Grand</i>	
GILLES EMERY, O.P.	397
<i>Le thomisme de 1962 à 2012. Vue panoramique</i>	
SERGE-THOMAS BONINO, O.P.	419
<i>Lettres inédites</i>	
ÉTIENNE GILSON (†) – THOMAS DEMAN, O.P. (†)	447
<i>La philosophie chrétienne : une correspondance d'Étienne Gilson et du Père Deman</i>	
FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ – BERNARD HODEL, O.P.	469
<i>Henry Bars, un maître sur le chemin de la « difficile Vérité ». Témoignage</i>	
JEAN DANIEL	491

Notes et lectures

<i>Beauté du ministère de prêtre diocésain. À propos d'un livre d'Arnaud Montoux</i>	
MICHEL CAGIN, O.S.B.	501
<i>Bibliographie :</i>	509
DOM JEAN-BAPTISTE PORION, <i>Lettres et écrits spirituels</i> – JEAN-LUC VESCO, <i>Le Psautier de Jésus. Les citations des Psaumes dans le Nouveau Testament.</i>	

La religiosité des Suisses

Une étude récente sur la religiosité des Suisses¹ indique que la majorité de ceux-ci regarde le christianisme avec une distance plutôt bienveillante :

Si le christianisme bénéficie d'une bonne image, contrairement à l'islam par exemple, il n'est plus considéré par tous les Suisses comme la religion de base de la société actuelle. Par contre, une majorité considère que les Eglises nationales continuent d'être utiles pour les personnes socialement défavorisées. Un rôle social qui est pourtant menacé, si de plus en plus de personnes se distancient de la religion².

Plus précisément,

Les chercheurs distinguent quatre types de religiosité au sein de la population suisse : les institutionnels (17 %), les alternatifs (9 %), les distanciés (64 %) et les séculiers (10 %)³.

Les « institutionnels » représentent 23 % des catholiques, 15 % des réformés et 85 % des membres d'Eglises libres (évangéliques). Les « distanciés » ont encore un peu recours à la religion (surtout quand ils ont des problèmes), paient leurs impôts ecclésiastiques et sont aussi distants vis-à-vis de la laïcité (peut-être parce que celle-ci tend à être une attitude religieuse). Les « alternatifs » cherchent une autre spiritualité : ésotérique ou « holistique » ; plus de la moitié d'entre eux ont reçu une formation supérieure. Les « séculiers » sont soit indifférents, soit hostiles à la religion (souvent considérée comme une source de violence ou de discrimination, notamment à l'encontre des femmes).

Les auteurs de l'étude expliquent la situation par différents facteurs, dont l'un est le remplacement de l'Eglise par l'Etat dans un ensemble de domaines : enseignement, santé, etc. Certains rôles du clergé se sont aussi dirigés vers

1. *La religiosité des chrétiens en Suisse et l'importance des Eglises dans la société actuelle*, Résultats d'une sélection de projets du Programme national de recherche 'Collectivités religieuses, Etat et société', sous la direction des Prof. Jörg Stolz (Institut de sciences sociales des religions contemporaines, Université de Lausanne) et Judith Könnemann (Faculté de théologie catholique, Université de Münster), PNR 58, cahier thématique IV, Jordi, Belp, 2011.

2. *La religiosité des chrétiens en Suisse*, p. 5.

3. *La religiosité des chrétiens en Suisse*, p. 6.

d'autres acteurs, comme par exemple les psychologues ou les scientifiques. Enfin le phénomène s'est accéléré, car désormais les parents peu religieux croient de moins en moins devoir faire baptiser leurs enfants et leur faire donner une instruction religieuse.

À moyen terme, cette situation pourrait avoir des effets inattendus. La bienveillance de beaucoup vis-à-vis des Eglises tient en grande partie à leur engagement social, mais l'étude relève un lien entre cet engagement et l'existence même des Eglises :

Nous constatons que les Eglises et les groupes religieux s'engagent socialement et que les citoyens apprécient cet engagement. Mais si de plus en plus de gens se désintéressent des Eglises, celles-ci n'auront plus les moyens de faire ce travail. La question se pose alors de savoir qui le fera. L'Etat ? Est-ce qu'il y aura encore autant de bénévolat ? On ne peut pas juste partir du principe que les Eglises existent et qu'elles existeront toujours. Si les gens ne s'en préoccupent plus, les Eglises risquent de disparaître⁴.

Le rapport contient 15 citations choisies parmi les explications des personnes interrogées. Quatre de ces citations expriment le point de vue de personnes qui se décrivent comme « institutionnelles » (selon la terminologie de l'enquête). De ces quatre citations, deux sont franchement positives :

« J'essaie d'aimer Dieu dans tout ce que je fais, dans tout ce que je suis, dans mes hauts et mes bas. » Nathalie, 41 ans, catholique (institutionnelle)⁵

« Le but de la vie est en fait la vie éternelle. C'est-à-dire, quand on a fini sur terre, que l'on arrive au royaume de Dieu. » Willi, 41 ans, membre d'une église libre (institutionnel)⁶

Les autres citations vont de la distance relative au rejet radical. Parmi les motifs de distance, on trouve des motifs variables et les mêmes prémisses peuvent porter à des conclusions différentes :

« Je rejette l'idée d'un Dieu comme metteur en scène d'un théâtre qui serait le monde. » Lea, 36 ans, sans confession (distanciée)⁷

« Je ne crois ni en Dieu ni à la vie après la mort et je ne vais jamais à l'église. J'ai pourtant fait baptiser ma fille. Je ne voulais pas que pour ma fille ça fasse un peu bizarre. » Cécile, 38 ans, réformée (séculière)⁸

« J'ai quitté l'Eglise réformée et décidé de ne pas faire baptiser mon enfant. Pour moi, la religion apporte plus de peine qu'elle ne soulage. Elle est selon moi synonyme de violence, de guerre et de conflits. En dehors des mariages et des enterrements, je ne suis jamais vraiment allé à l'église. Je ne crois ni en Dieu, ni à une vie après la mort. » Siegfried, 39 ans, sans confession (séculier)⁹

« Il y a des traditions en Suisse qui sont plus importantes à mes yeux, comme la tradition humanitaire ou la neutralité par exemple. » Siegfried, 39 ans, sans confession (séculier)

« Dieu est sexiste. Parce qu'il dit que l'homme, d'après l'Ecriture, c'est l'être que Dieu a créé. La femme, c'est un dérivé. Moi, je n'approuve pas. Du moins je n'arrive pas à comprendre ce genre de message. » Daniele, 46 ans, catholique (institutionnel)

« Les Eglises ne m'apportent pas quelque chose personnellement. Mais pour d'autres personnes oui. » Karine, 68 ans, sans confession (distanciée) et Angela, 37 ans, catholique (alternative)

On remarque d'abord une certaine diversité de ces motifs de distance par rapport au christianisme. Certains motifs sont l'effet à long terme de la critique philosophique des Lumières (Dieu n'intervient pas dans le monde, croire en une révélation porte à la violence alors que des valeurs laïques offrent plus d'avantages et moins d'inconvénients...). D'autres sont liés au souci croissant de respect de la dignité des femmes. La sympathie qui reste pour le christianisme est une sympathie non-spécifiquement religieuse, ou suggère que le christianisme soit utile surtout pour différents types d'adaptés à la société.

On peut relever que la situation décrite dans cette étude sociologique n'est pas inconnue des pasteurs de l'Eglise :

Certains regardent l'Eglise en s'arrêtant sur son aspect extérieur. L'Eglise apparaît alors seulement comme l'une des nombreuses organisations qui se trouvent dans une société démocratique, selon les normes et les lois de laquelle le concept « Eglise », qui est difficilement compréhensible en lui-même, doit ensuite être jugé et traité. Si on ajoute encore à cela l'expérience douloureuse que dans l'Eglise, il y a des bons et des mauvais poissons, le bon grain et l'ivraie, et si le regard reste fixé sur les choses négatives, alors ne s'entrouvre plus le mystère grand et beau de l'Eglise¹⁰.

4. *La religiosité des chrétiens en Suisse*, p. 10.

5. *La religiosité des chrétiens en Suisse*, p. 6.

6. *La religiosité des chrétiens en Suisse*, p. 15.

7. *La religiosité des chrétiens en Suisse*, p. 6.

8. *La religiosité des chrétiens en Suisse*, p. 18.

9. *La religiosité des chrétiens en Suisse*, p. 18.

10. BENOÎT XVI, *Homélie au Stade olympique de Berlin*, jeudi 22 septembre 2011. Les textes du pape et du Concile Vatican II sont cités dans la traduction du site internet www.vatican.va.

Un diagnostic à la lumière de la foi

L'enquête sociologique sur la religiosité des Suisses fournit des renseignements à son niveau, mais il faut y ajouter une compréhension à la lumière de la foi : cela devrait intéresser quiconque cherche à comprendre une étude sur la religiosité en tenant compte de son objet. Dans cette optique, il est utile de voir les raisons indiquées par le Concile Vatican II pour expliquer le rejet le plus radical de la religion, à savoir l'athéisme :

L'athéisme, considéré dans son ensemble, ne trouve pas son origine en lui-même ; il la trouve en diverses causes, parmi lesquelles il faut compter une réaction critique en face des religions et spécialement, en certaines régions, en face de la religion chrétienne. C'est pourquoi, dans cette genèse de l'athéisme, les croyants peuvent avoir une part qui n'est pas mince, dans la mesure où, par la négligence dans l'éducation de leur foi, par des présentations trompeuses de la doctrine et aussi par des défaillances de leur vie religieuse, morale et sociale, on peut dire d'eux qu'ils voilent l'authentique visage de Dieu et de la religion plus qu'ils ne le révèlent¹¹.

La présentation des objections de beaucoup de Suisses contre la religion reprend de tels éléments : la religion y est perçue comme source de violence, et d'une manière générale la présentation de la religion ou du christianisme en particulier dévoile une profonde ignorance.

Dans le monde industrialisé contemporain, une grande partie de la population est éloignée d'une foi qu'elle croit connaître. La Bonne Nouvelle annoncée dans le passé ne semble plus nouvelle et l'histoire fait douter de sa bonté. Durant des siècles la foi a été annoncée en Europe à une population dans laquelle il semblait « normal » d'être chrétien. Les pays industrialisés sont généralement sortis d'une situation d'Eglise de masse, de laquelle reste une réaction contre le souvenir du poids sur la société d'une Eglise rejetée par les grands-parents des jeunes adultes actuels. Beaucoup de ces jeunes adultes n'ont pas de contacts avec des croyants de leur génération, mais éventuellement avec quelques croyants de la génération de leurs grands-parents. Ces personnes âgées cherchent parfois à transmettre la foi mais il n'est pas rare qu'elles transmettent un rejet (d'ailleurs plus facile à transmettre).

Quel remède croyant ? Le remède proposé par Vatican II est une meilleure présentation de ce qui est ignoré ou rejeté :

Quant au remède à l'athéisme, on doit l'attendre d'une part d'une présentation adéquate de la doctrine, d'autre part de la pureté de vie de l'Eglise et de ses membres¹².

Cette solution est interprétée au moins de deux manières (parfois combinées) : mieux faire connaître la foi (dont on constate l'ignorance), ou changer l'Eglise (dont on constate le rejet).

Changer l'Eglise ?

Lors de son voyage de 2011 en Allemagne, Benoît XVI a posé un diagnostic et évoqué une réponse fréquente, à savoir changer l'Eglise :

Depuis des décennies, nous assistons à une diminution de la pratique religieuse, nous constatons une croissante prise de distance de la vie de l'Eglise d'une partie notable de baptisés. Jaillit alors la question : est-ce que, par hasard, l'Eglise ne doit pas changer ? Est-ce que, par hasard, dans ses services et ses structures, elle ne doit pas s'adapter au temps présent, pour rejoindre les personnes d'aujourd'hui qui sont en recherche et dans le doute ?¹³

Certains sont tentés de répondre à cette proposition par son apparent contraire, qui est une satisfaction de soi qui peut prendre différentes formes, par exemple au plan strictement institutionnel :

Dans le développement historique de l'Eglise se manifeste aussi une tendance contraire : c'est celle d'une Eglise qui est satisfaite d'elle-même, qui s'installe dans ce monde, qui est autosuffisante et s'adapte aux critères du monde. Elle donne assez souvent à l'organisation et à l'institutionnalisation, une importance plus grande qu'à son appel à l'ouverture vers Dieu, qu'à l'espérance du monde pour l'autre¹⁴.

Le pape répond à ces deux attitudes en suggérant, avec Mère Térésa, que nous devons bien changer, mais que ce changement est avant tout intérieur, et commence par nous :

À la bienheureuse Mère Teresa il fut demandé un jour de dire quelle était, selon elle, la première chose à changer dans l'Eglise. Sa réponse fut : vous et moi !¹⁵

11. CONCILE VATICAN II, Constitution *Gaudium et Spes* (7 décembre 1965), § 19.

12. CONCILE VATICAN II, Constitution *Gaudium et Spes*, § 21.

13. BENOÎT XVI, Rencontre avec les catholiques engagés dans l'Eglise et la société, Freiburg, Salle de concert, dimanche 25 septembre 2011.

14. BENOÎT XVI, Rencontre avec les catholiques engagés dans l'Eglise et la société.

15. BENOÎT XVI, Rencontre avec les catholiques engagés dans l'Eglise et la société.

Si l'Eglise doit tenir compte de sa situation dans le monde occidental sécularisé, c'est en profitant de cette situation pour se montrer toujours mieux comme le Corps du Christ. C'est en s'« adaptant » mieux à Dieu que l'on s'adapte le mieux à des contemporains créés pour être avec Dieu :

Pour correspondre à sa véritable tâche, l'Eglise doit toujours de nouveau faire l'effort de se détacher de sa « mondanité » pour s'ouvrir à Dieu. C'est ainsi qu'elle suit les paroles de Jésus : « Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde » (Jn 17, 16), et c'est ainsi qu'Il se donne au monde. En un certain sens, l'histoire vient en aide à l'Eglise à travers les diverses périodes de sécularisation, qui ont contribué de façon essentielle à sa purification et à sa réforme intérieure. [...] Libérée du fardeau et des privilèges matériels et politiques, l'Eglise peut se consacrer mieux et de manière vraiment chrétienne au monde entier ; elle peut être vraiment ouverte au monde¹⁶.

Dans un monde distant par rapport à l'Eglise et souvent ignorant en matière de foi, la réponse croyante est celle de la conversion. Or, la conversion implique une connaissance de la foi. C'est le programme de l'année de la foi.

Une réponse croyante

L'année de la foi implique de prendre en compte la situation actuelle, qui justifie une *nouvelle* évangélisation. La nouveauté tient à ce que l'évangélisation ne peut plus guère se baser sur des connaissances religieuses déjà acquises, ou sur une connaissance supposée des effets positifs de la foi dans la vie sociale, mais doit se centrer sur la foi elle-même :

Il arrive désormais fréquemment que les chrétiens s'intéressent surtout aux conséquences sociales, culturelles et politiques de leur engagement, continuant à penser la foi comme un présupposé évident du vivre en commun. En effet, ce présupposé non seulement n'est plus tel mais souvent il est même nié. Alors que dans le passé il était possible de reconnaître un tissu culturel unitaire, largement admis dans son renvoi aux contenus de la foi et aux valeurs inspirées par elle, aujourd'hui il ne semble plus en être ainsi dans de grands secteurs de la société, en raison d'une profonde crise de la foi qui a touché de nombreuses personnes¹⁷.

L'année de la foi est une exhortation aux croyants à vivre leur foi, ce qui implique de la montrer, d'y réfléchir et de prier :

Nous désirons que cette Année suscite en chaque croyant l'aspiration à confesser la foi en plénitude et avec une conviction renouvelée, avec confiance et espérance. Ce sera aussi une occasion propice pour intensifier la célébration de la foi dans la liturgie, et en particulier dans l'Eucharistie, qui est « le sommet auquel tend l'action de l'Eglise, et en même temps la source d'où découle toute sa force ». En même temps, nous souhaitons que le témoignage de vie des croyants grandisse en crédibilité. Redécouvrir les contenus de la foi professée, célébrée, vécue et priée, et réfléchir sur l'acte lui-même par lequel on croit, est un engagement que chaque croyant doit faire sien, surtout en cette Année¹⁸.

La culture contemporaine peine à recevoir la foi à cause de son doute général à propos de la vérité, ou d'une opposition entre la foi et les domaines où l'on peut atteindre une vraie connaissance. Les croyants ne doivent pas avoir peur de rejeter ces doutes :

La foi, se trouve être soumise plus que dans le passé à une série d'interrogations qui proviennent d'une mentalité changée qui, particulièrement aujourd'hui, réduit le domaine des certitudes rationnelles à celui des conquêtes scientifiques et technologiques. Toutefois, l'Eglise n'a jamais eu peur de montrer comment entre foi et science authentique il ne peut y avoir aucun conflit parce que les deux, même si c'est par des chemins différents, tendent à la vérité¹⁹.

Pour ce qui est de la connaissance, il est essentiel que la foi soit intégrée dans l'ensemble de la culture, et cela ne peut arriver que si on perçoit l'unité et la non-opposition entre la connaissance provenant de la révélation et la connaissance obtenue « naturellement » : S. Thomas d'Aquin est le meilleur maître. Il faut ici conjuguer philosophie et théologie : c'est ainsi que l'on comprend vraiment les questions qu'une enquête sociologique décrit à son niveau. C'est ensuite par la connaissance doctrinale et pratique du christianisme que les croyants pourront répondre.

Il ne suffit toutefois pas de recevoir une excellente information à propos du christianisme. Chaque destinataire de l'annonce de la foi est appelé à faire un choix (dans lequel la réponse positive requiert la grâce) : est-ce que je crois à ce qui m'est annoncé, ou non ? L'Evangile est toujours un appel à changer de vie. La nécessité de la conversion doit être présentée comme telle, ce qui implique de ne pas annoncer seulement les parties de l'Evangile

16. BENOÎT XVI, Rencontre avec les catholiques engagés dans l'Eglise et la société.

17. BENOÎT XVI, Lettre Apostolique *Porta Fidei* (11 octobre 2011), § 2.

18. BENOÎT XVI, Lettre Apostolique *Porta Fidei*, § 9.

19. BENOÎT XVI, Lettre Apostolique *Porta Fidei*, § 12.

qui semblent « sympathiques », aisément acceptables. Un des motifs du rejet de la foi peut être la peur de ses exigences, mais ne pas annoncer ces exigences donne l'impression que l'Eglise n'a rien de spécial à offrir: « Les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant? » (Mt 5,47) En outre le choix de la foi est rendu plus difficile par les mauvais exemples laissés par les chrétiens. À cet égard les demandes de pardon présentées notamment par Jean-Paul II sont fondamentales, car elles montrent que l'Evangile n'est pas la cause des péchés, mais ce qui permet de reconnaître et rejeter ces péchés.

En parlant de l'Allemagne, le pape Benoît XVI résume la situation religieuse des pays industrialisés, indiquant à la fois le mal et le remède:

Imaginons-nous qu'un tel programme *exposure*²⁰ ait lieu ici en Allemagne. Des experts provenant d'un pays lointain viendraient vivre pour une semaine auprès d'une famille allemande moyenne. Ici, ils admireraient beaucoup de choses, par exemple le bien-être, l'ordre et l'efficacité. Mais, avec un regard non prévenu, ils constateraient aussi beaucoup de pauvreté: pauvreté pour ce qui concerne les relations humaines et pauvreté dans le domaine religieux. [...] Nous voyons que dans notre monde riche occidental il y a un manque. Beaucoup de personnes manquent de l'expérience de la bonté de Dieu. Elles ne trouvent aucun point de contact avec les Eglises institutionnelles et leurs structures traditionnelles. Mais pourquoi? Je pense que c'est une question sur laquelle nous devons réfléchir très sérieusement. [...] Permettez-moi d'aborder ici un point de la situation spécifique allemande. En Allemagne, l'Eglise est organisée de manière excellente. Mais, derrière les structures, se trouve-t-il aussi la force spirituelle qui leur est relative, la force de la foi au Dieu vivant? Sincèrement nous devons cependant dire qu'il y a excédent de structures par rapport à l'Esprit. J'ajoute: la vraie crise de l'Eglise dans le monde occidental est une crise de la foi. Si nous n'arrivons pas à un véritable renouvellement de la foi, toute la réforme structurelle demeurera inefficace²¹.

+ CHARLES MOREROD, OP
Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg

20. Des personnes extérieures à une société y entrent pendant un certain temps pour essayer de comprendre leur situation de l'intérieur. En général des personnes de pays riches vivent un certain temps la vie de pauvres du Tiers-Monde.

21. BENOÎT XVI, Rencontre avec le laïcat catholique allemand (ZDK), Séminaire de Freiburg im Breisgau, samedi 24 septembre 2011.

Le mystère de l'Incarnation dans le *Tome à Flavien* de saint Léon le Grand

Dans son enseignement sur le mystère du Christ, le concile de Chalcédoine (en l'an 451) s'est explicitement fondé sur cinq documents dogmatiques: le Symbole de foi du premier concile de Nicée, le Symbole de foi du premier concile de Constantinople (les deux Symboles furent solennellement proclamés puis reproduits *in extenso* dans les Actes de Chalcédoine), la deuxième Lettre de saint Cyrille d'Alexandrie à Nestorius (« canonisée » au concile d'Éphèse en 431), la « Formule d'union » de 433 (échange de lettres de Jean d'Antioche et de saint Cyrille d'Alexandrie) ainsi que le *Tome* que le pape saint Léon le Grand adressa au patriarche de Constantinople Flavien en date du 13 juin 449 (lu publiquement à Chalcédoine et cité *in extenso* dans les Actes de ce concile). Ce *Tome* (Lettre) de saint Léon, pape de 440 à 461, fournit un enseignement très riche sur le mystère du Christ, vrai Dieu et vrai homme, une seule personne en deux natures, le Fils éternel du Père qui est né dans le temps de la Vierge Marie pour notre salut. Il offre une lumière profonde pour saisir, dans la foi, le mystère de Noël et la maternité divine de la Vierge Marie. Après une présentation de certains éléments historiques et doctrinaux qui sont requis pour la lecture de ce *Tome*, nous proposons d'en exposer ici les principaux thèmes.

Du concile d'Éphèse à l'hérésie d'Eutychès

En 431, le concile d'Éphèse a solennellement enseigné que l'union du Fils de Dieu avec l'humanité formée dans le sein de la Vierge Marie s'est faite « selon l'hypostase » (*kath'hupostasin*), de telle sorte que le Fils incarné est « une seule hypostase », « un seul et le même » (*heis kai ho autos*)¹. Dans

1. Le sens *originel* de l'expression « selon l'hypostase » est exprimé dans cet extrait d'une lettre de saint Cyrille d'Alexandrie à Théodoret de Cyr: « Luttant contre les [doctrines de Nestorius], nous avons été obligé de dire que l'union s'était faite selon l'hypostase (*kath'hupostasin*). L'addition "kath'hupostasin" signifie seulement que la nature ou hypostase du Verbe, c'est-à-dire le Verbe lui-même, s'étant uni en vérité à une nature humaine, sans aucun changement ni confusion, comme nous l'avons dit bien des fois, est conçu et est un seul Christ, le même Dieu et homme ». Traduction et références chez M. RICHARD, « L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation », *Mélanges de Science Religieuse* 2 (1945) 5-32 et 243-270, ici p. 252.

l'incarnation, l'union du Fils de Dieu et de l'humanité n'est pas extérieure ou accidentelle; ce n'est pas simplement une union morale ni une union « selon la dignité et la souveraineté », mais une union à la profondeur de l'être personnel du Fils de Dieu. Cet enseignement rend compte de l'unité de la personne du Sauveur. Comme saint Cyrille d'Alexandrie l'a inlassablement répété dans sa controverse avec Nestorius, c'est à cette condition seulement que l'on peut reconnaître que le Fils de Dieu a véritablement souffert sur la croix : celui qui naît de la Vierge Marie, qui souffre, qui meurt et qui ressuscite, c'est le Fils de Dieu en personne. Telle est aussi la raison pour laquelle la Vierge Marie est, en toute vérité, la Mère de Dieu, « celle qui a engendré Dieu » (*Theotokos*)². Avec saint Cyrille, le concile d'Éphèse a également ajouté d'importantes précisions. Pour écarter certains soupçons que Nestorius portait à l'endroit de la doctrine christologique de saint Cyrille (adoptée par le concile d'Éphèse), ce concile enseigne clairement que le Fils de Dieu n'a pas souffert selon sa divinité mais selon son humanité : dans l'incarnation comme dans la passion, la divinité du Verbe n'a subi aucun changement. De même, le Fils de Dieu a pris une nature humaine complète, corps et âme : il est véritablement et pleinement homme (*teleios anthrôpos*). Mais surtout, face à un danger discerné par saint Cyrille, le concile d'Éphèse enseigne que la nature humaine prise par le Verbe n'a jamais existé indépendamment de son assumption par le Verbe : « Ce n'est pas un homme ordinaire qui a d'abord été engendré de la sainte Vierge et sur lequel ensuite le Verbe serait descendu, mais c'est parce qu'il a été uni à son humanité dès le sein même qu'il est dit avoir subi la génération charnelle, en tant qu'il s'est approprié la génération de sa propre chair. [...] Nous l'adorons comme un seul et le même [...]. L'Écriture ne dit pas que le Verbe s'est uni la personne d'un homme (*anthrôpou prosôpon*), mais qu'il

2. SAINT CYRILLE, *Deuxième Lettre à Nestorius* : « Nous disons ceci : le Verbe, s'étant uni selon l'hypostase (*kath'hupostasin*) une chair animée d'une âme raisonnable, est devenu homme d'une manière indicible et incompréhensible et a reçu le titre de Fils d'homme. [...] Et nous disons que différentes sont les natures (*phuseis*) rassemblées en une véritable unité, et que des deux il est résulté un seul Christ et un seul Fils, sans que la différence des natures ait été supprimée par l'union. [...] Puisque, s'étant uni selon l'hypostase (*kath'hupostasin*) à l'élément humain à cause de nous et de notre salut, il est sorti d'une femme, pour cette raison il est dit avoir été engendré selon la chair. [...] Si l'on rejette l'union selon l'hypostase (*tên kath'hupostasin henôsin*) comme impossible ou comme choquante, on se trouve alors forcé de dire qu'il y a deux Fils ; car de toute nécessité il faut diviser ». Avec quelques modifications de la traduction, nos références à la deuxième Lettre de saint Cyrille à Nestorius (concile d'Éphèse) sont tirées de : *Les conciles œcuméniques*, tome II-1 : *Les décrets de Nicée à Latran IV*, Sous la direction de G. Alberigo, Paris, 1994, p. 105-113, ici p. 106-111.

est devenu chair (*gegone sarx*) [...] par assumption de la chair, en demeurant ce qu'il était »³.

La réception de cet enseignement suscita bien des difficultés parmi des évêques et des théologiens que l'on associe avec quelque approximation à la tradition théologique d'Antioche (les « Orientaux », comme on les appelle habituellement)⁴. La première esquisse d'un accord doctrinal fut trouvée en 433 dans ce qu'on appelle la « Formule d'union »⁵. Le débat demeurait cependant vif et parfois confus. La nécessité d'une explicitation doctrinale plus élaborée apparut spécialement lorsqu'intervint l'hérésie d'Eutychès, qui constitua l'occasion prochaine de la *Lettre* de saint Léon à Flavien et de la réunion du concile de Chalcédoine.

Eutychès était le supérieur d'une importante communauté monastique à Constantinople. Malgré sa grande piété, la tradition a gardé de lui le souvenir

3. Concile d'Ephèse (deuxième lettre de saint Cyrille à Nestorius) dans *Les conciles œcuméniques*, tome II-1, p. 109-111.

4. Ce courant était spécialement soucieux de bien distinguer *Dieu* et *l'homme* dans le Christ (ce qui, de soi, est requis par la foi); cependant, dans certaines de ses formes, il comportait le danger de ne pas saisir l'unité de la personne du Christ dans toute sa profondeur. Tandis que la christologie de saint Cyrille, du concile d'Ephèse et des conciles ultérieurs considère principalement le Christ comme « le Verbe fait chair » (christologie *Logos-sarx*), le courant que l'on associe avec quelques simplifications à la tradition antiochienne tendait plutôt à considérer le Christ comme « le Verbe uni à un homme » (christologie *Logos-anthrôpos*), avec *parfois* (chez Nestorius par exemple) le risque de poser cet homme « à côté » du Verbe dans la personne du Christ.

5. *Lettre de Jean d'Antioche à saint Cyrille* (433) : « Nous confessons que notre Seigneur Jésus, le Christ, le Fils de Dieu, l'unique engendré, est Dieu parfait et homme parfait (*Theon teleion kai anthrôpon teleion*), composé d'une âme raisonnable et d'un corps, engendré du Père avant les siècles selon la divinité, le même à la fin des jours, à cause de nous et pour notre salut, engendré de la Vierge Marie selon l'humanité, le même consubstantiel (*homoousion*) au Père selon la divinité et consubstantiel (*homoousion*) à nous selon l'humanité. Il y a eu en effet union des deux natures (*duo phuseôn henôsis*) : c'est pourquoi nous confessons un Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. En raison de cette notion de l'union sans mélange, nous confessons que la sainte Vierge est Mère de Dieu (*Theotokos*), parce que le Dieu Verbe s'est incarné, qu'il est devenu homme et que dès le moment de sa conception il s'est uni à lui-même le Temple qu'il a tiré de la Vierge. Quant aux expressions évangéliques et apostoliques sur le Seigneur, nous savons que les théologiens appliquent les unes de manière commune parce qu'elles visent une seule personne (*prosôpon*) et divisent les autres parce qu'elles visent les deux natures (*epi duo phuseôn*), et en ce cas attribuent à la divinité du Christ celles qui conviennent à Dieu et à son humanité celles qui marquent son abaissement. Ce symbole une fois accepté, il nous a plu, pour supprimer toute contention, pour que la paix œcuménique soit accordée aux Églises de Dieu, pour que disparaissent les scandales qui ont surgi, de tenir pour déposé Nestorius précédemment évêque de Constantinople. Nous anathématisons ses bavardages pervers [...] » (*Les conciles œcuméniques*, tome II-1, p. 163-165).

d'un « vieillard ignorant, borné, imprudent et obstiné »⁶. Dans son *Tome à Flavien*, le pape saint Léon explique qu'Eutychès s'est montré « grandement imprudent et excessivement inexpérimenté ». La pensée d'Eutychès peut se résumer dans une formule qu'il répétait avec obstination et qui devint le mot de ralliement de ses partisans (les « monophysites »): « Je confesse que le Seigneur consistait “de deux natures” (*ek duo phuseôn*) avant l'union, mais après l'union je confesse seulement “une nature” (*mia phusis*) ». Cette formule d'Eutychès est jugée « absurde et perverse » par saint Léon qui la cite à la fin de son *Tome à Flavien*. Les deux expressions centrales de cette formule sont issues de saint Cyrille, mais Eutychès leur donne un sens profondément différent de celui qu'elles recevaient chez saint Cyrille. Eutychès veut résoudre la question en introduisant le critère d'un « avant » et d'un « après ». Cet « avant » et cet « après » concernent les rapports de la divinité et de l'humanité du Christ: il y aurait dualité des natures « avant » l'union mais non pas « après ». Eutychès refuse d'admettre que, après l'union que constitue l'incarnation, il y ait une distinction réelle de la divinité et de l'humanité du Christ. Dans le Christ Jésus, la nature humaine se fond alors dans la nature divine: le divin a pour ainsi dire absorbé l'humain. En refusant à l'humanité du Christ la réalité que l'on désigne en parlant de *nature* humaine après l'union, Eutychès fait s'évanouir la consistance humaine du Christ. En conséquence, l'humanité du Christ n'est pas consubstantielle à la nôtre: elle n'est pas de la même nature que la nôtre puisqu'après l'union il n'y a qu'« une nature » dans le Christ (c'est précisément la définition du monophysisme). Outre le problème que pose la distinction d'un « avant » et d'un « après » (quelle peut être, suivant la formule d'Eutychès, la réalité de la nature humaine *avant* l'union?), il faut noter que désormais, à cause d'Eutychès, la formule affirmant que « le Christ est *de* deux natures » (préposition *ex*: « à partir de » deux natures) ne suffira plus pour exprimer la foi catholique avec la précision requise pour écarter les erreurs. C'est pourquoi l'Église enseignera que le Christ est une personne « *en* deux natures »: la proposition « *en* » signifiera clairement que la dualité des natures subsiste de manière permanente après l'union. La doctrine d'Eutychès fit l'objet d'un procès lors d'un synode réuni par le patriarche Flavien de Constantinople en 448, dont saint Léon eut connaissance. Mais les partisans d'Eutychès le déclarèrent orthodoxe en 449 dans un pseudo-concile que l'on désigne généralement par le nom de *brigandage*

6. Sur Eutychès et le « brigandage d'Éphèse », cf. B. SESBOUÉ, *Le Dieu du salut*, « Histoire des dogmes 1 », Paris, 1994, p. 394-398. Voir aussi A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne: De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, 2^e édition, Paris, 2003, p. 976-979.

dage d'Éphèse; l'expression « brigandage » provient de saint Léon lui-même qui écrivit: « Ce ne fut pas un jugement, mais un brigandage (*latrocinium*) ». Le pape saint Léon et l'empereur s'accordèrent sur la nécessité de réunir un concile. Ce fut le concile de Chalcédoine.

À l'occasion du « brigandage d'Éphèse », le pape saint Léon remit à ses légats une lettre doctrinale adressée à Flavien, patriarche de Constantinople de 446 à 449. Cette Lettre ou *Tome* expose la doctrine christologique du pape: elle est très proche des sermons de saint Léon sur Noël⁷. Léon le Grand l'a lui-même rédigée, soit directement, soit peut-être sur la base d'une première ébauche que Prosper d'Aquitaine (son secrétaire) a pu effectuer à partir des écrits de saint Léon sur la Nativité⁸. C'est, dans le prolongement de Tertullien et de saint Augustin, une véritable *synthèse de la christologie patristique latine*. Cette Lettre constitue l'un des premiers documents dogmatiques d'un pape qui revête une telle ampleur. C'est probablement le document christologique le plus important en son genre que l'Église latine ait produit dans l'Antiquité. Saint Léon ouvrit la voie à la doctrine de Chalcédoine. Lorsque ce *Tome* fut solennellement lu lors de la troisième session du concile de Chalcédoine, en 451, les évêques du Concile répondirent: « C'est là la foi des Pères. C'est là la foi des Apôtres. Nous croyons tous ainsi. Nous, orthodoxes, croyons ainsi. [...] C'est Pierre qui par Léon a dit ces choses »⁹. C'est un document important aussi bien à cause de l'ampleur de son *contenu* doctrinal qu'en raison de sa *méthode* dogmatique.

Ce *Tome* comporte six parties: 1° salutation et introduction; 2° le Christ en ses deux natures suivant le Credo et l'Écriture; 3° les deux natures dans l'unité de la personne du Christ; 4° le mode d'opération des deux natures;

7. L'office des lectures de la *Liturgie des heures* nous en offre quelques beaux exemples.

8. Voir D. MOREAU, « Notes pour servir de complément à la “nouvelle édition” du *Tome à Flavien* », *Cristianesimo nella Storia* 29 (2008) 475-521, ici p. 478-479.

9. Avec quelques légères modifications, nous reprenons la traduction française du *Tome* de saint Léon à Flavien effectuée par le Père Festugière: *Actes du concile de Chalcédoine, Sessions III-VI (La Définition de La foi)*, Traduction française par A.-J. Festugière O.P., Genève, 1983, p. 32-37 (ici p. 37, lignes 27-30). Nos références au texte latin sont tirées de: *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, Editio critica, t. 1: *The Oecumenical Councils From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Curantibus G. Alberigo et alii, “Corpus Christianorum”, Turnhout, 2006, p. 127-132. On peut voir aussi *Les conciles œcuméniques*, tome II-1, p. 180-191 (texte latin et traduction française); M.-J. NICOLAS, « La doctrine christologique de saint Léon le Grand », *Revue Thomiste* 51 (1951) 609-660 (texte latin et traduction française aux p. 612-624).

5° la communication des propriétés et le salut par le Christ; 6° conclusion sur l'erreur d'Eutychès. Sans suivre exactement l'ordre de ces six points, et sans exposer tous les thèmes du *Tome à Flavien*, nous proposons d'en lire quelques extraits qui en montrent les principaux éléments doctrinaux¹⁰.

Les ressources doctrinales du Tome à Flavien

Saint Léon commence son exposé par un rappel de l'enseignement du Symbole de la foi:

Ignorant donc ce qu'il faut percevoir sur l'incarnation du Verbe de Dieu et ne voulant pas travailler dans le vaste champ des Saintes Écritures pour mériter la lumière de l'intelligence, il [Eutychès] eût dû au moins écouter avec sollicitude la confession commune et uniforme, par laquelle l'universalité des fidèles fait profession de croire *en Dieu le Père Tout-Puissant et en Jésus-Christ son Fils unique, notre Seigneur, qui est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie*, trois propositions par lesquelles sont détruites les machines de presque tous les hérétiques. Quand en effet Dieu est cru et omnipotent et Père, on démontre du même coup que son Fils lui est coéternel, ne différant en rien du Père, puisqu'il est Dieu né de Dieu, omnipotent né de l'omnipotent, coéternel puisqu'issu de l'Éternel, non postérieur dans le temps, non inférieur quant au pouvoir, non dissemblable en gloire, non séparé quant à l'essence. Mais en même temps, ce même Fils unique éternel d'un Géniteur éternel est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie. Et cette nativité, qui a eu lieu dans le temps, n'a rien diminué, rien ajouté à la nativité divine et sempiternelle, mais s'est complètement dépensée pour la réparation de l'homme qui avait été trompé, pour qu'il vainquît la mort et détruisît par sa force le diable qui détenait l'empire de la mort. Nous ne pouvions en effet l'emporter sur l'auteur du péché et de la mort, si celui-là n'avait pas assumé notre nature et ne l'avait faite sienne, lui que ni le péché n'a pu contaminer ni la mort retenir. Certainement donc, il a été conçu du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Mère, qui l'a mis au monde en sauvegardant sa virginité comme elle l'avait sauvegardée quand elle l'a conçu¹¹.

10. Même lorsque nous n'indiquons pas de référence explicite, nos explications reprennent plusieurs éléments de M.-J. NICOLAS, « La doctrine christologique de saint Léon le Grand », *Revue Thomiste* 51 (1951) 609-660; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne: De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, 2^e édition, Paris, 2003, p. 986-999; B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, "Histoire des dogmes 1", Paris, 1994, p. 399-403; L. CASULA, *La cristologia di San Leone Magno*, Il fondamento dottrinale e soteriologico, Milano, 2000; H. FEICHTINGER, *Die Gegenwart Christi in der Kirche bei Leo dem Großen*, Frankfurt a.M., 2007.

11. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 2; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 32 [ligne 30] - p. 33 [ligne 12].

L'argumentation de saint Léon représente un modèle du genre. Saint Léon part en effet du Credo, plus précisément du Symbole de l'Église de Rome (qui se trouve à l'origine du *Symbole des Apôtres*)¹². La base de sa réflexion christologique réside dans ces trois propositions du Credo: nous croyons « en Dieu le Père Tout-Puissant », « en Jésus-Christ son Fils unique, notre Seigneur », lui « qui est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie ». L'enseignement de saint Léon ne déroge pas aux principes de la raison, mais il n'a pas d'abord pour but de satisfaire aux exigences de la raison (tandis qu'un certain rationalisme, spécialement soucieux de mettre la divinité à l'abri des passions que le Christ a vécues en son humanité, peut être décelé chez Nestorius). Il a pour but de saisir ce qui est impliqué dans le Credo dont l'autorité lui paraît suffisante pour résoudre la question. Ce point de départ est remarquable. Il s'explique tout d'abord par un motif pédagogique et œcuménique (« l'universalité des fidèles »): le Credo est une référence indiscutée, acceptée par tous les chrétiens et donc capable de les réunir. Mais ce point de départ revêt également une importance théologique de portée proprement *dogmatique*: le point de départ est le donné de la foi, plus précisément un donné de la foi déjà traduit en des formules dogmatiques. Nous y reviendrons plus bas. Pour l'instant, il faut souligner ceci: lorsque l'Écriture donne lieu à plusieurs interprétations qui divisent les croyants, le Symbole de foi fournit la règle de lecture des Écritures, une règle qui doit être préférée aux interprétations particulières. Ainsi, après avoir rappelé la règle du Credo, saint Léon présente l'enseignement de l'Écriture:

Mais si Eutychès ne pouvait puiser une intelligence non altérée, en la tirant de cette source toute pure de la foi chrétienne, parce qu'il avait enténébré pour lui, par un aveuglement propre, la splendeur de la vérité évidente, il eût dû se soumettre à la doctrine évangélique, alors que Matthieu dit: « Livre de la génération de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham » (Mt 1,1), il eût dû rechercher l'instruction de la prédication apostolique et, quand il lisait dans *l'Épître aux Romains*: « Paul serviteur du Christ Jésus, apôtre par vocation, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu, que d'avance il avait promis par ses prophètes dans les Saintes Écritures, concernant son Fils, issu de la lignée de David selon la chair » (Rm 1,1-3), il eût dû reporter une pieuse sollicitude aux pages des Prophètes; quand il trouvait la promesse de Dieu à Abraham disant (Gn 22,18): « Dans ta

12. Le texte exact du Symbole de l'Église de Rome demeure un sujet de débat parmi les experts. Pour la formule dont se sert saint Léon, voir L.H. WESTRA, *The Apostles' Creed: Origin, History, and Some Early Commentaries*, "Instrumenta Patristica et Mediaevalia 43", Turnhout, 2002, p. 210-211 (cf. aussi p. 26-27 et 540).

semence toutes les nations seront bénies », pour éviter tout doute quant à la référence de cette « semence », il eût dû suivre l'Apôtre disant (Ga 3,16): « C'est à Abraham que les promesses furent adressées et à sa descendance. L'Écriture ne dit pas "et aux descendants", comme s'il s'agissait de plusieurs; elle n'en désigne qu'un: "et à ta descendance, c'est-à-dire le Christ" ». Il eût dû appréhender aussi par l'oreille intérieure la prédication d'Isaïe qui dit (7,44): « Voici que la Vierge concevra dans son sein, elle mettra au monde un fils et on l'appellera Emmanuel, qui veut dire Dieu avec nous », et il eût dû lire loyalement, du même prophète, les mots (9,6): « Un fils nous est né, un fils nous a été donné, le principat repose sur ses épaules; on proclame son nom: "Ange du grand conseil ! Dieu fort ! Prince de paix ! Père du siècle futur !" ». Et alors il ne parlerait pas d'une manière aussi trompeuse, en disant que le Verbe a pris chair en telle manière que le Christ, né du sein de la Vierge, a eu sans doute forme d'homme, mais n'a pas eu la réalité du corps de sa mère. Ou bien peut-être a-t-il pensé que Notre Seigneur Jésus-Christ n'a pas été de notre nature pour cette raison que l'ange envoyé à la bienheureuse Marie dit: « L'Esprit Saint viendra en toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre, et c'est pourquoi l'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu » (Lc 1,35), dans la supposition que, comme la conception de la Vierge a été une opération divine, la chair de l'être conçu ne pouvait être de la nature de celle qui concevait? Mais il ne faut pas comprendre cette génération uniquement merveilleuse et merveilleusement unique en ce sens que les propriétés de son espèce aient été écartées par la nouveauté de sa production. Car bien que ce soit l'Esprit Saint qui ait donné fécondité à la Vierge, néanmoins c'est un corps réel qui a été conçu de son corps, et la Sagesse s'étant bâti une maison (Pr 9,1), le Verbe est devenu chair et a habité en nous (Jn 1,14), ce qui veut dire dans cette chair qu'il a tirée de l'homme et qu'il a animée du souffle de la vie rationnelle¹³.

