

## Recensions

### PHILOSOPHIE

*Dieu en tant que Dieu. La question philosophique.* Édité par Philippe Capelle-Dumont, «Philosophie & Théologie», Paris, Cerf, 2012, 1 vol. de 289 p.

L'ouvrage édité par Philippe Capelle-Dumont dans la collection «Philosophie et Théologie» qu'il dirige est la publication des actes d'un colloque qui s'est tenu à l'Institut catholique de Paris en 2010. La thématique qu'il développe, «Dieu en tant que Dieu» trouve éminemment sa place dans cette collection qui cherche à articuler tradition philosophique et théologies dans leur rapport historique et systématique. L'ouvrage est structuré en trois parties distinctes : une partie historique, une partie systématique et un débat. La question du «Dieu en tant que Dieu» naît doublement du monde antique, d'abord parce qu'elle rappelle la célèbre définition aristotélicienne de la métaphysique comme science de l'*ens inquantum ens*, mais également parce qu'elle s'apparente à la formulation platonicienne de la manifestation de «dieu tel qu'il advient tel qu'il est» (*Rép.* II, 379a). La question de l'«en tant que», dont Stanislas Breton avait déjà fait l'étude («De l'usage philosophique de quelques particules», *RPL* 80/45 (1982), p. 64-84), s'inscrit donc

historiquement dans le domaine philosophique. Jérôme de Gramont soulève le statut ambigu de la métaphysique aristotélicienne qui se définit comme science de l'universel (l'être) mais également de ce qui est premier (le divin); (voir Olivier Boulnois et le modèle métaphysique de la *katholou-protologie* dans *Métaphysiques rebelles*). Jean-Marc Narbonne s'interroge sur la question de «Dieu en tant que Dieu» chez Plotin, tandis que Paul Gilbert traite du Moyen Âge, Laurence Devillairs de Descartes, Jean-Louis Vieillard-Baron de Hegel et en particulier de son traitement des «preuves» de l'existence de Dieu. La pensée contemporaine est représentée par Husserl (Emmanuel Housset), le théologien Karl Barth (Anthony Feneuil) et Heidegger (Philippe Capelle-Dumont). Thématiquement, les contributions jusqu'à Descartes mettent plutôt l'accent sur la question du discours sur Dieu : n'y a-t-il pas une théologie négative à l'œuvre chez Descartes? Quel acte d'intellection nous permet de saisir le divin chez Thomas d'Aquin? Occam n'a-t-il pas raison lorsqu'il cherche à préserver la transcendance absolue de Dieu en éliminant «radicalement de nos manières de dire toute compromission avec l'ordre du créé» (p. 54)? Comment articuler la

présence-absence de Dieu chez Plotin (émanation, Providence)? Les contributions sur Husserl, Barth et Heidegger mettent l'accent sur l'articulation de la philosophie et de la théologie et posent le problème de la pertinence de la question de Dieu en philosophie. Dieu est-il accessible à la réflexion phénoménologique et comment l'envisager dans son rapport au monde? «La question phénoménologique, nous dit E. Housset à propos de Husserl, est de savoir comment Dieu se donne en dehors de toute construction théologique» (p. 85). Faudrait-il concevoir, comme le souligne A. Feneuil citant K. Barth, que «le philosophe, comme tel, [ou en tant que tel?], parle mieux de Dieu que le théologien, d'une manière à la fois plus universelle et plus compréhensible» (p. 108)? Ou bien faut-il, comme Heidegger, abandonner la question philosophique *de Dieu* et se résoudre à la pensée poétique d'*un Dieu*, qui seul, peut nous sauver?