Cet aperçu biblique constitue le deuxième moment de l'argumentation. Puisque l'erreur d'Eutychès mettait spécialement en péril la vraie humanité de Jésus, saint Léon ne s'attarde pas sur l'affirmation de sa divinité que le rappel du Credo a déjà mise en évidence, mais il réunit plusieurs passages bibliques qui montrent que Jésus est un *homme véritable* né d'une femme. Comme la fin de l'extrait cité le montre bien, l'exposé se concentre sur la vérité de l'humanité de Jésus: le Christ Jésus possède un *vrai corps humain* et une *vraie âme humaine*, il est un homme complet.

13. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 2; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 33 [ligne 13] - p. 34 [ligne 2].

Si l'argumentation biblique vient après le rappel du Credo, les deux moments sont intimement unis: il s'agit de *l'Écriture lue selon la règle du Credo*. La réflexion rationnelle ou la spéculation n'occupe pas la place centrale chez saint Léon: dans ce document de nature spécifiquement magistérielle concernant le Christ Jésus, le pape ne propose pas une réflexion humaine mais il enseigne la foi divine. C'est le Credo, et non pas la réflexion rationnelle, qui fait entrer proprement dans le mystère de la foi. Le Credo est homogène à l'Écriture: il présente la norme de lecture de l'Écriture et il est destiné à saisir la vérité de l'Écriture en faisant retour sur l'Écriture dont il est issu. Cette démarche qui part du Credo pour faire retour sur l'Écriture est, en quelque façon, une première ébauche de ce que le Cardinal Journet appelait la méthode « régressive »: on désigne par là une méthode doctrinale qui, à *partir* d'une vérité de foi confessée et enseignée *explicitement* aujourd'hui par l'Église (en l'occurrence le Credo de l'Église romaine), remonte à son enracinement (en l'occurrence l'Écriture) pour l'éclairer et pour en être éclairée¹⁴.

Les deux naissances ou « nativités » du Verbe

Dans le Credo et l'Écriture, le premier thème que saint Léon a dégagé est celui des deux nativités ou naissances du Verbe: la « nativité divine » (*nativitas divina*: éternelle) et la « nativité temporelle » (*nativitas temporalis*: nativité dans le temps). Saint Léon explique: « Cette nativité, qui a eu lieu dans le temps, n'a rien diminué (*nihil minuit*), rien ajouté (*nihil contulit*) à la nativité divine et sempiternelle, mais s'est complètement dépensée pour la réparation de l'homme ». Ce thème des deux naissances du Fils de Dieu reprend très exactement deux propositions du Credo qui ont été placées en tête de l'exposé: 1° la confession du Fils unique engendré du Père (nativité éternelle du Fils); 2° la confession du Christ né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie (nativité temporelle). La nativité éternelle a été explicitée dans le bref commentaire du Credo donné par saint Léon: le Fils est coéternel et consubstantiel au Père (cela résume la doctrine de l'Église en réponse à l'arianisme). Dès les premières lignes, saint Léon est très ferme sur la vraie et parfaite

14. La *méthode régressive* se distingue de la *méthode génétique* qui, de son côté, suit la genèse historique de la doctrine de la foi à partir de l'Écriture vers les formules de foi et les explicitations de la foi. Ces deux méthodes ne s'excluent pas mais sont complémentaires. Sur les principes et les enjeux actuels de cette méthode, voir Ch. MOREROD, « Méthode historique et méthode régressive en théologie », dans *La vérité vous rendra libres*, Hommage au Cardinal Georges Cottier O.P., Paris, 2004, p. 117-128.

divinité du Fils. Quant à la nativité temporelle du Fils, elle est exposée, conformément au Credo, en référence à Marie (dont saint Léon souligne la virginité *in partu*) et à l'action de l'Esprit Saint.

Le nerf de l'exposé se trouve ici: *c'est à partir de l'affirmation des deux natiuités du Fils que saint Léon montre la parfaite divinité et surtout la parfaite humanité du Verbe incarné*. Eutychès admettait que le Verbe a pris « forme » humaine, mais pour Eutychès le Verbe incarné n'est pas consubstantiel à nous: pour Eutychès, le Verbe après l'union n'a qu'une seule nature qui ne peut pas être la nôtre. Saint Léon répond à Eutychès: l'Enfant né de Marie reçoit la même nature que sa Mère. La « nouveauté de sa production » (le mode admirable de la naissance temporelle du Fils par l'action de l'Esprit Saint) ne supprime pas les « propriétés de son espèce » (*proprietas generis*: l'intégrité de la nature humaine du Christ Jésus). Par sa naissance temporelle de Marie, le Verbe prend une nature humaine complète et véritable. Cette nature humaine n'est pas spécifiquement modifiée par son union à la nature divine: elle est et reste une nature humaine comme la nôtre. Semblablement, la nature divine n'est pas modifiée par son union à la nature humaine: la nature divine est et reste la nature divine par laquelle le Fils est consubstantiel à son Père. Dès le premier instant de la conception du Christ par la Vierge Marie, les deux natures coexistent désormais dans le Christ sans que la nature divine absorbe la nature humaine. Les deux natures, que le Christ reçoit *par ses deux naissances*, subsistent en lui de façon intégrale et stable.

Ce thème des deux naissances du Verbe exclut tout docétisme (du verbe grec *dokein*: apparaître, sembler; le docétisme est l'erreur qui considère la chair du Christ comme une pure apparence), et il écarte aussi le danger de diviser le Christ. Regardons cela de plus près. Saint Léon part du Symbole de foi qui confesse que le Fils de Dieu « est né (*natus est*) de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie ». Ce vocabulaire de la naissance est tout à fait concret; il exprime le réalisme de l'incarnation de la façon la plus simple et forte: *l'incarnation du Fils, c'est sa naissance de la Vierge Marie* (ou, plus précisément encore, sa *conception* de la Vierge Marie). Il pourrait sembler que cela aille de soi, mais cette précision n'était pas acquise pour tous. En identifiant l'incarnation et la *natiuitas* humaine, saint Léon montre qu'il n'y a pas, d'un côté, l'acte par lequel l'humanité est formée dans le sein de Marie, et, de l'autre côté, l'acte par lequel le Verbe prend cette humanité qui vient de Marie. Il s'agit de la même réalité: *la conception ou naissance, c'est l'incarnation*. L'enjeu

anti-nestorien, dans la ligne de saint Cyrille d'Alexandrie, est manifeste: en parlant de naissance, saint Léon exprime très fermement l'identité de celui qui s'est incarné: celui qui naît de manière humaine, c'est le Fils éternel du Père. Le même et unique Fils de Dieu est le sujet de sa naissance divine et de sa naissance humaine. Le thème des deux naissances permet donc à saint Léon d'insister sur l'unique sujet des deux naissances (la suite du texte précisera: l'unique « personne » du Fils incarné) et d'écarter radicalement le nestorianisme qui tendait à diviser l'humanité et la divinité du Christ en attribuant à chacune une personnalité distincte. « Ce *même* Fils unique éternel d'un Géniteur éternel est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie »: le même sujet divin qui naît éternellement du Père naît temporellement dans l'humanité. Le thème des deux natiuités met ainsi en relief l'unité personnelle du Christ, le Verbe incarné.

Les deux natures et les deux opérations de l'unique personne du Verbe incarné

a) Les deux natures

L'enseignement de saint Léon sur les deux natures du Christ se présente dans le prolongement direct du thème des deux naissances. En effet, l'affirmation des deux natures apparaît comme une *conséquence* de l'affirmation des deux naissances du Fils: une naissance par laquelle le Fils reçoit et possède la nature divine, et une naissance par laquelle il reçoit et possède la nature humaine. C'est probablement, aujourd'hui encore, la manière la plus simple et la plus forte pour rendre compte des deux natures du Verbe incarné, car *ce que l'on reçoit en naissant, c'est la nature du géniteur* (on peut s'étonner que cette évidence n'apparaisse guère chez les théologiens qui, aujourd'hui, critiquent l'usage du terme « nature » en christologie). Puisqu'il est né du Père, le Fils possède la nature divine du Père; et puisqu'il est né de la Vierge Marie, il possède une nature humaine.

Ainsi donc c'est dans la nature totale et parfaite d'un homme vrai qu'est né le vrai Dieu, complet dans ce qui lui est propre, complet dans ce qui nous est propre. Par « ce qui nous est propre », j'entends la condition dans laquelle le créateur nous a établis à l'origine et qu'il a entrepris de restaurer: car de ce que le Trompeur a apporté et que l'homme abusé a accepté, il n'y a nulle trace dans le Sauveur¹⁵.

15. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 3; trad. Festugière, p. 34 [lignes 9-13].

Le « vrai Dieu » (*verus Deus*) est né dans « la nature totale et parfaite d'un homme vrai » (*integra ergo veri hominis perfectaue natura*). Cela écarte la difficulté de ceux qui refusaient de reconnaître que « Dieu est né de la Vierge Marie » ou que « Dieu a souffert » par crainte de soumettre la divinité au changement et à la condition temporelle. Saint Léon ne possède pas encore tous les outils conceptuels adéquats, mais son explication fait bien la distinction entre le mot « Dieu » désignant la *nature* divine (la divinité: « ce qui lui est propre »), et le mot « Dieu » désignant la *personne* distincte qu'est le Fils (« le vrai Dieu »). Quand il explique que « le vrai Dieu » est né dans la nature totale et parfaite d'un homme vrai, le mot « Dieu » ne désigne pas la nature divine, comme le craignait Nestorius, mais le sujet personnel: ce n'est pas la nature divine qui naît de la Vierge, mais c'est Dieu le Verbe comme sujet préexistant qui naît temporellement selon une autre nature, sa nature humaine (complète « dans ce qui nous est propre »). En affirmant ainsi que Dieu naît dans une nature d'homme, saint Léon maintient l'aspect de *l'unité du Christ* (c'est Dieu le Verbe qui naît) et souligne *l'intégrité des deux natures* après l'incarnation (le Verbe incarné est « complet » en l'une et l'autre natures). L'usage du terme « nature » permet également de préciser que le Christ est immaculé: le Christ est absolument sans péché, dans une nature humaine intègre (« la condition dans laquelle le créateur nous a établis à l'origine et qu'il a entrepris de restaurer »)¹⁶. En résumé, le parallélisme des deux naissances amène à tenir l'égale et pleine vérité des deux natures du Christ. Par antithèses et parallélismes, le *Tome à Flavien* articule constamment et avec précision le thème de l'unité personnelle et celui de la distinction des natures. Voici l'expression-clé qui retiendra toute l'attention des conciles ultérieurs:

Ainsi donc, étant maintenues sauvées les propriétés de l'une et l'autre natures, et ces propriétés se réunissant dans une seule et même personne, l'humilité a été assumée par la majesté, la faiblesse par la force, la mortalité par l'éternité, et, pour éteindre la dette de notre condition, la nature inviolable s'est unie à la nature passible, en telle sorte que, comme il convenait à notre guérison, un seul et même médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus (1 Tm 2,5), fût tout à la fois susceptible de mourir selon l'une [la nature humaine] et non susceptible de mourir selon l'autre [la nature divine]¹⁷.

16. La sainteté du Christ, exempt de tout péché et de toute concupiscence, est développée dans la suite du texte (§ 4, en référence à sa naissance temporelle).

17. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 3; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 34 [lignes 3-9].

La formule centrale se trouve au début de l'extrait cité. Premièrement, chaque nature du Christ conserve ses caractéristiques propres (*salva igitur proprietate utriusque naturae*); deuxièmement, les deux natures sont réunies dans une seule personne (*et in unam coeunte personam*). Cette explication de saint Léon résume une longue et importante tradition latine: elle est issue de Tertullien¹⁸ et de saint Augustin¹⁹ qui avaient enseigné que l'union de la divinité et de l'humanité du Fils s'est faite en une personne (*persona*). Elle sera reprise par la définition christologique du concile de Chalcédoine²⁰. Suivant cette formule, *les deux natures sont unies par convergence dans l'unité de la personne*. L'unité est exprimée ici de façon dynamique (avec le verbe latin « *coire* »: aller ensemble, se joindre, s'unir). Il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition mais d'un acte d'union et de convergence dans l'unité de l'être personnel. La personne du Christ n'est pas le « résultat » de l'union (comme si l'incarnation avait donné lieu à une nouvelle personne); le contexte du *Tome à Flavien* montre bien que le Fils incarné est une personne préexistante: c'est *la même personne* qui naît éternellement du Père et qui, par son incarnation de la Vierge Marie, existe désormais dans ses deux natures. Le terme « personne » (*persona*), qui désigne en toute clarté l'unité d'être du Christ, est repris et consacré par saint Léon pour exprimer ce en quoi le

18. Au début du III^e siècle déjà, Tertullien écrivait dans son *Contre Praxéas*: « Nous voyons [dans le Christ] une double condition, qui n'est pas confusion mais conjonction dans une unique personne, Dieu et l'homme Jésus (*videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum*) [...] ». De la sorte, la propriété de chacune des deux substances est maintenue (*salva est utriusque proprietates substantiae*) » (*Adversus Praxean* 27,11; « Corpus Christianorum, Series Latina 2 », Turnhout, 1954, p. 1199). Cf. aussi TERTULLIEN, *La chair du Christ* 5,7-8: « La provenance de ses deux substances (*utriusque substantiae*) a montré qu'il était à la fois homme et Dieu [...]. D'un côté il est mourant, de l'autre vivant. La propriété des deux conditions (*proprietates condicionum*), humaine et divine, est maintenue distincte par l'égale vérité de ses deux natures (*naturae*) [...] ». Pourquoi livrer la moitié du Christ au mensonge? Tout en lui fut vérité » (« Sources chrétiennes 216 », Paris, 1975, p. 230-231).

19. Voir B. STUDER, « *Una persona in Christo*. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen », *Augustinianum* 25 (1985) 453-487. Cette étude montre que, dans la christologie de saint Léon, la doctrine de l'unité de la personne du Christ trouve sa source chez saint Augustin.

20. Concile de Chalcédoine: « Nous enseignons tous unanimement que nous confessons [...] un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures [...], la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant en une seule personne et une seule hypostase (*nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente*) » (*Les conciles œcuméniques*, tome II-1, p. 198-199). Cet extrait fait partie de la définition qui constitue l'œuvre propre de Chalcédoine: il n'est pas difficile d'y discerner l'influence directe du *Tome* de saint Léon à Flavien.

Christ est « un et le même ». Ainsi, la formule de saint Léon affirme clairement *l'unité du Christ qui réside dans sa personne*. D'un côté, le terme « personne » ne signifie pas seulement la manifestation extérieure mais bien l'unité d'être: cela fait droit à la visée de saint Cyrille d'Alexandrie (l'union selon *l'hypostase*). De l'autre, cette formule maintient fermement *la consistance propre et distincte des deux natures*: cela fait droit à la préoccupation majeure de la christologie de type « antiochien ». Cet équilibre en profondeur est bien exprimé par le recours à l'hymne aux Philippiens (Ph 2,6-11, un texte majeur de la christologie augustinienne). De ce texte biblique, saint Léon dégage, premièrement, l'affirmation du sujet divin de l'incarnation et, deuxièmement, la reconnaissance de la pleine intégrité des deux natures après l'union:

Celui qui, demeurant dans la forme de Dieu (*manens in forma Dei*), a fait l'homme, a été fait homme dans la forme d'esclave (*in forma servi factus est homo*): l'une et l'autre natures retiennent sans perte leur propriété particulière (*tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura*) et, de même que la forme de Dieu n'a pas supprimé la forme d'esclave, de même la forme d'esclave n'a pas amoindri la forme de Dieu²¹.

L'affirmation de la parfaite et permanente intégrité des deux natures vise principalement à écarter l'hérésie d'Eutychès et répond aussi à la préoccupation centrale de la christologie antiochienne. Les caractéristiques constitutives de chaque nature demeurent intactes: l'incarnation ne blesse en rien la nature divine (qui demeure sans aucun amoindrissement) et elle ne dissout pas l'humanité dans la divinité (l'humanité du Christ demeure complète et intacte en tous ses principes constitutifs). Il faut observer que l'intégrité de chaque nature est posée ici *après* l'affirmation de l'unité de la personne: celui qui a été fait homme est celui qui existe de toute éternité dans la forme de Dieu. Dans l'explication doctrinale, le moment de la distinction intervient après le moment de l'unité qui reçoit la priorité. Le *Tome à Flavien* l'exprime encore très bien quelques lignes plus bas:

Le Seigneur a assumé la nature de sa mère, non la faute, et d'autre part dans le cas de Notre Seigneur Jésus-Christ né du sein d'une Vierge, de ce que sa naissance est miraculeuse, il n'en résulte pas que sa nature soit différente de la nôtre. Car celui qui est vrai Dieu est, le même, vrai homme (*qui enim verus est Deus, idem verus est homo*). Car dans cette unité il n'y a pas de mensonge,

dès là que l'humilité de l'homme et l'élévation de la déité toutes deux se rencontrent ici²².

Une fois encore, la nature humaine du Christ est considérée dans le prolongement de sa naissance humaine (le Christ a une nature humaine parce qu'il est né de la Vierge Marie). Le Christ est vrai homme (*verus homo*), non pas parce qu'il aurait assumé un homme déjà existant, mais parce que le Fils de Dieu a assumé une véritable *nature* humaine (*natura*).

b) Les deux opérations du Verbe incarné

Outre l'unité de la personne du Christ et la dualité de ses natures, saint Léon reconnaît et affirme deux opérations dans le Christ. Ces deux opérations collaborent à l'accomplissement de la même et unique œuvre de salut.

Chaque nature accomplit ce qui lui est propre en communion avec l'autre nature, en ce sens que le Verbe opère ce qui est du Verbe, et la chair met à exécution ce qui est de la chair (*agit enim utraque forma cum alterius communionem quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est*). L'une des deux resplendit de miracles, l'autre succombe aux outrages. Et de même que le Verbe ne cesse pas d'être en égalité de gloire avec le Père, de même la chair ne renonce pas à la nature de notre race. Car c'est le même, comme il faut le dire souvent, qui est vrai Fils de Dieu et vrai fils de l'homme [...]. La nativité de la chair est la manifestation de la nature humaine, l'accouchement d'une vierge est l'indice d'une puissance divine. [...] Avoir faim, avoir soif, être fatigué et dormir sont manifestement des traits humains, mais nourrir cinq mille hommes avec cinq pains, donner à la Samaritaine de l'eau vive dont les gorgées font que celui qui boit n'a plus jamais soif, marcher sur la surface de la mer avec des pieds qui n'enfoncent pas, aplanir les hautes vagues des flots par une invective à la tempête, c'est sans ambiguïté divin²³.

La formule centrale se trouve au début de l'extrait cité: dans le Christ Jésus, chaque nature accomplit ce qui lui est propre en communion avec l'autre. Cet enseignement revêt une grande importance. Auparavant, saint Léon a manifesté l'unité du Christ en ses deux natures, mais ici il va plus loin: il montre que chaque nature, la divine et l'humaine, est un *principe distinct d'activité*. Dans le Christ Jésus, chaque nature opère selon sa puis-

21. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 3; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 34 [lignes 17-20].

22. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 4; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 34 [lignes 37-41].

23. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 4; trad. Festugière (modifiée), p. 35 [lignes 2-23].

sance propre, sans toutefois cesser d'agir en coopération avec l'autre. Cette formule est proche de ce qu'enseignait déjà Tertullien. Il faut bien noter que les deux natures ne sont pas des principes d'action séparés : saint Léon n'affirme pas une juxtaposition mais une *communio* mutuelle, et il maintient fermement *l'unité du sujet agissant* (« car c'est le même, comme il faut le dire souvent, qui est vrai Fils de Dieu et vrai fils de l'homme »). Si chaque nature conserve son opération propre, ce n'est pas en tant que sujet concret (les natures ne sont pas les sujets de l'action) mais en tant que principe d'action, dans la mesure où l'activité est une *propriété* de la nature et s'enracine dans la nature. Saint Léon distingue bien *l'unique personne qui agit* et les deux *principes formels d'activité distincte* (ce par quoi on agit, c'est-à-dire la nature).

Car, bien que dans Notre Seigneur Jésus-Christ Dieu et l'homme ne fassent qu'une seule personne (*una persona*), autre est pourtant ce d'où provient (*aliud tamen est unde*) l'outrage commun à Dieu et à l'homme, et autre est ce d'où provient (*aliud unde*) la gloire commune. De nous, en effet, il tient l'humanité qui est inférieure au Père, du Père il tient la divinité qui le rend égal au Père²⁴.

En résumé : le Christ est une seule personne agissant selon ses deux natures qui sont des principes distincts d'activité, chaque nature œuvrant en communion avec l'autre pour la réalisation de l'unique œuvre du salut. Saint Léon montre que l'affirmation fondamentale de l'unité de la personne du Christ permet de distinguer son activité humaine et son activité divine sans risquer de diviser le Christ et sans risquer de diviser son action. Cette doctrine de la *double activité (sans confusion ni séparation, mais en communion) de l'unique personne du Christ* constitue un progrès de saint Léon par rapport à saint Cyrille d'Alexandrie. Elle ne sera pas reprise en ces termes par le concile de Chalcédoine, mais elle sera dogmatisée plus tard, au VII^e siècle, par le concile du Latran de 649 puis par le troisième concile œcuménique de Constantinople en 680-681²⁵.

24. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 4; trad. Festugière (modifiée), p. 35 [lignes 29-33].

25. Pour le concile romain du Latran en 649, œuvre du pape saint Martin I^{er}, voir *Denzinger* n° 500 et n° 510-516 (ce même concile reprend aussi le thème des deux naissances du Verbe et celui de l'intégrité de ses deux natures, en des termes proches de ceux de saint Léon le Grand : *Denzinger* n° 504 et n° 509). Pour Constantinople III, voir *Les conciles œcuméniques*, tome II-1, p. 278-291. De plus, comme ces conciles l'enseigneront, saint Léon affirme déjà l'existence de *deux volontés* dans le Christ : la volonté divine et la volonté humaine (la volonté est en effet une propriété de la nature rationnelle); cf. L. CASULA, *La cristologia di San Leone Magno*, p. 124-129.

La communication des propriétés

En raison de ce qui précède, saint Léon enseigne et applique la *communication des propriétés* dans le Christ : ce qui revient en propre à chaque nature distincte peut être attribué à la personne qui subsiste dans l'une et l'autre de ces natures.

En raison donc de cette unité de personne qu'il faut reconnaître dans les deux natures (*propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intellegendam*), tout à la fois on lit que le fils de l'homme est descendu du ciel, quand le Fils de Dieu a assumé une chair tirée de la Vierge de laquelle il est né, et à l'inverse le Fils de Dieu est dit crucifié et enseveli, bien qu'il ait subi ces choses non dans la divinité même par laquelle le Fils unique est coéternel et consubstantiel au Père, mais dans la faiblesse de la nature humaine. D'où vient que nous professons aussi tous dans le Credo que le Fils unique de Dieu a été crucifié et enseveli, selon ce mot de l'Apôtre (1 Co 2,8) : « Car s'ils avaient su, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire »²⁶.

Commençons par observer les exemples. Dans cet extrait du *Tome à Flavien*, l'expression « fils de l'homme » signifie la personne du Christ subsistant en sa nature humaine; or au « fils de *l'homme* » est attribuée une action *divine* : descendre du ciel. Réciproquement, l'expression « Fils de Dieu » signifie la personne du Christ subsistant dans sa nature divine : au « Fils de *Dieu* » sont attribuées des propriétés *humaines* : naître de la Vierge, être crucifié, être enseveli. C'est ainsi que la Vierge Marie est déclarée en vérité « Mère de Dieu ». Le fondement, très clair et mûr, est bien énoncé : la communication des propriétés se fait « en raison donc de cette unité de personne qu'il faut reconnaître dans les deux natures ». Explicitons brièvement cela. Le fondement objectif de la communication des propriétés réside dans le fait que les deux natures du Christ sont unies dans une seule et unique personne; on attribue donc les propriétés de chaque nature à cette personne unique. Plus tard, saint Thomas d'Aquin expliquera la communication des propriétés ou « idiomes » en ces termes : « Dans le mystère de l'incarnation, il y a une communication des propriétés appartenant à chaque nature : tout ce qui revient à une nature peut être attribué à la personne qui subsiste dans cette nature, quelle que soit la nature signifiée par tel ou tel nom »²⁷. La communication des propriétés n'est pas un artifice de langage

26. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 5; trad. Festugière, p. 35 [lignes 34-41].

27. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 3, a. 6, ad 3; pour les applications, voir *Somme de théologie* III, q. 16.

mais elle exprime la réalité de l'être du Christ. Puisque la personne est une, les propriétés de chaque nature (y compris l'action qui est une « propriété » de la nature) sont attribuées à la personne, soit que cette personne se trouve désignée par un nom la signifiant dans la nature humaine, soit que cette personne se trouve désignée par un nom la signifiant dans la nature divine. La communication ne se fait pas au plan de la nature mais au plan de la *personne*, c'est-à-dire au plan même où s'opère l'union ; le plan ou « niveau » de la communication est celui-là même de l'union²⁸.

Le salut par le Christ

L'ensemble du *Tome à Flavien* est porté par le thème du salut : le Christ y est constamment considéré comme notre Sauveur, le médiateur de Dieu et des hommes, celui qui nous apporte la guérison et la divinisation (sanctification). Saint Léon reprend en particulier un thème sotériologique traditionnel :

Quand notre Seigneur et Sauveur a voulu instruire ses disciples par ses interrogations : « Au dire des gens », demande-t-il, « qui est le fils de l'homme ? » (Mt 16,13), et après que les disciples lui avaient dévoilé les diverses opinions des autres, il demande : « Mais pour vous, qui suis-je ? » (Mt 16,15) – moi, c'est-à-dire, qui suis fils d'homme et que vous voyez dans la forme d'esclave et dans la vérité de la chair, qui dites-vous que je suis ? –, alors le bienheureux Pierre, inspiré par Dieu et destiné par sa confession à être de secours pour toutes les nations, a dit : « Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant » (Mt 16,16). Et c'est à bon droit qu'il a été prononcé bienheureux par le Seigneur et qu'il a tiré de la pierre maîtresse la solidité du pouvoir que son nom aussi exprime, lui qui, par une révélation du Père, a confessé le même et comme Fils de Dieu et comme Christ, parce que l'un de ces deux pris à part de l'autre n'était pas de secours au salut, et qu'il était d'égal péril d'avoir cru que Notre Seigneur Jésus-Christ était ou Dieu seulement sans l'homme, ou homme seulement sans Dieu²⁹.

28. Précisons bien. Saint Léon n'attribue pas les propriétés de la nature divine à la nature humaine, ni les propriétés de la nature humaine à la nature divine. On ne dira pas « la nature divine est morte sur la croix » ni « la nature humaine du Christ a créé le monde » : ces propositions sont erronées car elles confondent les natures. La communication des propriétés n'est pas l'attribution d'une propriété de telle nature à l'autre nature, mais c'est l'attribution d'une propriété divine ou humaine à la *personne* du Christ. Dans la communication des propriétés, le sujet d'attribution est toujours la personne (« Fils de Dieu », « Christ », « Jésus », « fils de Marie », « cet homme Jésus », etc.). La communication des propriétés se fait toujours *au plan de la personne* parce que, dans l'incarnation, l'union de Dieu et de l'humanité s'est accomplie dans la *personne* du Fils (et non pas dans la nature, car les deux natures conservent leur distinction et leurs propriétés respectives).

29. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 5 ; trad. Festugière, p. 35 [ligne 41] – p. 36 [lignes 1-11].

La fin de cet extrait signifie clairement le propos de saint Léon : le Christ est notre Sauveur parce qu'il est *inséparablement* vrai Dieu et vrai homme. L'affirmation dogmatique concernant l'unique personne du Christ en ses deux natures est directement et intrinsèquement liée à l'œuvre du salut. En exposant, dans ce contexte, ce qu'on peut appeler la « constitution ontologique » du Christ³⁰, c'est l'identité et l'œuvre du Christ comme *Sauveur et Médiateur* que saint Léon défend. Pour que l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ soit source effective de salut, il faut qu'elle permette de dire proprement que le Fils de Dieu en personne est né, a vécu, est mort et est ressuscité dans la nature humaine. Et chez saint Léon, cet argument trouve place dans une considération de *l'économie du salut*. Nous avons cité plus haut un extrait qui signifie bien cet aspect : « Pour éteindre la dette de notre condition, la nature inviolable s'est unie à la nature passible, en telle sorte que, comme il convenait à notre guérison, un seul et même médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus (1 Tm 2,5), fût tout à la fois susceptible de mourir selon l'une [la nature humaine] et non susceptible de mourir selon l'autre [la nature divine] »³¹. On observe ici un écho de la doctrine du péché originel et de ses conséquences (« éteindre la dette de notre condition »). Si le Fils de Dieu devient homme, c'est pour nous sauver par la nature humaine qu'il assume : c'est dans cette nature humaine qu'il est soumis à la mort et qu'il la vainc. Le motif ou le but de l'incarnation, c'est notre rédemption. Il faut également observer la place centrale du thème du *médiateur*, dans la ligne des Pères grecs : le Christ Jésus étant vraiment consubstantiel au Père et de même nature que nous, il est le médiateur de la réconciliation de Dieu et des hommes. À cela s'ajoute le thème de la *divinisation* par l'incarnation : le salut ne consiste pas seulement dans la guérison du péché (face « négative »), mais il consiste fondamentalement dans l'élévation de notre humanité pour qu'elle entre en communion avec Dieu (face « positive »). Cette divinisation de l'humanité s'accomplit dans et par la personne même du Christ, *en vertu de son incarnation* :

30. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 5 ; trad. Festugière, p. 36 [lignes 18-24] : « Derechef, le même leur montrait la plaie de son côté, les marques des clous et tous les signes de sa passion toute récente ; il disait : "Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi ! Palpez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai" (Lc 24,39), pour que nous reconnaissons qu'en lui les propriétés de la nature divine et de l'humaine subsistent inséparables et qu'ainsi nous sachions que le Verbe n'est pas la même chose que la chair, mais en ce sens que nous confessons que le seul Fils de Dieu est tout à la fois et Verbe et chair ».

31. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 3 ; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 34 [lignes 5-9].

Il a assumé la forme de serviteur sans la souillure du péché, enrichissant l'humain sans diminuer le divin (*humana augens, divina non minuens*), parce que cet anéantissement par lequel l'Invisible est rendu visible et le Créateur et Maître de l'univers a voulu être l'un des mortels, fut une condescendance de miséricorde, non une déficience de puissance³².

L'assomption de la nature humaine par le Verbe divin élève et consacre la dignité de l'homme. Le *Tome à Flavien* suggère que le Christ ne nous sauve pas seulement par sa passion et sa mort, mais déjà par la divinisation de sa propre humanité unie à sa divinité (« enrichissant l'humain »). En prenant une nature humaine, le Verbe lui communique la vie divine. Le fondement du salut des hommes est posé dans l'être divino-humain du Christ. On reconnaît ici le thème de l'« admirable échange » de la liturgie de Noël. Par ailleurs, la kénose (« cet anéantissement » : *exinanitio*, en référence implicite à Ph 2,7) ne se comprend en aucune façon comme une modification de la divinité du Christ, mais bien comme l'assomption d'une nature humaine qui s'en trouve élevée. L'incarnation n'enlève rien à Dieu mais elle ajoute à l'homme : *humana augens*, suivant la splendide expression de saint Léon. Ainsi, l'enseignement du *Tome à Flavien* sur l'unique personne du Christ et ses deux natures s'inscrit dans une réflexion sur l'histoire du salut, centrée sur notre rédemption et notre divinisation par la naissance, la vie, la passion, la mort et l'exaltation du Fils de Dieu. Le fondement de la vie nouvelle et de la dignité des croyants est déjà posé dans l'incarnation du Fils en qui la nature humaine est *élevée* à la pleine communion avec Dieu.

Conclusion

Outre le modèle de méthode doctrinale qu'on y trouve, la valeur remarquable de la christologie du *Tome à Flavien* provient du fait que saint Léon dispose d'un concept de *nature* plus précis que celui de saint Cyrille d'Alexandrie³³ et d'un concept de *personne* beaucoup plus solide que celui du

courant associé à Nestorius³⁴. Peut-être la pensée latine ne disposait-elle pas de toutes les subtilités techniques de la pensée grecque, mais son génie propre lui a permis de sortir des difficultés posées par la christologie alexandrine et antiochienne. Chez saint Cyrille, la nature (*phusis*) désignait la réalité concrète, à tel point que Cyrille parlait parfois indifféremment de *phusis* et d'*hupostasis*. Pour saint Cyrille, parler de « deux *phuseis* » (deux « natures ») pouvait comporter le danger d'admettre deux hypostases dans le Christ, et donc de diviser le Christ. Saint Léon le Grand n'a pas ce problème : dans sa pensée latine, la nature (*natura*) n'a pas de subsistance indépendante : c'est une essence et non pas un sujet personnel ou une hypostase : la nature ne subsiste que dans un sujet concret (en l'occurrence, la personne du Christ) et n'existe pas hors de ce sujet concret. Saint Léon peut donc parler de deux natures sans risque de diviser le Christ. Quant à la notion de personne (*persona*), elle ne se limite pas à une manifestation extérieure (c'était le danger de la notion de *prosôpon* dans certaines interprétations de Nestorius). Pour saint Léon, la *personne* est l'individu singulier, sujet de ses actes, non seulement dans l'ordre de la manifestation mais dans la réalité même. Saint Léon parle ainsi d'une seule personne du Fils de Dieu incarné. Avec saint Léon, la tradition latine tient déjà le contenu de la notion de *personne* que le concile de Chalcédoine consacrera. En parlant d'une *personne en deux natures*, saint Léon fut donc capable de proposer une synthèse latine qui dépasse les difficultés de la christologie « alexandrine » (la version cyrillienne de la christologie *Logos-sarx*) et de la christologie « antiochienne » (*Logos-anthrôpos*), et qui pourtant fait pleinement droit à l'intention foncière de chacun de ces courants christologiques (l'unité du Christ et la pleine intégrité de ses deux natures). L'emploi précis des notions de *nature* et de *personne*, que le *Tome à Flavien* fonde dans le thème des deux

d'une seule nature incarnée du Dieu Verbe (*mian phusin tou Theou Logou sesarkômenên*), ne prend pas ces formules au sens où les saints Pères les ont enseignées, c'est-à-dire que, l'union selon l'hypostase (*kath' hupostasin*) s'étant faite à partir de la nature divine et de la nature humaine, il en est résulté un Christ un ; mais si, à l'aide de ces expressions, il entreprend d'introduire une seule nature (*mian phusin*) ou substance (*ousian*) de la divinité et de la chair du Christ, qu'il soit anathème » (*Les conciles œcuméniques*, tome II-1, p. 260-263). Dans l'interprétation de saint Cyrille écartée par Constantinople II, on reconnaît l'opinion erronée d'Eutychès.

34. Le concept de « personne » (*prosôpon*) chez Nestorius est fort complexe. Il a par ailleurs connu une évolution. En simplifiant quelque peu, on peut dire que Nestorius attribuait à chaque nature du Christ un *prosôpon* propre, le *prosôpon* de la nature humaine et le *prosôpon* de la nature divine étant réciproquement unis ou conjoints dans un « *prosôpon* d'union ». Cette explication ne suffisait pas pour affirmer en toute rigueur que « Dieu le Verbe a souffert » et que Marie est *Theotokos*.

32. SAINT LÉON, *Tome à Flavien* § 3 ; trad. Festugière (légèrement modifiée), p. 34 [lignes 14-17].

33. Si la *doctrine* de saint Cyrille constitue à bien des égards le sommet de la christologie patristique grecque, son *vocabulaire* (en particulier l'usage des termes *phusis* et *hupostasis*) posait de réels problèmes ; tel est notamment le cas de l'expression cyrillienne « une seule *phusis* incarnée du Dieu Verbe », dans laquelle le terme *phusis* doit être pris au sens de la personne ou de l'hypostase, et non pas au sens de la nature. En 553, le deuxième concile de Constantinople (canon 8) intervint en donnant une exégèse « autorisée » d'expressions de saint Cyrille qui avaient donné lieu à de graves malentendus : « Si quelqu'un, confessant que l'union de la divinité et de l'humanité s'est faite de deux natures (*ek duo phuseôn*), ou parlant

nativités du Verbe et développe dans une vue profonde de l'économie du salut, constitue un apport décisif de l'Église latine à l'explicitation de la foi au Christ.

Fr. Gilles EMERY, OP

Le thomisme de 1962 à 2012. Vue panoramique¹

Le concile Vatican II, qui s'ouvre en 1962, sonne le glas du thomisme². Du moins d'une certaine figure du thomisme, celle qui s'était mise en place depuis Léon XIII et qui est parfois qualifiée de néo-scholastique ou de néo-thomisme³. Une première rupture est consommée le jour où l'assemblée conciliaire récusé les schémas préparatoires élaborés par une Commission théologique qui était pour une large part l'émanation du thomisme romain du Saint-Office⁴. Par la suite, les textes conciliaires feront peu référence à saint Thomas d'Aquin⁵. Certes, l'Aquinate n'est pas absent de l'*aula* conci-

1. Bibliographie: E. TOURPE « Thomas et la modernité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2001 (85), p. 433-460; F. KERR, *After Aquinas*, Versions of Thomism, Oxford, 2002; ID., « Thomas Aquinas: Conflicting Interpretation in Recent Anglophone Literature », dans: *Aquinas as Authority*, A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000, P. Van Geest, H. Goris, C. Leget (ed.), Louvain, 2002, p. 165-186; O.-H. PESCH, « Thomas Aquinas and Contemporary Theology », dans: *Aquinas as Authority...*, p. 123-163; S.-T. BONINO, « Le thomisme aujourd'hui. Perspectives cavalières », *Revista española de teología* 63 (2003), p. 167-181; ID., « L'avvenire del progetto tomista », *Annales theologici* 18 (2004), p. 199-214; J.-P. TORRELL, « Situation actuelle des études thomistes », dans: *Nouvelles études thomasiennes*, « Bibliothèque thomiste, 61 », Paris, 2008, p. 177-202 [reprise de: *Recherches de science religieuse* 91 (2003), p. 343-371].

2. Cf. M. FOURCADE, « Thomisme et antithomisme à l'heure de Vatican II », dans: *Antithomisme. Histoire, thèmes et figures*, II. L'antithomisme dans la pensée contemporaine, *Revue thomiste* 108 (2008), p. 301-325.

3. Pour une première approche du néo-thomisme, cf., par exemple, T. O'MEARA, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame, 1997, p. 167-198; G. MCCOOL, *The Neo-Thomists*, Marquette, 2003³. Sur le projet léonin, cf. S.-Th. BONINO, « Le fondement doctrinal du projet léonin: *Aeterni Patris* et la restauration du thomisme », dans: *Le pontificat de Léon XIII*, Renaissance du Saint-Siège? Etudes réunies par Ph. Levillain et J.-M. Ticchi, « Collection de l'Ecole française de Rome, 368 », Rome, 2006, p. 267-274.

4. Cf. *Lettre du P. Georges Cottier à Jacques Maritain*, 17 décembre 1962, dans: JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, vol. 5, Saint-Maurice [Suisse], 2006, p. 745: « En bref, les théologiens romains ont rendu un terrible service à saint Thomas; leurs projets, dont le rejet était prévisible et souvent heureux, reflétaient le langage des manuels, et, plus gravement, étaient l'expression d'une théologie à base de saint Robert Bellarmine, d'encycliques et de droit canon: c'est cela que partout, ignorance ou mauvaise foi, on veut prendre pour le « thomisme » (la scolastique). Le résultat est que toutes les autres écoles, y compris les plus inquiétantes, triomphent... »

5. Le Docteur commun est cité à plusieurs reprises dans les notes des documents conciliaires, mais il n'apparaît que deux fois dans les textes eux-mêmes. Il s'agit dans les deux cas d'un document relatif à l'éducation: *Optatam totius*, n° 16; *Gravissimum educationis momentum*,

liaire. Les pères ont tous été, peu ou prou, formés selon les cadres d'une philosophie et d'une théologie qui se revendiquaient thomistes, et plusieurs des maîtres du thomisme au XX^e siècle (M.-D. Chenu, Y. Congar, B. Lonergan...) sont parmi les têtes pensantes du concile. Une incontestable veine thomiste se manifeste d'ailleurs dans l'insistance de la constitution pastorale *Gaudium et spes* sur la valeur propre des réalités terrestres et leur juste autonomie. « En voyant à quel point cette Constitution pastorale est imprégnée de l'esprit et des vues foncières du Docteur Angélique, un vieux thomiste comme moi se sent tout ragaillardi », se réjouit Maritain⁶. Pourtant, sur deux points au moins, le thomisme se trouve en décalage par rapport aux orientations du concile. Tout d'abord, le vocabulaire technique et le style scolastique qu'utilisent généralement les disciples de saint Thomas ne correspondent guère à la volonté de s'adresser au monde moderne dans un langage qui lui soit compréhensible. Ensuite, l'importance déterminante que Vatican II, prenant acte des acquis de la recherche théologique au XX^e siècle, accorde à la catégorie de l'histoire du salut semble disqualifier un thomisme que d'aucuns assimilent à une pure et simple « métaphysique sacrée », hermétique à la dimension historique⁷. De fait, autant, sinon plus, que le thomisme, la grande absente du concile est la philosophie et spécialement la métaphysique, ainsi que s'en inquiétaient déjà deux philosophes laïcs polonais d'inspiration thomiste, J. Kalinowski (1916-2000) et S. Swiezawski (1907-2004), dans leur interpellation *La philosophie à l'heure du Concile*⁸. Or les conséquences de la mise entre parenthèses de l'infrastructure métaphysique de la théologie catholique ont été considérables. C. Geffré

(* 1926) le notait dès 1975 : « Beaucoup renoncent à une construction systématique du savoir théologique parce que la médiation métaphysique de jadis est devenue incertaine. À l'intérieur du catholicisme, l'ancienne synthèse théologique fondée peu ou prou sur Thomas d'Aquin, s'est effondrée et elle n'a été remplacée par rien⁹. »

Mais ce sont surtout les turbulences post-conciliaires dans l'Eglise qui s'avèrent fatales au thomisme au point d'entraîner son (quasi-)naufrage institutionnel. Ayant joué, à l'occasion d'une crise moderniste dont le traumatisme a perduré jusqu'au concile¹⁰, le rôle de rempart de l'orthodoxie et d'instrument de normalisation de la pensée catholique, bref ayant été présenté comme la « pensée officielle » de l'Eglise dite pré-conciliaire, le thomisme était une victime toute désignée lorsque s'ouvriraient les vannes de la libéralisation à tout crin qui suivit le concile¹¹. Le règne de l'exclusivisme thomiste est alors dénoncé au profit du pluralisme philosophique et théologique. « Malheur à l'homme d'un seul livre ! Malheur à l'Eglise d'un seul docteur ! », vaticinait le cardinal Léger pendant le concile¹². En 1972, le

9. C. GEFFRÉ, « Une théologie marginalisée », dans : *L'Eglise : l'épreuve du vide, Autrement* 2 (1975), p. 68-74. Dans *Eglise signe de salut au milieu des hommes*, Paris, 1972 [p. 22-23], rapport présenté à l'Assemblée plénière de l'épiscopat français, M^{gr} R. Coffy prenait acte du divorce entre la métaphysique classique et la théologie (sacramentaire) : « Un nombre important de notions fondamentales de la philosophie classique que la doctrine chrétienne a utilisées pour se formuler semble avoir perdu, aux yeux de nos contemporains, le pouvoir qu'elles avaient de structurer une vision du monde cohérente et commune à tous les esprits. Ainsi en est-il de la notion de substance, de forme et matière, de caractère, de vertu infuse : ainsi en est-il de la théorie des causes qui a exprimé l'efficacité des sacrements. [...] Le christianisme se trouve contraint à un effort de réflexion critique et de réinterprétation, sous peine de passer non pour un système faux, mais ce qui est pire, pour un système incapable de fausseté ou de vérité, pour un système irréal. »

10. Cf. E. FOUILLOUX, *Une Eglise en quête de liberté, La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, « Anthropologiques », Paris, 1998.

11. Cf. M. FOURCADE, « Thomisme et antithomisme... », p. 304 : « Frappé dans son argument d'autorité, dans ses fonctions de chien de garde, dans son identification à la 'romanité', le 'thomisme' était tout désigné pour devenir la première victime collatérale de tous ceux qui concevaient d'abord cet *aggiornamento* comme une *dé-pacellisation* précipitée. »

12. Cf. *La Documentation catholique* [=DC], 3 janvier 1965, col. 52-54 ; A. NAUD, « Le cardinal Léger au concile et la conduite de l'intelligence chrétienne », dans : *L'Eglise canadienne et Vatican II*, Québec, 1997, p. 237-263 [p. 247-249]. Dans son discours du 10 septembre 1965 aux membres de l'Académie pontificale de Saint Thomas d'Aquin (*Acta apostolicae sedis* 57 (1965), p. 788-792 [p. 791]), Paul VI lui-même, tout en recommandant avec conviction saint Thomas comme « une norme sûre pour l'enseignement sacré », se défend de prôner un quelconque exclusivisme : « En le déclarant 'Docteur commun' et en faisant de sa doctrine la base de l'enseignement ecclésiastique, le Magistère de l'Eglise n'a pas entendu en faire un Maître exclusif, ni imposer chacune de ses thèses, ni exclure la légitime diversité des écoles et des systèmes, et encore moins proscrire la juste liberté de la recherche. La préférence

n° 10. L'histoire de la rédaction de ces deux textes indique d'ailleurs que la mention explicite de saint Thomas d'Aquin comme référence a été très controversée, cf. *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, sous la dir. de G. ALBERIGO, V. *Concile de transition*, La quatrième session et la conclusion du concile (septembre-décembre 1965), Version française sous la direction de E. Fouilloux, Paris – Louvain, 2005, p. 247-249.

6. J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, ch. 3 (« Œuvres complètes, XII », Fribourg, 1992, p. 735). Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 36.

7. Le reproche de négliger la dimension historique de l'existence humaine est un lieu commun de l'anti-thomisme au XX^e siècle. Cf. G. FESSARD, *De l'actualité historique*, I. A la recherche d'une méthode, Paris, 1960, p. 13-25 [p. 19] : « Depuis que la théologie s'est élevée au niveau d'une 'science' de type aristotélicien, elle s'est souciée beaucoup moins d'analyser l'histoire que de mettre en relief la part du naturel et du rationnel dans la Révélation chrétienne. » Les études contemporaines ont fait justice de ces accusations portées contre saint Thomas. Cf. J.-P. TORRELL, « Saint Thomas et l'histoire. Etat de la question et pistes de recherches », *Revue thomiste* 105 (2005), p. 355-409. En outre, les disciples de saint Thomas au XX^e siècle – Journet, Chenu et Congar, chacun à sa manière – ont eu à cœur de rendre raison de l'importance de l'histoire pour la théologie.

8. J. KALINOWSKI, S. SWIEZAWSKI, *La philosophie à l'heure du concile*, Paris, 1965.

pamphlet d'un autre canadien, P. Thibault, qui présente lui-même son travail comme un « règlement de compte », dénonce dans le projet néo-thomiste, une entreprise essentiellement idéologique au service de la justification du pouvoir papal, dans l'Eglise et sur la société¹³. L'effondrement du thomisme est alors rapide. Introduisant, en 1978, une bibliographie générale du thomisme pour les années 1940-1978, V. J. Bourke (1907-1998) et T. L. Miethe dressent un constat accablant : « En fait, depuis le concile Vatican II, il y a eu une baisse notable de l'intérêt pour saint Thomas de la part des philosophes et des théologiens catholiques romains [...]. Ce déclin est particulièrement évident dans les séminaires [...]. L'ouverture fort discutée des fenêtres de la pensée catholique romaine a non seulement permis à de nouveaux concepts de valeur d'entrer mais elle a aussi permis à la connaissance très traditionnelle (incluant quelque chose de la 'sagesse d'or' de saint Thomas) de s'envoler¹⁴. » On assiste alors à la « fermeture » d'institutions qui avaient été les fleurons du thomisme, même le plus ouvert, comme les facultés dominicaines du Saulchoir d'Etioles (1969)¹⁵. D'autres institutions, comme l'université de Louvain ou la *Cattolica* de Milan, prennent quelque distance par rapport à leur matrice thomiste originelle. Tout contribue à nourrir chez les « survivants » un sentiment d'échec qu'exprimait avec amertume E. Gilson (1884-1978) dans les dernières années de sa vie : divagations parmi les ruines¹⁶.

accordée à l'Aquinat, – préférence, et non pas exclusivité [PIE XII, *Allocution à l'université grégorienne*, *Discorsi*, XV, p. 409-410] – va à sa réalisation exemplaire de la sagesse philosophique et théologique, non moins qu'à l'harmonieux accord qu'il a su dégager entre la raison et la foi. »

13. P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec 1972.

14. *Thomistic Bibliography, 1940-1978*, Compiled by T. L. Miethe and V. J. Bourke, Westport – Londres, 1980, p. xv.

15. Cf. J.-P. JOSSUA, « Le Saulchoir : une formation théologique replacée dans son histoire », *Cristianesimo nella storia* 14 (1993), p. 99-124 ; H. DONNEAUD, « Les écoles de théologie dominicaines à l'épreuve de la crise. Entre essoufflement, révolution et renouveau », dans : *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, Colloque de Montpellier, juin 2007, sous la direction de D. Avon et M. Fourcade, « Signes des temps », Paris, 2009, p. 109-127 ; Y. RAISON DE CLEUZIQU, « La province dominicaine de France et Mai 68, Genèse de la mise en crise d'un ordre religieux », dans : *L'Eglise de France après Vatican II*. Actes du colloque 'Retour sur l'Eglise de France après le concile Vatican II 1965-1973, le regard de l'histoire', 16-17 octobre 2009, « Histoire et théologie, Institut catholique de Toulouse », Paris, 2011, p. 277-310.

16. Cf. E. GILSON, *Les Tribulations de Sophie*, Paris, 1967. Cf. F. MICHEL, « Etienne Gilson et *Les Tribulations de Sophie*. Une théologie sans philosophie ? », dans : *Un nouvel âge de la théologie...*, p. 45-67.

Pourtant le thomisme n'a pas sombré corps et biens. *Non tollitur sed mutatur*. Au cours d'un long « purgatoire »¹⁷, stimulé par le nouveau contexte ecclésial et théologique, il s'est renouvelé en puisant à ses propres sources, de sorte qu'en ce début du XXI^e siècle, il joue un rôle, discret mais réel, dans la vie intellectuelle de l'Eglise catholique. Plusieurs facteurs ont rendu possible cette renaissance, qui ne doit pas être conçue sur le mode d'une pure et simple restauration. Le premier est la permanence, même pendant les années les plus sombres, de plusieurs bastions institutionnels du thomisme et d'écoles thomistes vivantes (I. « Bastions et héritages »). Un second facteur est le développement exponentiel des études historico-doctrinales sur Thomas d'Aquin, ses sources, son contexte médiéval et l'histoire de sa réception. Certes, il faut clairement distinguer les études historiques sur saint Thomas, du thomisme comme projet doctrinal, théologique et/ou philosophique. On peut étudier Thomas d'Aquin sans être thomiste (l'inverse existe aussi). Il n'en reste pas moins que les travaux historiques, dans la mesure où ils contribuent à une meilleure compréhension de l'enseignement lui-même de saint Thomas, ont une influence majeure sur le projet thomiste lui-même. Cette application de la méthode historique à l'œuvre de saint Thomas n'est pas sans lien avec le puissant mouvement de « retour aux sources » qui a caractérisé la théologie du XX^e siècle¹⁸. Elle a souvent été motivée par le désir de retrouver le « saint Thomas de l'histoire » par-delà les strates interprétatives des « commentateurs » et la fixation du thomisme en doctrine d'école¹⁹. L'usage désormais établi de la distinction entre « thomiste » et « thomasien » en est une manifestation. Le recours à la méthode historique a longtemps rencontré (et rencontre encore) une sourde résistance dans certains secteurs de la néo-

17. C. SCHÖNBORN, « Préface », dans : *Thomistes ou De l'actualité de saint Thomas*, Paris, 2003, p. 5-9 [p. 5] : « Cette école, si on la considère dans son passé récent, revient de loin. Tentée trop souvent d'être à elle seule l'Ecole et de s'identifier ainsi de manière exclusive à la Théologie, quand ce n'était pas au magistère ordinaire de l'Eglise comme ce fut sans doute le cas pour certains de ses représentants romains immédiatement antérieurs à Vatican II, elle est passée incontestablement par une sorte de 'purgatoire' après que nombre de thomistes de stricte observance se soient retrouvés dans la minorité conciliaire sur d'importants points de doctrine. En conséquence, d'aucuns ont cru et affirmé trop vite qu'elle n'en ressortirait pas vivante. »

18. Cf. *Ressourcement, A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, ed. by G. Flynn and P. D. Murray, Oxford, 2012.

19. Cf. O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin, Grandeur et limites d'une théologie médiévale*, « Cogitatio fidei, 177 », Paris, 1994, p. 28-42 [p. 38] : « Désormais ce n'est plus le Thomas du thomisme, mais le Thomas libéré par la recherche historique de tout ce qui ultérieurement est issu de lui et s'en est réclamé, qui exerce son influence dans la théologie catholique. »

scolastique, obsédés par l'épouvantail de l'historicisme ou encore convaincus à tort que les efforts déployés dans la recherche historique se font au détriment de la « pensée » et dissimulent en fait l'épuisement spéculatif du thomisme et une certaine pusillanimité à aborder les questions actuelles. N'est-ce pas plutôt le refus de l'histoire au profit d'une rationalité a-temporelle qui trahit un déficit anthropologique fort peu thomiste ? Lequel déficit se retrouve d'ailleurs, sous une autre forme, chez ceux qui, au nom d'une certaine vision naïve de la pure objectivité historique, prétendent abstraire totalement Thomas d'Aquin de la tradition thomiste qui l'a véhiculé jusqu'à nous. Quoi qu'il en soit, parmi les principaux résultats de la recherche historique on doit compter tout d'abord la mise en vive lumière de l'originalité de la synthèse *philosophique* de saint Thomas, mais les textes de l'Aquinate inspirent aussi des philosophes fort peu soucieux de leur contextualisation historique, surtout dans le cadre de la philosophie analytique (II. « Saint Thomas au pays des médiévistes et des philosophes »). Toutefois la méthode historique a surtout contribué au phénomène majeur des cinquante dernières années : la « re-théologisation » du thomisme. En effet, une meilleure prise en compte de l'intention formellement théologique de saint Thomas, une conscience plus vive de la dimension sapientielle de sa théologie ont renouvelé la lecture de son œuvre, ce qui a permis d'en mieux manifester les ressources pour la réflexion théologique contemporaine (III. « Renaissance d'une théologie sapientielle »). Ce phénomène de grande ampleur, qui est loin d'avoir encore porté tous ses fruits, ne doit cependant pas conduire à occulter la dimension philosophique du thomisme. En effet, une des forces du thomisme – sur laquelle insiste le Magistère pontifical récent – réside dans l'équilibre de la relation qu'il instaure entre la foi et la raison, et spécialement entre la théologie et une philosophie qui doit tout à la fois être autonome et rester ouverte à la foi (IV. « Une philosophie autonome ? »).

I. Bastions et héritages

Bien que de forte intensité, le séisme post-conciliaire a ébranlé mais n'a pas jeté bas tous les bastions institutionnels du thomisme. L'Académie pontificale de Saint-Thomas (Rome)²⁰ et d'autres institutions, comme la

Société Internationale Saint Thomas d'Aquin (S.I.T.A.)²¹ fondée en 1976 dans l'élan des célébrations du septième centenaire de la mort de l'Aquinate (1974)²², ont continué à organiser des manifestations internationales de grande ampleur qui témoignent de la vitalité persistante du thomisme²³.

A. LOBATO, « The Pontifical Academy of St Thomas Aquinas: History and Mission », *Anuario filosófico* 39 (2006), p. 309-327. L'Académie pontificale de Saint Thomas d'Aquin, présidée par le C^{al} M. Brown de 1965 à 1971 puis par le C^{al} L. Ciappi de 1979 à 1996, a été longtemps animée par son vice-président A. Piolanti (1911-2001) et son secrétaire général L. Bogliolo, s.d.b. (1910-1999). Cf. D. BERGER, « Piolanti, Antonio », dans : *Thomistenlexikon*, Herausgegeben von D. Berger und J. Vijgen, Bonn, 2006, col. 510-513 ; J. A. IZQUIERDO LABEAGA, « Don Luigi Bogliolo, SDB (1910-1999). Su person y su obra », *Alpha Omega* 2 (1999), p. 521-536. L'Académie a été réformée en 1999 par le pape Jean-Paul II (Motu proprio *Inter munera academiarum*). La présidence en revint alors à A. Lobato o.p. (1925-2012). Sur A. Lobato, cf. G. DIAZ DIAZ, « Abelardo Lobato Casado », dans : *Hombres y documentos de la filosofía española*, Vol. IV, Madrid, 1991, p. 726-729 ; B. MONDIN, *La Metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologne, 2002, p. 160-167. Succèdent à A. Lobato à la tête de l'Académie, en 2005 le dominicain polonais E. Kaczynski (1937-2009) puis, en 2009, le métaphysicien L. Clavell (* 1941).

21. Sur l'histoire de la S.I.T.A., cf. A. LOBATO, « Itinerario de la Sociedad Internacional Tomas de Aquino en sus primeros 20 años », dans : *Sanctus Thomas de Aquino Doctor hodiernae humanitatis*, Miscellanea offerta... al Prof. A. Lobato, o. p... a cura di D. Ols, o.p., « Studi tomistici, 58 », Vatican, 1995, p. 24-46 ; E. MARTINEZ, « 'In dulcedine societatis quaerere veritatem' : The International Society of St Thomas Aquinas », *Anuario filosófico* 39 (2006), p. 329-349 ; A. LOBATO, « I trent'anni della S.I.T.A. Fondazione, fondatori e attività » dans : *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino*. In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A., L. Congiunti et G. Perrillo (ed.), Rome, 2009, p. 15-36. En 2006, V. Benetollo (Bologne) a succédé à A. Lobato comme président de la S.I.T.A.

22. Parmi les nombreux événements qui, en 1974, ont marqué le septième centenaire de la mort de l'Aquinate, il faut mentionner les suivants : Paul VI publie la lettre *Lumen Ecclesiae* (*Acta apostolicae sedis* 66 [1974], p. 673-702) ; un Congrès international organisé par l'ordre des Prêcheurs est organisé à Rome et à Naples (« Saint Thomas et les problèmes fondamentaux de notre temps ») ; plusieurs revues spécialisées publient des numéros spéciaux dédiés à saint Thomas ; à Toulouse, les reliques de saint Thomas sont transférées depuis la basilique Saint-Sernin jusqu'à l'église conventuelle des Jacobins restaurée...

23. Congrès internationaux organisés par l'Académie Pontificale de Saint Thomas : VI^e Congrès thomiste international (1965) : Dieu dans la philosophie de saint Thomas et dans la philosophie contemporaine ; VII^e Congrès thomiste international (1970) : L'homme ; VIII^e Congrès thomiste international (1980) : Autour d'*Aeterni Patris* ; IX^e Congrès thomiste international (1990) : Saint Thomas, *Doctor humanitatis* ; X^e Congrès thomiste international (2003) : L'humanisme chrétien au III^e millénaire : la perspective de saint Thomas d'Aquin (en collaboration avec la S.I.T.A.).

Congrès internationaux organisés par la SITA : Autour d'*Aeterni Patris* (1979) ; L'âme dans l'anthropologie de saint Thomas (1986) ; Ethique et société contemporaine (1991) ; Le problème de l'homme et le mystère de Jésus-Christ (1997). Ce dernier congrès s'est tenu à Barcelone où prospère une école thomiste autour de F. Canals Vidal (1922-2009) et E. Forment (* 1946). Cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelone, 1987 ; E. FORMENT, *Ser y persona*, Barcelone, 1983 ; ID., *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, 1998.

20. Sur l'Académie pontificale de Saint Thomas d'Aquin, cf. D. BERGER, « In dulcedine societatis quaerere veritatem. Zur Geschichte der Päpstlichen Akademie des hl. Thomas von Aquin », *Doctor Angelicus* 2 (2002), p. 135-180 [repris dans : D. BERGER, *In der Schule des hl. Thomas von Aquin*. Studien zur Geschichte des Thomismus, Bonn, 2005, p. 121-181] ;

L'université dominicaine de l'*Angelicum*, où fut fondé en 1983 un *Istituto San Tommaso*, n'a cessé de dispenser jusqu'à aujourd'hui un enseignement qui honore la dimension thomiste²⁴. C'est aussi à partir de l'*Angelicum*, qu'après la cessation du *Bulletin thomiste* (Le Saulchoir) en 1965, la *Rassegna di Letteratura Tomistica*, animée par le dominicain belge Cl. Vansteenkiste (1910-1997)²⁵, répertorie et recense, de 1965 à 1992, les travaux relatifs à saint Thomas et au thomisme²⁶. De même, la faculté de théologie de l'université de Fribourg (Suisse) est restée un centre rayonnant du thomisme²⁷, avec des enseignants dominicains de renommée internationale comme J.-H. Nicolas (1910-2001)²⁸, S.-T. Pinckaers (1925-2008), J.-P. Torrell (* 1927) ou G. Emery (* 1962). Malgré une baisse sensible du lectorat, due à la fermeture de nombreux centres de formation ecclésiastique, plusieurs revues spécialisées ont continué d'offrir aux études thomistes une plate-forme : *Doctor communis* (Rome, Académie pontificale de Saint-Thomas); *Angelicum* (Rome); la *Revue thomiste* (dominicains de Toulouse)²⁹; *The Thomist* (domini-

cains de Washington)³⁰; *Nova et Vetera* (Fribourg [Suisse])³¹; *Sapientia* (Buenos Aires)³².

L'ordre des Prêcheurs était particulièrement concerné par la crise du thomisme puisque la référence à saint Thomas d'Aquin a été et demeure un élément constitutif de son identité. Malgré des remises en question, qui, ici ou là, ont été radicales, les dominicains ont gardé un lien privilégié avec les études thomistes. Bien plus, au début du XXI^e siècle, il apparaît que le thomisme constitue à nouveau la matrice vivante de la formation intellectuelle dans plusieurs provinces (Toulouse, Pologne, Saint-Joseph [Etats-Unis]...). En 2010, un colloque réuni à Varsovie autour du thème « The Dominicans and the Challenge of Thomism » a confirmé la vitalité des principaux pôles du thomisme dominicain³³.

Malgré le sentiment général d'échec qui les étirent dans les années 1960-1970, les maîtres du thomisme au XX^e siècle n'ont été dépourvus ni de beaux fruits d'arrière-saison ni d'une réelle postérité. Après Vatican II, au terme duquel Paul VI lui confie le « message du concile aux hommes de pensée », Jacques Maritain (1882-1973), toujours en dialogue avec son ami C. Journet (1891-1975)³⁴, donne à son œuvre un tour plus théologique, non seulement avec le très controversé *Paysan de la Garonne* (1966)³⁵ mais aussi avec *De la grâce et de l'humanité de Jésus* (1967) et *De l'Eglise du Christ, La personne de l'Eglise et son*

24. Cf. A. Patfoort (* 1912); A.-F. Von Gunten (1921-1997); D. Mongillo (1928-2005); B. Duroux (* 1921); C. Morerod (* 1961)... Un courant de pensée d'inspiration thomiste est présent dans la plupart des anciennes universités romaines : Latran (A. Livi [* 1938], H. Seidl [* 1938], M. Sanchez Sorondo [* 1942], L. Melina [* 1952], M. Pangallo [* 1962]); Urbaniana (G. B. Mondin [* 1926], A. Vendemiati); Grégorienne (J. de Finance); Salesianum (L. Bogliolo, G. Abba [* 1943]...). Deux fondations plus récentes accordent aussi à saint Thomas une place privilégiée, l'Université de la Sainte-Croix de l'*Opus Dei* (L. Clavell, L. Romera) et l'Athénée *Regina apostolorum* (J. A. Izquierdo Lebeaga [* 1948]).

25. Cf. J. VIJGEN, « Vansteenkiste, Clemens », dans : *Thomistenlexikon*, col. 688-690.

26. Cf. aussi R. INGARDIA, *Thomas Aquinas International Bibliography 1977-1990*, Bowling Green (Ohio), 1993. La *Bibliographia Thomistica* qui se trouve sur le site de *Corpus thomisticum*, sous la responsabilité de E. Alarcon, assure aujourd'hui ce suivi bibliographique (<http://www.corpusthomisticum.org>). Cf. aussi E. ALARCON (ed.), *Thomistica 2006*, An International Yearbook of Thomistic Bibliography, Bonn, 2007.

27. Cf. R. CESSARIO, « Theology at Fribourg », *The Thomist* 51 (1987), p. 325-366.

28. J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, De la Trinité à la Trinité, Fribourg - Paris, 1985; *Synthèse dogmatique*, Complément. De l'univers à la Trinité, Fribourg - Paris, 1993.

29. Fondée en 1893, la *Revue thomiste* est dirigée de 1954 à 1990 par M.-V. Leroy (cf. S.-T. BONINO, « Le P. Marie-Vincent Leroy o.p. [1917-1994] », *Revue thomiste* 109 [2009], p. 413-418), puis de 1991 à 2012 par S.-T. Bonino (* 1961). Elle a célébré en 1993 le centenaire de sa naissance par un colloque international, cf. *Saint Thomas au XX^e siècle*, Actes du Colloque du Centenaire de la *Revue thomiste*, sous la dir. de S.-T. Bonino, Paris, 1995. Elle a organisé régulièrement des Colloques thomistes, en lien avec l'Institut Saint Thomas d'Aquin de Toulouse : *Saint Thomas et l'onto-théologie* (1994); *Saint Thomas au XIV^e siècle* (1996); *Saint Thomas et le Sacerdoce* (1998); *Surnaturel, Une controverse au cœur du thomisme au XX^e siècle* (2000); *Veritas, Approches thomistes de la vérité* (2003); *Saint Thomas et la théologie des religions* (2005); *L'antithomisme* (2007)...

30. Revue fondée en 1939.

31. Revue fondée en 1926 par C. Journet, puis dirigée par G. Cottier. *Nova et Vetera* se propose alors comme aujourd'hui de répondre à la nécessité d'éclairer de la lumière de la foi catholique et de la théologie de saint Thomas les grandes questions d'actualité. En 2002, une édition en langue anglaise voit le jour autour d'une équipe de l'*Ave Maria College* à Ypsilanti (MI).

32. Revue fondée en 1946 par M^{re} O. N. Derisi (1907-2002). Cf. D. BERGER, « Derisi, Octavio Nicolas », dans : *Thomistenlexikon*, col. 136-140. O. N. Derisi est aussi à l'origine de la très active *Sociedad Tomista Argentina*, qui a été dirigée par G. E. Ponferrada (* 1922), puis M. C. Donadio Maggi de Gandolfi (* 1944) et organise chaque année au mois de septembre une importante *Semana Tomista*.

33. La liste des participants au colloque de Varsovie permet de dresser une carte du thomisme dominicain actuel : Rome (J. DiNoia; W. Giertych; C. Morerod; W. Senner...); Toulouse (S.-T. Bonino, E. Perrier...); Fribourg (G. Emery; M. Sherwin; B.-D. de La Soujeole...); Oxford (F. Kerr; V. Boland...); Washington (R. Cessario; T.-J. White...); Berkeley (R. Schenk; M. Dodd...); Cracovie (M. Paluch, P. Krupa...). Les pays latins étaient toutefois sous-représentés, alors que le Centre d'études des dominicains de Bologne (G. Barzaghi...) atteste la présence du thomisme dans l'Italie dominicaine.

34. Cf. G. BOISSARD, *Charles Journet: biographie*, Paris, 2008; *Charles Journet: un témoin du XX^e siècle*, Actes de la Semaine théologique de l'Université de Fribourg, Faculté de théologie, 8-12 avril 2002, M. Rossignotti Jaeggi, G. Boissard (ed.), Saint Maur - Paris, 2003. La correspondance intégrale entre Journet et Maritain a été publiée en six volumes entre 1996 et 2008.

35. J. MARITAIN, *Le Feu nouveau*, Le paysan de la Garonne, Préface et dossier critique de M. Fourcade, Genève, 2007.

personnel (1970). Si l'influence politique de Maritain décline, en particulier avec la montée des théologies de la libération en Amérique latine et la désagrégation de la démocratie chrétienne en Europe, sa réflexion philosophique continue d'inspirer des proches, comme le cardinal G. Cottier (* 1922)³⁶, ou des disciples comme V. Possenti en Italie (* 1938) ou Y. Floucat en France (* 1951).

L'œuvre d'E. Gilson médiévisse bénéficie d'une ample reconnaissance dans le monde universitaire, même si le médiévisse contemporain se définit volontiers en réaction contre le modèle historiographique gilsonien³⁷. Par contre, Gilson n'a guère eu de postérité philosophique en Europe, même si ses travaux sur l'histoire de la métaphysique et son grand livre *L'Être et essence* (1948, 1972²) ont pu nourrir certains aspects des débats sur l'onto-théologie³⁸. Il en va tout autrement en Amérique du Nord³⁹. Autour du *Pontifical Institute of Medieval Studies* de Toronto, plusieurs disciples de Gilson ont poursuivi son œuvre, prêchant la bonne nouvelle du « thomisme existentiel »⁴⁰. Aux États-Unis, le *Center for Thomistic Studies*, fondé en 1975, auprès de l'université basilienne Saint-Thomas de Houston (Texas), défend sous l'impulsion de V. Brezik, V. J. Bourke, L. A. Kennedy ou J. F. X. Knasas (* 1948) le même thomisme gilsonien.

Dans la génération des maîtres du thomisme qui ont achevé après Vatican II une œuvre déjà reconnue auparavant, il faut mentionner, sans viser l'exhaustivité, C. Fabro (1911-1995), qui intensifie son dialogue critique avec la philosophie moderne mais réagit aussi avec vigueur contre une évolution théologique qu'il désapprouve⁴¹, ou encore J. de Finance (1904-2000)⁴² et, à Louvain, le médiévisse F. van Steenberghen (1904-1993) et G. van Riet (1916-1998).

36. Cf. G. COTTIER, *Itinéraire d'un croyant*, Tours, 2007. G. Cottier a été secrétaire général de la Commission théologique internationale de 1989 à 2004 et théologien de la maison pontificale de 1989 à 2005.

37. Cf. C. KÖNIG-PRALONG, « L'histoire de la philosophie médiévale depuis 1950 : méthodes, textes, débats », *Annales Histoire, Sciences sociales*, 64 (2009), p. 143-169.

38. Cf. J.-F. COURTINE, *Suarez ou le système de la métaphysique*, Paris, 1990; *Inventio analogiae*, Métaphysique et onto-théologie, « Problèmes et controverses », Paris, 2005; G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, « Cogitatio fidei, 195 », Paris, 1996.

39. Cf. W. HANKEY, « From Metaphysics to History, from Exodus to Neoplatonism, from Scholasticism to Pluralism: the fate of Gilsonian Thomism in English-speaking North America », *Dionysius* 16 (1998), p. 157-188.

40. A. C. Pegis (1905-1978), J. Owens, cssr (1908-2005) [cf. J. VIJGEN, « Owens, Joseph », dans : *Thomistenlexikon*, col. 474-478], A. Maurer, c.s.b (1915-2008), L. Boyle, o.p. (1923-1999)...

41. Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Rome, 1964; *Tomismo e pensiero moderno*, Rome, 1969; *Introduzione a San Tommaso*, Milan, 1983...

42. J. DE FINANCE, *Connaissance de l'être*, Paris, 1966; *L'affrontement de l'autre*, Rome, 1973; *L'ouverture et la norme : questions sur l'agir humain*, Vatican, 1989.

Un signe de l'intérêt persistant pour le thomisme est la multiplication des instruments de travail visant à faciliter l'accès à l'œuvre de saint Thomas. En sommeil depuis plusieurs années, l'édition critique des œuvres du Docteur angélique, confiée à la Commission Léonine, reprend avec la publication de l'*Expositio super Iob ad litteram* (1965) par A. Dondaine (1898-1987). Se succèdent ensuite les éditions critiques de plusieurs textes majeurs : les *Quaestiones disputatae de veritate* (1970-1976), les *Quaestiones disputatae de malo* (1982), les commentaires de Thomas à plusieurs œuvres d'Aristote, spécialement la *Sentencia libri De anima* (1984), dont l'édition doit beaucoup au travail érudit de R.-A. Gauthier (1913-1999)⁴³, les *Quaestiones quodlibetales* (1996)... Ces éditions, avec leurs savantes Préfaces, contribuent de façon décisive aux développements de la connaissance de l'œuvre et de la pensée thomasiennes⁴⁴.

Dans les années 1970, le jésuite italien R. Busa (1913-2011) réalise avec la collaboration d'IBM l'*Index thomisticus* qui est la première concordance informatique intégrale du corpus thomasiens⁴⁵. Une version CD-Rom est disponible dès 1989 et l'*Index thomisticus* est mis en ligne en 2005 sur le site *Corpus thomisticum* de E. Alarcon (Pampelune) qui offre aux chercheurs en thomisme un ensemble très précieux de ressources informatiques. Par ailleurs, les sites informatiques consacrés à saint Thomas d'Aquin se multiplient ainsi que les traductions des œuvres de l'Aquinate dans les diverses langues nationales. Ce phénomène éditorial s'explique sans doute par l'ignorance croissante du latin même dans les milieux universitaires, mais aussi par l'intérêt qu'un public catholique cultivé, souvent de tendance traditionnelle, porte au thomisme dans lequel il voit l'armature intellectuelle d'un catholicisme militant.

43. Cf. G. MONGEAU, « Gauthier, René-Antoine », dans : *Thomistenlexikon*, col. 202-204.

44. Etablie à Grottaferrata, près de Rome, entre 1973 et 2003, puis transférée à Paris, la Commission Léonine a été dirigée par L.-J. Bataillon (1914-2009) auquel a succédé A. Oliva (* 1964). Cf. « La Commission léonine : philologie et histoire au service de la pensée. Actes de la matinée du centre Pierre Abélard Sorbonne Paris IV », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 89 (2005), p. 5-110; J.-P. TORRELL, « Situation actuelle... », p. 178-181; A. OLIVA, « The Leonine Commission, 125 Years after its Founding, settles in Paris », *Anuario filosófico* 39 (2006), p. 497-520.

45. Cf. R. BUSA, « Nouvelles perspectives d'herméneutique thomiste », *Méthodes informatiques et nouveaux horizons dans les recherches médiévales*, Actes du Colloque International de la FIEPM, Saint-Paul-de-Vence, 3-5 septembre 1990, Turnhout, 1992, p. 65-76. La thèse d'A. Di Maio sur le concept de communication chez saint Thomas illustre l'usage doctrinal qu'on peut faire de ces instruments lexicographiques : *Il Concetto di comunicazione*. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'comunicare' in Tommaso d'Aquino, « Analecta gregoriana, 274 », Rome, 1998.

II. Thomas d'Aquin au pays des médiévistes et des philosophes

Depuis P. Mandonnet (1858-1936) et M. Grabmann (1875-1949), l'application de la méthode historique à l'étude de saint Thomas d'Aquin a tissé des liens étroits entre le thomisme et les études médiévales. Longtemps le projet doctrinal thomiste a stimulé et orienté les travaux en histoire des doctrines médiévales. Toutefois, depuis plusieurs décennies, les études médiévales se sont en quelque sorte sécularisées et elles ont souvent coupé le cordon ombilical qui les reliait à leur matrice thomiste. Cette (légitime) prise d'autonomie se traduit par une critique du téléologisme historiographique stigmatisé sous le vocable de « thomasiocentrisme » : l'histoire de la pensée médiévale ne gravite pas autour du seul Thomas d'Aquin, même s'il en constitue un point de référence majeur⁴⁶.

Quoi qu'il en soit, au cours du demi-siècle qui vient de s'écouler, les études historiques sur saint Thomas et son contexte ont donné de très beaux fruits. Les progrès accomplis dans la connaissance de la biographie de Thomas d'Aquin⁴⁷, de sa « personnalité »⁴⁸, des sources de sa pensée, ainsi que du milieu historique et culturel dans lequel il a vécu et pensé ont abouti en 1993 à l'ouvrage de référence de J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne, son œuvre* (2^e édition : 2002)⁴⁹, qui remplace *Friar Thomas Aquinas* de J. A. Weisheipl (1923-1984), paru en 1974 (2^e édition : 1983).

Les études historiques ont aussi permis de déterminer avec plus de précision les sources de la pensée thomasiennne et leur éventuelle influence sur son évolution interne⁵⁰, car il est désormais acquis que le *corpus* thomasiennne n'est

pas un système clos mais témoigne d'une pensée qui se cherche et progresse⁵¹. Un des résultats principaux de cette approche historique est d'avoir permis de mettre mieux en relief l'originalité de la synthèse philosophique que saint Thomas a élaborée au service de l'*intellectus fidei*. La question du rapport de saint Thomas à Aristote est ici déterminante et clivante.

Refusant de réduire le thomisme à un aristotélisme baptisé et répudiant tout aristotélo-thomisme, E. Gilson et ses disciples estiment que « la philosophie de saint Thomas n'est pas celle d'Aristote. Le langage est le même, la technique de démonstration est semblable, mais le contenu de la doctrine est différent⁵² ». Le thomisme, comme philosophie de l'acte d'être, dépasse, tout en l'assumant, l'aristotélisme comme philosophie de la forme et de la substance. Ce dépassement, pensent-ils, a été rendu possible par la Révélation, spécialement par le dogme de la création *ex nihilo* et par l'approche de Dieu comme l'*Ipsum esse subsistens*, de sorte que la métaphysique n'a pu se constituer et ne peut encore atteindre sa pleine envergure que dans le cadre d'une « philosophie chrétienne ». Toutefois, la spécificité chrétienne de l'alliance entre Dieu et l'être, centrale dans la « métaphysique de l'Exode » de Gilson, a été remise en question dans la mesure où elle semble déjà acquise dans certaines formes du néoplatonisme de l'Antiquité tardive⁵³.

De fait, la recherche contemporaine sur la philosophie de saint Thomas a mis en évidence une forte influence néoplatonicienne⁵⁴, ce qui a conduit

curie pontificale dans les années 1260, a conduit saint Thomas à rectifier ses positions et à mettre un accent résolu sur le primat absolu de la grâce dans la vie chrétienne. Cf. J. WAWRYKOW, *God's Grace and Human Action: 'Merit' in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame, 1995.

51. L'ouvrage de B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963 est caractéristique de cette approche « génétique » de la pensée thomiste.

52. E. GILSON, *Les Tribulations de Sophie*, p. 32. Cf. J. OWENS, « Aristotle and Aquinas », dans : *The Cambridge Companion to Aquinas*, N. Kretzmann et E. Stump (ed.), Cambridge, 1993, p. 38-59. Depuis *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951, J. Owens n'a cessé de plaider en faveur d'une différence substantielle entre la métaphysique de saint Thomas et la métaphysique d'Aristote.

53. Cf. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, 1966 ; P. HADOT, « Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. À propos des théories d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode », dans : *Dieu et l'être*, Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24, « Études augustinienes », Paris, 1978, p. 57-63 ; ID., « L'être et l'étant dans le néoplatonisme », dans : *Études platoniciennes*, ed. J. Trouillard, Neuchâtel, 1973, p. 27-39.

54. Cf. J. A. AERTSEN, « The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquinas's Philosophy », *Medioevo* 18 (1992), p. 53-70. L'influence néoplatonicienne, surtout celle de Denys, sur saint Thomas a fait l'objet des travaux de W. J. Hankey. Dans *God in Himself*, Aquinas' Doctrine of God as expounded in the *Summa Theologiae*, Oxford, 1987, Hankey propose ainsi une lecture profondément renouvelée du traité de Dieu à la lumière privilégiée des sources néoplatoniciennes (proclusiennes et dionysiennes) de saint Thomas.

46. Les études thomasiennes représentent un aspect important, mais non exclusif, de plusieurs centres d'étude de la pensée médiévale. On peut mentionner, pour l'Allemagne par exemple, le *Thomas-Institut* de Cologne, fondé en 1950 par J. Koch (1885-1967) puis dirigé par P. Wilpert (1906-1967), A. Zimmermann (* 1928), J. A. Aertsen (* 1938) et A. Speer (* 1957). Le *Thomas-Institut* organise chaque année à Cologne une rencontre de médiévistes, dont les actes, publiés dans les *Miscellanea medievalea*, sont une mine pour qui étudie saint Thomas. Le vol. 19 est d'un intérêt particulier : *Thomas von Aquin, Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, A. Zimmermann (Hrsg.), Berlin – New York, 1988. De même, le *Grabmann-Institut* de Munich conjoint médiévisme et thomisme. Il a été dirigé par M. Schmaus (1897-1993), R. Heinzmann (* 1933 ; *Thomas von Aquin, Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1994) puis U. Horst (* 1931).

47. Cf. E. ALARCON, « Advances in our historical Knowledge of Thomas Aquinas », *Anuario filosófico* 39 (2006), p. 371-399.

48. Cf. P.-M. GILS, « Saint Thomas écrivain », dans : SANCTI THOMAE DE AQUINO opera omnia, jussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum : Tomus L, *Super Boetium de Trinitate, Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, Rome-Paris, 1992, p. 175-209.

49. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne, son œuvre*, « Vestigia, 13 », Paris - Fribourg, 2002².

50. On sait, par exemple, depuis H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, que la lecture des œuvres anti-pélagiennes de saint Augustin, redécouvertes à la

certain auteurs à sous-évaluer l'originalité de la métaphysique thomasiennne de l'être. Mais saint Thomas n'est pas plus inféodé à Proclus qu'il ne l'est à Aristote. Il assume de façon critique bien des thèmes platoniciens et néoplatoniciens, ne serait-ce que celui de la participation qui structure sa compréhension des relations entre Dieu et le monde⁵⁵. Mais il ne remet jamais en cause ce pilier de l'aristotélisme qu'est l'affirmation de la consistance propre de l'ordre des causes secondes et spécialement de la nature, inséparable du rejet de la tentation extrinséciste platonicienne. Bref, la métaphysique de saint Thomas apparaît comme une synthèse magistrale du platonisme et de l'aristotélisme à la lumière des exigences de la foi⁵⁶.