La seconde partie de l'ouvrage réunit huit contributions qui sont autant de «coups de sonde» problématiques. Roger Pouivet pose la question de l'articulation apparemment oxymorique de la connaissance (autonomie) à la Révélation (hétéronomie) et s'appuie sur Thomas d'Aquin (*Sum. theol.*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, q. 2, a. 9) pour montrer la possibilité d'une adhésion de l'homme aux vérités conditionnées par la grâce. En s'appuyant sur un article de F. Nef («perfection divine et propriétés positives»), Jacques Courcier propose une étude de la «démonstration» de l'existence de Dieu de Kurt Gödel, à partir de la notion du positif comme prédicat de prédicats. Le regretté Bernard Mabilhe déconstruit «l'en-tant-que», tandis que Yannick Courtel étudie la question de Dieu dans l'œuvre de Roger Munier. Soutenant le rôle essentiellement propédeutique de la phénoménologie, la conclusion d'Emmanuel Tourpe vise à réconcilier Dieu, l'être et l'amour, tandis que Bernard Bourdin, à travers la thèse d'Erik Peterson (*Der Monotheismus als politisches Problem*), s'interroge sur le paradigme du

Dieu d'Israël ou du Dieu Trinitaire pour une réflexion politique du gouvernement monarchique. Achevant cette partie systématique, Ghislan Waterlot ouvre la question au rapport métaphysique et théologie avec la mystique, tandis que Jean-Yves Lacoste pose magistralement, dans les cadres de la phénoménologie, le problème de la connaissance de Dieu, son évidence et l'imperfection de notre langage, pour aboutir à la conclusion selon laquelle il est possible de connaître Dieu *qua Deus*, dans notre histoire, sans tomber dans les vicissitudes de l'idolâtrie.

Le débat entre Jean-Luc Marion et Jean-Luc Nancy qui clôt l'ouvrage est structuré autour des deux contributions des auteurs. Jean-Luc Marion pose la question de l'inconditionné. Il n'est jamais possible de penser Dieu sur le mode de l'en tant que» car Dieu ne pouvant être soumis aux conditions de possibilité de notre connaissance, toute pensée de Dieu à partir de notre finitude court le risque de l'idolâtrie transcendante. Il ne s'agit pourtant pas d'un retour complet à Kant et l'auteur démontre avec une grande acuité les limites de la critique kantienne de l'argument ontologique. Il s'agit au contraire de montrer en quoi l'impossibilité pour nous (*quoad nos*) ne conduit pas à une possibilité fantasmée mais qu'elle se redouble d'un impossible *pour Dieu*, qui seul nous permet de dépasser l'idolâtrie. Notre situation est celle du «postathéisme» qui met Dieu au-delà de tout nihilisme ou déconstruction (p. 260). Cet impossible est précisément le don Dieu. Partant de l'expression «Mon Dieu!», Jean-Luc Nancy cherche à montrer qu'il n'est pas possible de «parler de Dieu sans s'adresser à Dieu» (p. 271). S'appuyant sur un sermon de Maître Eckhart *Beati pauperes spiritu*, l'auteur montre que c'est en moi et non en tant que tel que réside l'action de Dieu. Mais comme le montre si bien Eckhart, «Mon Dieu» ne peut que renvoyer à un indicible qui n'est pas «un langage d'au-delà», mais «un au-delà du langage» (p. 278). Ce n'est

pas tant l'articulation du mot ou du nom que l'exclamation elle-même qui se reçoit comme la vérité la plus intérieure.