L'influence néoplatoniciennne s'est exercée sur saint Thomas à travers la lecture directe de textes comme l'*Elementatio* de Proclus, dont il fut le premier à reconnaître la présence dans le *Liber de causis*, mais surtout, par capillarité,

55. Sur la participation, après les travaux pionniers de C. Fabro et L.-B. Geiger dans l'immédiat après-guerre, cf., pour la période qui nous occupe, R. A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 46 » Leiden - New York - Köln, 1995, qui s'efforce de penser l'altérité de l'essence par rapport à l'*esse* sans compromettre pour autant l'unité de l'acte créateur ; A. DE MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale : analogie, causalité, participation*, Paris, 1995.

56. Cf. C. FABRO, « The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy, The Notion of Participation », *Review of Metaphysics* 27 (1974), p. 449-491. [p. 486-487] : « Il faut admettre que la notion thomiste d'acte, qui culmine dans l'*esse* comme *actus essendi*, est la synthèse de l'idée platoniciennne et de l'entélécheia *energeia* aristotéliennne dont elle partage la caractéristique de l'immanence. » Sur l'histoire de la recherche récente concernant la métaphysique thomasiennne et son interprétation, cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino : *esse, diversum, contradictio*, « Metafisica e storia della metafisica, 17 », Milano, 1997, p. 3-49 : « *Status quaestionis* : gli studi sull'ontologia tomista » ; A. L. GONZALEZ, « Thomistic Metaphysics : Contemporary Interpretations », *Anuario filosófico* 39 (2006), p. 401-437 ; *Creazione e actus essendi, Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*, J. Villagrasa (ed.), Rome, 2008 [bibliographie, p. 271-366].

La métaphysique de saint Thomas d'Aquin a fait l'objet de plusieurs présentations synthétiques de grande qualité. Cf. J. AERTSEN, *Nature and Creature, Thomas Aquinas's Way of Thought*, « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 21 », Leiden - New York - Köln, 1988 ; ID., *Medieval Philosophy and Transcendentals, The Case of Thomas Aquinas*, « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 52 », Leiden - New York - Köln, 1996 ; J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, From Finite Being to Uncreated Being, « Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, 1 », The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2000. Le thomiste hollandais Léo Elders (* 1926) est l'auteur d'une série de manuels de philosophie thomiste qui combinent avec bonheur les apports de l'histoire des doctrines et la présentation systématique des doctrines philosophiques. Cf. L. ELDERS, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paris, 1994 ; *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1994 ; *La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1995 ; *L'éthique de Saint Thomas d'Aquin*. Une lecture de la *Secunda pars* de la *Somme de Théologie*, Paris, 2005. Cf. B. MONDIN, *La Metafisica di S. Tommaso d'Aquino...*, p. 150-159.

à travers la fréquentation d'auteurs qui étaient imprégnées d'un néoplatonisme aussi divers que diffus. Les traductions latines des productions de la *falsafa*, toutes peu ou prou marquées par un certain néoplatonisme, ont mobilisé toute l'attention de saint Thomas⁵⁷. Mais il a aussi bénéficié de l'abondant matériau néoplatonicien véhiculé par les Pères de l'Eglise, spécialement saint Augustin et Denys l'Aréopagite⁵⁸. La question de la réception de Denys par saint Thomas a toutefois été surdéterminée par le débat sur la place qu'il convient d'attribuer à l'Aquinate dans une histoire de la métaphysique occidentale interprétée, à la suite de Heidegger, comme onto-théologie. En effet, l'accent mis sur la dimension (supposée) négative ou apophasique de la théologie de saint Thomas vise généralement à l'exempter du destin peu glorieux qu'Heidegger réserve à l'onto-théologie⁵⁹.

Toutefois en réaction, d'une part, contre le thomisme « existentiel » et la conception d'une philosophie spécifiquement chrétienne qui l'accompagne d'ordinaire et, d'autre part, contre l'engouement pour le filon néo-platonisant, tout un courant du thomisme met l'accent sur l'option fondamentale de Thomas d'Aquin en faveur d'Aristote et soutient qu'il existe une très forte continuité, pour ne pas dire une identité doctrinale, entre les deux penseurs⁶⁰. Convaincus que l'entrée en métaphysique se fait par le bas,

57. L'intérêt de saint Thomas pour la *falsafa* a fait l'objet de nombreuses études. Cf., parmi bien d'autres, D. BURRELL, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides and Aquinas*, Notre-Dame, 1986 ; ID., « Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers », dans : *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 60-84 ; A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maimonide*. Un dialogue exemplaire, Paris, 1988 ; ID., *Maimonide et Thomas d'Aquin*, Un dialogue impossible, « Dokimion, 16 », Fribourg (Suisse), 1995. Sur la controverse avec Averroès autour du statut de l'intellect, cf. A. DE LIBERA, *L'Unité de l'intellect. Commentaire du 'De unitate intellectus contra averroistas' de Thomas d'Aquin*, Paris, 2004.

58. Cf. F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 32 », Leiden - New York - Köln, 1992.

59. Pour un bilan de ce débat, cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste, 57 », Paris, 2006. Dans un premier temps, la pensée de Thomas d'Aquin a été englobée dans les systèmes à structure onto-théologique, mais, la tendance actuelle étant de différencier de façon plus fine les métaphysiques médiévales entre elles, on exempte généralement aujourd'hui saint Thomas de l'accusation d'onto-théologie pour imputer l'origine de cette nouvelle structuration de la pensée à Duns Scot. Cf. O. BOULNOIS, « Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot », dans : *Saint Thomas et l'onto-théologie*, Actes du colloque tenu à l'Institut catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994, *Revue thomiste* 95/1 (1995), p. 85-108.

60. Dans le contexte français, l'identité substantielle entre la pensée d'Aristote et la philosophie de saint Thomas a été défendue par M.-D. Philippe (1912-2006) (cf. *Retour à la source*, t. 1. *Pour une philosophie sapientiale*, Paris, 2005). Cf. A. CONTAT, « Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento », dans : *Creazione e actus essendi...*, p. 193-270 [p. 238-248 : « L'aristotelismo di Marie-Dominique Philippe »]. Elle trouve un défenseur

c'est-à-dire par la physique, et non par le haut, c'est-à-dire par la Révélation, les « thomistes aristotéliens » estiment plus que jamais nécessaire d'élaborer aujourd'hui une philosophie de la nature à l'école d'Aristote, (fidèlement) commentée par saint Thomas⁶¹, à la fois pour entrer en métaphysique d'une manière réaliste et pour nourrir le dialogue avec la science moderne. Ce courant s'incarne en particulier dans le « thomisme de Laval »⁶², bouture américaine de celui de Louvain, et dans l'« Ecole de River Forest »⁶³, où des

avisé en M. Bastit (* 1951) (cf. *Les principes des choses en ontologie médiévale* [Thomas d'Aquin, Scot, Occam], « Bibliothèque de philosophie comparée, Essais, 10 », Bordeaux, 1997; « Le thomisme est-il un aristotélisme? », *Revue thomiste* 101 [2001], p. 101-116...). Aux Etats-Unis, R. McInerney (1929-2010), longtemps directeur du *Jacques Maritain Center* de Notre Dame (Indiana), soutient la même continuité entre Aristote et saint Thomas, aussi bien dans le domaine métaphysique (cf. *Boethius and Aquinas*, Washington, 1990, p. 249-253) que dans le domaine éthique. Il attaque vigoureusement le thomisme existentiel et défend au contraire la parfaite fidélité thomiste de Cajetan, cf. R. MCINERNEY, *Praeambula fidei, Thomism and the God of the Philosophers*, Washington DC, 2006.

61. La signification reconnue aux commentaires d'Aristote par saint Thomas est un des critères qui permet de distinguer les « familles » thomistes. Pour les thomistes aristotéliens, ces commentaires expriment à la fois la vraie pensée d'Aristote et la philosophie authentique de saint Thomas lui-même (cf. L. ELDERS, « Saint Thomas d'Aquin et Aristote », *Revue thomiste* 88 [1988], p. 357-376), tandis que pour leurs adversaires, saint Thomas soit a transformé la pensée aristotélienne dans un sens « thomiste » soit s'est livré à un simple exercice scolaire d'exégèse. Le conflit des interprétations est particulièrement vif à propos de l'*Ethique* où s'opposent les partisans d'une continuité substantielle entre l'éthique aristotélienne et la morale thomiste et les partisans d'une forte spécificité chrétienne de l'éthique, qui peut impliquer la nécessité d'une prise en compte de la Révélation par l'éthique philosophique elle-même (la philosophie morale adéquatement prise de Maritain).

62. L'auteur de référence du thomisme de Laval est C. de Koninck (1906-1965). A l'école de Laval se rattachent à des degrés divers et sans inféodation des thomistes comme le dominicain canadien L. Dewan (* 1932), qui, bien qu'élève de Gilson, a souligné la continuité métaphysique entre Aristote et saint Thomas en insistant sur l'importance de la forme, comme principe de l'acte d'être, dans la structure métaphysique du sujet. Cf. L. DEWAN, *Form and Being, Studies in Thomistic Metaphysics*, « Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 45 », Washington, 2006. A. Clément, fondateur en 1969 de l'Institut libre de Philosophie comparée (Paris), qui offre une formation d'inspiration largement thomiste, a été l'élève de C. de Koninck.

63. River Forest, dans la banlieue de Chicago, a été de 1939 à 1969 le siège de la faculté de philosophie des dominicains de la province de Chicago. W. A. Kane (1901-1970), R. J. Nogar et B. Ashley y fondèrent l'*Albertus Magnus Lyceum for Natural Science* dont le propos était de favoriser le dialogue entre scientifiques et philosophes. Cf. B. ASHLEY, « The River Forest School and the Philosophy of Nature Today », dans: *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl, OP*, 1991, p. 1-15. Parmi les thèses qui, selon Ashley, définissent cette école, on notera les suivantes, particulièrement significatives: « La philosophie de saint Thomas, comme distincte de sa théologie, s'extrait au mieux non de la *Summa theologiae* [...] comme Gilson, par exemple, a choisi de le faire, mais des commentaires sur Aristote où les disciplines philosophiques sont traitées selon leur propres principes et méthodes selon la *via inventionis* » (p. 2-3); « Saint Thomas doit être interprété comme un aristotélien

auteurs comme les dominicains J. A. Weisheipl, W. A. Wallace (* 1918)⁶⁴ ou B. Ashley (* 1915) se sont distingués par leurs travaux sur l'histoire des sciences et par leur souci de promouvoir le dialogue entre science et foi.

D'autres formes de thomisme philosophique se caractérisent plutôt par une ouverture, plus ou moins critique, à la philosophie moderne. Le « thomisme transcendantal », dans la lignée jésuite (et blondélienne) de J. Maréchal (1878-1944)⁶⁵, K. Rahner (1904-1984) ou B. Lonergan (1904-1984), a tenté de réconcilier le thomisme avec l'approche moderne de la connaissance façonnée par le criticisme kantien. Il s'agissait de retrouver les grandes thèses de la philosophie chrétienne à partir d'un nouveau point de départ: le primat moderne du sujet. D'après le jésuite américain G. McCool, le thomisme transcendantal, en relativisant la connaissance conceptuelle au profit du dynamisme global de l'esprit, aurait surtout signé la mort du (néo)thomisme comme tel puisqu'il aurait ainsi légitimé le pluralisme irréductible des doctrines. Le thomisme transcendantal aurait été le thomisme de la sortie du thomisme⁶⁶.

convaincu qui s'oppose vigoureusement à toute tentative de platoniser en épistémologie et qui n'admet dans sa pensée des éléments platoniciens venant des Pères de l'Eglise que pour autant qu'il peut leur reconnaître une valeur au regard de l'épistémologie aristotélienne » (p. 3); « La science naturelle d'Aristote et de saint Thomas, même si elle est dépassée dans les détails, peut encore offrir à la science moderne l'analyse fondamentale qui permet de résoudre les nombreux paradoxes qui la rendent intellectuellement incohérente et qui ont conduit à des résultats culturels et éthiques désastreux » (p. 10); « On ne peut esquiver la tâche de revoir la science moderne sur la base de ses fondements originels par une fuite vers la métaphysique ou la théologie » (p. 12).

64. Cf. WALLACE, *The Modeling of Nature: Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis*, Washington D.C., 1996.

65. *Au point de départ*, Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste, Paul Gilbert (éd.), « Donner raison », Bruxelles, Lessius, 2000.

66. Cf. G. MCCOOL, *From Unity to Pluralism: the Internal Evolution of Thomism*, New York, 1989. La lecture de l'histoire contemporaine du thomisme proposée par McCool a été critiquée dans: *Thomistic Papers VI*, J. F. X. Knasas (ed.), Houston, 1994. De manière générale, le thomisme transcendantal a rarement été reconnu comme une forme légitime de thomisme par les thomistes classiques. Maritain était très sceptique sur la possibilité de voir un papillon thomiste sortir de la chrysalide kantienne, cf. R. MCCAMY, *Out of a Kantian Chrysalis? A Maritanian Critique of Fr. Maréchal*, New York, 1998. Les positions de K. Rahner ont fait l'objet de critiques extrêmement sévères de la part des thomistes classiques. Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milan, 1974; B. LAKEBRINK (1904-1991), *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*, Freiburg i. Br., 1967. Dans les années 1960-1970, le « thomisme transcendantal » a trouvé un ultime refuge dans le monde germanique, en dialogue, souvent, avec la pensée de Heidegger.

L'école thomiste polonaise de Lublin, fondée par M. A. Krapiec (1921-2008), proche du thomisme existentiel, s'est proposée de féconder l'une par l'autre la métaphysique réaliste thomiste et la phénoménologie husserlienne⁶⁷. L'œuvre philosophique de K. Wojtila (1920-2005) trouve là une de ses sources majeures au service d'un thomisme personnaliste. De manière générale, le thomisme récent se révèle en effet sensible à la thématique « personnaliste » – un personnalisme ontologiquement fondé. Ainsi, le jésuite américain W. N. Clarke (1915-2008), d'abord nourri de thomisme transcendantal puis attentif à l'acte d'être et à la dimension néoplatonicienne de la participation thomasienne, s'est fait enfin le promoteur d'un « thomisme personnaliste »⁶⁸.

Enfin, dans le monde anglo-saxon, s'est développé un « thomisme analytique »⁶⁹. Des disciples catholiques de L. Wittgenstein (1889-1951), comme E. Anscombe (1919-2001), P. Geach (* 1916) ou A. Kenny (* 1931), ont vu une convergence entre la critique wittgensteinienne de l'internalisme propre à la philosophie post-cartésienne de l'esprit et le réalisme pré-moderne de saint Thomas⁷⁰. J. Haldane (* 1954), qui est à l'origine de l'expression « thomisme analytique », défend ainsi, contre le représentationnalisme moderne, l'identité entre l'esprit et le monde dans l'acte même de connaître⁷¹. Plus largement, les perspectives ouvertes par le tournant linguistique⁷², le souci herméneutique⁷³ et le style analytique ont renouvelé l'intérêt pour l'argumentation philosophique thomasienne. Dans un premier temps, cet intérêt a surtout gravité autour des questions relatives à la philosophie de

l'esprit et à l'éthique, mais il s'est aujourd'hui élargi aux problèmes de la métaphysique⁷⁴ et à la philosophie de la religion⁷⁵.

III. Renaissance d'une théologie sapientielle

Dans un premier temps, la philosophie thomiste, peut-être parce qu'elle était moins directement concernée par les turbulences ecclésiastiques post-conciliaires, a mieux résisté qu'une théologie thomiste dont le sort semblait irréparablement lié à l'ère pré-conciliaire⁷⁶. Pourtant, dans les dernières décennies, la tendance la plus significative dans les études thomistes a été la renaissance de la théologie. D'une part, on a pris une conscience plus nette du primat de la théologie chez saint Thomas et de la nécessité d'interpréter l'ensemble de son œuvre dans cette perspective théologique et, d'autre part, on a mieux dégagé la dimension sapientielle en fonction de laquelle saint Thomas d'Aquin conçoit et pratique la théologie. Cette approche renouvelée de la théologie de saint Thomas a pour heureux résultat de lui rendre une certaine actualité et une réelle fécondité dans le débat théologique contemporain.

Cette « re-théologisation » du thomisme apparaît comme une saine réaction à l'hypertrophie de la dimension philosophique qui caractérise le projet

67. M. A. KRAPIEC, *Metaphysics: An Outline of the History of Being*; ID., *I-Man: An Introduction to Philosophical Anthropology*, Mariel, 1983.

68. W. N. CLARKE, *Person and Being*, Milwaukee, 1993.

69. Sur le thomisme analytique *in genere*, cf. *The Monist* 80/4 (1997): *Analytical Thomism* (sous la direction de J. Haldane); R. POUIVET, *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, 1997; F. KERR, « Aquinas and Analytical Philosophy: Natural Allies », *Modern Theology* 20 (2004), p. 123-139; *Analytical Thomism, Traditions in Dialogue*, C. Paterson et M. S. Pugh (ed.), Aldershot, 2006; F. KERR, « Un thomisme analytique? », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 92/3 (2008): « 1907-2007. Centenaire de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Frères prêcheurs une vocation universitaire? Actes du colloque des 20, 21 et 22 novembre 2007 à l'Institut Catholique de Paris », 557-567.

70. Cf. *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, A. Kenny (ed.), Londres, 1970; A. KENNY, *Aquinas on Mind*, Londres, 1993.

71. Cf. J. HALDANE, *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, Notre Dame, 2002.

72. Cf. J. O'CALLAGHAN, *Thomist Realism and the Linguistic Turn*, Toward a More Perfect Form of Existence, Notre Dame (IN), 2003.

73. Cf. les travaux du dominicain mexicain M. Beuchot (* 1950) sur l'« herméneutique analogique ».

74. Dans un ouvrage récent (G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Rome, 2012) G. Ventimiglia non seulement plaide pour une fécondation réciproque entre les deux univers jusque-là parallèles du thomisme classique et du thomisme analytique mais soutient aussi que, contrairement à un préjugé bien ancré chez les thomistes classiques et malgré de lourdes incompréhensions du côté des philosophes analytiques (dont les travaux de B. Davies [* 1951] ou l'ouvrage de A. Kenny, *Aquinas on Being*, Oxford, 2002, sont des exemples), approche analytique et métaphysique thomiste de l'*actus essendi* ne sont pas incompatibles, ainsi qu'en témoignent l'œuvre de P. Geach mais aussi des penseurs comme A. Llano Cifuentes (* 1943, *Metafisica y lenguaje*, Pamplona, 1984) ou S. Brock (* 1957).

75. Cf., par exemple, N. KRETZMANN (1928-1998), *The Metaphysics of Theism: Aquinas's natural theology in Summa contra Gentiles*, Oxford, 1997; *The Metaphysics of Creation*, Aquinas's natural Theology in *Summa contra Gentiles II*, Oxford, 1999 : « Je maintiens que la théologie naturelle de Thomas présente plus qu'un intérêt historique, qu'une personne intelligente, cultivée, de la fin du XX^e siècle peut la considérer sérieusement comme un exposé théiste de ce qui est » (p. 184-185); E. STUMP, *Aquinas*, Londres – New York, 2003; *Philosophie de la religion*, Approches contemporaines, Textes réunis par C. Michon et R. Pouivet, Présentés et traduits par J.-B. Guillon, C. Michon, R. Pouivet, Y. Schmitt, Paris, 2010.

76. Cf. B. GARCEAU, « Les études thomistes (1966-1974) », *Eglise et théologie* 5 (1974), p. 275-310 : « Un autre fait que signale la présente bibliographie c'est la prédominance assez nette de l'intérêt philosophique sur l'intérêt proprement théologique dans l'étude récente de saint Thomas. »

néo-scholastique léonin⁷⁷. Cette tendance se traduit tout d'abord par un intérêt exponentiel pour saint Thomas lecteur de l'Écriture sainte. On se penche non seulement sur les théories exégétiques de l'Aquinate mais aussi et surtout sur sa pratique concrète de commentateur de l'Écriture. Dans un contexte contemporain où on déplore de plus en plus le divorce néfaste entre exégèse et théologie systématique, la manière dont saint Thomas d'Aquin a su articuler un authentique souci exégétique avec la réflexion théologique la plus scientifique se révèle à bien des égards exemplaire. Par exemple, dans son étude de l'*Expositio in Iob*, D. Chardonnes a bien mis en valeur les liens multiples entre la théologie de la Providence que saint Thomas expose sur un mode scientifique et systématique dans la *Summa contra Gentiles* et les développements exégétiques, contemporains, de son commentaire sur Job: un enseignement identique mais sous des formes diverses⁷⁸. L'exégèse thomassienne apparaît ainsi comme une exégèse intégrale. Convaincu de l'unité fondamentale de la vérité, Thomas d'Aquin n'hésite jamais à éclairer le sens de la Parole de Dieu à partir de la vérité métaphysique ou anthropologique établie par ailleurs ou encore à partir des développements postérieurs de la Tradition⁷⁹. En outre, l'Écriture est bel et bien pour le Docteur commun « l'âme de la théologie ». Elle détermine en effet l'ensemble du travail théologique spéculatif. Le *Thomas Instituut* d'Utrecht, qui occupe depuis sa fondation en 1990 une place majeure dans la théologie thomiste contemporaine⁸⁰, est

77. Cf. J.-P. TORRELL, *La « Somme » de saint Thomas*, « Classiques du christianisme », Paris, 1998, p. 171-172: « En insistant sur la nécessité de restaurer la 'philosophie' du Maître d'Aquin, Léon XIII n'a pu qu'enraciner la néoscholastique dans l'hypertrophie de cette dimension au détriment de l'intention formellement théologique. S'il est incontestable que saint Thomas est un philosophe de grande classe et s'il n'est pas question de le soustraire aux investigations de ses pairs, il faut redire au lecteur qu'il doit aussi prêter toute son attention à Thomas comme théologien, disciple des Pères de l'Eglise et interprète de la Bible. »

78. D. CHARDONNES, *L'Homme sous le regard de la Providence*, Providence de Dieu et condition humaine selon l'*Exposition littérale sur le Livre de Job* de Thomas d'Aquin, « Bibliothèque thomiste, 50 », Paris, 1997.

79. Cf. M. LEVERING, *Scripture and Metaphysics*, Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology, « Challenges in Contemporary Theology », Oxford, 2004. Levering conteste « la prétendue opposition entre l'analyse métaphysique et l'exégèse de l'Écriture, en étudiant comment l'usage que saint Thomas fait de la métaphysique éclaire le sens de la révélation scripturaire » (p. 8). Cf., dans une perspective similaire, *Reading John with St Thomas Aquinas*, M. Levering et M. Dauphinais (ed.), Washington, 2005; *Reading Romans with Aquinas*, M. Levering et M. Dauphinais (ed.), Washington, 2012; T. F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, Notre Dame, 2000; T. PRÜGL, « Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture », dans: *The Theology of Thomas Aquinas*, R. van Nieuwenhove et J. Wawrykow (ed.), Notre Dame (IN), 2005, p. 386-415.

80. Sur le Thomas Instituut d'Utrecht, cf. H. W. M. RIKHOF, « Thomas at Utrecht », dans: F. KERR (ed.), *Contemplating Aquinas...*, p. 103-136. Parmi les membres du *Thomas Instituut*,

particulièrement attentif à cette présence matricielle de l'Écriture dans la théologie thomassienne⁸¹.

Saint Thomas lit la Parole de Dieu dans la Tradition. Le « retour aux Pères », qui a souvent été utilisé au XX^e siècle comme un cheval de bataille pour marginaliser la théologie scolastique et le thomisme, est paradoxalement un tropisme de saint Thomas lui-même. Les nombreux travaux consacrés aux sources patristiques de la théologie thomassienne l'attestent⁸². C'est en référence constante aux réflexions des Pères que l'Aquinate élabore son enseignement théologique. Inutile de préciser que cette manière de pratiquer la théologie dans la lumière de l'Écriture et des Pères n'est pas dénuée d'intérêt pour le dialogue œcuménique contemporain⁸³.

plusieurs se signalent par des travaux de référence sur la théologie de saint Thomas: H. J. M. Schoot (*Christ the 'Name' of God: Thomas Aquinas on Naming Christ*, Nimègue – Louvain, 1993); H. J. M. J. Goris (*Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Nimègue – Louvain, 1996)... Le *Thomas Instituut* a organisé plusieurs congrès internationaux dont les actes ont été publiés: *'Tibi soli peccavi'. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness* (1995); *Aquinas as Authority* (2000); *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas* (2005).

81. Cf. W.G.B.M. VALKENBERG, *Did not our heart burn?, Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St Thomas Aquinas*, Utrecht, 1990 [comment les textes de l'Écriture jouent un rôle décisif dans les questions de la *IIIa Pars* sur la résurrection du Christ]; ID., *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven, 2000.

82. On sait, par exemple, que, pour rédiger son commentaire suivi des évangiles, la *Catena aurea*, Thomas d'Aquin a rassemblé et consulté une documentation patristique considérable, grecque autant que latine, et cette immersion dans la Tradition a renouvelé sa théologie sur des points essentiels. Cf. L. J. BATAILLON, « Saint Thomas et les Pères. De la *Catena* à la *Tertia pars* », dans: *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur J.- P. Torreil O.P. à l'occasion de son 65e anniversaire*, C. J. Pinto de Oliveira (ed.), « Studia Friburgensia. N. S., 78 », Fribourg [Suisse], 1993, p. 15-36. De même, alors que le néo-thomisme, en raison de son approche surtout philosophique, opposait volontiers saint Thomas l'aristotélicien à saint Augustin le platonicien, les études thomistes actuelles soulignent plutôt la continuité entre les deux auteurs, cf. P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin: Une lecture de l'In Ioannem à la lumière de ses sources augustinienes*, « Bibliothèque thomiste, 53 », Paris, 2001; *Aquinas the Augustinian*, M. Dauphinais, B. David, M. Levering (ed.), Washington, 2007. Sur l'intérêt de saint Thomas d'Aquin pour les documents conciliaires, cf. M. MORARD, « Thomas d'Aquin lecteur des conciles », *Archivum Franciscanum Historicum* 98/1-4 (2005), « *Ad un fine fur l'opere sue. Miscellanea di studi per commemorare i trent'anni di permanenza della Commissione Leonina (OP) nel Collegio di S. Bonaventura (OFM) di Grottaferrata (1973-2003)* », p. 211-365.

83. Le maître ouvrage de O.-H. PESCH, *Thomas von Aquin, Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz, 1988 [tr. fr.: *Thomas d'Aquin, Grandeur et limites de la théologie médiévale*, « Cogitatio fidei, 177 », Paris, 1994] honore cette dimension œcuménique (catholicisme – protestantisme) de la recherche sur saint Thomas. Cf. aussi A. LÉVY, *Le créé et l'incrété*, Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin, Paris, 2006.

L'attention portée à la relation de saint Thomas aux sources de la théologie chrétienne et la conviction justifiée que « Thomas s'explique désormais beaucoup mieux par ce qui le précède que par ce qui le suit⁸⁴ » ont toutefois un effet collatéral négatif. Elles renforcent la tendance, aujourd'hui assez générale, qui consiste, pour mieux manifester l'actualité de saint Thomas, à « faire la part du feu » et à désolidariser saint Thomas d'une tradition thomiste postérieure accusée de tous les maux⁸⁵. Mais la stratégie est simpliste et confond retour aux sources et archéologisme. Une prise en compte de la « réception » du corpus thomasien par les « commentateurs », fondée sur une étude historico-doctrinale rigoureuse de l'histoire du thomisme, est sans doute nécessaire à une herméneutique intégrale⁸⁶.

Quoi qu'il en soit, il est clair que la manière dont saint Thomas conçoit et pratique la théologie correspond mal à l'épouvantail d'une théologie rationalisante, an-historique et hypothético-déductive, à laquelle on a parfois voulu réduire le thomisme⁸⁷. Dans ce contexte, certaines parties de la *Somme de théologie* longtemps négligées retrouvent aujourd'hui tout leur intérêt théologique. C'est le cas, par exemple, des questions sur la vie du Christ dans la *Tertia Pars*. Elles se présentent comme une « considération théologique des principaux événements qui ont marqué l'existence du Verbe incarné⁸⁸ ».

Mais c'est surtout la profonde unité – la visée sapientielle – de la théologie thomasienne qui ressort des travaux contemporains. Dans son exposé de la théologie chrétienne, saint Thomas ne distingue que pour mieux unir. Les développements qui semblent les plus abstraits – par exemple l'étude

des perfections divines dans la *Summa theologiae* (le traité dit *De Deo uno*) – ne sont jamais déconnectés de l'histoire du salut. Ainsi dans son étude sur la toute-puissance de Dieu, M.-R. Hoogland peut écrire : « Thomas dans la q. 25 de la *Prima pars* ne se penche pas seulement sur la théologie spéculative (*theologia*) de la toute-puissance, mais contemple la toute-puissance à la lumière du mystère de la passion du Christ qui est le point cardinal de notre histoire du salut (*oikonomia*)⁸⁹. » Les travaux de G. Emery (* 1962) sur la théologie trinitaire de saint Thomas manifestent l'unité profonde de la pensée thomasienne : d'une part, l'Aquinat, en particulier à travers le thème des missions divines, articule en permanence théologie trinitaire, théologie de la création et théologie de l'histoire du salut en Jésus-Christ ; d'autre part, la forte structuration métaphysique de la théologie thomiste non seulement ne s'oppose aucunement à la perspective de l'économie du salut, mais, au contraire, en procure la pleine intelligibilité⁹⁰.

Les changements de perspective engendrés par la lecture résolument théologique et la prise en compte de la visée sapientielle de l'œuvre de saint Thomas sont particulièrement perceptibles dans le domaine de la morale. Même sur la question de la loi naturelle, dont la néo-scholastique prétendait faire le fondement d'un ordre moral purement rationnel, la prise en compte du contexte théologique apparaît désormais décisive⁹¹. Grâce en particulier aux travaux de S.-Th. Pinckaers et de ses disciples, la morale de saint Thomas apparaît désormais clairement comme une éthique téléologique de la béatitude, dans la ligne d'Aristote et plus encore de saint Augustin⁹².

84. J.-P. TORRELL, « Situation actuelle... », p. 191.

85. Cf. S.-T. BONINO, « Historiographie de l'école thomiste : le cas Gilson », dans : *Saint Thomas au XX^e siècle...*, p. 299-313.

86. Cf. S.-T. BONINO, « La tradition thomisme », dans *Thomistes...*, p. 241-253. Dans son ouvrage, *The Natural Desire to See God according to St Thomas Aquinas and His Interpreters*, « Faith and Reason : Studies in Catholic Theology and Philosophy », Naples (FL), 2010, L. Feingold, qui tient la thèse d'un développement globalement homogène de la tradition thomiste, montre comment l'étude des commentateurs peut être un chemin vers la pleine intelligence des doctrines thomasiennes. Cf. aussi K. O. CHARAMSA, *L'Immutabilità di Dio*, L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici, « Tesi Gregoriana, Serie Teologia, 91 », Rome, 2002.

87. L'importance que l'Aquinat reconnaît à l'argument de convenance est le signe que sa théologie n'est pas *a priori* mais se situe dans la dépendance de la Parole de Dieu qui révèle les desseins de Dieu et que, dans son souci de manifester la cohérence et la beauté du Mystère, elle peut être plus ostensive que strictement démonstrative. Cf. G. NARCISSE, *Les raisons de Dieu : Argument de convenance et esthétique théologique selon S. Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, « Studia Friburgensia, NS 83 », Fribourg, 1997.

88. Cf. J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin, 2 vol., « Jésus et Jésus-Christ, 78-79 », Paris, 1999 [t. 1, p. 21].

89. M.-R. HOOGLAND, *God, Passion and Power*, Thomas Aquinas on Christ Crucified and the Almightyness of God, « Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, NS 9 », Louvain, 2003, p. 219.

90. Cf. G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs, Albert le Grand et Bonaventure, « Bibliothèque thomiste, 47 », Paris, 1995 ; *La théologie trinitaire de saint Thomas*, Paris, 2004 ; « Trinity and Creation », dans : *The Theology of Thomas Aquinas*, ed. R. Van Nieuwenhove and J. Wawrykow, Notre Dame (IN), 2005, p. 58-76 ; « Missions invisibles et missions visibles : le Christ et son Esprit », *Revue Thomiste* 106 (2006) 51-99 ; « *Theologia* and *Dispensatio* : The Centrality of the Divine Missions in St. Thomas's Trinitarian Theology », *The Thomist* 74 (2010) 515-561...

91. Cf. J. PORTER, *Nature as Reason*, A Thomistic Theory of the Natural Law, Grand Rapids, 2005 ; F. KERR, *After Aquinas...*, ch. 6 : « Natural Law : Incommensurable Reading ». Sur le thème de la loi naturelle, qui est au cœur du conflit des interprétations de la morale thomiste, cf. la synthèse de : A. VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, « Studia, 60 », Rome, 2011.

92. S.-Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg, 1985 ; *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais : Histoire et discussion*, Fribourg, 1986 ; *L'Evangile et la morale*, Fribourg, 1989 ; *La morale catholique*, Paris, 1991 ; *La vie selon l'Esprit : Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Luxembourg, 1996. Cf. *The Pinckaers Reader*, *Renewing Thomistic Moral Theology*, J. Berkman et C. S. Titus (ed.),

L'élan spirituel, surélevé et soutenu par la grâce, qui porte la personne humaine, corps et âme, vers son accomplissement dans la béatitude – concrètement surnaturelle – est le moteur de tout l'agir moral. Nous sommes donc, avec l'Aquinat, aux antipodes d'une morale « déontologique » de la pure obligation, car saint Thomas « ne s'intéresse pas aux règles qu'il faut suivre mais au type d'homme qu'on devient⁹³ ». Pinckaers dénonce les morales de l'obligation comme le fruit vénéneux du volontarisme tardo-médiéval avec son idée d'une pure liberté d'indifférence déconnectée de toute finalité immanente à la nature spirituelle. En réalité, le dynamisme de la personne s'actualise par et dans les vertus. Au plan naturel déjà, tempérance et force ont vocation à humaniser jusqu'aux énergies passionnelles d'un sujet dont l'Aquinat aime souligner la profonde unité psychosomatique. La prudence, comme art du juste discernement fondé sur la connaturalité vertueuse avec le bien authentique de la personne, joue un rôle cardinal dans cette humanisation progressive du sujet moral. Le renouveau de la morale thomiste rencontre ainsi le regain d'intérêt plus général pour l'éthique aristotélicienne des vertus, qui trace une voie moyenne entre le déontologisme kantien et l'utilitarisme⁹⁴, mais il l'intègre dans une perspective plus large et proprement théologique⁹⁵. En effet, la morale thomiste ne prend tout son sens que lorsqu'elle est replacée, comme s'y appliquent les meilleurs travaux actuels, dans son contexte trinitaire, christologique et ecclésial : à la lumière de l'Écriture, Jésus-Christ apparaît comme la norme et l'exemplaire, à la fois ontologique et éthique, de notre agir moral et théologal en ordre au plein accomplissement de notre adoption filiale par le Père dans l'Esprit⁹⁶.

La théologie de saint Thomas transcende donc dans une perspective sapientielle les trop rigides dichotomies modernes entre théologie biblique

et théologie spéculative ou encore entre éthique et mystique puisque la morale s'intéresse à tous les aspects du retour concret de l'homme à Dieu dans le Christ. Saint Thomas se révèle ainsi comme un maître spirituel, plus précisément un maître de sagesse, car la théologie telle qu'il l'envisage et l'exerce est avant tout œuvre de sagesse chrétienne⁹⁷.

IV. Une philosophie autonome ?

La mise en valeur actuelle de la dimension théologique de l'œuvre de saint Thomas est parfois parasitée, voire instrumentalisée, par une approche « surnaturaliste ». Réagissant à juste titre contre la séparation rigoureuse que le néo-thomisme établissait entre l'ordre naturel de la création et l'ordre surnaturel de la grâce, avec le risque d'extrincésisme qu'elle comportait, certains en sont venus à estomper, voire à remettre en question la distinction entre les deux ordres. La lecture de saint Thomas proposée par H. de Lubac autour du thème du désir naturel de voir Dieu a été déterminante en ce sens⁹⁸. Il s'est ensuivi une certaine dévaluation de la dimension philosophique de l'œuvre thomasiennne, comme si saint Thomas ne pouvait plus être lu désormais qu'en théologien et comme si le projet d'élaborer une philosophie thomiste à partir de l'œuvre de saint Thomas était de soi voué à l'échec dans la mesure où il relèverait d'une contamination du thomisme par l'épistémologie du rationalisme moderne⁹⁹. Un mouvement comme *Radical orthodoxy* tire volontiers saint Thomas d'Aquin vers cette perspective surnaturaliste : l'ordre naturel ou séculier ne pourrait être pensé correctement qu'à partir d'une ontologie spécifiquement théologique dont le thème

Washington, 2005 ; *Renouveler toutes choses en Christ, Vers un renouveau thomiste de la théologie morale, Hommage à Servais Pinckaers OP*, M. S. Sherwin et C. S. Titus (ed.), « Etudes d'éthique chrétienne, NS 5 », Fribourg (Suisse), 2009.

93. F. KERR, *After Aquinas...*, p. 118.

94. Le texte-source dans cette réhabilitation de l'éthique des vertus est : G. E. M. ANSCOMBE, « Modern moral philosophy », *Philosophy* 33 (1958), p. 1-19. Cf. ensuite A. MCINTYRE, *After Virtue*, Londres, 1981 ; *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Londres, 1999 ; J. PORTER, « Recent Studies in Aquinas's Virtue Ethics: A Review Essay », *Journal of Religious Ethics* 26 (1998), p. 191-215.

95. Cf. R. CESSARIO, *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Notre Dame, 1991 ; *Introduction to Moral Theology*, Washington, 2001.

96. Parmi les travaux qui mettent en œuvre ces nouvelles orientations de la recherche en morale thomiste, cf., par exemple, J. LARRÚ, *Cristo en la acción humana según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, Rome, 2004.

97. Cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, « Vestigia, 19 », Paris – Fribourg, 2002². M. Levering voit dans la *Summa theologiae* et spécialement dans le traité de Dieu « un exercice de sagesse théologique » (*Scripture and Metaphysics*, p. 28). « Le mouvement du *De Deo* éduque la personne à connaître et aimer Dieu de manière 'parfaite'. Le *De Deo* de saint Thomas est ainsi un exercice spirituel sous la direction de l'unique Maître, Jésus-Christ, la sagesse de Dieu » (p. 45). Cf. G. EMERY, « La théologie trinitaire spéculative comme 'exercice spirituel' suivant saint Thomas d'Aquin », *Annales theologici* 19 (2005), p. 99-133. L'intérêt actuel pour les aspects « pastoraux » de l'œuvre de saint Thomas (prédication, compositions liturgiques, expertises éthiques, formation initiale des frères...) confirme la dimension intégrale de la théologie de saint Thomas comme école de vie chrétienne.

98. Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Etudes historiques, Paris, 1946 ; *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, 1965 ; *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris, 1980... Cf. *Surnaturel, Une controverse au cœur du thomisme au XX^e siècle*, Actes du colloque organisé par l'Institut Saint Thomas d'Aquin les 26-27 mai 2000 à Toulouse, *Revue thomiste* 101/1-2 (2001). La critique la plus radicale de la lecture lubacienne de saint Thomas est probablement : L. FEINGOLD, *The Natural Desire...*

99. Cf. S.-Th. BONINO, « Faut-il une 'philosophie thomiste' ? », *Nova et Vetera* 86/1 (2011), p. 91-109.

de la participation constituerait le cœur¹⁰⁰. Pour le « thomisme augustinien » post-moderne que promeut, par exemple, T. Rowland, l'idée d'un dialogue avec la culture libérale moderne sur le terrain censé neutre de la rationalité commune serait un piège redoutable pour la pensée chrétienne authentique et n'aboutirait qu'à accélérer la sécularisation¹⁰¹.

Ce « pan-théologisme » est en décalage par rapport à l'insistance actuelle du Magistère de l'Eglise sur l'exemplarité de la manière dont saint Thomas conçoit les rapports entre foi et raison, entre grâce et nature, entre théologie et philosophie. En effet, le thomisme effectue depuis une vingtaine d'années un retour en force dans l'enseignement magistériel. Certes, il n'en a jamais été absent, comme en témoignent la lettre *Lumen Ecclesiae* de Paul VI (1974) ou les encouragements répétés de Jean-Paul II, dès le début de son pontificat, à intégrer dans la perspective d'un thomisme existentiel les avancées légitimes de la philosophie contemporaine dans le domaine de la phénoménologie ou du personalisme¹⁰². Mais plusieurs documents magistériels récents, sans remettre en cause le pluralisme théologique, accordent de fait au thomisme une place privilégiée. L'exposé des principes de la morale chrétienne dans l'encyclique *Veritatis splendor* (1993) s'inspire largement de l'enseignement moral de saint Thomas d'Aquin tel qu'il a été renouvelé par les études récentes. Il en va de même pour la partie morale du *Catéchisme de l'Eglise catholique* (1994)¹⁰³. Mais c'est surtout dans l'encyclique *Fides et ratio* (1998) que se manifeste la convergence de fond entre le Magistère et la tradition thomiste sur la nécessité d'articuler la foi à une raison qui soit autonome en même temps qu'ouverte à la Révélation. Cette ouverture suppose que la raison, dans son exercice philosophique, prenne conscience de sa portée proprement métaphysique, c'est-à-dire de son aptitude à atteindre, au-delà

des phénomènes, l'être dans toute son ampleur¹⁰⁴. Ainsi non seulement la « re-théologisation » actuelle du thomisme ne contredit pas le projet d'élaborer une philosophie thomiste ayant sa consistance propre mais elle l'appelle. En effet, « Thomas reconnaît que la nature, objet propre de la philosophie, peut contribuer à la compréhension de la révélation divine. La foi ne craint donc pas la raison, mais elle la recherche et elle s'y fie¹⁰⁵ ». Cette philosophie thomiste « reconstituée » selon les principes et les doctrines de l'Aquinate¹⁰⁶ puise sa substance dans ses œuvres plus philosophiques (Commentaires d'Aristote¹⁰⁷, *De ente et essentia*, *De unitate intellectus*...) mais aussi, et plus profondément, dans ses œuvres théologiques où l'instrument philosophique est souvent porté en raison des exigences de l'*intellectus fidei* à son plus haut degré de précision¹⁰⁸. *Gratia non tollit naturam sed perficit*.