On ne peut que se féliciter de la parution d'un ouvrage d'une telle qualité, non pas tant dans l'aperçu historique qu'il offre — forcément arbitraire et limité — que dans la force des problématisations qu'il propose. Il est rare de trouver un ouvrage dans lequel chaque contribution produit un réel effort en ce sens. Ce livre se présente clairement comme un ouvrage de philosophes et de philosophie. On peut cependant regretter que le concept de théologie ne soit pas davantage questionné. La théologie est une discipline à part entière, avec son objet, sa méthode et ses contenus et il n'est guère possible de ramener l'articulation philosophie/théologie à une opposition distributive entre raison et foi, comme on le voit dans quelques contributions. Toute démarche philosophique peut-elle totalement s'abstraire du « croire » (Augustin, Kant, Gadamer)? la théologie elle-même ne s'affranchit aucunement de la rationalité. Par ailleurs, la théologie s'inscrit au pluriel (comme le rappelle l'incipit général de la collection). Le rapport philosophie/théologie en domaine chrétien n'est aucunement superposable au rapport *falasifa/kalam* par exemple, et sans aller jusqu'à poser la question philosophique de Dieu dans les autres traditions, la définition chrétienne de la théologie ne peut s'affranchir du rapport de l'Écriture à la Tradition. C'est pourquoi le questionnement-même des différents rapports philosophie/théologie fait sens et décale certains schémas binaires trop fragiles. Car, faute d'une bonne prise en compte de la théologie « en tant que telle », on assiste parfois à un débordement de la philosophie qui s'auto-proclame *seule* capable de traiter de la question de Dieu. Un véritable dialogue ne se construit qu'en présence d'un réel vis-à-vis (dans un ouvrage précédent, le Père Capelle-Dumont avait mis en dialogue les philosophes et les théologiens, voir *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les*

*rationalités contemporaines*, Paris, Bayard, 2005). Mais sans doute est-ce au théologien de faire porter le questionnement sur sa discipline, propre à susciter la discussion avec le philosophe et apte à créer les conditions propices à l'élaboration d'une authentique *philosophie* chrétienne. Ces remarques complémentaires n'entendent nullement nier les mérites de ce bel ouvrage qui remplit pleinement son office. Le lecteur trouvera un excellent complément problématique à ce livre dans le dernier article du Père Capelle-Dumont, « le retour de Dieu en philosophie » (*Science et Esprit*, 67/1 [2015], p. 35-49).

Isabelle MOULIN.

Eleni PROCOPIOU, *The Person as a Subject of Law in Thomas Aquinas* [Το πρόσωπο ως υποκείμενο δικαίου στο έργο του Θωμά Ακινάτη], Athènes, Herodotos, 2013, 1 vol. de 638 p.

Ce livre écrit par une orthodoxe grecque se compose de quatre chapitres : la perception de la philosophie grecque par Thomas d'Aquin et l'humanisme chrétien, le fondement ontologique de la personne, la personne en tant que sujet de relations, le sujet de droit.

L'étude de M<sup>me</sup> Procopiou, Professeure de la Philosophie du Droit à l'Université d'Athènes, a pour objectif l'approche exhaustive de l'œuvre thomiste, étant donné que cette dernière est à la base de la science et de la philosophie occidentale à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Plus spécialement, ce qui a constitué l'essentiel de ces recherches est l'approche des formes juridiques de la pensée scolastique occidentale à travers la notion de personne, puisque la question de la personne revient comme une interrogation dans la société contemporaine centrée sur l'individu, laquelle est naturellement en quête des sources de ses idées politiques et juridiques.

Dans ce but, il a été jugé indispensable de rechercher les influences patristiques sur l'œuvre de Thomas d'Aquin, afin de refaire le lien entre la scolastique occidentale et la pensée patristique grecque — lien qui fut contesté surtout par la théologie orientale contemporaine. De plus, l'approche de la personne thomiste, en tant que sujet de droit, nous permet de comprendre l'importance de l'œuvre de saint Thomas d'Aquin pour la philosophie contemporaine du droit et de l'État et de localiser ainsi l'origine des théories juridiques et politiques de l'époque moderne.

L'objet du premier chapitre de ce travail a été d'étudier la tradition historique de l'humanisme chrétien, à l'intérieur de laquelle se situe Thomas d'Aquin, par ailleurs excellent connaisseur aussi bien de la philosophie grecque classique que de la pensée grecque patristique. En revenant au parcours spirituel commun du monde gréco-romain et de la tradition judéo-chrétienne, il est parvenu à ramener la question de la conjonction de l'hellénisme et du christianisme à sa base philosophique : à l'unité de la théologie et de la philosophie, à travers le recours aux catégories philosophiques de l'œuvre aristotélicienne, parallèlement à l'étude des Pères grecs (Saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse, etc.), et surtout saint Jean Damascène) et il a réussi à composer une œuvre philosophique et théologique qui unit de façon solide ces deux grandes traditions spirituelles.

L'objectif du deuxième chapitre a été de tenter de comprendre la manière avec laquelle Thomas d'Aquin aborde la notion de personne, avec pour point de départ l'idée de l'être en tant que produit de synthèse entre essence et existence. À travers l'identité de deux notions, celle de la personne et de la substance, et en les distinguant des notions d'essence et de nature, Thomas est amené au fondement ontologique de la personne, qui est lié à la synthèse aristotélicienne de la matière et de la forme, de l'âme et du corps, et provient

de la tradition patristique. Par conséquent, la personne, identifiée avec la substance et distincte de l'essence et de la nature, est une substance individuelle de nature raisonnable et un sujet ontologique, capable de connaissance intelligente mais aussi libre, maître de ses actions au plan moral.

Le troisième chapitre examine la personne en tant que sujet de relations, à travers l'étude de la relation entre personne et « nature », à travers l'examen de la personne en tant que « relation », ainsi qu'à travers l'examen de la personne en tant que vecteur de relations de justice, qui est selon Aristote une « relation à autrui ».

De l'analyse, il ressort que dans l'anthropologie thomiste, la considération métaphysique de la personne humaine est en liaison directe avec l'unité ontologique de la nature commune des hommes, et que, également, cette façon de voir se rattache à l'enseignement patristique de la consubstantialité et s'accomplit à travers la perception de la personne en tant que « relation ». C'est à partir de ce point que provient la distinction entre personne et « relation » en ce qui concerne la notion de la personne humaine, et la différence entre personnes divines et humaines. Il en résulte également la différence entre la perception thomiste de la personne humaine et le point de vue contemporain concernant la personne, qui s'identifie avec le caractère relationnel.

Enfin, avec l'approche thomiste de la justice, laquelle incorpore la théorie aristotélicienne de la justice, il s'avère que, malgré la différence entre personnes divines et humaines, Thomas d'Aquin admet, par analogie, l'idée des personnes humaines en tant qu'agents de relations sociales et de relations de justice par excellence. C'est au sein de ces relations que transparait le caractère pratique de la personne, exactement tel qu'il se manifeste dans le cadre de la vie sociale et du bien commun.

Dans le quatrième chapitre est examiné le champ des rapports de justice, et la justice en tant que vertu sociale, laquelle est déterminée par l'objet même qui est le sien,

à savoir le droit. Est également étudiée toute la théorie aristotélicienne concernant la justice, telle qu'elle est exprimée dans la théorie classique du droit naturel de l'antiquité qu'adopte Thomas d'Aquin.

À travers l'approche des catégories de la justice, telles qu'elles sont formulées dans la théorie du droit naturel de Thomas d'Aquin, il est apparu que les individus-personnes physiques sont des agents de rapports de justice, ces derniers consistant en des actes légaux entre personnes, concernant des « choses ». Il est également apparu qu'à travers la réalité du droit, qui a un caractère objectif, résulte la notion de personne en tant que sujet de droit, autrement dit la notion de personne telle qu'elle ressort de la relation entre « personnes » et « choses » dans la réalité objective des relations publiques.

Pour conclure, de l'étude des thèses de Thomas d'Aquin sur la propriété et le commerce il est ressorti que Thomas, en suivant la tradition de l'ordre public romain — tel qu'il a continué d'exister pendant la période byzantine — et en utilisant la *persona* romaine, a révélé la personne comme sujet de droit. À ce point nous avons clarifié les différences entre le sujet de droit tel que l'entend Thomas d'Aquin, et le sujet de droit de l'époque moderne, c'est-à-dire détenteur de droits absolus et inviolables.