104. Cf. L. CLAVELL, « El pensamiento de Santo Tomás de Aquino en la Encíclica *Fides et ratio* », *Tópicos* 19 (2000), « Fe y razón: dos mil años de Cristianismo », p. 35-49; S.-Th. BONINO, « Saint Thomas d'Aquin dans l'encyclique *Fides et ratio* », dans : « *La vérité vous rendra libres* », Hommage au Cardinal Georges Cottier, Le Muveran, 2004, p. 139-148.

105. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio*, n° 43.

106. Dans son maître ouvrage, *The Metaphysical Thought*..., J. Wipfel revendique clairement le propos d'exposer la philosophie de saint Thomas conformément à l'idée précise que saint Thomas lui-même se faisait de la philosophie et de la manière de la présenter. Il s'éloigne donc du « théologisme » gilsonien selon lequel on ne peut exposer la philosophie de saint Thomas que dans le cadre de sa théologie puisque c'est dans ce cadre théologique que, selon Gilson, elle a été élaborée. Cf. J. WIPFEL, *The Metaphysical Thought*..., p. xvii : « Mon propos dans cette étude, est de présenter la pensée métaphysique de saint Thomas, en me fondant sur ses propres textes, en accord avec l'ordre philosophique, de la manière dont il aurait agi s'il avait choisi d'écrire une *Summa metaphysicae*. » Wipfel sait que saint Thomas est « un théologien par profession » mais il reste « convaincu qu'une métaphysique très élaborée existe dans l'esprit de saint Thomas et peut être retrouvée à partir de ses divers écrits » (*ibid.*).

107. Cf. F. CHENEVAL et R. IMBACH, dans : THOMAS VON AQUIN, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von F. Cheneval und R. Imbach, Frankfurt am Main, 1993, p. LXII : « La signification de ces commentaires pour l'histoire de la philosophie ne doit pas être complètement occultée par l'accent légitime venant de l'intention originellement théologique du dominicain. »

108. Cf. G. VENTIMIGLIA, *To be o esse*..., p. 21 : « Il ne faut pas passer sous silence les apports très positifs de la redécouverte du Thomas 'théologien' même pour la 'philosophie thomiste'. En effet, avant la 're-théologisation' de Thomas d'Aquin, on excluait comme *a priori* sans intérêt pour la philosophie de nombreux textes et de nombreuses questions. [...] Aujourd'hui, grâce à une série d'études de qualité nées à l'intérieur du courant 'théologisant', nous savons qu'il n'en est pas ainsi. [...] Autrement dit, l'herméneutique de la 're-théologisation' a montré, entre autres, que la philosophie de Thomas est plus large et plus riche qu'on ne le pensait et qu'elle ne peut se réduire au seul *De Deo Uno* ou aux seuls *praeambula fidei*, comme c'était autrefois le cas. Si toute l'œuvre de Thomas est théologique et si toute (ou plutôt, la majeure partie de) sa philosophie a été élaborée en fonction de la théologie, alors la philosophie thomiste se retrouve dans toute son œuvre. »

100. Cf. *Radical Orthodoxy, A New Theology*, J. Milbank, C. Pickstock et G. Ward (ed.), Londres, 1999; J. MILBANK et C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, Londres, 2000.

101. Cf. T. ROWLAND, *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II*, Londres, 2003.

102. Cf. L. CLAVELL, « Raccogliere l'eredità di Giovanni Paolo II su San Tommaso d'Aquino », dans : *Il sacro. Fenomenologia, filosofia, teologia, mistica e cultura del sacro. Atti della V Sessione Plenaria*, 24-26 giugno 2005, *Doctor Communis* (2006), p. 21-48; *John Paul II and St Thomas Aquinas*, M. Dauphinais et M. Levering (ed.), Naples (Fl.), 2006; S.-Th. BONINO, « Thomisme et personalisme selon Jean-Paul II », dans : *Le personalisme de Jean-Paul II*, Sources et enjeux, *Recherches philosophiques* (Toulouse), 2009, p. 219-232.

103. Cf. J. CORBETT, « Pinckaers et le nouveau catéchisme », dans : *Renouveler*..., p. 173-189. La place qu'occupe saint Thomas dans le document de la Commission théologique internationale sur la loi naturelle (2007) confirme le regain d'actualité du Docteur commun dans la théologie catholique. Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, 2009.

Libéré de son statut encombrant de « penseur officiel », Thomas d'Aquin est aujourd'hui un penseur disponible. Pour certains, il n'est qu'un pur objet d'histoire. Pour d'autres, il est un philosophe de haute volée dont les arguments rigoureux gardent une certaine actualité. Pour d'autres encore, il apparaît comme un témoin privilégié de la tradition théologique occidentale et constitue un point de passage obligé dans l'enseignement de la théologie. Pour d'autres, enfin – qui se revendiquent « thomistes » – les principes théologiques et philosophiques dégagés par saint Thomas et toujours mieux compris grâce aux études historico-doctrinales, possèdent une valeur permanente qui permet à un thomisme vivant d'intégrer les apports les plus positifs de la pensée contemporaine et de les fonder en sagesse. Comme l'écrivait Gilson: « L'immense différence que je trouve entre lui [=saint Thomas] et les autres, c'est qu'il me permet toujours de comprendre la vérité de leurs théologies particulières, et par conséquent de lui faire accueil, au lieu qu'aucune de ces théologies ne me permet de comprendre la sienne¹⁰⁹. »

Fr. Serge-Thomas BONINO, OP

Parmi les papiers du P. Thomas Deman, conservés aux archives du couvent Saint-Albert-le-Grand de Fribourg, se trouve un petit dossier qui porte pour titre – de la main du P. Deman: « En marge de mon article; “Composantes de la Théologie”: notes sur “philosophie chrétienne” correspondance avec Gilson », et pour sous-titre: « Susceptible d'utilisation pour une mise au point systématique de la notion de philosophie chrétienne. »

Cet échange de lettres eut pour origine un article écrit par le P. Deman et proposé à la revue des Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, que dirigeaient Etienne Gilson et le P. Théry. Etienne Gilson renvoya son article au P. Deman, lui disant qu'il ne pouvait l'accepter pour les Archives, car jugé « trop dogmatique ». L'article en question parut finalement la même année dans la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 28 (1939), 286-434.

Dans cette première courte lettre, non datée mais qui est certainement des premiers jours du mois de mai 1939, Etienne Gilson écrit: « J'avais commencé de crayonner les marges de la note où vous discutez mes formules, mais comme vous avez eu la droiture de citer mon texte, et que chacun pourra voir que mon texte ne dit pas ce que vous lui faites dire, j'ai gommé ensuite ces annotations comme sans objet. » Ce qui fut à l'origine des lettres suivantes: deux lettres du P. Deman du 9 et du 15 mai 1939, cette dernière lettre accompagnée d'une nouvelle version de la note en question, et deux lettres d'Etienne Gilson en réponse, datées du 10 et du 16 mai.

Si chacun connaît Etienne Gilson, la personnalité du P. Deman est aujourd'hui en revanche plus méconnue. Qui était-il?

Thomas (Albert) Deman est né à Roubaix en 1899; entré dans l'ordre des prêcheurs à 22 ans au Saulchoir (de Kain, qui était le couvent d'études de la province de France, déplacé en Belgique lors de l'expulsion des religieux par les lois de 1905-1906), il fut ordonné prêtre en 1926, obtint le titre de Lector in sacra theologia en 1943, puis celui de Magister in sacra theologia. Il enseigna au studium du Saulchoir en Belgique puis à Etiolles, lorsque le studium put revenir en France (c'est d'Etiolles qu'il écrit à Gilson). De 1946 à sa mort en 1954, il enseigna la théologie morale spéciale à la faculté de théologie de l'université de Fribourg.

109. E. GILSON, *Les Tribulations de Sophie*, p. 41.

Le P. Vicaire, dans la notice nécrologique qu'il rédigea pour le journal *La Liberté de Fribourg* du 28 septembre 1954, donne du P. Deman le portrait intellectuel suivant: « Le Père Deman était un véritable moraliste; mais c'est qu'il commençait par être un commentateur obstinément fidèle au texte de saint Thomas, aussi bien d'ailleurs que de ses sources antiques ou chrétiennes. Il avait toujours peur qu'on ne laisse échapper quelque donnée de prix, en lisant trop vite le texte, en oubliant de noter la liaison des articles et des questions ou leur distribution dans l'ensemble de l'édifice. À vouloir, sans précaution, appliquer au texte du XIII^e siècle telle expression, telle distinction, née à plusieurs siècles de distance, ne risquait-on pas de fausser, parfois profondément, l'ensemble dont les parties n'avaient tant de beauté que parce qu'elles étaient proportionnées au tout? Il poursuivait certaines méconnaissances de méthode ou de doctrine avec une haine tenace. Petit entêtement, innocente manie de savant, croyait-on! Et l'on s'apercevait un jour de la profondeur des raisons de cette insistance lorsque, partant d'une vision ainsi rectifiée, le professeur découvrait dans la vertu d'une vertu particulière la vision d'ensemble de l'agir humain dans la totalité du gouvernement divin du monde. »¹

Fr. B. HODEL, *op* – F.-X. PUTALLAZ

I.

Premier état de la note sur Gilson dans l'article de Deman: « Composantes de la théologie » (autographe)

Nous ne pouvons éviter de prendre ici position par rapport à M. E. Gilson¹ qui a tant fait de nos jours pour accréditer l'idée de philosophie chrétienne. Dans son *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1929, il présente en ces termes l'attitude intellectuelle de S. Augustin et l'idée de la philosophie chrétienne – passage formel pour notre sujet, que nous nous excusons de citer tout au long: « On se trompe du tout au tout lorsqu'on s'imagine qu'Augustin fonde la vérité de ses conclusions philosophiques sur ce qu'elles seraient déduites de la Révélation; en fait, ni chez lui ni chez aucun augustinien nous n'avons jamais rencontré une seule idée dont la vérité philosophique fût démontrée par voie d'appel à la foi. En bonne doctrine augustinienne, la foi montre, elle ne démontre pas. Autre chose donc est partir d'une donnée révélée, comme fait le théologien, pour la définir ou en déduire rationnellement le contenu, autre chose partir de cette même donnée révélée, comme fait l'augustinien lorsqu'il philosophe, pour voir si et dans quelle mesure son contenu coïncide avec celui de la raison. Pour le théologien qui argumente, et S. Augustin ne s'est pas privé de le faire, la révélation fournit les prémisses de la preuve; pour le philosophe chrétien qui médite, ce que S. Augustin voulait parfois être, la révélation en propose simplement l'objet. Ce qui caractérise la méthode augustinienne comme telle, c'est le refus d'aveugler systématiquement la raison en fermant les yeux à ce que la foi montre, d'où l'idéal corrélatif d'une *philosophie chrétienne* qui soit philosophie en tant que chrétienne parce que, tout en laissant à chaque connaissance son ordre propre, le philosophe chrétien considère la révélation comme une source de lumières pour sa raison » (*op. cit.*, pp. 301-302). Ce texte appelle deux ordres de remarques: 1^o, M. Gilson y trahit une idée incorrecte de la théologie. Celle-ci est pour lui déduction de vérités rationnelles à partir des propositions de la foi admises comme prémisses. Or, le procédé spécial de la déduction est loin de rendre compte à lui seul de la variété des procédés dont use le théologien pour comprendre sa foi. De plus, l'objet du théologien n'est pas d'établir des vérités rationnelles dont toute la

1. On lira cette notice du P. Marie-Humbert Vicaire dans *Academia Friburgensia, nouvelles universitaires* 12 (1954), 56-58, et reprise dans *France dominicaine* 7 (1954), 343-345. On se rapportera aussi à la notice nécrologique rédigée par le P. J. Groner dans la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 1 (1954), 241-245, où se trouve également la liste de ses principales publications.

1. Le texte ici en italique est souligné dans les lettres originales.

valeur à ses yeux viendrait de ce qu'elles ont la garantie de la foi. Il est d'entrer en l'intelligence de la foi, avec le secours de la raison, et la raison telle qu'elle est, aussi rationnelle qu'elle peut être. S'il est des vérités affirmées par la foi dont il peut aller jusqu'à fournir la démonstration (*praeambula fidei*), il la fournira. S'il en est qui échappent à la preuve proprement dite, il multipliera autour d'elles les similitudes et les possibilités; au pire, dirions-nous (ou au plus fort), il établira du moins que la proposition n'est pas impossible. Quel théologien se reconnaîtrait dans cette façon « d'aveugler systématiquement la raison en fermant les yeux à ce que la foi montre »? Ce qu'il y a bien plutôt de frappant chez un théologien de la qualité de S. Thomas d'Aquin, c'est l'espèce de nécessité de nature qu'il a le génie de trouver pour rendre raison des affirmations les plus étonnantes de la foi. Usage de la raison, de la raison portée à l'extrémité de son énergie propre, mais au service de la foi: c'est cette circonstance qui dans le cas assigne à la raison son vrai rôle, sur laquelle un S. Thomas attire notre attention, à laquelle il donne son entière signification en faisant de la donnée de foi comme le principe informant d'où toute la connaissance, à laquelle concourt si activement la raison, recevra sa qualité propre. N'est-ce pas la caractéristique même de la théologie que de considérer la révélation comme source de lumière pour la raison? Le premier article de la *Somme Théologique* n'affirme pas autre chose. 2^o, quant à S. Augustin, il ressortirait du texte de M. Gilson que son propos, lorsqu'il philosophe (car on veut bien reconnaître qu'il lui arrive aussi de faire de la théologie) est de voir si, et dans quelle mesure le contenu du donné révélé coïncide avec celui de la raison. Il s'agirait donc proprement de réduire la foi à une sorte de vérification rationnelle; ou peut-être aussi d'utiliser la foi au service des plus hardies spéculations de la raison. Cette fois, philosophie chrétienne voudrait dire juste l'inverse de la théologie – où la raison est au service de la foi. Nous avouons ne pas reconnaître S. Augustin en cette sorte de ferveur rationaliste. S'il y a une disposition ferme chez lui, et M. Gilson l'a dit mieux que personne, c'est qu'il cherche à comprendre sa foi. Et c'est proprement pour rejoindre l'objet de celle-ci, et non sans se régler sur toutes les indications que fournit la foi, qu'il entreprend son vaste effort d'investigation rationnelle – dont on voit mal dès lors ce qui le distingue réellement de la théologie correctement entendue.

Dans un ouvrage suivant, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, M. Gilson exprime de nouveau sa conception de la philosophie chrétienne dans le passage que nous reproduisons: « Ce que demande simplement le philosophe chrétien, c'est si, parmi les propositions qu'il croit vraies, il n'en

est pas un certain nombre que sa raison pourrait savoir vraies. Tant que le croyant fonde ses assertions sur la conviction intime que sa foi lui confère, il reste un pur croyant et n'est pas encore entré dans le domaine de la philosophie, mais dès qu'il trouve au nombre de ses croyances des vérités qui peuvent devenir objets de science, il devient philosophe et, si c'est à la foi chrétienne qu'il doit ces lumières philosophiques nouvelles, il devient un philosophe chrétien ». *Op. cit.*, t. I, ch. 2, p. 38. Observons en passant que lorsqu'il spéculait même sur le mystère de la Sainte-Trinité, S. Augustin pensait encore faire de la philosophie chrétienne. Quant au contenu principal de ce texte, nos précédentes observations permettent de le rectifier, sur l'appartenance à la théologie des *praeambula fidei*, objets de démonstration rationnelle. Il ne suffit pas que l'on *sache* vraies certaines des vérités que la foi propose pour que l'on soit devenu philosophe; encore faudrait-il qu'on les sût vraies en dehors de toute connexion avec l'ensemble des vérités de la foi, qu'on les connût, dirions-nous, pour elles-mêmes. Il est sans intérêt, dans ce dernier cas, qu'on ait été informé ou non de ces vérités par la foi chrétienne; il n'y a plus là qu'une circonstance d'origine parfaitement accidentelle à la connaissance que l'on prend; et l'on abuse des mots en voyant dans cet homme un philosophe chrétien. Ou théologien, dans le cas, ou philosophe. Si S. Augustin peut heureusement être désigné à nos yeux comme un exemplaire de philosophie chrétienne, on voit que nous l'entendons en un tout autre sens. Nous n'interdirions nullement, du reste, que l'on tourne à la gloire du christianisme l'influence qu'il se trouve avoir historiquement exercée sur des philosophies, l'aide que la raison se trouve en fait avoir reçue de lui. M. Gilson nous a prouvé qu'il y a là matière à un beau livre. Mais s'il s'agit de qualifier une connaissance, nous répétons que cette sorte d'influence est sans conséquence – non plus que les mille circonstances grâce auxquelles un esprit en vient à s'aviser de quelque objet ou à s'éveiller à un problème. Ajoutez que plus est « pure » la philosophie qui a pu favoriser le christianisme, plus est remarquable aussi, nous semble-t-il, l'influence dont on lui fait honneur.

Prenons parti, enfin, en nous excusant encore une fois de notre insistance, dans le débat qu'a ouvert M. Gilson à propos du *Proslogion* et du fameux argument ontologique de S. Anselme (*Sens et nature de l'argument de S. Anselme, dans: Archives d'hist. doct. et litt. du M.A.*, t. IX (1934), pp. 5-51). M. Gilson, qui ne peut voir, dans le cas, de la philosophie, n'y peut voir non plus de la théologie. Toute cette doctrine anselmienne n'est pas de la philosophie parce que, d'une méthode rationnelle, elle porte sur un objet de foi.

Elle n'est pas théologie parce que les conclusions n'y sont dues qu'à la nécessité de la raison et nullement à l'autorité de l'Écriture. Dans la description qu'il donne de cette attitude intellectuelle de S. Anselme, M. Gilson n'omet pas néanmoins de signaler comme un de ses traits, que tout l'effort de la raison est ici ordonnée (sic !) à l'intelligibilité de la foi. Voilà de quoi, à notre avis, trancher le débat. Cas de théologie, la théologie telle qu'elle a lieu lorsqu'elle concerne ces vérités de la foi qui sont par ailleurs accessibles à l'intelligence. L'Écriture, certes, ne fournit pas les principes de cette démonstration particulière, et l'on finit par « savoir » cette vérité. Mais on la sait pour autant qu'elle est comprise sous la foi : c'est une vérité contenue dans l'Écriture que l'on s'est rendue intelligible, et à laquelle d'autres se trouvent liées, que l'on ne cessera de croire. Les principes de la théologie ne doivent pas s'entendre d'une proposition détachable, mais de l'objet même de la foi tout entier présent en chacune des vérités de foi (cf. les idées d'*implicite* et d'*explicite*), et qui se retrouve là même où l'on démontre rationnellement. Jusque dans le cas où elle triomphe, la raison est encore servante. On ne passe pas d'un savoir à un autre lorsque l'on va, à l'intérieur du domaine de la foi, d'une vérité indémontrable à une vérité démontrable ; le secours de la raison est seulement plus efficace dans le second cas. Il en pourra du reste résulter que des purs philosophes, en toute indépendance de la foi, prennent intérêt à des démonstrations de ce genre et les soumettent à un traitement cette fois philosophique : ce qui n'a pas manqué d'arriver pour l'argument de S. Anselme, dont la fortune philosophique a été considérable. La théologie est bonne prêteuse.

II.

de Gilson à Deman
(lettre autographe)

2 ave. Emile-Acollas
Paris (VII^e)

Mon Révérend Père

J'ai lu votre travail avec beaucoup d'intérêt, mais je dois vous prier de vouloir bien m'excuser, parce qu'il est trop dogmatique pour rentrer dans le cadre des *Archives*.

J'avais commencé de crayonner les marges de la note où vous discutez mes formules, mais comme vous avez eu la droiture de citer mon texte, et que chacun pourra voir que mon texte ne dit pas ce que vous lui faites dire, j'ai gommé ensuite ces annotations comme sans objet.

Respectueusement vôtre
Et. Gilson

III.

de Deman à Gilson
(copie dactylographiée)

Le Saulchoir, 9 mai 1939

Monsieur le Professeur,

J'ai bien reçu votre lettre et le manuscrit retourné. Je comprends que le caractère principalement constructif de mon travail vous ait empêché de l'insérer dans les *Archives*; mais je vous demeure reconnaissant de vous être montré disposé à l'accueillir et de l'avoir lu avec intérêt.

Sur la note que je vous ai consacrée, et dont vous me touchez aussi un mot, je désire m'expliquer avec vous en toute loyauté. Je viens de la relire en tenant compte de votre lettre, selon laquelle votre texte ne dit pas ce que je lui fais dire. Le premier que je discute est celui de votre *Introduction...*, pp. 301-302 (« On se trompe... source de lumières pour la raison »). Je reconnais m'être trompé en voyant une allusion au théologien dans le passage: « Ce qui caractérise la méthode augustinienne comme telle, c'est le refus d'aveugler systématiquement la raison en fermant les yeux à ce que la foi montre ». En réalité, vous pensez alors à ces philosophes qui refusent de regarder ce que la foi montre, de peur d'altérer la pureté de leur philosophie. Je m'en aperçois maintenant et corrigerai en conséquence ce passage de ma note. Pour le reste de celle-ci, elle exprime bien de ma part une interprétation de l'attitude intellectuelle de S. Aug. divergente de la vôtre, mais non pas, me semble-t-il encore, une altération de votre propre pensée. Dans le texte cité, votre intention est de marquer que la philosophie de S. Aug. demeure de la philosophie, bien qu'elle prenne ses informations auprès de la foi; de justifier qu'il y a chez S. Aug. une philosophie chrétienne, à l'encontre de ceux qui pensent qu'étant chrétienne, elle ne saurait plus être une philosophie. En ce sens, vous insistez sur ce que les vérités philosophiques établies par S. Aug. sont établies rationnellement, au nom des exigences rationnelles elles-mêmes, et non à partir d'une donnée de foi prise comme prémisses et d'où ces vérités recevraient leur garantie. Pour ma part, je suis très sensible à ceci: que, lorsqu'il philosophe, S. Aug. est soucieux de comprendre sa foi (vous êtes d'accord plus que quiconque, en dépit d'une formule de votre texte cité: « ... partir de cette même donnée révélée... pour

voir si, et dans quelle mesure son contenu coïncide avec celui de la raison », où c'est la raison qui prendrait valeur de règle et de fin de la connaissance). L'effort rationnel auquel il nous fait assister est ordonné à l'intelligence des vérités mêmes qu'il a commencé par croire. Or, je dis que dès alors on a affaire en réalité à ce qu'il faut appeler de la théologie. Certes, l'effort rationnel est aussi rationnel que possible; il se peut même que de la vérité en question on aille jusqu'à obtenir une véritable démonstration: on finit par *savoir* ce que d'abord l'on *croyait*. Mais pour autant on ne laisse pas de faire de l'authentique théologie. Celle-ci est caractérisée comme l'usage de la raison au service de la foi. Elle ne se vérifie pas seulement lorsqu'elle concerne celles des vérités de la foi qui échappent de droit à toute démonstration ni elle ne se limite à déduire de la donnée de la foi des conclusions nouvelles, non données d'abord. Tel est du moins mon sentiment. J'admets qu'on le discute. Mais je puis certainement l'exprimer sans altérer votre propre pensée. Vous interprétez l'attitude de S. Aug. philosophant comme philosophie chrétienne, au sens que vous expliquez; je la vois comme théologie. Et au vocable philosophie chrétienne, je préfère donner un autre sens, celui que j'ai déclaré dans mon texte. En cela, je ne m'oppose pas d'ailleurs le moins du monde à ce qui est votre insistance propre: savoir que philosopher en prenant en considération la révélation chrétienne ne signifie nullement une altération de la philosophie. La révélation dans ce cas a donné le branle à la spéculation rationnelle, laquelle suit sa voie et se construit selon ses lois propres. Le philosophe qui procéderait ainsi (je suppose donc qu'il ne tourne pas son effort rationnel en intelligence de la foi mais que la foi n'a été pour sa spéculation qu'un point de départ) pourrait faire de l'excellente philosophie. Je ne nie donc pas ce que vous affirmez quant à ce point; je propose du cas de S. Augustin une interprétation divergente et aussi un autre emploi du vocable de philosophie chrétienne.

Lue en liaison avec mon texte, la note litigieuse s'entend bien comme je viens de dire. Me relisant, je reconnais volontiers que, votre texte cité, je passe aussitôt à la critique, en fonction de mon propre point de vue. Je penserais revoir cette rédaction, de telle sorte qu'apparaisse clairement et sans doute possible l'exacte portée de mes remarques.

J'ai cité de vous deux autres textes, dans l'intention de ne rien cacher des pièces du débat (encore ne suis-je pas sûr de n'avoir rien omis !) et de ne point me donner la partie plus facile qu'elle n'est. La discussion que j'en institue relève des considérations rappelées ci-dessus.

J'espère qu'ainsi tout est clair entre nous. Ma critique, vous le voyez, n'est pas une défense de la philosophie séparée à l'encontre d'une pensée soumise à l'influence de la révélation. Comme théologien, je ne puis que me réjouir de l'énergique revendication que vous avez posée devant les esprits d'aujourd'hui en faveur de la pensée chrétienne. J'avoue même avoir toujours vu dans votre effort, en réalité, une voie par où s'opérerait de notre temps une restauration de la théologie comme savoir digne de considération de la part de tous. Ce que j'ai dit, c'est qu'à mon gré toute pensée réglée par la foi et ordonnée à l'intelligence de celle-ci a rang de théologie; qu'il ne faut pas craindre d'aller jusqu'à cette affirmation; qu'il n'est pas nécessaire de tenir une telle pensée comme étant encore philosophie. En somme, je ne souhaite que voir conduite à son point d'achèvement l'entreprise à laquelle vous avez rattaché votre nom. Et peut-être faut-il dire qu'il n'y avait pas d'autre espoir de réhabiliter aujourd'hui la théologie devant le public des hommes qui pensent que d'en passer par cette voie que vous avez choisie, de la philosophie chrétienne. C'est dire que notre accord est profond, si même ma divergence avec vous a été vivement exprimée.

Si ces explications vous laissent dans la persuasion que je fais dire à votre texte ce qu'il ne dit pas, ayez l'obligeance de m'en faire part. Comme je me sens pur de toute intention de vous critiquer indûment, je m'empresserai de me corriger, ainsi que vous avez vu plus haut que je le fais pour ce qui m'est apparu en effet comme une erreur commise sur votre texte.

Excusez-moi d'insister sur un incident sans doute fort menu. Tout en tenant à l'opinion que j'ai dite (sur l'extension de la théologie), et admettant fort bien d'ailleurs qu'on y résiste, je désire par-dessus tout éviter la moindre injustice à l'endroit des auteurs que je suis amené à citer et je serais désolé d'y verser malgré moi. Voyez-en dans cette lettre le témoignage. Et veuillez agréer, je vous prie, Monsieur le Professeur, l'assurance de ma considération distinguée.

IV.

de Gilson à Deman
(lettre autographe)

Mercredi, 10 mai 1939

Mon Révérend Père

Votre lettre est charmante, intéressante et parfaitement intelligente. Je vous en remercie donc de tout cœur. Vous avez, comme je l'espérais, repéré tout seul une des erreurs que vous aviez laissé passer touchant mon texte. Si vous cherchez bien, vous en trouverez une autre, au début de votre réponse. N'ayant plus votre texte sous les yeux, j'aurais peine à préciser, d'autant plus que ma mémoire est très infidèle. Pour vous orienter, disons que vous m'attribuez l'idée que la théologie consiste uniquement, et essentiellement, à déduire du donné révélé des conclusions rationnelles. Or je ne pense rien de tel, car c'est absurde, et je ne crois pas l'avoir dit dans le texte que vous discutez. En me reportant à mon livre, je trouve ceci – que vous avez cité: « Autre chose donc est partir d'une donnée révélée, comme fait le théologien, pour la définir ou en déduire rationnellement le contenu,... » *etc.* Définir et déduire rationnellement le contenu d'une donnée révélée n'est aucunement déduire de cette donnée révélée une conséquence rationnelle. Mon « rationnellement » porte sur la méthode de développement des *articuli fidei*, et d'abord sur leur formulation (quels sont-ils, combien y en a-t-il, *etc.*), nullement sur leur intelligibilité propre. Si vous voulez bien recopier (excusez-moi !) la phrase que vous citez et celle que vous critiquez, vous verrez que ce n'est pas deux fois la même.

Ce qui m'a littéralement exaspéré, c'est votre incidente, où vous dites qu'on veut bien reconnaître que saint Augustin fait parfois de la théologie. Ici encore, excusez-moi si ma mémoire me trahit. En fait, j'ai écrit, p. 301: « pour le *philosophe chrétien* qui médite, ce que saint Augustin voulait *parfois* être... », *etc.* Il est vraiment abusif de m'attribuer, comme une concession, l'idée que saint Augustin ait fait de la théologie, alors que ce que j'ai dit est que saint Augustin a fait *parfois* de la philosophie chrétienne. Augustin théologien d'occasion ! Non, vraiment.

Tout ceci, d'ailleurs, ne touche en rien le fond de la question; sauf peut-être, bien indirectement, en ceci, que m'avoir critiqué trois fois pour des choses que je n'ai pas dites, alors que vous avez sous les yeux ce que j'ai dit, semble indiquer chez vous un désir de refuser une position plus forte que celui de la comprendre. Remarquez d'ailleurs que j'en suis moi-même responsable. Les textes que vous citez ne sont pas de même époque. Je ne suis pas un philosophe qui définit *a priori*, mais un historien qui demande à l'histoire le matériel dont il tirera ses concepts. Ces concepts, je suis bien loin de m'y lier; au contraire, j'apprends pour pouvoir les reformer. D'où, pour mon lecteur, un embarras dont moi-même, et non pas lui, est cause. Il cherche une doctrine arrêtée, ne la trouve pas, la fabrique, et me l'attribue. C'est dans l'ordre. Dans chacun de mes livres, ce que je dis de la philosophie chrétienne est fonction des faits étudiés dans ce livre; ces faits ne sont pas les mêmes, je ne dis donc pas exactement la même chose dans chaque cas.

Un philosophe, un théologien, doivent procéder autrement. S'ils se mettaient d'accord entre eux, cela nous faciliterait bien les choses. Pour vous, si je vous comprends bien, « toute pensée réglée par la foi et ordonnée à l'intelligence de celle-ci a rang de théologie ». Je ne demande pas mieux et je vous assure que, si les théologiens se mettent d'accord là-dessus, je ne songerai pas un instant à le discuter. Seulement, il va falloir dire où, dans la *Summa theologiae*, dans le *Contra Gentiles*, dans les *Quaestiones*, et même dans les Commentaires sur Aristote, la pensée de saint Thomas n'a pas été ordonnée à l'intelligence de la foi? Remarquez bien que je ne suppose pas le problème tranché, je le pose. Il y a même longtemps que je me le suis posé, en historien qui cherche à comprendre de quoi il parle. Je me suis trouvé en présence de deux solutions simples. 1° il n'existe pas de philosophie thomiste, car saint Thomas est un théologien, chez qui tout s'ordonne à l'intelligence de la foi, même son effort pour intelligenter Aristote, qu'il a d'ailleurs faussé pour cette raison même; 2° il y a une philosophie thomiste, qui ne doit rien à la foi chrétienne, et que vous trouverez surtout dans ses Commentaires (Gény, S.J.; Mandonnet, O.P., etc.). — Or, j'ai constaté moi-même de bonne heure: 1° que ce que l'on me présentait comme de la philosophie chez Descartes, avait existé déjà au moyen âge (p. ex. l'argument dit ontologique, ou la critique de la liberté d'indifférence, etc.) d'où je me suis demandé pourquoi ce qui est philosophie au XVII^e s. eût été théologie au XII^e et XIII^e?; 2° j'ai constaté en outre que, ni, bien entendu, Augustin, Anselme et Bonaventure, mais même saint Thomas, et jusque dans ses commentaires, ont visé d'abord, comme leur fin dernière, l'intelligence de la foi. — C'est ce

qui m'a conduit de bonne heure à parler de philosophie chrétienne, parce que, d'une part, les preuves thomistes de l'existence de Dieu, par exemple, sont de la philosophie, et que, d'autre part, elles ne figureraient pas dans la *Somme théologique* si, d'une manière quelconque, elles n'étaient ordonnées à l'intelligence de la foi. De là cette formule que j'ai proposée (ou à peu près...) dans mon *Christianisme et philosophie*: l'expression « philosophie chrétienne » désigne une vue théologique de la philosophie dans son état chrétien. C'est probablement au ch. IV, *Théologie et Philosophie*.

Quoi qu'il en soit, je tiens à spécifier que j'accueille avec la plus grande faveur toute discussion de mes idées, que je passe moi-même mon temps à discuter. Ce que j'avoue ne pas aimer beaucoup, c'est qu'on discute, sur mon nom, des idées qui ne sont pas miennes, surtout lorsque je juge ces idées absurdes. Je serai donc très heureux de vous voir reprendre d'ensemble la question. D'après ce que vous écrivez dans votre lettre, on pourrait distinguer: 1° philosophie chrétienne, entendue comme intelligence éclairée (non prouvée) par la foi (voir *Christianisme et philosophie*, p. 134); 2° théologie, entendue comme foi éclairée par l'intelligence (éclairée, non prouvée). — Je ne vois aucune difficulté à cela, et, si nous sommes d'accord là-dessus, c'est l'essentiel. Resterait, et c'est une toute autre question, secondaire, comme l'est l'histoire elle-même, et sans doute impossible à résoudre, à savoir *quand* Augustin philosophe, *quand* il théologise? Vous n'en sortirez, je le crains, jamais, pour la raison très simple qu'un homme dont la raison est éclairée par sa foi comprend mieux sa foi du fait même que sa raison s'éclaire. C'est un fait, me semble-t-il, que je crois mieux parce que je comprends mieux bien que je comprenne parce que je crois. Telle me semble avoir été du moins l'expérience d'Augustin et d'Anselme. Pour délimiter une aire de philosophie chrétienne, il a fallu délimiter une aire de théologie essentielle, ce qu'a fait saint Thomas, mais ce qu'eux-mêmes n'ont pas fait. Vous aurez alors à tout mettre sur le même plan (tout « théologique » ou tout « rationalisme chrétien »), ou à essayer empiriquement et arbitrairement (comme j'ai fait) de distinguer chez eux les ordres, bien qu'ils ne l'aient pas fait. Que choisirez-vous?

Vous me dites: « Lorsqu'il philosophe, S. Augustin est soucieux de comprendre sa foi ». D'accord, et pour cause ! Mais je prends l'exemple suivant. Voici une définition de l'homme: « une âme qui se sert d'un corps », proposée par Platon dans l'*Alcibiade*, reprise par Plotin, puis par Augustin. Chez Augustin, elle devient lourde d'implications chrétiennes, d'ailleurs bien

confuses; il la reprend à son compte pour des fins spécifiquement chrétiennes (spiritualité de l'âme, ascèse chrétienne, immortalité, *etc.*): donc c'est de la théologie. En est-ce aussi dans l'*Alcibiade*? Vous me direz: non, pas chez Platon, mais c'en est devenu chez Augustin. La réponse pourrait se discuter. Ce n'est pas absurde, mais vous voyez bien ses difficultés internes. La plus grande difficulté serait pourtant externe: c'est qu'Augustin n'a vraiment compris que ce qu'un chrétien doit croire est un Dieu immatériel et une âme immortelle qu'en lisant Plotin, qui n'était pas chrétien. Il y a donc aller et retour. Je viens de passer plus de six mois à comparer Augustin à Plotin; je ne vous demande pas d'admettre, mais je vous en assure, que réduire le tout à la théologie souffre autant de difficultés que réduire le tout à la philosophie. On ne peut pas appliquer les distinctions formelles telles quelles à l'histoire, parce que l'histoire n'a pas pour objet des essences (je parle de l'histoire des doctrines) mais des concrets.

Pourtant, une fois de plus, j'admets sans restriction qu'ici la discussion est libre. On peut *classer* Augustin parmi les purs théologiens; et aussi saint Anselme, Erigène, Bonaventure, Scot, etc. Le résultat serait que, comme le voulait le P. Mandonnet, il n'y a eu qu'un philosophe au moyen âge: saint Thomas d'Aquin, et, ce résultat, je m'empresserais de le contester au nom du même principe. La thèse de la stérilité philosophique totale du christianisme triompherait alors sans conteste. Si elle est vraie, qu'importe? Mais je la tiens pour fausse; et c'est ce que, si maladroitement que j'aie pu le faire, j'ai essayé d'expliquer.

Croyez, mon Révérend Père, à l'assurance de mon respectueux dévouement.

Et. Gilson

v.

de Deman à Gilson
(copie dactylographiée)

Le Saulchoir, 15 mai 1939

Monsieur le Professeur,

Les remarques de votre lettre et les suggestions qu'elle contenait m'ont inspiré le remaniement complet de la note litigieuse. Je me permets de vous communiquer inclus ce nouveau texte, sur lequel je serais heureux que vous fassiez vos observations. La note cette fois est plus constructive que critique, et c'est pourquoi j'ai cru ne pas devoir reproduire tout au long vos textes, me contentant d'en indiquer en tête la référence. Si j'ai péché dans la première rédaction pour avoir abondé trop vite dans mon propre sens, vous tenez la preuve maintenant qu'il n'y avait dans cet empressement critique aucune spéciale malignité. Je serais heureux si vous jugiez que cette fois l'équilibre est rétabli. L'incident m'a fait pousser un peu plus loin ma réflexion sur l'objet en cause, et tout serait pour le mieux dans le meilleur des mondes si le débat en était avancé ne fût-ce que d'un pas.

Je vous prie d'agréer, Monsieur le Professeur, l'assurance de ma considération distinguée.

A. M. Etienne GILSON, Paris.

VI.

**Deuxième état de la note sur Gilson dans l'article de Deman :
« Composantes de la théologie »
(dactylographiée)**

On voit quelle position nous adoptons par rapport à M. GILSON, qui a tant fait de nos jours pour accréditer l'idée de philosophie chrétienne (cf. *Introduction à l'Etude de S. Augustin*, Paris, 1929, spécialement pp. 301-302; *l'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, spécialement t. I, ch. 2, p. 38; *La philosophie chrétienne*, Journées d'Etudes de la Société Thomiste, II, Juvisy, 1933, *passim*; *Sens et nature de l'argument de S. Anselme*, dans: *Archives d'hist. litt. et doct. du moyen âge*, t. IX (1934), pp. 5-51; *Christianisme et Philosophie*, Paris, 1936, spécialement ch. 3 et 4).

L'effort spécifique de M. Gilson, en historien de la philosophie, a été de signaler les influences du christianisme chez les penseurs chrétiens (et tous ceux qui en dépendent dans la suite de l'histoire) débattant les problèmes qui ressortissent à la philosophie et de fixer la notion qui permette de rendre compte de ce phénomène comme d'enregistrer le bénéfice qu'il représente pour la philosophie. Que ces influences aient eu lieu et que le christianisme se soit révélé bienfaisant à la pensée philosophique : on le contesterait difficilement. Qu'une philosophie redevable au christianisme de ces influences mais constituée sur un type purement rationnel de savoir doive être appelée une philosophie chrétienne : cette façon de parler fait droit au phénomène historique dont il s'agit et enregistre en effet la fécondité intellectuelle du christianisme. Cette dénomination pourra aller même jusqu'à signifier que le christianisme remédie à une certaine infirmité de la raison philosophique, et l'on opposera alors la philosophie chrétienne à toute prétention de philosophie séparée et de rationalisme suffisant : idée légitime, où l'on prendra garde cependant de ne point méconnaître la constitution propre de la philosophie comme savoir distinct au sein de la pensée chrétienne, et doué d'une compétence autonome par rapport à ses objets ; on perdrait autrement le bénéfice des déterminations définitives de S. Thomas en ces matières. Par le même vocable enfin de philosophie chrétienne, on peut aussi entendre, si l'on est chrétien, que l'influence chrétienne sur la philosophie, vu le fait et l'obligation de la foi en cet ordre providentiel où l'humanité est établie, représente pour la

philosophie un statut normal, en d'autres termes : que la philosophie doit être chrétienne.

De toutes ces manières nous faisons droit aux insistances propres de M. Gilson. Toute la difficulté cependant est dans la discrimination exacte du cas historique que l'on a sous les yeux et dans l'exacte appréciation de l'influence chrétienne reconnue. Celle-ci en effet peut être de telle sorte que la pensée influencée, tout en portant sur des objets de soi philosophiques (nous sommes tous d'accord pour ne plus voir de la philosophie dans une spéculation portant sur la Trinité ou sur la grâce), cesse d'être philosophie mais passe au rang de théologie. Et nous pensons que tel est en effet le cas de S. Augustin appliqué à la sagesse. Car nous sommes pour notre part sensible à ce caractère de la sagesse augustinienne : c'est que, se réglant sur les données révélées, elle est ordonnée à l'intelligence de la foi. Dès lors, croyons-nous, on a affaire à de la théologie. Expliquons-nous sur cette attribution.

Il est sans doute significatif que, spéculant sur la Trinité, S. Augustin ne croit pas professer un autre savoir que lorsqu'il fait effort pour s'élever jusqu'à une pensée immatérielle de Dieu. D'autre part, et quant à la nature de la théologie, elle ne change pas, nous y insistions ci-dessus, pp. 69-72, lorsqu'elle porte sur les mystères indémontrables de la foi ou sur les *praeambula fidei*. Toujours elle se caractérise comme un effort pour entrer dans l'intelligence de la foi, d'abord et définitivement admise. Son instrument est la raison, et la raison telle qu'elle est, nous voulons dire : aussi rationnelle qu'elle peut être. Il est des vérités affirmées par la foi et dont la raison peut aller jusqu'à donner la démonstration : la théologie s'y emploiera. D'autres vérités, les principales, échappent à la preuve proprement dite : la théologie multipliera autour d'elles les similitudes et les probabilités ; au pire, dirions-nous (ou au plus fort), elle établira du moins que la proposition n'est pas impossible. Chez un théologien de la qualité de S. Thomas, on est frappé de l'espèce de nécessité de nature qu'il a le génie de trouver pour rendre raison des affirmations les plus étonnantes de la foi. Usage de la raison, de la raison portée à l'extrémité de son énergie propre, mais au service de la foi : cette circonstance donne à l'intervention rationnelle sa qualité théologique. N'est-ce pas la caractéristique même de la théologie que de considérer la révélation comme source de lumière pour la raison ? Le premier article de la *Somme Théologique* n'affirme pas autre chose.