Dans la réalité du droit, la « personne humaine » en tant que valeur absolue n'existe pas ; il y a des personnes, sujets de droit, qui prennent part le plus possible aux rapports impersonnels de justice, à travers lesquels on parvient à distinguer le droit de la morale. Des personnes qui peuvent posséder, utiliser, avoir à disposition et revendiquer des biens individuels, des « personnes » qui s'accompagnent de « choses », voilà l'innovation chez Thomas d'Aquin par rapport à la pensée théologique antérieure, à laquelle il parvient, tout en continuant et développant la tradition patristique grecque-orientale.

sr. Rosario SCOGNALIGLIO, o.p.

MARIE DE L'ASSOMPTION, *L'homme, personne corporelle : La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2014, 1 vol. de 464 p.

Les rapports des concepts de personne et de sujet corporel sont le fil conducteur de cet ouvrage d'analyse et de synthèse. L'idée de dignité du sujet humain est liée à l'avènement du concept de personne dont la composante corporelle n'est pas extrinsèque. C'est en effet, par « l'invention du corps » qu'émerge le concept métaphysique de personne humaine. Cependant, à l'opposé de tout dualisme, c'est par l'avènement de l'âme que le corps devient pensable et acquiert un statut proprement métaphysique, au-delà de tout matérialisme et de tout physicisme univoque. Les historiens de la philosophie occidentale s'interrogent sur la distinction et la corrélation des concepts de sujet et de personne. Le concept analogique de personne est presque contemporain de l'invention métaphysique de sujet, quoiqu'ils puissent se décliner l'un et l'autre selon divers points de vue axiologiques et selon divers modes. Quand, après le retour à Aristote, un Aristote en contexte chrétien, le Moyen Âge philosophique se met à penser le concept de personne, saint Thomas, dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, lui accorde un statut qu'il n'est certes pas le seul à lui réserver (Richard de Saint-Victor par exemple), mais auquel il fournit une cohérence et une extension nouvelles. L'union de l'âme et du corps, de la forme immatérielle et de la matière prime (ou organisée), qu'Aristote avait déjà théorisée, reçoit de lui, en théologien, une nouvelle formalisation dont il cherche à étendre et à justifier les conséquences et la cohérence à plusieurs niveaux d'implication : trinitaire, christologique, protologique, anthropologique, politique, et eschatologique. Le modèle théologico-christologique de la personne demeure la mesure de sa transposition