Rien n'empêche d'ailleurs que les mêmes vérités, traitées en théologie comme *praeambula fidei*, ne soient objets de philosophie chez un philosophe, soit le philosophe à qui le théologien emprunte, soit le philosophe à qui il prête. La conception plotinienne de l'immatérialité de Dieu et de l'immortalité de l'âme serait un exemple du premier cas par rapport à S. Augustin; l'argument ontologique de l'existence de Dieu un exemple du second chez Descartes dépendant en cela de S. Anselme. En l'affirmant ainsi, nous ne réduisons pas la différence de la théologie et de la philosophie, sur ces matières, à une disposition du sujet: savoir l'intention présente ou absente chez le penseur de tourner cette connaissance au service de la foi. Entre les deux situations, il y a une différence objective: ou bien l'on connaît l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme au titre de *praeambula fidei*, ou bien on les connaît comme vérités rationnelles; là, en connexion avec les mystères de la foi, ici, telles qu'elles sont en elles-mêmes. Il est vrai que dans tous les cas on *sait* cette vérité; le théologien lui-même ne la *croit* plus. Mais il la sait comme vérité contenue dans l'Écriture et à laquelle d'autres sont liées, qu'il ne cessera de croire. Les principes de la théologie, d'où vient à ce savoir sa qualité spécifique, ne doivent pas s'entendre d'une proposition détachable, mais de l'objet même de la foi tout entier présent en chacune des vérités de la foi (cf. les idées d'*implicite* et d'*explicite*), et qui se retrouve là même où l'on démontre rationnellement. Jusque dans le cas où elle triomphe, la raison est encore servante. Répétons-le: on ne passe pas d'un savoir à l'autre lorsque l'on va, à l'intérieur du domaine de la foi, d'une vérité indémontrable à une vérité démontrable; le secours de la raison est seulement plus efficace dans le second cas.

Mais tout alors chez les penseurs chrétiens ne sera-t-il pas théologie; et n'en revenons-nous pas, par le détour de ce circuit, à la négation de la philosophie chrétienne, que cependant nous déclarions admettre au début de ces remarques? La réponse tient dans la délimitation exacte de ces *praeambula fidei* dont nous avons parlé. S. Thomas en propose une définition qui convient à notre propos: « Ea quae demonstrative probari possunt inter credenda numerantur... quia *praeexiguntur ad ea quae sunt fidei*, et *oportet ea saltem praesupponi* ab his qui horum demonstrationem non habent » (*IIa IIae*, qu. 1, art. 5, ad 3m). Cet objet démontrable donne lieu à théologie, dirons-nous, lorsqu'il est de ceux que la foi *préexige* et *présuppose* chez le croyant, faute desquelles les objets *per se* de la foi ne peuvent tenir dans l'esprit. Telles sont sans doute par excellence l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Un penseur chrétien peut donc bien, en toutes ses pensées, poursuivre en

définitive l'intelligence de la foi, comme c'est certainement le cas d'un S. Thomas d'Aquin, par exemple, même lorsqu'il commente Aristote: nous ne nous imposons pas d'entendre qu'il fait de la théologie sans répit et qu'il n'y a pas dans son œuvre une ligne de philosophie. Encore faut-il voir sur quoi il pense, et si ces objets ont rang de *praeambula fidei*. Cette délimitation nous semblerait laisser un champ encore large pour l'application de l'idée de philosophie chrétienne, telle qu'elle était présentée tout à l'heure.

Proposons une remarque complémentaire. N'ont pas rang de *praeambula fidei* et donc ne donnent pas lieu nécessairement à théologie chez le penseur chrétien dont nous parlons, ces vérités philosophiques qui sont préexigées non par la foi mais seulement par une systématisation théologique. Soit cet énoncé que la prudence est une vertu directrice de toute l'activité morale. Les vérités *per se* de la foi peuvent tenir dans un esprit à qui cette proposition demeure étrangère. Mais un théologien, soucieux de se donner une représentation intelligible et organisée de la vie morale chrétienne, assumera peut-être dans le système qu'il construit cette proposition, laquelle, dans cet ensemble, et en vertu de la transposition qu'elle reçoit (la prudence comme pièce organique d'une vie morale ordonnée à la vision béatifique), prend rang d'élément théologique. Pour autant, le même penseur chrétien a la liberté de s'intéresser à cette même proposition en sa teneur philosophique; et qu'il ait en vue dès alors son utilisation et son insertion ultérieure en théologie, n'empêche pas que pour le moment il philosophe. Il n'en va certainement pas du rôle directeur de la prudence en vie morale (on perçoit aussitôt la valeur *technique* d'un tel énoncé) comme de l'existence de Dieu ou de l'immortalité de l'âme.

Resterait, dans le sens des précisions que nous avançons, le cas des préceptes moraux contenus dans l'Écriture mais relevant de la loi naturelle et justifiables en saine philosophie morale: tu ne tueras point, tu ne commettras point d'adultère. On les traite théologiquement lorsqu'on entend prendre l'intelligence d'une donnée révélée et qu'on les pense dans le contexte général de la théologie: pas de difficulté. Un philosophe par ailleurs peut établir ces règles indépendamment de toute référence à la révélation: aucune difficulté non plus. Mais un penseur chrétien, celui qui ne perd jamais de vue l'intelligence de la foi, peut-il encore philosopher de cette matière? Le cas est différent de celui qui précède, puisque cette fois les vérités dont il s'agit intéressent non pas une systématisation théologique mais une règle inviolable de conduite chrétienne. Revenons-nous au cas des *praeambula*

fidei? Une différence peut être marquée. Que Dieu existe et que l'âme soit immortelle, ces vérités ne sont pas susceptibles de gradation; elles expriment un oui opposé à un non. Que l'homicide et l'adultère soient des actes immoraux, on l'entend au contraire fort différemment selon qu'on se contente de les juger comme contraires à la loi naturelle et raisonnable ou qu'on les voit comme offenses de Dieu, comme péchés, avec toute la signification religieuse et chrétienne attachée à ce mot. C'est au second titre, selon le degré fort de leur signification, que ces vérités morales sont enseignées par l'Écriture. Un penseur chrétien qui s'en tiendrait à établir l'opposition de tels actes à la raison (même s'il a en vue, comme terme dernier de sa recherche, l'intelligence du précepte divin) ferait encore de la philosophie. Du moins en risquons-nous la suggestion, pour ne pas manquer aux éclaircissements que demande la position ci-dessus adoptée.

Le problème sans doute n'est pas épuisé. Il y a une si grande variété dans la rencontre de la raison et de la foi, la pensée chrétienne se vérifie selon des types si divers, que nous serions présomptueux de prétendre avoir compris le phénomène entier en nos formules. Du moins voit-on que, pour étendre comme nous avons fait le champ de la théologie, nous ne rendons pas vaine la notion de philosophie chrétienne, telle que M. Gilson l'a défendue. Nous pensons seulement qu'elle se tient en des limites plus strictes que ne laisseraient penser ses interprétations et qu'il est fort important de reconnaître à la théologie tout son empire. Et quant au cas de S. Augustin, nous avons dit dans le texte comment, selon notre interprétation, il fournit à l'idée de philosophie chrétienne une signification proprement historique, jalonnant au cours des âges chrétiens cette lente élaboration de la théologie comme savoir distinct et reconnu dans son originalité.

VII.

de Gilson à Deman
(lettre autographe)

16 mai 1939

Mon Révérend Père

Je n'ai, bien entendu, aucune objection contre votre nouvelle note. Vous traitez en théologien d'un problème de théologie, et, en ces matières, je n'ai qu'à écouter. Il me semble seulement que les choses ne s'éclaircissent pas en avançant, mais c'est peut-être inévitable. De toute façon, croyez bien que je ne vous ai attribué aucune malignité à mon égard; j'ai dit qu'à force de me critiquer pour ce que je n'avais pas dit, vous m'aviez exaspéré. Mon manque de patience est seul en cause. Vous voyez que c'est spécifiquement différent.

Croyez, mon Révérend Père, à mon respectueux dévouement.

Et. Gilson

Etat final de la note

(Thomas DEMAN, « Composantes de la théologie »,

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 28 (1939), 390)

Il est sûr que toute l'expérience intellectuelle des premières générations chrétiennes s'est développée en fonction de la philosophie, par rapport à laquelle on prend position. Bon aperçu dans : E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, t. 1, ch. II. S. Augustin ne fait que prolonger cette tradition. Mais justement elle fait problème, et S. Augustin est l'auteur sur qui on peut s'en enquérir le mieux.

La philosophie chrétienne : une correspondance d'Étienne Gilson et du Père Deman

Le Père Deman fut un théologien et un moraliste, Etienne Gilson, un philosophe métaphysicien et un historien. Cela n'explique pas tout, mais jette une lumière singulière sur cette correspondance inédite de l'année 1939.

L'intérêt en est à la fois historique et doctrinal. Doctrinal parce qu'elle met aux prises deux conceptions différentes de ce qu'on peut entendre par « philosophie chrétienne », et historique parce que cet échange eut lieu dans les années 1930, en un temps où pour le moins le débat était vif¹. Certes l'histoire de la philosophie chrétienne est aussi ancienne que le christianisme, et elle durera aussi longtemps que s'exercera son influence culturelle, mais en cette année 1931 elle prit un tour étonnant.

1. Le débat critique sur la possibilité d'une philosophie chrétienne

Après que, dans son *Histoire de la philosophie*, Emile Bréhier eut nié jusqu'à la moindre influence du christianisme sur la philosophie et résumé en un mot qu'« il n'y a pas de philosophie chrétienne »², le débat s'est enflammé. C'est lors d'une mémorable séance de la Société française de philosophie à la Sorbonne que la querelle éclata le 21 mars 1931 dès lors que Léon Brunschvicg, qui reconnaissait certes une influence du christianisme sur la raison humaine, nia qu'une philosophie chrétienne fût seulement possible : le baptême que saint Thomas a donné à la philosophie d'Aristote ou bien l'a laissée subsister dans son essence, ou bien l'a transformée substantiellement ; dans le premier cas, il s'agit d'une philosophie païenne ; dans le deuxième cas, c'est de la foi et plus de la philosophie³. Cette position tranchée annonçait une réaction ferme à l'encontre de la position nuancée et évolutive défendue par Etienne Gilson et Jacques Maritain, lesquels soutenaient que, loin d'être un « cercle carré », l'expression de « philosophie chrétienne »

1. Pour une orientation bibliographique, cf. Luigi BAGLIOLIO, *La filosofia cristiana. Il problema, la storia, la struttura*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1995.

2. Emile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Alcan Paris 1927, I, chap. 7, p. 494.

3. Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie* 3 (mars 1931), p. 73-77.

était l'exacte façon de désigner ce que nombre de penseurs dans l'histoire avaient élaboré lorsqu'ils philosophaient sous le ciel de la foi, depuis saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas, jusqu'à nos jours.

Restait bien sûr à clarifier ce qu'on devait entendre par ce vocable, afin de délimiter le plus exactement possible la frontière entre la foi et la raison et les articuler avec rigueur.

C'est dans ce débat à la fois houleux et difficile que doit se lire la présente correspondance, laquelle prit occasion d'une simple note de bas de page que le P. Deman avait primitivement l'intention d'insérer dans un article consacré aux « Composantes de la théologie ». Il ne publia jamais cette longue note doctrinale et la réduisit à un simple renvoi bibliographique.

2. La position d'Etienne Gilson

Pour le comprendre, il faut commencer avec le P. Deman par reconnaître les mérites d'Etienne Gilson « qui a tant fait de nos jours pour accréditer l'idée de philosophie chrétienne » (I)⁴.

Gilson en effet dut défendre la notion de philosophie chrétienne sur un double front: il devait d'une part combattre l'idée des rationalistes comme Bréhier, qui la niaient au profit d'une totale séparation de la raison et de la foi, et d'autre part se démarquer de certains néo-scolastiques qui jugeaient le concept trop ambigu. À ses yeux, la philosophie chrétienne est une authentique *philosophie*, car elle utilise les méthodes usuelles de la raison humaine, mais elle est *chrétienne* dans son mode, puisqu'elle est éclairée par la foi: « La philosophie chrétienne est une philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison⁵. »

Le nœud tient à la distinction entre une nature et son état – cas particulier de la distinction plus profonde entre l'essence et l'acte d'exister: une nature toujours reste ce qu'elle est (la philosophie est philosophique, et c'est tout), mais elle se présente dans divers états, c'est-à-dire selon diverses modalités d'exercice: « Formellement donc, une philosophie ne peut être que philosophie, et nullement théologie, mais il ne suit pas de là qu'elle ne puisse pas être chrétienne [...]. Car tel est, en fin de compte, l'état dans lequel elle se trouve⁶. »

4. Nous avons simplement indiqué entre parenthèses le numéro du document d'où est tirée la citation dans l'édition ci-dessus de la correspondance.

5. Etienne GILSON, *Christianisme et Philosophie*, Vrin, Paris 1949 (rééd. 1986), p. 138.

6. *Ibid.*, p. 131-132.

L'influence exercée sur elle par le christianisme s'avère si profonde qu'elle ne se réduit ni à une pure disposition du sujet (à la manière dont il peut exister des mathématiciens chrétiens), ni à un simple agent de contrôle négatif, comme si la foi se contentait du rôle de gardien du temple, réduite à mettre en garde les philosophes contre toute conclusion reconnue erronée par elle: « Il ne suffit donc pas d'admettre, comme le veulent certains, que la foi joue pour la spéculation philosophique, le rôle d'une norme purement *négative*, qui lui rappellerait seulement ce qu'elle n'a pas le droit de penser⁷. » Loin de réduire l'influence de la foi sur la philosophie à celle d'un tel contrôle négatif, Gilson n'a de cesse de souligner combien la foi aide au contraire l'intelligence: elle ne se contente pas de lui suggérer des idées⁸, mais en lui faisant voir la vérité, elle oriente l'activité philosophique pour ajouter à son exercice de la noblesse, de la pénétration et de la fermeté⁹.

L'état actuel de la raison est en effet celui de l'homme pécheur, affaibli et blessé dans sa nature, mais sauvé par le Christ; la grâce non seulement suppose cette nature et la rachète au-delà d'elle-même, mais elle la guérit de surcroît en lui donnant d'exercer sa propre activité dans la ligne même de sa nature. C'est donc philosopher *en* chrétien que d'accueillir cette grâce comme une aide et un remède: ce faisant, l'homme accepte les secours surnaturels de Dieu, afin que la raison redevienne enfin elle-même et accomplisse d'autant mieux les opérations qui conviennent à son authentique cheminement.

C'est pourquoi, justement parce qu'elle est chrétienne, la philosophie réalise optimalement l'office qui lui est propre: certes elle ne devient pas *d'avantage* philosophie, mais elle devient *meilleure*¹⁰. Ce qui suggère un rapport interne entre philosophie et théologie, lorsque l'on met toutes les chances du côté de la philosophie pour qu'elle soit vraie¹¹. Si notre nature est blessée, et notre raison humaine aussi, elle ne devrait pas négliger « le remède apporté par Dieu lui-même à sa blessure¹² ». À cause de la faiblesse engendrée par l'état où elle se trouve, la raison humaine « laissée seule, s'engage inévitablement dans de grossières erreurs¹³ ».

7. *Ibid.*, p. 109.

8. Cf. *Ibid.*, p. 132.

9. Cf. *Ibid.*, p. 128.

10. « La philosophie n'est pas moins philosophie quand elle est chrétienne que lorsqu'elle est païenne, elle ne l'est pas non plus davantage, mais elle l'est mieux. » *Ibid.*, p. 120.

11. Cf. *Ibid.*, p. 138.

12. *Ibid.*, p. 110.

13. *Ibid.*, p. 110-111.

Il importe de souligner que Gilson n'est pas parvenu à une conception aussi limpide de manière déductive, comme s'il avait devant les yeux une pure essence de philosophie chrétienne dont il aurait ensuite recherché des réalisations historiques. Sa découverte fut inductive, progressive et évolutive; il y est parvenu pas à pas à travers son métier d'historien. Ce point est décisif pour comprendre la présente correspondance.

D'abord ce fut un fait. Gilson s'en est expliqué en rappelant que les deux premiers chapitres de *L'Esprit de la philosophie médiévale*, explicitement consacrés à la notion de philosophie chrétienne justement, furent rédigés après qu'il eut achevé l'ouvrage et étudié des textes d'auteurs aussi divers que saint Augustin, saint Anselme ou saint Thomas. Ensuite, procéder inductivement, c'est justement ne pas partir d'une essence pure, mais prendre acte des documents disponibles: de manière non platonicienne, l'historien s'intéresse d'abord à la pensée exercée vitalement par les penseurs du passé, pour dégager ensuite un concept précis et souple: cette notion est le fruit de l'enquête historique.

A témoin cette confession, lorsqu'il découvre bien tard le sens de l'Encyclique *Aeterni Patris* (de 1879), laquelle lui fournissait pourtant l'exact concept de « philosophie chrétienne » qu'il avait mis tant de détours et de temps à faire émerger de ses lectures, et qui l'eût dispensé de deux volumes, vingt leçons et quantité de notes: « Cette notion de philosophie chrétienne, que j'avais eu tant de peine à retrouver dans les faits et dont mon collègue M. E. Bréhier m'avait remis le nom en mémoire, en niant qu'elle existât, elle s'était pourtant imposée à moi au terme d'une longue recherche, dont un peu d'attention aux enseignements de l'Eglise eût pu me dispenser¹⁴. »

Induire une telle notion à partir de l'histoire n'est pas une démarche anodine. Gilson le rappelle opportunément ici au P. Deman: « Je ne suis pas un philosophe qui définit *a priori*, mais un historien qui demande à l'histoire le matériel dont il tirera ses concepts. » (IV) Pourquoi ce rappel? Pour souligner que si un philosophe ou un théologien peut bien exposer le type pur de l'essence de la philosophie en ce qu'elle a d'immuable, les hommes qui philosophent ne sont pas tenus à pareil platonisme; conséquemment, l'historien ne commence pas par se demander ce que devrait être l'essence d'une philosophie chrétienne: il commence plutôt par recueillir les faits. Or c'est une réalité constatable que la Révélation a exercé une influence majeure sur la pensée occidentale: il est indéniable qu'il y eut des philosophies marquées

positivement et en profondeur par des influences chrétiennes, et c'est cela que l'on désignera par la plus claire formule qui soit, celle de « philosophie chrétienne ». Celle-ci est donc possible puisqu'elle existe historiquement. Or « nos concepts doivent se régler sur leurs objets¹⁵ ». Gilson s'est employé à en dégager *ensuite* le sens et l'intelligibilité.

Son effort aboutit peu à peu à montrer, au travers des différents auteurs, comment l'Ecriture « enseigne des vérités positives, riches de contenu rationnel, aptes, par conséquent, à devenir des certitudes scientifiques pour un intellect capable de les appréhender¹⁶ ». Et voici le philosophe découvrant les *praeambula fidei*, établis de manière rationnelle mais restant ouverts au monde non homogène de la foi. Une philosophie ne peut constituer de tels préambules sans tenir compte de la foi justement dont ils constituent un préambule: « Pour être nôtre, cette science n'est pourtant pas due qu'à nous-mêmes¹⁷. »

C'est cette conception que voulait discuter la notice du P. Deman, dont l'objectif était double. D'une part montrer sur quel point la vision gilsonienne lui paraissait imparfaitement adéquate; d'autre part jeter les bases d'une articulation différente entre les rapports de la raison et de la foi, entre la nature et la grâce, entre la philosophie et la théologie.

Le piquant de l'affaire, c'est qu'en s'enlisant dans le premier objectif, le P. Deman ne fut plus à même de développer le second: tout occupé à en découdre avec quelques textes de Gilson, il n'eut plus le loisir de proposer sa propre conception de la philosophie chrétienne.

Cet échange épistolaire comporte donc, à notre sens, trois aspects complémentaires: d'abord de manifestes erreurs du P. Deman dans sa lecture de Gilson; ensuite un témoignage d'humilité de la part du dominicain; enfin une véritable divergence doctrinale entre les deux auteurs, mais qui n'y est pas suffisamment clarifiée.

3. Trois erreurs de lecture du P. Deman

La conception d'Etienne Gilson, lorsqu'il parle de philosophie chrétienne comme rationalité formellement philosophique mais dans l'état de l'humanité tel que l'entend le christianisme, est rappelée par Deman dès le début de sa note dans la première version. Elle y est même exprimée au travers d'une citation tirée de *L'Introduction à l'étude de saint Augustin*.

15. *Ibid.*, p. 117.

16. *Ibid.*, p. 110.

17. *Ibid.*, p. 131.

14. *Ibid.*, p. 130.

Saint Augustin? Ce point n'est pas sans importance. La position de Gilson, en effet, est aisée à comprendre si l'on s'en tient aux textes de saint Thomas, et probablement le débat ne se serait-il pas engagé si la question s'était contenue à une interprétation interne à la pensée thomasiennne. Mais c'est d'Augustin qu'il s'agit dans ce cas, auquel exclusivement est consacré l'article que Deman finalement a publié dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Or, cette conception gilsonienne, très claire dans le cas de saint Thomas, est censée valoir pour l'ensemble des auteurs chrétiens, aussi pour saint Augustin. La question critique peut donc se poser ainsi: la notion gilsonienne est-elle adéquate pour caractériser la méthode augustinienne? Le P. Deman ne le pense pas.

3.1. Un contresens

En distinguant clairement l'office du théologien qui part des prémisses de la foi, et celui du philosophe chrétien qui, tout en ne démontrant aucune vérité à partir de la foi, reste disponible aux lumières de la Révélation, Gilson avait insisté sur le fait que la philosophie chrétienne ne se ferme jamais aux données révélées, mais les accueille tout au contraire. C'est ce que fait à ses yeux saint Augustin lorsqu'il philosophe: « Ce qui caractérise la méthode augustinienne comme telle, c'est le refus d'aveugler systématiquement la raison en fermant les yeux à ce que la foi montre, d'où l'idéal corrélatif d'une *philosophie chrétienne*... » (I) La phrase citée ici par Deman est claire et bien choisie, représentative de la position gilsonienne.

Or, Deman réagit avec vigueur: « Quel théologien se reconnaîtrait dans cette façon 'd'aveugler la raison en fermant les yeux à ce que la foi montre' ? » (I) Le contresens est aussi patent que curieux de la part d'un érudit aussi soucieux des textes que l'était le P. Deman. Sans aucun motif, il imagine que pour Gilson, les théologiens consentiraient à rendre la raison aveugle au donné révélé! Voilà qui est tout à fait absurde en effet. Et ce n'est pas ce que disait Gilson, qui dans ce texte ne parle pas du tout des théologiens, mais critique la démarche de certaines philosophies auto-suffisantes se fermant à tout éclairage de la foi. Même si le terme « aveugler » peut bien comporter deux sens (être ébloui par trop de lumière ou fermer les yeux pour ne rien voir), le texte ne laisse aucun doute, et on ne comprend pas comment Deman a pu se méprendre à ce point.

D'où la réaction polie et amusée de Gilson: « J'avais commencé de crayonner les marges de la note où vous discutez mes formules, mais comme vous avez eu la droiture de citer mon texte, et que chacun pourra voir que mon texte ne dit pas ce que vous lui faites dire, j'ai gommé ensuite ces annotations comme sans objet. » (II) On aurait pu en rester là.

Car le P. Deman reconnaît son contresens: dans ce passage, « en réalité, vous pensez alors à ces philosophes qui refusent de regarder ce que la foi montre, de peur d'altérer la pureté de leur philosophie. Je m'en aperçois maintenant et corrigerai en conséquence ce passage de ma note. » (III) Mais il maintient néanmoins sa position principielle et expose une nouvelle fois à Gilson les raisons de la divergence de fond. Gilson répondra à cette deuxième lettre, sans manquer toutefois de relever une deuxième erreur manifeste dans la lecture du P. Deman.

3.2. Une erreur de lecture

Le ton de Gilson est à nouveau courtois, quand bien même il devient piquant et un peu professoral: « Vous avez, comme je l'espérais, repéré tout seul une des erreurs que vous aviez laissé passer touchant mon texte. Si vous cherchez bien, vous en trouverez une autre, au début de votre réponse. » (IV)

Cette seconde erreur de lecture cette fois concerne la théologie: Gilson n'aurait-il pas réduit l'office du théologien à déduire des conclusions rationnelles à partir du donné révélé? D'où le reproche de Deman à Gilson: « De plus, l'objet du théologien n'est pas d'établir des vérités rationnelles dont toute la valeur à ses yeux viendrait de ce qu'elles ont la garantie de la foi. » (I)

Il est du dernier ridicule d'attribuer une idée si sommaire à Gilson, qui réagit fermement: « Or je ne pense rien de tel, car c'est absurde, et je ne crois pas l'avoir dit dans le texte que vous discutez. » (IV) Et Gilson de faire la leçon à Deman: il avait seulement dit que le théologien vise à définir le contenu du donné révélé ou à « en déduire rationnellement le contenu » (I). L'adverbe « rationnellement » caractérise la méthode du théologien faisant usage de son intelligence, à l'intérieur du donné révélé, pour expliciter le contenu des articles de *foi*. En déplaçant le terme « rationnel » pour en faire un adjectif qualifiant des vérités, on change profondément le sens de la phrase: comme si, partant des données de foi, le théologien déduisait des vérités proprement philosophiques et rationnelles! Non seulement une telle conception est « absurde » en effet, mais la prêter à Gilson avait de quoi l'agacer, d'autant que le texte original venait d'être cité.

Deman ne répondra pas sur ce point, et cette critique disparaîtra dès la seconde version de la note.

3.3. Un troisième contresens

Ce qui va contrarier Gilson, c'est un troisième contresens.

Jusqu'ici, la réaction de Gilson était celle d'un distingué professeur amusé de telles erreurs de lecture. La troisième va le piquer, car il décèle une mordante

ironie contenue dans une simple parenthèse du P. Deman: « Quant à S. Augustin, il ressortirait du texte de M. Gilson que son propos lorsqu'il philosophe (car on veut bien reconnaître qu'il lui arrive aussi de faire de la théologie) est de voir si... » (I) Laisser entendre que Gilson concéderait du bout des lèvres que saint Augustin fait parfois de la théologie est ahurissant, d'autant que Gilson a eu tant de mal à dégager une pensée proprement philosophique à l'intérieur de l'œuvre théologique d'Augustin. Cette fois, c'est le monde à l'envers. La réaction est tranchante: « Ce qui m'a littéralement exaspéré, c'est votre incidente, où vous dites qu'on veut reconnaître que saint Augustin fait parfois de la théologie. [...] Il est vraiment abusif de m'attribuer, comme une concession, l'idée que saint Augustin ait fait de la théologie, alors que ce que j'ai dit est que saint Augustin a fait *parfois* de la philosophie chrétienne. Augustin théologien d'occasion ! Non, vraiment. » (IV)

Une nouvelle fois, Gilson en profite pour montrer à son interlocuteur comment lire un texte, celui que Deman aurait pu trouver sur la même page 301 qu'il cite de *L'Introduction à l'étude de saint Augustin*. Ici encore, tout disparaîtra de ce petit coup de griffe, même si Gilson durcit le ton: « Tout ceci, d'ailleurs, ne touche en rien le fond de la question; sauf peut-être, bien indirectement, en ceci, que m'avoir critiqué trois fois pour des choses que je n'ai pas dites, alors que vous avez sous les yeux ce que j'ai dit, semble indiquer chez vous un désir de refuser une position plus fort que celui de la comprendre. » (IV)

Il est difficile en effet d'expliquer de telles erreurs, et tout ne se justifie pas par des traits de caractère. On a beau avoir relevé chez Deman une certaine obstination, et écrire même « qu'il poursuivait certaines méconnaissances de méthode ou de doctrine avec une haine tenace », ce n'est pas ici le cas. Le signe en est l'humilité dont il fait preuve.

4. *L'attitude du P. Deman*

L'histoire des débats philosophiques et théologiques a souvent fait l'impasse sur l'attitude des protagonistes, avec la part de psychologie qu'elle comporte¹⁸; cela est légitime puisque d'une part il est toujours hasardeux, à plusieurs années de distance, de dégager les traits de caractère de personnes que l'on n'a pas connues, et d'autre part ce sont les questions de doctrine qui importent au premier chef.

18. Cf. Le débat entre le P. Labourdette et le P. de Lubac, étudié par Etienne FOUILLOUX, « Dialogue théologique? » (1946-1948), dans *Saint Thomas au XX^e siècle. Actes du colloque du Centenaire de la « Revue thomiste »*, éd. Saint-Paul, Paris 1994, p. 153-195.

La présente correspondance permet néanmoins de souligner la loyauté dont fait montre le P. Deman. Il avait commencé par soumettre son texte à Etienne Gilson. Certes le projet original consistait à publier l'article complet des « Composantes de la théologie » dans les *Archives littéraires et doctrinales du Moyen Âge* que dirigeait l'éminent médiéviste. La présente note en fait partie. On ne sait pas si l'envoi du manuscrit était associé d'un mot d'accompagnement de la part du P. Deman. Quoi qu'il en soit, ces lettres montrent le dominicain ouvert à la discussion et tout disposé à reconsidérer certains aspects de sa critique: « Si ces explications, écrit-il, vous laissaient dans la persuasion que je fais dire à votre texte ce qu'il ne dit pas, ayez l'obligeance de m'en faire part. Comme je me sens pur de toute intention de vous critiquer indûment, je m'empresserai de me corriger, ainsi que vous avez vu plus haut que je le fais pour ce qui m'est apparu en effet comme une erreur commise sur votre texte. » (III) À l'évidence, il fait amende honorable.

La lettre V montre que Deman a relu plusieurs textes de Gilson dans le but de remanier sa note qu'il souhaite cette fois « plus constructive que critique » (V). L'humilité le conduit à soumettre cette nouvelle version au jugement de Gilson: « Si j'ai péché dans la première rédaction pour avoir abondé trop vite dans mon propre sens, vous tenez la preuve maintenant qu'il n'y avait dans cet empressement critique aucune spéciale malignité. Je serais heureux si vous jugiez que cette fois l'équilibre est rétabli. » (V) Pour finir, après la courte réponse de Gilson, il corrigera totalement cette note, pour ne laisser subsister qu'une courte indication bibliographique renvoyant au grand ouvrage *L'Esprit de la philosophie médiévale*, avec une simple allusion assez sibylline pour un lecteur qui ne possède pas l'ensemble du dossier.

La loyauté du P. Deman est manifeste, et tout à son honneur. Il n'en demeure pas moins que ce trait psychologique, assorti de la reconnaissance de la triple erreur épinglée par Gilson, conduit Deman à abandonner le débat. Et c'est dommage, car il y semblait avoir une intuition doctrinale intéressante, qui lui faisait entendre la notion de philosophie chrétienne autrement que Gilson. On ne le saura pas exactement à la seule lecture de ce dossier.

5. *Enjeu doctrinal*

Car la conception que le P. Deman se fait de la philosophie chrétienne est loin d'être claire, et ce n'est pas un hasard si, nonobstant ses éminents mérites de théologien moraliste, son nom n'apparaît dans aucune des histoires du débat français des années 30.

La thématique pourtant aurait exigé un approfondissement; celui-ci n'eut pas lieu. Tout se passe comme si les trois contresens rappelés plus haut avaient non seulement contraint le P. Deman à renoncer à sa longue critique, mais que ce pas de recul l'avait retenu de pousser plus avant le débat de fond et de le clarifier.

Cela est d'autant plus regrettable que Deman avait commencé par juger la position de Gilson un peu courte et restrictive: à ses yeux la philosophie chrétienne, du moins chez un auteur comme Augustin, occupe une place bien plus ample que le pensait Gilson: celui-ci l'avait réduite à sa partie congrue; pour Deman, l'amour de la sagesse qui rythme la pensée de saint Augustin était pour une grande part de la philosophie chrétienne. Un saint Augustin théologien et par là même philosophe chrétien, selon Deman?¹⁹ Un saint Augustin théologien, avec une part de philosophie chrétienne selon Gilson? Cette divergence montre que l'un et l'autre ne l'entendaient pas dans le même sens.

C'est là que la difficulté commence.

5.1. *Quelques points communs*

La divergence doctrinale se dégage bien entendu sur un fond commun. Six points au moins ne posent pas de difficulté, car ils sont acceptés de part et d'autre. Après avoir présenté plus haut la position de Gilson, il suffit de brièvement relever en quoi le P. Deman le rejoint.

- Un premier point d'accord, sans lequel le débat n'aurait aucun sens, tient à l'affirmation que la philosophie chrétienne ne se réduit pas à une philosophie élaborée par un chrétien, à l'instar de mathématiques développées par un chrétien qui ne constituent pas pour autant des mathématiques chrétiennes. L'influence du christianisme ne se réduit donc pas à une simple disposition du sujet²⁰: il y est bel et bien question de doctrine et d'objectivité.

19. Ce qui rend cette affaire alambiquée, c'est le manque de clarté de la position de Deman: tantôt, dans l'article « Composantes de la théologie », il appelle « philosophie chrétienne » l'effort de rationalisation de saint Augustin à partir d'une donnée de foi, tantôt, comme dans la correspondance, il appelle cela de la théologie. A partir des documents à disposition, on ne sait finalement pas ce qu'il entend exactement par « philosophie chrétienne ». Gilson lui fera ironiquement remarquer le manque de clarté.

20. « En l'affirmant ainsi, nous ne réduisons pas la différence de la théologie et de la philosophie, sur ces matières, à une disposition du sujet: savoir l'intention présente ou absente chez le penseur de tourner cette connaissance au service de la foi. Entre les deux situations, il y a une différence objective. » (VI)

- Une telle influence affecte l'exercice même de la philosophie et ne se réduit ni à une simple « mise en branle » de la pensée²¹ ni à un pur contrôle *négatif*; même si ces deux formes d'influence ne sont pas à négliger, on ne peut y voir une simple sollicitation pour de nouveaux philosophèmes, ni un contrôle extrinsèque se limitant à signaler de l'extérieur qu'une erreur se serait glissée dans la doctrine au motif d'une conclusion incompatible avec la vérité révélée.

- Il va de soi que, comme toute science profane, il peut exister une philosophie séparée, qui se développe en complète autonomie, voire dans sa prétention à l'autosuffisance²².

Cependant, le christianisme remédie à une certaine infirmité de la raison philosophique²³.

- Deman semble disposé à recevoir cette autre thèse à laquelle s'attachera de plus en plus Gilson, à savoir que pour être vraiment philosophique, la philosophie doit être chrétienne²⁴.

- Enfin, il va de soi qu'une même vérité ne peut pas être crue et sue en même temps et sous le même rapport. C'est la prémisse de tout le débat, bien que ce principe soit mis en œuvre de manière différente ou conduite à des résultats différents²⁵.

5.2. *Une conception trop étriquée de la philosophie chrétienne*

Sur quoi porte la divergence? Sur le fait que, aux yeux de Deman, Gilson défend une conception trop étriquée de la philosophie chrétienne. En dégageant une niche pour de la pensée philosophique épaulée par la foi, Gilson

21. « Il est sans intérêt dans ce dernier cas [où un philosophe connaît des vérités en dehors de toute connexion avec l'ensemble des vérités de foi], qu'on ait été informé au nom de ces vérités par la foi chrétienne; il n'y a plus là qu'une circonstance d'origine parfaitement accidentelle à la connaissance que l'on prend; et l'on abuse des mots en voyant dans cet homme un philosophe chrétien. » (I)

22. « Un philosophe par ailleurs peut établir ces règles indépendamment de toute référence à la révélation. » (VI)

23. « Cette dénomination [de philosophie chrétienne] pourra aller même jusqu'à signifier que le christianisme remédie à une certaine infirmité de la raison philosophique, et l'on opposera alors la philosophie chrétienne à toute prétention de philosophie séparée et de rationalisme suffisant. » (VI)

24. « Par le même vocable enfin de philosophie chrétienne, on peut aussi entendre, si l'on est chrétien, que l'influence chrétienne sur la philosophie, vu le fait et l'obligation de la foi en cet ordre providentiel où l'humanité est établie, représente pour le philosophe le statut normal, en d'autres termes: que la philosophie doit être chrétienne. » (VI)

25. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 1, a. 5, avec l'intéressant ad 4.

aurait réduit la philosophie à sa part congrue, du moins dans le cas de S. Augustin.

Une remarque incidente du P. Deman le laisse entendre: « Observons en passant que lorsqu'il spéculait même sur le mystère de la Sainte-Trinité, S. Augustin pensait encore faire de la philosophie chrétienne » (I), affirmation qui n'aurait guère de sens dans la perspective de Gilson, pour qui une spéculation sur le mystère de la Trinité relève strictement de la théologie.

Quant au P. Deman, partage-t-il cette conviction de saint Augustin? Il semble que non, car toute la correspondance indique que, à ses yeux aussi, il s'agit là pour lui aussi de la théologie: « Vous interprétez l'attitude de S. Augustin philosophant comme de la philosophie chrétienne, au sens que vous expliquez; je la vois comme théologie. » (III) Le P. Deman entend donc autre chose par « philosophie chrétienne », car une pensée rationnelle développée à l'intérieur de vérités révélées ou « réglée par la foi » (III) est exactement de la théologie.

Est qualifiée à ses yeux de « philosophie chrétienne » une recherche rationnelle qui aboutit à une vérité, mais une vérité finalement connue et sue au lieu d'être simplement crue: de telles vérités portent à l'évidence sur des objets éternels et immuables²⁶.

Dans le cas de vérités susceptibles d'être découvertes par la raison, fussent-elles inauguralement données à l'intérieur du champ de la Révélation, la foi joue un rôle provisoire: à terme elle s'efface au profit d'un véritable savoir ou, plus exactement, d'une authentique sagesse: « La foi n'est pas un état définitif de l'esprit. Elle est ordonnée à l'intelligence. En la vision seule de la vérité immuable, soit en ce monde soit en l'autre, se repose enfin l'âme bienheureuse. Croire est utile, mais voir est la perfection même. Saint Augustin n'a jamais douté que l'effort proprement philosophique ne fût compétent pour promouvoir une telle vision où l'objet de la foi se montre à découvert, mais par rapport à laquelle la foi n'était encore qu'une démarche

initiale et provisoire²⁷. » Parce qu'elle est participation à la vision béatifique, elle-même au-delà de la foi, celle-ci s'efface devant la « philosophie chrétienne », la « vera philosophia » entendue comme amour de la sagesse tout ordonné à la vision. « Si bien plutôt, la foi étant accordée, la raison semble devoir de son côté pousser sa pointe, en sorte que le succès de son entreprise diminue progressivement la nécessité de la foi: il reste, et c'est le significatif, que l'objet dont on prend ainsi l'intelligence est celui-là même que l'on tenait d'abord par l'effet de l'autorité, au point que celle-ci demeure la règle d'une pensée même parvenue à l'évidence. [...] La priorité de la foi dans le temps ne signifie pas qu'un moment vient où la raison enfin libérée ne relève que de ses propres arguments; ils seraient faux s'ils ne s'accordaient avec ce que l'on a cru²⁸. »

Au lieu donc de dégager une part congrue de la pensée afin d'en faire saisir quelques traits philosophiques en deçà de la foi comme semble le faire Gilson, Deman pousse en sens inverse jusqu'à voir la philosophie augustinienne comme prolongeant la foi par la connaissance « philosophique », c'est-à-dire par l'amour de la sagesse ordonné à la vision.

C'est donc un euphémisme lorsqu'il se démarque de Gilson: « Si S. Augustin peut heureusement être désigné à nos yeux comme exemplaire de la philosophie chrétienne, on voit que nous l'entendons en un tout autre sens. » (I) À l'évidence pour Gilson cet « autre sens » n'est plus de la philosophie, mais de la théologie, et il reprochera ironiquement à Deman de tenir une notion confuse: « Il me semble seulement que les choses ne s'éclaircissent par en avançant, mais c'est peut-être inévitable. » (VII) Bref, chacun semble reprocher à l'autre d'appeler « philosophie chrétienne » ce qui reste à ses yeux de la pure théologie.

C'est à ce point qu'on peut regretter que le débat ait tourné court, car l'idée du P. Deman aurait mérité d'être menée plus avant afin d'être clarifiée et testée.

En effet, le P. Deman – en parlant ici de saint Augustin et non de saint Thomas²⁹ – insiste sur le fait que, la philosophie n'étant rien d'autre que l'amour de la sagesse, celle-ci reste la connaissance suprême à laquelle l'homme puisse espérer, jusque dans la vision béatifique (la raison seule étant incapable bien sûr d'y conduire par elle-même).

27. *RSPT*, p. 397.

28. *RSPT*, p. 396.

29. Ce point est important. Gilson a dégagé son idée de philosophie chrétienne essentiellement à partir de textes lumineux de saint Thomas, et il en recherche ensuite des traces chez saint Augustin ou saint Anselme, tout en reconnaissant que *eux* ne l'avaient pas thématiquement de cette manière.

26. « Saint Augustin estime néanmoins prendre la suite de Pythagore et des autres philosophes, quoique selon une inspiration et dans une intention chrétiennes. Il est plus sensible au caractère de l'objet à connaître, éternel et immuable, partant à la différence de la sagesse d'avec tout autre savoir et à sa suprématie, qu'à la différence de sa propre sagesse d'avec celle des philosophes non chrétiens. » Th. DEMAN, o.p., « Composantes de la théologie », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), p. 416 (ci-après *RSTP*). Sont en revanche réservés au domaine de la foi, sans aucune composante philosophique, les événements contingents ou historiques, que nul ne pourrait jamais connaître par la raison, mais qu'on peut seulement recevoir dans la foi.

On devine mieux alors pourquoi, à l'endroit des vérités « immuables », la foi n'est qu'une étape, dépassée en un sens par l'amour de la sagesse : certes la foi est nécessaire à cause « de notre faiblesse » et nos « égarements »³⁰, mais « pour ceux-là mêmes, le petit nombre, qui pourraient comprendre sans plus de délais, il est bon qu'ils en passent néanmoins par la foi, fût-ce pour peu de temps, de façon qu'ils ne soient pas aux autres, s'ils étaient dispensés de croire, un exemple périlleux³¹ ».

Pour Deman, dans ce cas-là, Augustin aurait donc souligné la fonction essentiellement pédagogique de la foi : dans ces textes, « la nécessité de la foi est présentée comme étant nettement d'ordre pédagogique³² », et l'on comprend mieux pourquoi l'entreprise de la raison qui va au bout d'elle-même à partir de la Révélation « diminue progressivement la nécessité de la foi³³ ».