hors de son domaine d'origine, au cœur de la philosophie de la substance-sujet d'origine aristotélicienne. Dans une première partie, sœur Marie de l'Assomption considère les « réalisations analogiques de la personne » (p. 21-103), puis dans une deuxième partie, elle définit le statut du corps humain (p. 105-179), pour ensuite en tirer trois conséquences fondamentales, successivement anthropologiques (p. 184-378), religieuses (p. 379-416), et eschatologiques (p. 416-431). Une conclusion moins récapitulative que sapientielle met en lumière les lignes de force « apologétique » de la pensée thomasiennne au regard de quelques problématiques contemporaines autour de la personne, en finissant par une référence pontificale marquée. Nous disons « apologétique », car l'A., n'évite pas — est-ce toujours un défaut ? — n'évite pas une mise en perspective doctrinale qui tourne toujours à l'avantage du docteur commun. Certains reprocheront à ce travail de ne pas apporter d'éléments nouveaux, et même de se contenter, en citant certes de nombreux textes, d'une mise en ordre intelligente et cohérente, de procéder ça et là à quelques mises au point de questions disputées, par exemple à propos de la question du rapport personne et nature chez l'ange (p. 75-84, surtout p. 83-84, où l'A. tente de résoudre les apparentes tensions entre le *Quodlibet II*, q. 2, a. 2, et la *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 3, a. 3), ou encore à propos de l'individuation de l'âme (p. 155-160, où l'A. offre une explication pertinente qui tente très habilement de dépasser les apories identifiées récemment par Antonio Petagine qui conduisent ce dernier à voir dans la position ultime de l'Aquinat une « impasse herméneutique » (cf. *Matière, corps, esprit*, La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin, « Vestigia, 39, Pensée antique et médiévale », Fribourg-Paris, Academic Press de Fribourg-Cerf, 2014, p. 134-152). Toutes ces questions sont bien connues des thomistes, cependant le livre de Marie de l'Assomption, comme celui de Petagine, offre une mise en regard des textes très claires, pédagogiques et bien écrites, qui est beaucoup plus qu'une compilation intelligente de dossiers additionnés les uns après les autres. En effet, sœur Marie de l'Assomption, nous procure une réflexion solidement pensée, où l'A. sait se mettre à l'école revendiquée de l'Aquinat, pour proposer une philosophie de la personne en sa détermination et spécification corporelle, qui éclaire à bien des égards des débats éthiques, même contemporains. D'un point plus immédiatement thématique, ce livre s'inscrit dans une constellation d'ouvrages dont la préoccupation historico-doctrinale concerne, moins immédiatement la personne, que le sujet dont la personne en sa réalisation analogique est la plus parfaite et la plus haute forme. Le livre de Marie de l'Assomption participe ainsi au projet en cours d'Alain de Libera concernant l'*Archéologie du sujet* (3 volumes parus chez Vrin en 2007, 2008 et 2014) et *L'Invention du sujet moderne*, Paris, Vrin, 2015. Il fait écho au collectif *Généalogies du sujet*, Paris, Vrin, 2007. Cette problématique est féconde pour la recherche d'une philosophie de la personne en sa signification métaphysique et théologique, et qui dépasse le cadre du christianisme. Sans passer au crible toutes les sous-parties du livre, il convient de souligner que chacune d'entre elles est doctrinalement contextualisée, selon une méthode aujourd'hui éprouvée, où saint Thomas est fréquemment présenté en relation triangulaire avec Bonaventure et Albert. Les sources et les documents sont indiqués et analysés abondamment et sans excès d'érudition. Le chapitre sur la relation de l'âme et du corps est excellent (p. 140-179); la synthèse sur l'agir humain est judicieusement articulée (p. 301-379; de même l'ultime chapitre sur le statut de l'âme séparée et la résurrection est bienvenu (p. 417-427). Cependant, l'A., passe parfois au-dessus de quelques difficultés; par exemple à propos de la fonction du corps ressuscité dans la béatitude eschatologique, où saint Thomas dit plusieurs

choses qui ne sont pas immédiatement harmonisables. Quoiqu'il en soit l'ensemble forme un tout heureusement construit et disposé où la composante corporelle de l'homme comme personne apparaît manifestement constituante de son identité spécifique et individuelle.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

Kevin L. FLANNERY, *Action & Character according to Aristotle, The Logic of the Moral Life*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2013, 1 vol. de 314 p.

La « stratégie » du K. Flannery est de donner une autre interprétation des notions fondamentales de la morale d'Aristote que la conception qui n'est « souvent que partiellement articulée », et selon laquelle « à cause de la fluidité inhérente à l'acte humain, aucune tentative pour comprendre la structure de celui-ci ne peut jamais parvenir à des résultats utilisables dans l'évaluation morale des actes individuels » (p. 110-111). Pensons à Pascal : « Mais est-il possible, mon Père, qu'Aristote ait eu cette pensée ? car j'avais oui dire que c'était un habile homme ? » Sans vouloir toutefois réfuter l'interprétation admise, l'A. cherche plutôt à exposer la structure de l'acte humain, telle qu'elle ressort des textes majeurs d'Aristote, quitte à en contester les lectures ou les traductions reçues. La traduction française de l'*Éthique à Nicomaque* par Gauthier et Jolif notamment est souvent citée, parfois critiquée, toujours de façon intéressante et nuancée. Et, dans l'ensemble, l'Aristote de Flannery paraît plus thomiste que celui de Gauthier.

L'A. ne cache pas que son intérêt pour ce travail a été déterminé par les discussions contemporaines sur la morale de saint Thomas, et notamment sur la possibilité d'énoncer des règles morales universelles,

d'établir un lien entre la réalité naturelle et le jugement moral, ou encore de condamner un acte dont le résultat contredit l'intention (p. IX-XII). Et l'on pressent derrière ces préoccupations le débat sur la réception — ou l'absence de réception — dans l'Église catholique de l'encyclique *Veritatis splendor* de saint Jean-Paul II.

Mais l'ouvrage lui-même ne consiste qu'en une lecture d'Aristote, et il apparaît ainsi au premier abord comme une suite d'explications de textes. De ce point de vue, l'A. s'attache le plus souvent à revenir aux manuscrits, auxquels il donne un sens cohérent, rendant inutiles tant de corrections proposées par les spécialistes depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, ou encore d'évolutions supposées de la pensée d'Aristote. On pourrait s'étonner que, parmi tant de commentateurs anciens et modernes, saint Thomas ne soit presque jamais cité. Mais, comme l'A. reste dans le fond très proche de celui-ci, malgré des divergences de détail ou de vocabulaire, on peut aussi penser que sa démarche relève d'une habile rhétorique.

Venons-en aux principales thèses du livre. Le chap. 1 s'appuie sur la distinction entre le sensible et l'intelligible pour montrer (contre la plupart des interprètes) que le raisonnement pratique n'est pas un syllogisme au sens des *Premiers Analytiques*. En effet, l'essence d'un tel syllogisme est de s'appuyer sur un concept universel, même dans les propositions particulières, alors que la morale concerne des cas individuels concrets, ce que l'A. appelle « le perceptible ».

Le chap. 2 s'intéresse à l'acte humain comme réalité physique, comme espèce du genre mouvement, souvent prise comme exemple dans les ouvrages physiques d'Aristote, parfois négligés des moralistes. Or l'A. y trouve un éclairage des passages difficiles des éthiques, ce qui justifie finalement le lien logique entre la nature et la moralité.

Le chap. 3 s'appuie sur la définition aristotélicienne de l'acte volontaire (*Éthique à Nicomaque*, III, 1 — éclairé par les

parallèles dans l'*Éthique à Eudème* — et V, 8, commun aux deux ouvrages), qui s'oppose aux deux notions de contrainte et d'ignorance des circonstances. L'A. montre pourtant que, « bien que tout acte humain soit *lui-même* volontaire, on peut identifier en lui des aspects qui sont plus ou moins sous l'influence de la force » (p. 108-109).

Le chap. 4 examine de façon approfondie les « circonstances », que l'A. traduit « constituants », de l'acte humain, et les conséquences de l'ignorance de certains d'entre eux. Ces facteurs, « temporaires », « improvisés » voire « imprévisibles », n'admettent pas moins une vérité.

Dans le chap. 5, qui éclaire singulièrement la distinction entre le *per se* et le *per accidens* en morale, l'A. montre que, selon Aristote, il y a toujours, même dans les cas de conscience difficiles, une réponse juste et accessible à la raison humaine, de sorte qu'on puisse vraiment tirer la flèche au plus près du mille.

Cette comparaison de l'action morale avec le tir à l'arc nous rappelle que « les actions humaines présupposent un univers moral objectif » dans lequel certaines actions sont absolument interdites, mais d'autres « peuvent demeurer irrationnelles et donc immorales, même si elles ne vont pas contre une interdiction absolue » (p. 174). À partir de là, le chap. 6 va préciser la distinction entre faire et agir, entre art et prudence, ainsi que la place du plaisir dans la vie morale.