Cette divergence de vue apparaît dans le statut que les deux auteurs accordent aux *praeambula fidei*. Deux mots suffisent ici pour marquer le clivage.

Pour Deman, est un préambule de la foi, une vérité rationnelle articulée sur d'autres vérités révélées. Pour Gilson, il s'agit d'une vérité de pure raison, qui ensuite sert de prémisse à la foi.

On voit à nouveau comment Gilson place la philosophie chrétienne en deçà de la foi, alors que Deman la situe comme par delà³⁴.

5.3. Une interprétation de cette divergence de vue

Quelle est l'origine d'une telle divergence de vue entre d'aussi bons connaisseurs des textes de saint Thomas et de saint Augustin ? La correspondance laisse deviner plusieurs facteurs, mais n'en assure aucun. Peut-être peut-on néanmoins dégager celui-ci.

Si la philosophie est une pensée vraie et une vie chrétienne orientées vers la vision béatifique, elle dépasse en quelque sorte l'autorité de la foi qui, ici,

n'a qu'un statut provisoire. Un point est capital. Dans sa lecture, Deman souligne à juste titre que la pensée de saint Augustin fut toute aimantée par la question de la vie heureuse. Il s'agit donc ici de la raison pratique orientant l'homme dans son agir. Or, dans ce domaine essentiellement moral, le champ de la pure philosophie est plus fragile qu'en métaphysique. Pour quelle raison ? Parce que le péché a affaibli la volonté plus radicalement que l'intellect : « Le péché a davantage corrompu la nature humaine dans son appétit du bien que dans sa connaissance du vrai³⁵. »

Le P. Deman était un théologien moraliste. Gilson, un historien imprégné de métaphysique. Tout se passe comme si, dans l'ordre spéculatif, il était peut-être plus aisé de dégager un champ de philosophie autonome, fût-elle éclairée par la foi. Les exemples de Gilson sont d'ailleurs le plus souvent, si ce n'est exclusivement, tirés de la philosophie spéculative : immortalité de l'âme ou existence de Dieu.

Sans négliger de tels philosophèmes, le P. Deman prend cependant un autre exemple, celui de la prudence, à laquelle il a d'ailleurs consacré une importante traduction assortie de notes doctrinales dans la *Somme de théologie*³⁶. Or, si l'on se penche sur cet exemple tiré du champ de la philosophie morale, on perçoit mieux l'intention du P. Deman : « Soit cet énoncé que la prudence est une vertu directrice de toute l'activité morale. Les vérités *per se* de la foi peuvent tenir dans un esprit à qui cette proposition demeure étrangère. Mais un théologien, soucieux de se donner une représentation intelligible et organisée de la vie morale chrétienne assumera peut-être dans le système qu'il construit cette proposition, laquelle, dans cet ensemble, et en vertu de la transposition qu'elle reçoit (la prudence comme pièce organique d'une vie morale ordonnée à la vision béatifique), prend rang d'élément théologique. Pour autant, le même penseur chrétien a la liberté de s'intéresser à cette même proposition en sa teneur philosophique ; et qu'il ait en vue dès alors son utilisation et son insertion ultérieure en théologie, n'empêche pas que pour le moment il philosophe. Il n'en va certainement pas du rôle directeur de la prudence en vie morale (on perçoit aussitôt la valeur *technique* d'un tel énoncé) comme de l'existence de Dieu ou de l'immortalité de l'âme. » (VI)

Pour le chrétien, il n'est finalement pas possible de porter de véritable jugement prudentiel sans le secours de la grâce, mais probablement est-il

30. *RSPT*, p. 395.

31. *RSPT*, p. 395-396.

32. *RSPT*, p. 396.

33. *RSPT*, p. 396.

34 Bien sûr, le P. Deman a perçu une objection, et se la sert à lui-même dans le deuxième état de la note : « Mais tout alors chez les penseurs chrétiens ne sera-t-il pas théologie ; et n'en revenons-nous pas, par le détour de ce circuit, à la négation de la philosophie chrétienne, que cependant nous déclarions admettre au début de ces remarques ? La réponse tient dans la délimitation exacte de ces *praeambula fidei* dont nous avons parlé. » (V)

35. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, 109, 2, ad 3.

36. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique : La Prudence, 2^e-2^{me}, Questions 47-56*, trad. Thomas Deman, o.p., troisième édition mise à jour par Jean-Pierre Torrell, o.p., Cerf, Paris 2006.

possible de démontrer philosophiquement l'immortalité de l'âme sans le faire au sein d'une perspective de foi. Cette discrédance entre le jugement pratique et le jugement théorique est ici éclairante. Elle fait d'abord entendre ce que rappelle Deman, à savoir que dans l'ordre spéculatif, la vérité étant la correspondance du jugement à ce qui est, les vérités concernant l'immortalité de l'âme ou l'existence de Dieu « ne sont pas susceptibles de gradation; elles expriment un oui opposé à un non » (VI), tandis que la vérité pratique se définissant comme la conformité du jugement particulier à la volonté droite, telle que le poserait l'homme prudent, les commandements moraux sont susceptibles de gradation: dans l'ordre naturel, leur transgression est perçue comme contraire « à la loi naturelle », tandis que dans l'ordre de la grâce, leur transgression est perçue comme une offense de Dieu, comme un péché « avec toute la signification religieuse et chrétienne attachée à ce mot », et c'est à ce titre, « selon le degré fort de leur signification, que ces vérités morales sont enseignées par l'Écriture » (VI).

Cette différence entre vérité pratique et vérité théorique fait de surcroît comprendre un point de divergence entre le métaphysicien Gilson et le moraliste Deman. On en trouve deux indices.

Un premier indice est fourni par Deman dans la seconde version de la note litigieuse. Il y propose une distinction entre la foi d'une part et la systématisation théologique d'autre part. Or, certaines vérités philosophiques sont présupposées non par la *foi* mais pour la mise en système *théologique*: ce seraient des *praeambula theologiae* plus que des *praeambula fidei*. Tel est le cas de la définition technique de la vertu de prudence. Que celle-ci soit, comme disent les philosophes, « une vertu directrice de toute l'activité morale » n'est en rien une thèse indispensable à la foi ou à une vie authentiquement chrétienne; une vérité de foi peut tenir dans l'esprit du croyant ignorant d'une telle vérité philosophique.

Un théologien en revanche ne saurait élaborer une doctrine morale en ignorant cette thèse philosophique. On peut donc s'y intéresser soit à titre de pur philosophe, sans référence à l'élaboration théologique, soit en théologien, lorsque celui-ci comprend que la prudence devient une « pièce organique d'une vie morale ordonnée à la vision béatifique » (VI). À ce moment-là, le théologien utilise alors une donnée philosophique.

Mais puisqu'il s'agit de la béatitude humaine, la vertu de prudence pour le chrétien ne préexige aucune connaissance philosophique; la prudence est immédiatement subsumée dans son environnement chrétien: « Le cas est différent de celui qui précède [celui des vérités spéculatives], puisque cette

fois les vérités dont il s'agit intéressent non pas une systématisation théologique, mais une règle inviolable de conduite chrétienne. » (VI)

Dans ce domaine proprement moral, on ne dégage donc guère de place pour une « philosophie chrétienne » au sens où l'entendait Gilson: il y a soit de la philosophie soit de la théologie³⁷. La niche de philosophie chrétienne que Gilson aurait aimé dégager est ici occultée, du fait, probablement, qu'on se situe dans l'ordre la vérité pratique.

Celle-ci en effet n'a pas pour fin la connaissance, mais l'agir conduisant au bonheur ou à la béatitude. Et c'est un second indice.

Dans son étude « Composantes de la théologie », consacrée à saint Augustin, le P. Deman qui s'inspire des travaux de H.-I. Marrou, insiste fortement sur ce fait que « le problème par excellence de saint Augustin (...) est celui de la béatitude³⁸ »; aussi son idéal est-il la sagesse, et non la science³⁹. Dans ce sens, la philosophie est pour lui d'abord pratique, c'est un amour de la sagesse, où la vérité est cette vérité absolue « qui doit procurer à l'homme le bonheur⁴⁰ ». Pour dès lors contenter « le mouvement de son âme chrétienne, [saint Augustin] n'a jamais cru devoir recourir pour son propre compte à une autre méthode que la philosophie⁴¹ ». C'est peut-être ce point qui éclaire la position du dominicain; la « vraie philosophie » étant justement l'amour de la sagesse, voilà ce que Deman entend par « philosophie chrétienne » chez saint Augustin: non pas une pensée rationnelle dans un état chrétien, mais une pensée et une vie chrétiennes qui conduisent à la béatitude, à la vision béatifique. D'où ce passage que nous citons tout au long, parce qu'il est celui assorti de la note litigieuse: « Disons que pratiquée par cette âme renouvelée selon la grâce, la démarche intellectuelle de la philosophie prend d'emblée une qualité chrétienne. Mais le remarquable, encore une fois, est que la philosophie se prête aussi aisément à cet usage et que saint Augustin, brûlant des plus saintes ardeurs, ne songe pas un instant à se donner un type de savoir qui se distinguât de l'antique sagesse des païens⁴². »

La perspective éminemment pratique de la pensée augustinienne, interprétée par le théologien moraliste Deman, donne une image différente de celle de *L'introduction à l'étude de saint Augustin* de l'historien plus métaphy-

37. Ce que Gilson d'ailleurs a bien perçu, et il le rappelle clairement dans sa réponse (IV).

38. *RSPT*, p. 388.

39. Cf. *RSPT*, p. 387.

40. *RSPT*, p. 387.

41. *RSPT* p. 389.

42. *RSPT*, p. 390.

sicien qu'était Gilson; cela n'éclaire-t-il pas, en partie du moins, la divergence entre les deux érudits sur le statut de la philosophie chrétienne?

6. *Etienne Gilson: l'histoire et l'existence*

Une telle dominante pratique de la pensée de saint Augustin permet en retour de mettre le doigt sur une difficulté inhérente à la position d'Etienne Gilson, et qui fait regretter une nouvelle fois que le débat ne se soit pas poursuivi. Car finalement, Gilson reconnaît que sa propre position elle-même n'est pas sans ambiguïté; il admet qu'il est peut-être responsable de la critique que lui oppose le théologien: « Remarquez que j'en suis moi-même responsable. » (IV) Mais s'il l'est, c'est pour de bonnes raisons.

6.1. *Une ambiguïté dans la position de Gilson*

Gilson, en effet, a clarifié sa conception de la philosophie chrétienne en lisant saint Thomas, où il rencontre un vaste champ de philosophie proprement rationnelle, fût-elle revigorée dans son ordre propre par la foi. Reste à déterminer quand un théologien philosophe ! fait-il de la théologie, avec une foi éclairée par l'intelligence? Fait-il au contraire de la philosophie chrétienne, avec une intelligence éclairée par la foi? C'est en ces termes précis que se pose la question dans la correspondance (IV). Or, si une telle délimitation se découvre chez saint Thomas, elle est loin d'être pareillement limpide chez un saint Anselme ou un saint Augustin. D'où cet aveu de Gilson, comme s'il avait apposé la pensée de saint Thomas sur l'œuvre de saint Augustin ou Anselme, afin de dégager chez ces derniers un champ de philosophie chrétienne qu'eux-mêmes n'ont jamais systématisé de la sorte: « Pour délimiter une aire de philosophie chrétienne, il a fallu délimiter une aire de théologie essentielle, ce qu'a fait saint Thomas, mais ce qu'eux-mêmes n'ont pas fait. Vous aurez alors à tout mettre sur le même plan (tout 'théologique' ou tout 'rationalisme chrétien') ou à essayer empiriquement et arbitrairement (comme je l'ai fait) de distinguer chez eux les ordres, bien qu'ils ne l'aient pas fait. Que choisissez-vous? » (IV)

Comme l'étude du P. Deman porte sur saint Augustin justement, lui reprochera-t-on de n'y avoir pas trouvé de philosophie chrétienne à la manière de Gilson, dont ce dernier lui-même semble dire qu'Augustin ne l'avait pas dégagée?

Ce point est si important que Gilson ne manque pas de prévenir une objection dévastatrice: en effet, s'il n'y avait pas de philosophie chrétienne chez Augustin ou Anselme, cela conduirait à affirmer qu'il n'a existé qu'un

seul philosophe chrétien durant tout le Moyen Âge, saint Thomas, avec la conséquence fâcheuse que « la thèse de la stérilité philosophique du christianisme triompherait alors sans conteste » (IV).

Le P. Deman paraît donc avoir perçu cette difficulté; pour éviter une telle issue, il ne lui restait qu'une seule solution: penser d'une autre manière la notion de « philosophie chrétienne », manifestement présente chez saint Augustin. Une nouvelle fois, on peut regretter que le débat ne se soit pas poursuivi.

6.2. *Le sens de l'histoire et de l'existence*

Un second élément décisif de la réponse de Gilson tient au fait que celui-ci se positionne comme historien, ce qui rend sa thèse plus complexe. Car un historien ne part pas d'une idée toute faite de ce qu'il recherche: il l'élabore plutôt à partir des documents dont il dispose. Il part des faits. Dans le cas qui nous occupe, celui de la philosophie chrétienne, ces « faits » ne sont pas les mêmes selon les auteurs dont il s'agit, Augustin, Anselme, Thomas ou Duns Scot. L'historien des idées dégage donc peu à peu une notion générique de philosophie chrétienne en fonction des auteurs rencontrés et de la variété des textes qui la documentent: une telle méthode inductive exige de la souplesse qui, sans renoncer à dégager des constantes, fait place à la différence entre les esprits et les écrits: « Ces faits ne sont pas les mêmes, écrit Gilson, je ne dis donc pas exactement la même chose dans chaque cas. » (IV) Pareille méthode prête le flanc aux mauvaises critiques qu'on lui adresse lorsque le lecteur, n'y rencontrant pas de notion fixe et toute faite, « cherche une doctrine arrêtée, ne la trouve pas, la fabrique, et me l'attribue. C'est dans l'ordre » (IV), même si cela prête aux contresens.

L'historien procède différemment: « Je ne suis pas un philosophe qui définit *a priori*, mais un historien qui demande à l'histoire le matériel dont il tirera ses concepts » (IV), dont celui de philosophie chrétienne⁴³. Un philosophe ou un théologien procéderaient différemment. Le problème, c'est que les théologiens eux-mêmes ne s'accordent pas sur leurs définitions.

Ce point est important, car il dépasse de loin la manière d'habileté dont fait preuve Gilson dans sa lettre: la discussion engage une intuition première de l'esprit. Or, quelle est l'intuition première de l'historien Gilson? La saisie

43. On soulignera que cette méthode n'est pas en parfaite consonance avec ce qui vient d'être dit: d'un côté, la notion de philosophie chrétienne est dégagée de manière variée en fonction des textes, d'un autre côté, on en trouve l'archétype chez saint Thomas, qu'on utilise ensuite comme grille de lecture de saint Augustin.

de l'acte d'exister. À ses yeux en effet l'histoire fournit des faits et met en contact avec *ce qui est*, ou ce qui a été; bien loin de partir d'une typologie figée ou d'une définition arrêtée, Gilson dégage peu à peu l'idée de philosophie chrétienne.

Partir de faits historiques et non de définitions *a priori* ne signifie aucunement une réduction empirique de la pensée; seulement une démarche inductive, qui permet à la fois de dégager une notion universelle de philosophie chrétienne, et une variété dans les modes de son exercice.

C'est que Gilson distingue clairement entre une nature et son existence. Une philosophie chrétienne s'exerce différemment à divers moments de l'histoire, selon des esprits aussi différents que saint Augustin et saint Thomas, et dans des contextes divers. C'est là un cas particulier d'une profonde intuition métaphysique: au-delà de l'essence, la pensée atteint jusqu'à l'*esse*, jusqu'à l'acte d'exister. Transposée à l'histoire, cette intuition met l'historien en présence de cette forme d'existence qui le concerne, à savoir les faits tels qu'ils se sont passés.

C'est certainement cette intuition de l'être, ce sens aigu de l'acte d'exister si cher à Gilson qui dirige son métier: une des manières d'être attentif à l'existence, c'est, pour l'historien, de commencer par recueillir les faits, tels qu'ils sont. D'où la retenue instinctive de l'historien à l'endroit des ouvrages qui se présentent comme une « histoire des problèmes » ou une « histoire des notions ». D'où la flexibilité aussi des concepts analogiques, tel celui de « philosophie chrétienne ». Dans son bel ouvrage *L'être et l'essence*, Gilson avait signalé en passant combien l'histoire reste rebelle à toute systématisation *a priori*, car il y va de l'autonomie même de l'existence: l'histoire – mais surtout la conscience religieuse – met « la connaissance rationnelle aux prises avec l'existence dans sa revendication la plus irréductible⁴⁴ ».

Cette intuition métaphysique fait comprendre comment une même nature peut à la fois être identique à soi et exister de manière variée. La philosophie peut être totalement philosophie tout en étant chrétienne dans son mode d'exister et dans la manière de s'exercer: une philosophie chrétienne est totalement philosophique et totalement chrétienne, philosophique dans sa nature, chrétienne dans son mode. N'est-ce pas là le cœur de l'intuition gilsonienne?

Sans préjuger de ce qu'en pensait le P. Deman, dont on a par ailleurs souligné récemment la belle fécondité théologique⁴⁵, la présente correspondance semble écarter de sa part une telle compréhension de la distinction entre nature et état existentiel. D'où la propension à diminuer d'autant plus le champ de la philosophie au motif que la foi y intervient davantage. D'où la réévaluation de la notion de philosophie chrétienne, entendue comme pensée rationnelle qui *sait* ce qui était cru, avec l'étonnant statut 'provisoire' de la foi qui en résulte.

C'est cela qui donne à Gilson l'opportunité d'une conclusion qui lui est servie sur un plateau. À ses yeux, finalement, ce dont parle le P. Deman, c'est de la pure théologie, qui n'a plus rien à voir avec l'objet du débat consacré à la philosophie chrétienne: « Vous traitez en théologien d'un problème de théologie, et, en ces matières, je n'ai qu'à écouter. » (VII)

Il ne restait dès lors qu'une seule issue à un esprit aussi fin que le P. Deman: renoncer à cette note critique.

François-Xavier PUTALLAZ – Fr. Bernard HODEL, OP

44. Etienne GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1948, p. 225.

45. Cf. Jean-Pierre TORRELL, « Préface » à Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, La prudence 2^a - 2^{ae}*, *Questions 47-56*, traduction par Thomas Deman, o.p., Cerf, Paris 2006, p. I-V.

Henry Bars, un maître sur le chemin de la « difficile Vérité ».

Témoignage

« Je vois un effort courageux pour affronter
vos problèmes, vous colleter avec la difficile
Vérité: ce n'est pas une maîtresse commode,
c'est une maîtresse passionnante; je me bats
avec elle moi aussi, dans l'espoir de vaincre –
c'est-à-dire d'être vaincu par la lumière,
victoire toujours précaire qui ne trouvera réso-
lution qu'au-delà de ce monde. »

Henry Bars

Lettre du 28 novembre 1980

C'est en 1961, à vingt ans, au Grand Séminaire de Quimper, que j'ai découvert Jacques Maritain, avec passion. Cette lecture fut décisive, elle m'ouvrit à une dimension contemplative à laquelle tout mon être aspirait. Cinq ans plus tard, jeune moine à l'abbaye de Landévennec dans le Finistère, je fis la rencontre d'Henry Bars¹.

La lecture de son récent ouvrage, *Maritain en notre temps*, m'avait donné le désir de le connaître, d'autant plus que mon aspiration à la vie érémitique fragilisait ma situation au monastère. Un moine de Landévennec, qui avait été son condisciple au Séminaire de Saint-Brieuc, m'avait donné son adresse. Je pus aller le voir pendant mon service militaire. Il venait d'être envoyé à Plouha comme aumônier de vieilles dames. Ce fut le début de rencontres qui

1. Henry Bars (1911-1991), prêtre breton, simple professeur de Petit Séminaire, écrivain-né, passa insensiblement de Blondel à Maritain, sur qui il écrivit un maître-livre, *Maritain en notre temps* (1959, réédition à paraître). Homme à la foi difficile, il en rendit compte dans *Croire ou l'Amen du salut*. Ses ouvrages *L'homme et son âme* et *Le soir du sixième jour* explorent les chemins d'une anthropologie spirituelle pour aujourd'hui. *La littérature et sa conscience* et *L'invitation à la Voix* découvrent la source poétique de toute littérature. Maritain a écrit de lui: « C'est une extraordinaire surprise pour un philosophe de se trouver compris jusque dans les recès de sa pensée, de ses intentions et de sa recherche à travers seulement la lecture de ses trop nombreux ouvrages. » (Préface au livre de H. BARS, *La politique selon Jacques Maritain*.) Il avait reconnu et salué chez Bars « la merveille (de) cette exigence intuitive jointe à l'indispensable *rectitude rationnelle* (si rare) » (lettre de JM à HB, 11 août 1966, in *Cahiers Jacques Maritain* n° 24). Henry Bars a publié plusieurs études dans *Nova et Vetera*.

coururent, à un rythme plus ou moins annuel, depuis le 15 août 1966 jusqu'à sa mort, le 19 juillet 1991. Entre-temps s'était précisée ma vocation d'ermite paysan.

J'allais toujours voir Henry Bars avec des proches et des amis. C'était jour de fête pour lui. Nos visites respectaient toujours le même rituel. Nous arrivions vers 11 heures, après un trajet de deux heures, depuis le pays bigouden. Henry venait à notre rencontre, petit homme aux yeux bleus et au même petit pas vif que Jean XXIII à Saint-Pierre pendant les célébrations du Concile. Nous nous asseyions autour de lui dans son bureau pour une bonne heure de conversation, d'une conversation toujours brillante, toujours relancée. Il y avait, sur une petite table, sa vieille machine à écrire, qui tournait le dos la fenêtre, mais d'où il « entendait pousser » les plantes du jardin.

Puis nous déjeunions : nous apportions le pique-nique, Henry se chargeait du vin et du dessert. Il s'intéressait à la vie de chacun. Après la vaisselle et, s'il faisait beau, une promenade dans le parc, nous causions à nouveau. À chaque fois il lisait – un peu longuement, mais avec quel plaisir – un texte de lui ou de Maritain, d'une voix lente et bien timbrée : ainsi les dernières pages du *Court Traité de l'existence et de l'existant*, ses lettres non envoyées à Xavier Grall, à Glenmor (qui avait mal parlé du Petit Séminaire de Quintin où il avait enseigné pendant dix ans), ainsi que son texte sur De Gaulle. Autour de 17 heures, nous prenions congé, riches de quelque dédicace ou manuscrit.

Quelques temps après la mort d'Henry, une sœur qui l'avait accompagné les dernières années m'écrivit : « Je me rends compte combien frère Henry a souffert. Les desseins de Dieu sont impénétrables. Je le prie souvent, faites de même. Il ne vous oubliera pas ».

Il ne m'a pas oublié. C'est à la mi-décembre 1991 qu'il m'a fait signe. Dix-sept ans plus tôt, une crise religieuse m'avait fait perdre, après la foi en l'Eglise, la foi dans les grands dogmes chrétiens. Je vivais une sorte de schizophrénie. Dans le moment que mon cœur disait : « Ta volonté, ô mon Jésus ! », ma tête ne croyait plus en sa divinité. La Trinité me parut une complication inutile, l'Histoire Sainte – l'intrusion de Dieu dans l'histoire du monde –, invraisemblable et attentatoire à la liberté humaine, le Dieu-homme une monstruosité métaphysique, l'Eglise, une institution simplement humaine, justiciable de la sociologie, étrangère à l'évangile du Royaume. Lequel Evangile se réduisait dès lors pour moi à un livre de sagesse : sermon sur la montagne, chemin de la perfection, montée du Carmel. Jésus était le maître spirituel de l'Occident. Entré plus qu'un autre dans le mystère d'amour et de grâce de la Création, il avait fait l'expérience, avant et après d'autres, du 'Je Suis', du 'Abba'. Et cela dans la condition d'un

simple laïc, d'un provincial peu cultivé, d'un rural si peu au fait de l'argent et des affaires, d'un marginal sans cesse harcelé par 'les sages et les savants', condamné à la fin par 'les prêtres et les docteurs'.

Cette interprétation minimale, 'économique', de *La Religion dans les limites de la simple raison* était, à nouveau, dans l'air du temps dans les années de l'après-Concile et de l'après Mai 68. Mon idée de fond était celle d'une 'Internationale des mystiques', au-delà des religions particulières. Les religions me semblèrent, comme pour Bergson, des mystiques refroidies, particularisées, rationalisées pour les besoins de la pratique sociale. Abraham, Moïse, Jérémie, Jésus, tout comme saint Bernard, saint François d'Assise ou saint Jean de la Croix me semblèrent justiciables seulement de l'expérience mystique, et celle-ci ne me semblait pas impliquer une autre initiative de grâce de Dieu que la Création elle-même, l'ordre naturel. Ébloui par l'expérience que je faisais de ma propre existence à la lumière de Maritain et des inépuisables *Sept leçons sur l'être*, j'en étais arrivé, parce que je les vivais ensemble, à confondre le mystère d'amour et de don de la Création, de la Présence d'immensité, de l'immanence ontologique du Créateur à sa créature, avec la libre communication par Dieu de son Amour, de sa Divinité, par une grâce surnaturelle incommensurable avec l'ordre de la nature, qui demeure cependant ouvert à elle.

Je lisais de travers les textes de Maritain sur le désir naturel de voir Dieu, sur le premier acte de liberté, sur le péché de l'ange, sur l'expérience mystique naturelle, je les tirais dans un sens d'immanence, fasciné par *Le Mystère du Surnaturel* du P. de Lubac et par l'humanisme de Balthasar dans *L'amour seul est digne de foi*. Par les *Problèmes de la modernité* de Georges Morel, que je reçus un jour, et par son *Jésus dans la théorie chrétienne*. Par les admirables *Souvenirs d'Arunâchala* du père Le Saux, ce moine breton devenu ermite en Inde, écartelé entre deux sagesse, qui me connut à travers un ami et qui m'encouragea. Par le dernier Thomas Merton, celui de *Zen, Tao et Nirvana*, Merton qui, comme moi, avait postulé à la Grande Chartreuse et y avait été 'recalé', par le même dom Maurice Laporte qui me recala vingt ans après, peut-être pour les mêmes raisons. Par les livres de Marcel Légaut, cet universitaire ami d'un cousin de mon père et d'André Fauvel notre évêque, lui-même ami d'Yves Simon. Légaut attiré longtemps par la vie monastique et qui se fit paysan dans la Drôme comme moi en Bretagne, et que j'ai eu la joie de rencontrer, après avoir lu *L'homme à la recherche de son humanité* et *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du Christianisme*. Par les livres de Jean Sullivan, ce prêtre breton qui animait à Rennes un centre culturel tandis que j'y faisais mon service militaire, dont le spirituel anonyme – la

perle dans l'ordure – me parlait au cœur; qui reçut conjointement avec Henry Bars le Grand Prix Catholique de Littérature (Henry m'a dit qu'il l'avait rencontré en cette seule occasion et qu'il n'avait rien de commun avec lui). Par Marie-Madeleine Davy à la voix si prenante, et qui raconte, dans sa *Traversée en solitaire*, qu'elle fut élève de Gilson et fille spirituelle de Léon Chestov et de Nicolas Berdiaev.

À la mi-décembre 1991, je relisais donc la correspondance que m'avait adressée Henry. Surtout les deux longues lettres du 6 avril 1977 et du 28 novembre 1980. Il répondait à mes vues et à mes doutes, que je lui avais exposés en toute franchise. Il peut être utile de citer longuement ces lettres.

Au sujet de Marcel Légaut, d'abord: « Ce qui m'a frappé en 1971 en lisant le livre de Légaut, c'est le fait que l'intelligence telle qu'il la conçoit – telle sans doute qu'il la 'vit' en lui-même, mathématicien de première formation – n'atteint pas l'être. L'intuition de l'être n'est pas nécessaire au salut, il n'est pas demandé à l'homme de foi d'être philosophe; mais je ne crois pas qu'une théologie vraiment fidèle à la Tradition chrétienne puisse marcher sans graves défaillances avec une intelligence faite comme celle de Légaut. Là encore, il me faudrait relire avec attention son texte pour justifier ma pensée. Mais quand j'ai rencontré la critique très sereine du P. de Balthasar, faite d'un tout autre point de vue, je me suis senti d'accord avec elle. »

Au sujet de Bergson et de Blondel ensuite: « Puisque vous faites intervenir les noms de Bergson et Blondel, permettez-moi également de vous suggérer que vous ne semblez pas les connaître très bien; ils n'avaient aucune sympathie l'un pour l'autre et rien ne rapproche leurs doctrines – sinon ceci, comiquement négatif, que les adversaires de Jacques invoquent parfois leurs noms ensemble comme de victimes de son 'intransigeance'. Personnellement j'ai beaucoup plus d'affinités intellectuelles avec le premier qu'avec le second (Jacques aussi, très consciemment) et je tiens l'approche de Bergson vers la vérité religieuse pour infiniment précieuse; reste que cette approche s'est accomplie (pour le philosophe, non pour l'homme) entièrement en dehors de la foi; un chrétien philosophe peut en recevoir beaucoup, il ne saurait en recevoir l'intelligence de sa foi. Le cas de Blondel est tout différent. J'avais été orienté vers lui dans ma jeunesse, mais par des influences extérieures, non par une affinité personnelle; il m'a fallu des années pour finir par m'avouer que le cœur n'y était pas; ce sont aussi les années où, après avoir résisté à Maritain, j'ai fini par m'attacher à lui. Mais l'histoire n'était pas achevée. Depuis une douzaine d'années j'ai lu un certain nombre de correspondances se rattachant à l'histoire du modernisme, dont beaucoup de lettres de Blondel; précisément ces jours-ci je suis en train

d'achever la lecture de sa correspondance avec Bremond; et l'une des choses qui m'ont le plus intéressé dans ces lettres de Blondel, qui m'ont fait concevoir une nouvelle sympathie à son égard, c'est son amour passionné pour l'orthodoxie catholique; aussi je crois pouvoir dire, sans nul paradoxe, qu'il est sous ce rapport beaucoup plus près de Maritain que de mon ami Jean Daniel (tel que celui-ci se présente dans sa dernière lettre). »

Au sujet du P. de Lubac enfin: « Vous faites également état des vues du P. de Lubac sur le surnaturel. Je connais bien cet ouvrage (dans ses deux versions, celle de 1947 et celle de 1965) et nous nous sommes écrit jadis à ce sujet. Je ne serais pas tellement loin de penser comme lui (et donc comme vous) si l'on voulait bien de part et d'autre laisser tomber la controverse historique, d'une part cette référence continuelle à un 'état de nature pure' qui de l'avis de tous est un être de raison, d'autre part cette résistance sourde à la consistance ontologique de l'être naturel (qui me paraît l'apport de saint Thomas). Mais sur le terrain de l'attachement à la 'tradition catholique', alors décidément là encore je crois être fort près du P. de Lubac et je doute qu'il souscrive à la position qui paraît la vôtre. »

Mais voici les textes qui furent décisifs pour moi: « Il y a aujourd'hui beaucoup de chrétiens qui pensent pouvoir rejoindre Jésus directement dans l'histoire, dans sa manifestation temporelle, en passant comme en marge de l'Eglise qui nous a transmis son message. C'est en effet possible dans deux cas, qui souvent interfèrent: 1° si l'on se comporte en *pur* historien en prenant les textes évangéliques comme de *purs* documents, analogues aux commentaires de César sur ses campagnes; 2° si l'on reste dans ce que Kierkegaard appelait (et rejetait) comme la pure 'immanence': on rencontre alors Jésus parmi d'autres grandes figures religieuses appartenant à d'autres religions. Mais dans un cas ni dans l'autre on n'atteint Jésus par la foi. Je ne dis pas que les chrétiens dont je parle ne soient pas des croyants sincères, des fidèles; je leur dis seulement que leur intelligence n'est pas baptisée.

« Le Christ de la foi n'est rejoint que dans l'Eglise, dans la cuve baptismale qu'*est* l'Eglise, où *seulement* sont reçues les Écritures comme révélation céleste et comme archives surnaturelles de l'histoire du Salut... Là, dans ce berceau qui commence par être un sépulcre, notre humanité à chacun meurt tout entière – intelligence comprise et vœux raisonnables du cœur – pour renaître absolument autre et pour accueillir dans une lumière de résurrection tous les vœux du cœur de l'homme et toutes les découvertes de son savoir.

« Le fait est que, pour la plupart des baptisés – à commencer par moi –, cette mort pour la Vie qui a réellement atteint le noyau vivant de notre être

n'a pourtant pas détruit tous les accidents de notre être 'charnel' (au sens biblique). C'est pourquoi la campagne d'évangélisation de toutes les régions de notre intelligence et de notre cœur, dont parlait un jour Claudel, dure toute notre vie. Nous ne devons pas trop compter sur cette 'conversion radicale' dont vous parlez et qui aura lieu 'peut-être un jour'. Ce qui est nécessaire, à mon avis, c'est de réaliser comme nous pouvons chaque jour la mort-pour-la-vie qui est déjà arrivée pour nous dans le baptême.

« Je ne vous parle dans cette lettre que de l'aspect de cette 'réalisation' qui concerne l'intelligence, parce que c'est au nom de Jacques [Maritain] que jadis vous êtes venus à moi, et que tel était son charisme propre. Mais il m'importe beaucoup moins de vous savoir proche ou 'très éloigné de l'esprit de Jacques Maritain' que de vous savoir proche ou lointain de la 'Tradition apostolique'. Parmi tous les dons que j'ai reçus de lui, le plus précieux est sûrement de m'avoir éveillé peu à peu à cette fidélité-là. Je suis très loin de la réaliser dans ma vie; du moins je lutte pour elle *intra* et *extra*.

« Permettez-moi ici de recopier quelques lignes de Jacques, que peut-être vous connaissez déjà: 'L'amitié de charité ne nous fait pas seulement reconnaître l'existence des autres – ce qui, à vrai dire, est déjà assez difficile pour les hommes et renferme déjà tout l'essentiel –, elle ne nous fait pas seulement reconnaître que l'autre existe, non comme un accident quelconque du monde empirique, mais qu'il existe devant Dieu et qu'il a droit à exister. Tout en demeurant dans la foi, l'amitié de charité nous aide à reconnaître tout ce que les croyances autres que la nôtre comportent de vérité et de dignité, de valeurs divines et humaines, elle nous les fait respecter, elle nous pousse à chercher sans cesse en elles tout ce qui porte la marque de la grandeur originelle de l'homme et des prévenances et des générosités de Dieu. Elle nous aide à entrer dans une mutuelle compréhension les uns des autres. Elle n'est pas supradogmatique, mais elle est suprasubjective; elle ne nous fait pas sortir de notre foi, elle nous fait sortir de nous-mêmes.

'C'est dire qu'elle nous aide à purifier notre foi elle-même de la gangue d'égoïsme et de subjectivité où nous tendons instinctivement à l'enclorre. Et c'est dire aussi qu'elle comporte inévitablement une sorte de déchirement du cœur: fixé à la vérité et fixé au prochain qui ignore cette vérité [...]. Je me méfie d'une amitié entre croyants de toutes dénominations qui ne serait pas accompagnée d'une sorte de componction ou de douleur de l'âme; qui serait aisée et confortable; comme je me méfie d'un universalisme qui prétendrait réunir dans un même service de Dieu et une même piété transcendant tous les modes de croyance et tous les modes d'adoration [...]. Et je me méfie aussi en revanche, d'une amitié entre croyants de même dénomination qui

serait aisée et confortable parce que la charité y serait réservée aux coreligionnaires, d'un universalisme qui limiterait l'amour aux seuls frères, d'un prosélytisme qui n'aimerait autrui que pour le convertir et dans la mesure où il est convertissable, d'un christianisme qui serait le christianisme des bons contre les mauvais, et qui confondrait l'ordre de la charité avec ce qu'un grand spirituel du XVII^e siècle appelait un ordre de police' (*Qui est mon prochain?*, 1939 reproduit dans *Principes d'une politique humaniste*, pp.132-133, [CEC, VIII, p. 290-291]). »

Henry Bars, dans une autre lettre, m'aidait à voir clair en moi en remarquant que j'étais sans doute « mieux accordé à une sagesse de type augustinien, avec ses résonances affectives et son équipement symbolique ». « Une de vos remarques – poursuivait-il – semble impliquer cette préférence spontanée et je serai le dernier à vous en dénier le droit; car c'était aussi dans ma jeunesse mon inclination la plus apparente. Pourtant je ne crois pas m'être égaré, dans mon propre cheminement, en me laissant attirer par Jacques du côté de saint Thomas. Il était probablement le seul qui pût opérer cet aiguillage improbable et dont je suis heureux aujourd'hui: car il y avait *aussi*, dans ma nature, moins visible et plus radical, un appel vers la pureté spéculative, un goût natif de la rigueur rationnelle qui ne s'est dégagé que lentement: je n'ai été précoce en rien, c'est pourquoi tous les augures se sont trompés; un esprit incarné est une réalité si complexe, si déroutante; on cherche à vous colloquer dans un casier numéroté avec étiquette, vous êtes ailleurs depuis longtemps et inclassable – je ne le dis pas avec vanité, pour me mettre à part: *chacun* est inclassable, *haecceitas*, j'exècre les caractérolgues. »

Plus loin il revenait sur des questions théologiques que je portais en moi à l'état de difficulté vécue: « Ce que reprochent en général aux thomistes leurs adversaires catholiques, c'est de superposer à une nature pure mythique un surnaturel postiche. Vous semblez faire l'inverse, de manière inattendue, en prêtant au plus célèbre des thomistes contemporains la doctrine qui est attribuée – justement ou injustement, ce n'est pas mon affaire – à l'école du P. de Lubac par d'autres représentants du 'thomisme dur'. Il est, bien entendu, possible, qu'en évitant Charybde on tombe en Scylla; mais à mon avis ce n'est pas arrivé à Jacques. L'ordre de grâce et de divinisation n'est ni une couronne glorieuse posée sur une nature étrangère à la déité, ni un élément constitutif de la nature humaine déjà divine par essence, mais quelque chose comme la réponse de l'Insondable au vœu de la créature incompréhensible pour elle-même. L'admirable texte de saint Thomas, cité dans *Science et Sagesse*, p. 43 (Œuvres I, p. 873, [CEC, VI,

p. 34]) dit cela d'une manière limpide: le *descensus divinae plenitudinis* [la descente de la divine plénitude] atteint jusqu'aux racines de l'homme – sinon ce ne serait plus une véritable *descente* mais la nature humaine n'est pas 'préconstituée' de manière à ébaucher son 'profectus in Deum' [sa montée vers Dieu]. Je dirais que l'Incarnation exauce une imploration que la création a suscitée dans les entrailles de la créature sans que celle-ci puisse en comprendre le sens et encore moins le mode de réalisation. Ainsi le 'sur' de 'surnaturel' garde sa force entière, sans que la moindre parcelle de 'nature' soit un instant étrangère au règne de la Grâce. 'Sur' : infiniment au-delà de tout le créé ou créable (= le contingent), Transcendance inatteignable – sauf par libre don d'Elle-même, qui n'est soumise à aucune loi. Mais, en vertu de cette Liberté souveraine (dont la Révélation seule fait connaître le dessein), Immanence parfaite du Nécessaire à la Nature comme à l'Histoire. J'ajouterais: immanence du Nécessaire comme Liberté, respectant à ce titre les libertés créées (cf. *Court Traité de l'existence et de l'existant*, chap. IV; *Dieu et la permission du mal*, etc.). »

Tout cela m'aida à prendre conscience, comme je ne l'avais jamais fait encore, de l'absolue transcendance de Dieu: s'il lui avait plu, par une libre initiative de grâce de sa part, de franchir l'abîme qui le sépare de nous, qui étais-je pour le juger? Je refaisais l'expérience de Job. Dès lors, tout le reste s'ensuivait. Oui, Dieu avait vraiment parlé à Abraham, choisi Jacob, appelé Moïse. Il avait conduit le Peuple qu'il s'était choisi, il avait suscité les prophètes, et, mystère insondable d'humilité – son nom le plus secret –, il s'était fait homme – scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs. Homme, il s'était mis à la merci de notre orgueil, qui l'avait refusé et mis à mort – oui, moi aussi, je l'avais mis à mort, j'ai eu de cela une conscience très forte. Ressuscité, il avait vaincu la mort, il avait brisé la logique de l'orgueil et du péché qui conduit à la mort, il nous avait fait entrer dans une logique d'humilité et de vie, de communion, d'Eglise.

À cette fin, il avait choisi douze « simples et petits », non des « sages et des savants », qui en choisiraient d'autres à leur tour, pour l'annonce et le don, à travers les générations successives, du Dieu fait chair, que seule la logique de la foi surnaturelle peut nous faire accepter.

« Le Christ de la foi », m'écrivait Henry, « n'est rejoint *que* dans l'Eglise, dans la cuve baptismale *qu'est* l'Eglise, où *seulement* sont reçues les Écritures comme révélation céleste et comme archives surnaturelles de l'histoire du Salut. Là, dans ce berceau qui commence par être un sépulcre, notre humanité à chacun meurt tout entière – intelligence comprise et vœux raisonnables du cœur – pour renaître absolument autre et pour accueillir dans une

lumière de résurrection tous les vœux du cœur de l'homme et toutes les découvertes de son savoir ».

Ces phrases ont eu sur moi un impact décisif. Toutes mes défenses sont tombées, j'ai tout avalé. J'ai senti, presque physiquement, se dissoudre le bouchon d'un immense orgueil intellectuel, et descendre en moi, vertigineusement, l'immense humilité du Christ. J'ai repris l'humble chemin de l'église paroissiale, sans me soucier du qu'en-dira-t-on, ni des raisons des autres – c'était affaire entre eux et Dieu: « Que t'importe? Toi, suis-moi ». J'ai compris, comme jamais jusque-là, le mystère propre de ma vocation d'humilité – le chartreux devenu gardien de vaches –, j'ai compris que ce n'était pas moi qui étais intéressant, ni mon expérience spirituelle, que jusqu'alors je retenais comme une proie, tel un avare, mais Lui, qui était descendu jusqu'à moi. J'ai compris qu'il n'y avait pas de dépassement mystique – vers quelque déité eckhartienne –, du mystère de la Trinité ni du mystère de l'Incarnation, j'ai compris que, loin d'être réductible aux sagesses de l'Orient, c'est le christianisme qui les intégrait et les transcendait. J'ai compris que le péché de l'ange avait été un péché d'orgueil – non seulement refus de devoir l'existence à un Autre, mais refus du mystère d'amour et d'humilité de Dieu descendant dans le sein d'une femme, j'ai compris qu'entre cet orgueil et cette humilité se jouait l'histoire du monde, et chacune de nos vies.

Ainsi Henry Bars, qui n'était ni un converti ni un mystique dans le style de son maître et ami Maritain – et que cette sorte de gens qu'il a rencontrés dans l'entourage de Jacques agaçaient prodigieusement –, aura été pour moi vraiment un prêtre, un apôtre, un maître de Vérité, un docteur de la foi. Lui qui avait la foi et la prière si difficiles – mais si profondes –, qui s'estimait indigne du sacerdoce, qui jugeait l'Evangile impraticable, je puis dire qu'il a évangélisé mon intelligence. Il m'a fait comprendre qu'être chrétien ce n'était pas essentiellement être un ascète ou un mystique, c'était être un pécheur pardonné. Lui si éloigné des Pères du Désert, il pensait finalement comme eux: « Il vaut mieux voir son péché que voir les Séraphins. »

Quand je pense à Henry Bars, les images qui me viennent sont celles d'un continent, d'un monde, d'un « univers à soi-même », comme dit Maritain du mystère personnel. Il est rare de rencontrer quelqu'un qui, à force de se colleter avec la vérité, ait réalisé à ce point – pour reprendre ses expressions –, « l'unité de l'esprit » – « l'évangélisation de l'intelligence ». Il a réussi à faire vivre ensemble des identités que la plupart ne vivent que dans la contradiction: le poète et le dialecticien, le croyant et le rationnel, le passionnel et l'intellectuel, le gourmet et le philosophe. Maritain a écrit qu'un philosophe ne devrait rien dire qu'il n'ait vu, Henry Bars ne disait rien qu'il n'ait vu, digéré,

assimilé. Mais ce vieux paysan au pas alourdi avait été un élégant au pas vif, ce liseur solennel avait été un parleur éblouissant, ce prêtre qui vous mettait avec gravité en face de votre conscience était aussi le plus taquin des hommes : cette taquinerie était notre point commun, notre complicité.

Il y a une certaine mélancolie à constater après coup que cette amitié a été vécue pour une part sous le signe de la contradiction. Quelle joie Henry aurait eue de ma seconde conversion ! Je lui aurais récité les paroles qui chantent en moi depuis : « En ceci consiste l'Amour : ce n'est pas nous, c'est Lui qui nous a aimés le premier. Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique. À qui irions-nous, tu as les paroles de la vie éternelle. Si le Christ est pour nous, qui sera contre nous ? À peine donnerait-on sa vie pour un juste, Lui, c'est alors que nous étions pécheurs qu'il a donné sa vie pour nous. Il m'a aimé et s'est livré pour moi. Lui, de condition divine, il ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave. Il s'humilia plus encore. Il se mit à leur laver les pieds. Vous qui passez le chemin, voyez s'il est une douleur semblable à ma douleur. Que t'ai-je fait, ô mon Peuple ? »

Tout cela, en un sens, je n'ai fait que le retrouver, mais à une nouvelle profondeur. Mais il y a une chose que je n'avais jamais vraiment eue : le sens de l'Eglise. À cause sans doute de cette résistance adolescente que j'évoquais, je ne pouvais la sentir qu'extérieure, dominatrice. Et voilà que cette pensée me venait : maintenant que je suis enfin chrétien, je pourrais être pape, comme n'importe quel chrétien, parce que l'Eglise, c'est moi, c'est toi, c'est nous – la foi au Christ y suffit ; ou catéchiste, ce qui est arrivé. Henry Bars m'a appris à aimer l'Eglise sans rien attendre d'elle, que la grâce du Christ dans le sacrement.

Jean DANIEL

*Le 15 octobre, fête de sainte Thérèse d'Avila ;
le 1^{er} novembre 2011, 40^e anniversaire de la
Profession religieuse de Jacques Maritain*

Beauté du ministère de prêtre diocésain À propos d'un livre d'Arnaud Montoux¹

Le titre n'est sans doute pas le meilleur de ce beau petit livre. Il pourrait laisser entendre que nous avons à faire à quelque plan de réorganisation ecclésiastique sur le mode administratif, comme il n'en manque pas ici et là. Voire à des considérations moroses sur le déclin des paroisses ou un christianisme désenchanté.

Or, dans sa modestie (ce qui ne veut pas dire timidité, encore moins pusillanimité), cet ouvrage d'un jeune prêtre de l'Yonne est apparu (à la fin de l'été de l'année dernière) comme un rayon d'espérance.

Nous y rencontrons d'abord un homme et un prêtre, dans la simplicité, la clarté et la vérité de son témoignage. Il ne prend pas la pose, il ne se met pas en scène, il ne cherche pas à donner des leçons. On le reconnaîtra sans peine à la justesse du ton, au bonheur de la langue, en un mot : à sa *voix*, – au tremblement ou à la chaleur de sa voix, selon qu'il s'émerveille ou se confie, qu'il laisse parler ses enthousiasmes, ses intuitions, ses convictions ou ses rêves².

Les pages les plus révélatrices sont peut-être celles du dernier chapitre, sur la beauté, déjà présentes, d'une certaine manière, à tout le livre. Le chemin qu'Arnaud Montoux emprunte pour parler de la beauté – quelques lignes de Jean-Louis Chrétien sur « l'effroi du beau » – dit clairement que la beauté pour lui n'est pas un surplus qui s'ajoute au réel de manière plus ou moins facultative, mais une « insaisissable clarté³ », une clarté constitutive de l'être même qui laisse entrevoir quelque chose de sa source. C'est sans doute parce qu'elle vient d'ailleurs qu'elle se révèle « insaisissable » et libre, et qu'elle provoque chez celui qui l'approche cet « éblouissement insécurisant » (p. 165) qui éveille

3. La beauté, « dans son insaisissable clarté, ne doit jamais être considérée comme acquise, quantifiable ou dosable tel un condiment qu'on saupoudre sur l'ordinaire. On ne met pas un peu de beauté sur nos murs pour les décorer. » (p. 164) Soulignons une conséquence importante de cette approche de la beauté, que l'auteur évoque quelques pages plus loin : la beauté ne « s'utilise » pas, ne « s'instrumentalise » pas (même pour l'évangélisation !). « Celui qui en aura fait l'expérience ne pourra jamais l'utiliser, l'instrumentaliser, mais c'est lui qui sera profondément possédé par elle. Jusque dans sa pauvre carcasse de banalités quotidiennes, il sera traversé de la lumière qui a enfanté le premier jour et l'aube du monde. » (p. 168) Dans *Cinq méditations sur la beauté*, François Cheng écrit pareillement : « Relevant de l'être et non de l'avoir, la vraie beauté ne saurait être définie comme moyen ou instrument. »

1. Arnaud MONToux, *Quel avenir pour nos paroisses ?*, Préface de Mgr Yves Patenôtre, Éditions Fates, 2011, 187 p.

2. Ce mot ne connote ici rien de péjoratif ni d'irréaliste. Plus d'une fois, en lisant ce livre, nous avons pensé à ce que disait Jacques Maritain : « Il faut bien rêver un peu, sans quoi on n'inventerait jamais rien. »

en lui le sens de sa propre mystérieuse destinée. Cette clarté apporte aussi avec elle un sens nouveau de la densité des êtres et de la vie.

« *Ceux qui ont aperçu la splendeur du ressuscité à la faveur d'un souffle soulevant le voile des apparences, ne peuvent plus rien vivre selon ces apparences. Ils savent le prix de chaque mot, de chaque geste et de chaque instant.* » (p. 168)

Comment ne pas pressentir que l'auteur est de ceux-là? Il suffit de lire ces pages en résonance avec les premiers chapitres (« Un homme blessé », « Vivre plus »), où Arnaud Montoux raconte une expérience de son enfance, décisive pour le reste de sa vie, qui l'amena à éprouver d'une manière nouvelle, aiguë, que « la mort existe, [qu']elle emportera tout et moi dans le tout » (p. 35). Expérience de la contingence qui éclate comme un drame et un scandale parce qu'elle se heurte à une intuition non moins impérieuse, et même plus fondamentale encore.

« *Si la mort et son cortège d'anéantissements me font tant horreur, ce n'est pas d'abord parce que j'ai peur de les passer mais parce que je perçois, jusque dans les plus petites choses de ma vie et de celle du cosmos, que nous ne sommes pas faits pour eux et que nous ne le disons pas assez.* » (p. 36)

Cette intuition, le Livre de la Sagesse l'avait formulée comme la « loi » métaphysique qui régit les œuvres de Dieu : « Dieu a créé toutes choses afin qu'elles soient. » (Sg. 1, 14) Le don de l'être, que chaque chose, même la plus infime, a reçu de Dieu en partage, n'est pas fait pour être purement et simplement aboli, réduit à néant. Cette vérité éclaire à sa racine le refus de la mort et de l'anéan-

tissement que nous portons en nous. Elle aura pour conséquence la question que l'on peut poser ainsi avec Claudel : « Et quand on a horreur de la mort, comment faire pour se défendre contre la vie⁴? »

Le sens de la beauté, chez Arnaud Montoux, est l'expression de son sens et de son besoin de la vie intense, de la vie en source, qui demande à tout envahir et tout irriguer.

« *Cette beauté divine, rayonnement de la lumière incréée, ne peut pas être circonscrite au domaine explicite du sacré mais elle introduit en toutes choses qu'elle habite, une dimension sacrée et, en un sens, divinisatrice.* » (p. 166)

« *L'impérieux désir de beauté s'installe dans ces cœurs qui sont déjà mystérieusement consumés à la manière du buisson ardent. Par tous les moyens, ils chercheront à la laisser caresser jusqu'aux dimensions les plus humbles de leur existence. Sans elle, plus rien n'aura de goût pour eux, alors qu'en sa présence, le plus simple regard échangé sera irruption de vérité.* » (p. 168)

Dès lors le désir de la beauté remplira et ordonnera la vie de tout homme, et du prêtre lui-même (p. 49). Celui-ci est un guetteur de « la beauté cachée du monde » (p. 57); il a « pour mission de discerner l'œuvre de Dieu dans la vie de chacun de ceux qui [lui] sont confiés et de favoriser la mise au jour et la croissance de ce qu'il y a de plus beau en eux » (p. 26). Arnaud Montoux est de ceux qui savent que « la beauté véritable peut habiter sous la laideur de la maladie ou de la misère » (p. 166). Dans ce sens,

4. Paul CLAUDEL, *La Messe là-bas*, Credo.

on lit avec émotion et gratitude les pages de l'épilogue (p. 175-181). Ces « trois formidables regards », ces trois visages, ces trois « envoyés », ne sont-ils pas les trois anges visiteurs d'Abraham, au Livre de la Genèse, dans le monde d'aujourd'hui?

Les remarques sur la beauté liturgique, « indéchiffrable combinaison d'art et de grâce », sont particulièrement justes et opportunes. Notons comment ici encore Arnaud Montoux parle de la beauté. Il dit : « laisser apparaître la beauté » (p. 169). La beauté se révèle, elle se reflète, elle se trouve et se reçoit; on ne met pas la main sur elle par des procédés ou des artifices⁵. Finalement, la façon dont le P. Montoux suggère en quelques mots le sens et l'objet de la beauté liturgique rejoint le cœur de ce petit livre (et de sa vie d'homme et de prêtre): le mystère de l'homme blessé et relevé, « le drame et la beauté de toute vie humaine », un humanisme qui est l'humanisme de l'Incarnation, théocentrique, intégral, selon lequel c'est dans le Christ que l'homme est révélé à lui-même⁶.

« *En matière de beauté liturgique, il y a d'abord la question de la mise en valeur de l'humanité sauvée par Dieu. Tout ce qui va*

à l'encontre de cette proclamation joyeuse du Salut incarné dans notre humanité va dans le sens inverse de la beauté liturgique. Quand la dentelle et les brocards dorés prennent la première place de ce que nous avons à montrer, quand à l'inverse la négligence organisée désacralise tous les gestes, toutes les paroles et tous les signes de la liturgie, pensons-nous vraiment que nous proclamons ce que nous croyons? Ce qui doit être premier dans nos recherches (car elles peuvent être plurielles sans se contredire) c'est le corps par lequel nous manifestons cette humanité sauvée. Le corps humain, puissance d'habitation et d'accomplissement du monde voulu par Dieu, est le lieu liturgique par excellence puisque c'est en lui que se cristallise l'Espérance de la Création. » (p. 170)

Ces lignes audacieuses – que certains pourront être tentés de comprendre à contresens, en opposant le sens de l'homme au sens de Dieu⁷ – sont à lire, peut-être, dans le prolongement des pages 66-68, où l'auteur évoque son travail de potier et ce que celui-ci l'a aidé à découvrir devant le tour et la boule de terre: le sens de notre nature humaine, d'esprit en condition charnelle, pour qui Dieu lui-même a voulu prendre chair.

« *Il ne s'agit plus d'abord d'une prise au sérieux du corps par une âme condescendante ou généreuse dans le meilleur des cas, mais d'une étroite collaboration, d'une amitié intime entre les profondeurs de la matière et celles de l'esprit.* » La matière « a gardé en elle le langage de la genèse qui est gravé au tréfonds de notre humanité. » (p. 67)

7. Oubliant que, selon saint Irénée, « la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est de voir Dieu ».

5. « *Ce désir très souvent pris au sérieux n'est cependant pas toujours engagé sur les bons chemins. Beaucoup en arrivent à confondre la recherche de la beauté et la recherche d'une ostensible richesse et cette confusion engendre la grande méfiance de ceux qui sont attachés à la simplicité. Nous n'avons vraiment pas besoin de ces oppositions dépassées dans la recherche de la beauté. La seule accumulation d'ornements précieux ou leur systématique absence n'ont jamais produit un éclair de beauté en liturgie.* » (p. 169)

6. Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n. 22.

Pourquoi s'arrêter un peu longuement à cette part personnelle d'un livre centré sur le ministère sacerdotal? L'auteur a donné lui-même la réponse: « *Tout ce que je peux envisager ou projeter dans mon ministère paroissial ne peut s'enraciner que dans les terres de mon expérience d'homme.* » (p. 21) La tâche apostolique, la mission du prêtre, ne peut se concevoir que si l'homme qu'est le prêtre est vraiment lui-même, ou du moins s'il le devient de plus en plus. « *C'est une exigence extrêmement humaine que de chercher sans cesse à devenir vraiment soi-même. Si mon chien n'aura jamais aucun effort à faire pour être lui-même, j'aurai toujours à déployer des trésors d'inventivité et de désir pour être moi. C'est peut-être cela la beauté: cette 'effroyable' nuance qui vient éclairer jusqu'à l'intime de chaque chose en lui donnant un goût d'éternité.* » (p. 171) Nous touchons là un point où se rencontrent et s'unifient plusieurs intuitions majeures de ce livre. Il n'est donc pas indifférent de percevoir d'emblée à quelle profondeur résonne ce qui est dit et projeté sur la vie ecclésiale.

La façon dont le ministère sacerdotal est envisagé dans ces pages repose sur une double certitude: le sens de l'ancrage local et la nécessité « de donner à nos paroisses des formes nouvelles » (p. 119).

1. Le sens de l'ancrage local

Il est affirmé au seuil même du livre: « *Il m'apparaît urgent de mettre en lumière la beauté du ministère de prêtre diocésain dans ce qu'il a de particulier et d'irremplaçable. [...] Vouloir faire fi de nos*

enracinements et de nos attachements à des lieux, des espaces ou des parfums qui n'existent que dans un "ici", ce serait nous laisser croire que nous ne vivons déjà plus en ce monde alors même que Dieu est venu le visiter et lui rendre sa noblesse. » (p. 16-17)

Ce faisant, le P. Montoux met le doigt sur la question fondamentale sous-jacente, qui est ni plus ni moins la façon dont on conçoit le ministère sacerdotal, la place et le rôle du prêtre diocésain, en un mot: sa vocation. Est-ce « assurer un service public du religieux »? Il faut reconnaître que c'est ainsi que souvent les choses se passent. La question est posée de façon très concrète, directe, presque brutale: s'il en est ainsi, « *pourquoi maintenir un presbyterium local alors qu'en une heure de TGV, des prêtres, plus nombreux ailleurs, pourraient venir assurer globalement un service public du religieux pour nos pauvres terres déchristianisées?* » (p. 91)

La conséquence sera inéluctable: comment, dans ces conditions, espérer non seulement des vocations sacerdotales mais des communautés vivantes, l'Église dans sa réalité profonde?

Cette insistance de l'auteur sur l'ancrage territorial, local, de l'Église et des communautés chrétiennes s'inscrit également en faux contre une certaine manière de concevoir le dynamisme évangélique et missionnaire comme l'apanage (quasi) exclusif de communautés ou de mouvements se superposant, voire se substituant, au tissu ecclésial géographique.

Le P. Montoux n'entend pas développer dans ces pages une théologie du sacerdoce. Néanmoins, il touche en quelques lignes le cœur théologique et spirituel de la question:

« *Tant que nous ne prendrons pas au sérieux la relation entre le prêtre et l'assemblée dans la célébration eucharistique, tant que nous n'y verrons pas un signe des épousailles du Christ et de l'Église dont découle toute vie ecclésiale, nous risquons de rester enfermés plus ou moins dans une responsabilité administrative teintée de religieux.* » (p. 98-99)

Ce que la tradition patristique dit de l'évêque, époux de son Église, éclaire en profondeur la véritable nature du sacerdoce et le sens du ministère qui en découle, pour l'édification et la croissance de l'Église tout entière. Le prêtre est le signe sacramentel du Christ qui « a aimé l'Église et s'est livré pour elle » (Eph. 5, 25)⁸. C'est pourquoi – remarquons-le comme corollaire – il est sans doute vain de chercher une spiritualité sacerdotale qui ne serait pas d'abord fondée sur cette dimension du sacerdoce ministériel⁹, et par conséquent sur l'expérience qu'elle suscite: le milieu de vie du prêtre diocésain, c'est sa communauté paroissiale; c'est là qu'il trouvera normalement son équilibre vital et spirituel. Dans cette lumière, on prendra au sérieux – et non comme une jolie métaphore – ce que dit Arnaud Montoux: « *Comme prêtre, et singulièrement comme curé, je tombe souvent amoureux de la communauté qui m'a été confiée quand je la redécouvre surprenante et imprévisible...* » (p. 98) Il rencontre d'ailleurs, quoique dans un contexte tout autre, l'intuition

profondément humaine et théologique – ment juste de Bernanos, qui fait dire au curé d'un Ambricourt imaginaire qu'il ne peut songer à sa paroisse « sans un élan d'amour », qu'il voudrait « voir le visage de [sa] paroisse », « son regard », « entendre sa voix »¹⁰.

S'il en est ainsi, et si cette réalité du ministère sacerdotal se manifeste éminemment dans la célébration eucharistique, comment ne pas voir l'incongruité d'une pratique pastorale conçue comme un service religieux à assurer (desservir une multitude de lieux de culte sans que cette dimension sponsale du ministère ait la possibilité de s'épanouir et de s'exprimer), et comment ne pas voir la nécessité d'inventer des formes nouvelles?

2. « Rester libres de donner à nos paroisses des formes nouvelles »

Le tissu géographique de l'Église ne doit cependant pas être confondu avec la « civilisation paroissiale » telle qu'elle a existé dans un passé récent, et telle qu'elle ne peut plus exister dans de larges contrées¹¹. Il y a là une distinction essentielle, sur laquelle insiste ce

10. Georges BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*.

11. Le diagnostic de l'auteur est clair: « *Si notre ministère de curés et de prêtres diocésains est devenu si nébuleux et parfois même inquiétant, c'est à mon avis que les paroisses dont nous avons la charge se sont considérablement transformées et qu'on cherche, par tous les moyens, à faire coller des réalités anciennes sur des situations nouvelles. Comment notre ministère serait-il vivable dans le cadre de l'addition, de la collection de dizaines de paroisses avec tout ce qu'elles contiennent d'exigences ancestrales, encore vaguement présentes dans la mémoire du tout venant?* » (p. 120-121)

8. Cf. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis*, nn. 16, 22, (1992).

9. On remarquera que l'Exhortation apostolique *Pastores dabo vobis* parle de cette dimension dans le chapitre 3 (n. 22) consacré à la vie spirituelle du prêtre.

petit livre. C'est parce que l'auteur est libre de cette confusion qu'il peut envisager (« rêver », dit-il) des formes nouvelles pour donner aux communautés chrétiennes locales leur vitalité et leur fécondité.

« Une des grandes difficultés pastorales que je rencontre au quotidien, c'est l'incapacité structurelle à sortir des cadres déjà connus et déjà expérimentés dans un passé proche. La "civilisation paroissiale", décrite par un certain nombre de sociologues, a peur du neuf et elle a peur aussi des sources de l'Église. La tentation d'un retour au passé est toujours la tentation d'un retour au passé proche, confortable et totalement idéalisé d'une chrétienté disparue. Si nous entreprenions un vrai voyage aux sources de notre Église, nous découvririons l'incroyable dynamisme de changement, de transformation et d'adaptation qui a toujours présidé à son histoire. » (p. 120)

Le P. Arnaud Montoux propose au fil de ces pages non pas des recettes ni des plans de restructuration, mais des intuitions qui, dit-il, sont devenues pour lui « de plus en plus fondamentales » (p. 14). « Il s'agit simplement – ajoutait-il comme un bon artisan – d'un outil, un outil pour essayer de travailler, pour tester, pour expérimenter. » (p. 18) Mais l'outil n'est rien, même entre les mains les plus habiles, si celles-ci ne sont pas animées d'un désir, d'un élan. Il y a chez le P. Montoux, plus profondément encore, un « éveilleur de désir ».

Trois chapitres, qu'il ne faut pas isoler de l'ensemble du livre, de son unité vivante, développent l'intuition centrale de l'auteur: « Des Missions »,

« Des projets qui ont du souffle », « Inspirez, expirez ».

La première chose à bien situer est la finalité. Pour Arnaud Montoux, il est clair que c'est le déploiement de la vie évangélique, d'une « vie évangélique plus riche », plus intense. Il se veut « serviteur de l'Évangile auprès d'hommes et de femmes habitant une terre » (p. 124). Ce qu'il cherchera alors à faire naître et grandir, ce sera « des lieux de vie », « de formidables foyers de vie évangélique » (p. 125), où pourra se nourrir et s'accomplir dans toutes ses dimensions « une certaine vision chrétienne de l'homme » (p. 128). « Les profondeurs du christianisme sont habitées par le souci permanent de l'homme et de tout l'homme. Comment pourrions-nous envisager de "refonder" des communautés paroissiales sans prendre en compte ces réalités qui seraient abandonnées lâchement au reste de la société? » (p. 129)

La perspective de l'auteur – et cela aussi est particulièrement significatif de l'esprit qui anime ce livre – n'est pas, on l'a compris, celle d'une Église minoritaire repliée sur elle-même, mais celle de l'Épître à Diognète selon laquelle les chrétiens sont appelés à être « l'âme du monde¹² ».

« Comment la foi en un Dieu incarné pourrait-elle ne pas transformer ce monde et ceux qui y vivent? Je fais sans doute partie de cette part désespérément optimiste de l'humanité qui se refuse à voir dans les errances des hommes les signes d'une chute inéluctable et prochaine. Je n'aime pas beaucoup les prophètes de malheur qui, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église, construisent leur

12. Cf. le chapitre « Être l'âme du monde ».

pouvoir et leur notoriété en confortant les peureux et les défaitistes de tout poil. [...] Or j'entends dans l'Évangile et dans les écrits des Pères les plus vénérables que nous devons être l'âme du monde. Nous n'avons donc aucun droit à nous replier entre personnes bien pensantes mais nous portons la mission d'habiter ce monde et de lui révéler sa grandeur, sa dignité, sa vocation. » (p. 80-81)

C'est donc cette finalité large, dilatante¹³, qui lui fait rejeter ce qu'il appelle la « pastorale des cases remplies »¹⁴, et qui commande ses intuitions, ses audaces, ses réalisations. C'est à cette fin qu'il envisage pour la paroisse une autre forme, à laquelle il donne le nom et les contours de la Mission, s'inspirant de ces structures souples que l'Église a su développer dans les temps et les terres d'évangélisation: des lieux, au cœur d'un territoire donné, où la communauté peut vivre au mieux la vie évangélique¹⁵ et, de là, rayonner, manifester la mission dont elle est porteuse, car de soi cette vie évangélique est missionnaire.

Ce dynamisme, Arnaud Montoux le présente comme vécu sur le rythme de la respiration, qui est en quelque sorte la marque propre de tout ce qui vit, son acte primordial: le temps de l'inspira-

tion est centré sur le dimanche, « jour du Seigneur qui donne à toute la Communauté de se rassembler, de vivre et de célébrer » (p. 144), en recentrant autour de l'eucharistie les temps de catéchèse, d'approfondissement théologique, de préparation au baptême, au mariage, etc., et de communion fraternelle. Le temps de l'expiration – le plus difficile peut-être, reconnaît l'auteur (« Mais le génie de l'Église est d'avoir été créée pour cela. ») – sera celui où la communauté chrétienne irradiera sur le territoire plus vaste qu'elle habite, en donnant ce qu'elle a reçu, en portant du fruit, en « transformant en énergie missionnaire » ce qui a été 'inspiré' dans le Christ, selon des modalités variables qui pourront éclore à l'infini pour propager la vie. Le P. Montoux en propose qui reflètent son ministère en milieu rural ou semi-rural.

Il faut lire ces pages qu'on ne peut résumer, à la fois prospectives et déjà chargées d'expérience, toutes vibrantes de l'ardeur de leur auteur, de sa foi, de son espérance, et de ce sens de l'absolu et de la beauté qui s'empare des choses humaines les plus quotidiennes.

Citons seulement, un peu au hasard, ce passage parmi beaucoup d'autres: « Nous n'avons pas le droit de laisser croire que l'audace et le souffle vont rester la propriété des communautés nouvelles et que nos paroisses sont, elles, condamnées à la médiocrité et à l'essoufflement. Peut-être devrions-nous analyser les mécanismes qui nous font produire trop d'habitudes et pas assez de "pourquoi pas". C'est probablement dans un "pourquoi pas" que beaucoup d'hommes et de femmes se sont levés pour suivre le Christ, rarement dans les OUI francs et massifs. Le "pourquoi pas" est une

13. « Élargis l'espace de ta tente... », Isaïe 54, 2 (cité p. 138).

14. « Celle-ci consiste à envisager nos paroisses comme des organigrammes à remplir. Nous nous satisfaisons souvent de la situation qui est la nôtre tant que les cases de responsabilités pastorales sont remplies. » (p. 101)

15. Notons à ce propos l'importance que l'auteur donne à l'intelligence de la foi (cf. le beau chapitre « Pour une intelligence de la foi »).

belle réponse car il prend en considération l'inquiétude des commencements, les résistances de l'intelligence et du cœur, pour les conduire jusqu'à un humble oui, un oui qui ne se dit peut-être pas fièrement mais qui se vivra fidèlement. » (p. 135)

Il y a une santé dans ce livre, et c'est la première chose qui le rend bienfaisant, sans même peut-être qu'on s'en aperçoive. Cette santé repose sur la foi et l'espérance théologiques. L'auteur revient toujours à cette vérité: « Notre force c'est le Christ. » (p. 136) « L'avenir de notre Église est fondamentalement entre les mains du Christ. » (p. 184)

Il y a dans ce livre de l'audace, une audace qui découle de la foi sur laquelle il repose. « Le Christ nous invite à l'inventivité, il nous provoque à l'audace dans la mentalité, dans les formes et les structures de nos diocèses... » (*ibid.*)

Il y a parfois de la souffrance, mais il y a toujours une joie plus forte, souterraine à certaines heures, simple, lumineuse.

Il y a aussi, peut-être, une part de solitude, car il va sur plusieurs questions de fond à contre-courant, – même s'il s'appuie (ou parce qu'il s'appuie?) à la plus authentique Tradition, pour en tirer des choses nouvelles et anciennes, *nova et vetera*.

Ce livre est un livre écrit dans l'urgence. Il n'en est pas pour autant un livre hâtif. Son urgence est celle de l'amour, car c'est elle, en fin de compte, qui est son véritable sujet: *Caritas Christi urget nos*. « L'amour du Christ nous presse. »

« Les manques apparents de solutions humaines n'ont jamais été un frein à la mission, bien au contraire ! Une mère Teresa, un Philippe Neri, un Don Bosco ou un Jean-Paul II, ne se sont pas jetés au feu parce que l'avenir était rassurant ou radieux. Ils l'ont fait parce que l'attente du prochain devenait trop pressante pour qu'ils n'y répondent pas en se donnant eux-mêmes. » (p. 18)

Pour autant, ce livre demande à être lu sans précipitation. Les intuitions qu'il sème requièrent une terre généreuse, profonde, fertile. Chaque chapitre comporte, en contrepoint, quelques passages de l'Écriture et les belles photos de Jean-Pierre Pouteau. « Car une intuition peut s'exprimer de bien des manières – explique Arnaud Montoux –. Certains ne comprendront pas grand-chose à mes élucubrations mais comprendront très bien la lumière de tel visage ou de tel geste saisi par l'objectif de Jean-Pierre. »

Fr. Michel CAGIN, OSB

DOM JEAN-BAPTISTE PORION, *Lettres et écrits spirituels*, Documents inédits rassemblés et présentés par Nathalie Nabert (Spiritualité cartusienne – Textes), Paris, Beauchesne, 2012, 607p.

Il est des livres dont on se demande comment ils ont pu voir le jour. Tel est bien celui-là, dont Nathalie Nabert est la cheville ouvrière, avec la collaboration précieuse de quelques moines chartreux et de plusieurs autres personnes qui se sont rendues disponibles pour rassembler quelque 260 lettres écrites par Dom Jean-Baptiste Porion, profès de la chartreuse de La Valsainte en 1925, à l'âge de 26 ans, devenu procureur général de l'ordre des chartreux à Rome de 1946 à 1981, décédé le 4 août 1987 à la Valsainte où il était revenu à cette dernière date.

Quand on sait, en effet, qu'à la mort d'un moine chartreux, comme ce fut le cas pour Dom J.-B. Porion, les lettres et les documents personnels sont détruits, et que la confidentialité et la discrétion la plus radicale entourent tout ce qui a touché de près ou de plus loin à sa vie la plus intérieure, les six cents pages de correspondance qui nous sont offertes ici font figure d'exception et doivent être lues en conséquence.

Ce n'est qu'avec l'aval du Révérend Père Prieur de la Grande-Chartreuse que ces lettres, précieusement gardées par leurs destinataires respectifs, peuvent être publiées aujourd'hui, à la satisfaction et à la reconnaissance de tous ceux qui connaissent de renom la profondeur de sa vie contemplative, l'érudition théologique, philosophique, littéraire et spiri-

tuelle impressionnante qu'il avait acquise par la possibilité de parler ou de lire dix-huit langues, l'acuité de son regard sur les problèmes de son temps et sur les réformes de Vatican II en particulier, en un mot son intelligence et une capacité de synthèse hors du commun qui étaient les siennes dans une humilité et une droiture sans faille.

Réparties en treize liasses, selon les noms des correspondants auxquels elles étaient destinées, parmi lesquels nous trouvons Stanislas Fumet, Angèle et Georges-Humbert Radkowski, l'abbé et le cardinal Charles Journet, Georges Borgeaud, Jacques et Raïssa Maritain, Georges Cattai et Jean de Menasce, ainsi que quelques confrères chartreux restés anonymes, ces lettres sont éditées non pas selon un classement thématique, mais dans l'ordre chronologique propre à chacune d'elles. Comme le dit Mme Nabert, cette manière de faire « a le mérite d'épouser le flux de la vie et des événements au fur et à mesure des échanges humains et des affinités qui se nouent et se dénouent – de préserver au temps sa place perméable aux mouvements intérieurs avec leurs avancées et leurs récessions toujours révélatrices de l'homme dans son rapport au monde et au divin » (p. 10).

Il est impossible de faire le tour de tous les thèmes abordés dans ces lettres, comme des conseils et enseignements spirituels qu'il a donnés de telle façon à l'un, de telle façon à l'autre, et que l'on peut retrouver sous une autre forme encore dans les ouvrages merveilleux qu'il a laissés comme « *Amour et silence* »,

« *Trinité et vie surnaturelle* » ou dans les articles qu'il a rédigés pour la revue de son ami le Cardinal Journet, *Nova et Vetera*.

Mais ce que l'on peut et doit dire, c'est que, pour Dom J.-B. Porion, au niveau spirituel où il se plaçait lui-même, dans l'exigence de l'unique intuition qui l'a toujours animé et qui était la simplicité de Dieu, intuition qui l'a fait parcourir aussi bien l'Occident que l'Orient chrétien et non chrétien, l'*Advaita Vedanta* et le *Zohar*, et qu'il a su trouver chez Angelus Silesius et les maîtres taoïstes, Maître Eckhart et la mystique rhéno-flamande, Hadewijch d'Anvers et bien d'autres encore, tout fut toujours ordonné à la plus stricte rigueur et probité intellectuelle, comme à la plus stricte orthodoxie doctrinale et ecclésiale, dont il a toujours eu le souci, et surtout avec le Concile de Vatican II. Telle fut sa force, reçue dans l'exercice intense et infiniment patient d'une vie contemplative, dont la tranquillité et le calme furent les premières et essentielles dispositions, pour que puissent devenir « transparentes les profondeurs de l'esprit » (p. 38).

Si, à un premier niveau de lecture, chacune de ces correspondances exprime une même qualité de compréhension et d'extrême attention envers les personnes auxquelles il s'adresse, le ton de chacune est infiniment particulier, selon les problématiques envisagées ou les conseils donnés. De l'une à l'autre, par touches successives, se joue le déploiement d'une pensée et d'une sensibilité « qui se développent à la verticale du ciel dans un rapport au monde toujours transcendé et épuré par la conscience suraiguë que tout est Dieu » (p. 52).

Et soudain, un frisson saisit le lecteur, comme si, au fil de la lecture de ces lettres, il se sentait de plus en plus indigne d'entrer, sans le mériter, dans

l'intimité d'une telle intériorité et d'assister à l'acte même de leur écriture manuscrite... indiscretion induite? Peut-être...

Pourtant elles sont là, dans nos mains émues auxquelles elles n'étaient pas destinées, comme l'un de ces nombreux joyaux de la littérature mystique posthume. À nous de savoir les recevoir à leur juste mesure, et de réaliser, si l'on devait une conclusion provisoire à cette présentation d'une somme incomparable et incomparablement précieuse, que « l'Unique n'est pas objet de parole » comme il l'écrit à l'un de ses frères en 1974 (p. 42).

L'ouvrage se termine avec une bibliographie de Dom J.-B. Porion et un index des noms, des lieux, du concile, des périodiques, collections et dictionnaires cités¹.

Jean BOREL

JEAN-LUC VESCO, *Le Psautier de Jésus. Les citations des Psaumes dans le Nouveau Testament I-II* (Lectio divina 250-251), Paris, Cerf, 2012, 770 p.

Après le commentaire très remarquable que Jean-Luc Vesco a fait des 150 Psaumes, publié au Cerf, en 2006, sous le titre *Le Psautier de David. Traduit et commenté I-II* (Lectio divina 210-211), nul mieux que lui-même ne pouvait faire le travail de pionnier qu'il nous offre aujourd'hui, sous le titre *Le Psautier de Jésus*, pour montrer comment et pourquoi, de tous les livres bibliques, celui

1. Une coquille lourde de sens, que le lecteur doit corriger, s'est glissée à la page 112, lignes 15-16 : Paul VI « est très ferme quant au dogme », et non pas « fermé » comme il est écrit. La lecture exacte de ces lignes est confirmée par ailleurs à la note 1 de la même page. [NdR]

des Psaumes est le plus souvent cité dans le Nouveau Testament, que ce soit de manière explicite ou implicite. Car il ne suffit pas de répéter à l'envi que les auteurs du NT se sont plu à chercher et à découvrir dans les Psaumes l'annonce des principaux événements de la vie du Christ, mais il s'agit de le démontrer textes à l'appui et, surtout, de faire comprendre les enjeux théologiques et spirituels de cette utilisation et de cette lecture des textes.

Comme le voit bien J.-L. Vesco, « Il y va de l'unité interne de la Bible chrétienne qui comprend un Ancien et un Nouveau Testament. [...] La lecture chrétienne du Psautier n'est pas celle des juifs, mais elle vient s'inscrire à sa suite. Elle ne la remplace pas, elle se développe en parallèle avec elle. Les deux sont légitimes, elles peuvent même se stimuler et s'éclairer mutuellement, parfois même se conjuguer sinon s'harmoniser. Leurs racines sont communes. Mais la lecture juive et la lecture chrétienne, produits et expressions d'une vision de foi différente, demeurent irréductibles l'une à l'autre. Le point de divergence se situe dans la compréhension du messianisme. [...] Tandis que le christianisme se veut être le témoin d'un accomplissement en la personne de Jésus-Christ, le judaïsme reste en ce monde le témoin de l'inaccompli. » (pp. 10s ; 38)

C'est en neuf chapitres que l'A. a réparti l'énorme matière de ses recherches. Bénéficiant de tous les travaux qui ont déjà été écrits sur l'hérméneutique des auteurs bibliques et des premiers Pères qui les ont suivis, il rappelle tout d'abord dans le premier chapitre comment les auteurs du NT ont envisagé les rapports complexes entre Ancien et Nouveau Testament, mais aussi l'originalité de l'exégèse chrétienne. À ses yeux, elle est un « acte de

foi dans le grand Acte historique qui n'a jamais eu et n'aura jamais son pareil : car l'Incarnation est unique. Cette exégèse a conscience de se développer en vertu d'un principe créateur ou, plus précisément, transfigurateur : mais ce principe, elle ne le pose pas elle-même » (p. 55). Dans le même chapitre introductif, et sur le plan méthodologique, il expose la manière dont les citations fonctionnent, en s'appuyant sur ce qu'a bien mis en lumière la linguistique actuelle, qui a insisté avec raison sur la seconde vie qu'assure à un texte son emploi comme citation. Et cette seconde vie n'est autre ici que le merveilleux « accomplissement en plénitude » des Écritures, qui suppose une unité de la révélation divine dans laquelle les évangélistes, à la suite de Jésus lui-même, viennent s'inscrire en se situant à l'intérieur d'une tradition vivante qu'ils explicitent, interprètent, actualisent et reformulent sans pour autant nuire à son unicité (cf. p. 62).

C'est avec la plus grande minutie que l'A. a tenté de relever toutes les citations des Psaumes dans le NT, en établissant d'abord si la citation faite en grec reproduit ou non avec exactitude le texte de la LXX qui, on le sait maintenant, circulait sous plusieurs états et était assimilé au texte original, ou encore si elle correspond ou non au texte hébreu ou à une autre tradition ; en dégagant ensuite la portée originale de la citation de l'utilisation qui en est faite ; en examinant, enfin, s'il s'agit d'une citation explicite ou implicite, « d'une allusion qui ne fait qu'éveiller une idée sans en faire explicitement mention, ou simplement d'une reprise de la même façon de s'exprimer » (p. 66).

Les huit chapitres suivants commentent de façon aussi détaillée que possible les citations de psaumes dans les divers écrits du NT, des épîtres pauliniennes (II) jusqu'à l'Apocalypse (IX), en passant par

Marc (III), Matthieu (IV), Luc et les Actes des Apôtres (V), Jean (VI), l'épître aux Hébreux (VII) et les épîtres catholiques (VIII).

S'il est impossible de décliner les richesses et les nombreuses argumentations que contiennent chacun de ces chapitres, qu'il nous suffise d'indiquer quelques observations qui nous ont semblé particulièrement importantes.

Concernant S. Paul, J.-L. Vesco remarque que « le problème que posent les citations faites par lui est le problème de l'interprétation plus que celui de la critique textuelle, la citation se pliant à l'interprétation. [...] Le chemin de Damas permit en effet à Saul de Tarse de lire différemment l'AT sans que sa valeur en soit diminuée. La découverte du Christ lui ouvrit une nouvelle voie dans l'interprétation des Ecritures. La Sagesse de Dieu s'y manifestait comme un dessein de salut dont Jésus de Nazareth constituait tout à la fois le centre et l'ultime révélation » (p. 81).

Il est intéressant de comprendre comment, « à la lumière du Psautier, considéré comme Ecriture et prophétie, l'évangile de Marc enseigne à son tour que Jésus de Nazareth est bien le Christ promis et le roi attendu du nouveau peuple de Dieu. Fils de Dieu, il a reçu la mission de Serviteur mais devra mourir avant de régner (p. 305). Pour Matthieu, le Christ « apparaît comme un personnage profondément marqué par l'ensei-

gnement et la spiritualité du Psautier dont il emprunte la phraséologie ». La manière dont l'Evangéliste actualise l'AT peut être en effet rapprochée de la pratique du *peshet* chez les Esséniens, et le principe herméneutique qui sous-tend les citations faites par lui est toujours celui de l'accomplissement des Ecritures (cf. p. 377). Quant à Jean, c'est bien de même à partir des événements de la vie de Jésus qu'« il lit les Psaumes comme autant d'annonces qui prophétisaient déjà ce qui allait arriver. Comme pour les Synoptiques, la Passion du Christ est pour Jean par avance décrite dans le Psautier » (p. 547).

Et l'A. de montrer encore que l'auteur de la lettre aux Hébreux « ne se limite pas à citer des Psaumes pour illustrer son propos, mais en fait la structure même de son discours. Les Psaumes constituent la base de sa christologie en révélant qui est vraiment le Christ, quelle fut sa mission et quelle sorte de réponse ses disciples doivent lui apporter » (p. 617).

Un index des auteurs cités, des citations de la littérature ancienne et des thèmes font de cet ouvrage non seulement une référence pour l'étude, mais aussi un livre de chevet pour la méditation et la prière, selon l'exhortation de S. Augustin qui demeure pour tous les temps : « *Psallite sapienter* ».

Jean BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Sud Compo – Perpignan