Le chap. 7 part d'une reconstruction laborieuse du début (très abîmé) du livre VIII de l'*Éthique à Eudème* pour définir la prudence. L'A. éclaire de façon originale ce passage par la définition de l'homme « faux » au livre V de la *Métaphysique*, ce qui le conduit à la notion de « vérité pratique ». La prudence relève de la partie « calculatrice » de l'âme, laquelle a pour objet la vérité « comme tout ce qui est intellectuel », mais contient un aspect désirant, et un aspect connaissant. Ainsi le jugement pratique n'est vrai que s'il indique le bon moyen d'atteindre une bonne fin.

Le chap. 8 s'appuie sur *Éthique à Eudème*, VII, 6, pour préciser la distinction entre l'incontinent, dont l'âme est déchirée entre le devoir qu'il connaît et le plaisir, et le dépravé, qui a fait le choix de préférer toujours le plaisir immédiat.

Quant au style, si l'A. a le mérite de préférer le terme concret au terme abstrait, il est conduit par le propos de rendre le grec mot à mot à des circonlocutions qui rendent laborieuse la lecture de certains passages : ce qui est clair à l'auditeur peut laisser le lecteur perplexe. On passe parfois de façon un peu surprenante, mais non désagréable, de la plus haute abstraction, que la langue anglaise ne sert qu'à contrecœur, à un ton presque journalistique : mais l'enjeu de la morale n'est-il pas justement de faire passer les principes généraux dans la vie quotidienne ?

Si l'A. ne dédaigne pas l'usage de quelques tournures britanniques, l'ambiance linguistique reste américaine, comme les rares références littéraires et certains des cas de conscience cités : tel celui de l'homme attaqué qui, pour se défendre, « met la main sur son arme d'assaut » au lieu d'attraper son pistolet de petit calibre » (p. 135).

K. Flannery s'efforce de donner des traductions exactes des termes essentiels, quitte à se montrer original par rapport aux traductions reçues, voire au dictionnaire. C'est toujours intéressant, souvent convaincant. Si, par exemple, on lui concède volontiers que les « particularités » (καθ' ἑκάστα) de l'acte délibéré ne se réduisent pas aux « circonstances », selon la traduction reçue, mais sont bien ses « constituants » (p. 120-121), on s'étonne pourtant de voir θυμός traduit par « agression » (p. 75) plutôt que « anger » (p. 106).

À travers une relecture d'Aristote, l'A. nous invite en fait à réfléchir sur les conditions dans lesquelles l'être humain peut décider librement de faire le mal, conditions d'où résulte la possibilité du jugement moral. « Bien que la sphère pratique échappe aux prises de la systématisation

sylogistique, elle est très fortement sujette au principe de non-contradiction.» (p. 275) Ainsi l'homme, même lorsqu'il est partagé, reste responsable de ses actes, car l'intellect constitue une unité centrale et cohérente de celui-ci. Et s'il fait le mal, quelle que soit la façon dont ce mal lui paraît un bien, il ne peut le justifier que par le mensonge. C'est pourquoi l'opposé du prudent est l'« homme faux ».

Jean CACHIA.

Emmanuel FALQUE, *Triduum philosophique : Le Passeur de Gethsémani; Métamorphose de la finitude; Les Noces de l'Agneau*, Paris, 2015, Cerf, 1 vol. de 692 p.

Le titre signifie bien le projet de l'auteur : un philosophe confessant (p. 11) dit comment il rend compte de l'intelligibilité des mystères de la foi, principalement ici, le mystère de l'agonie de Jésus, celui de Sa Résurrection et de l'Eucharistie. Et ceci en épousant le mode phénoménologique de la pensée moderne représenté principalement par E. Husserl, M. Heidegger en Allemagne, M. Merleau-Ponty, Michel Henry, Jean-Luc Marion en France, se laissant aussi interroger par Nietzsche, Kierkegaard, Sartre, Maurice Blondel, etc.; interviennent aussi dans les trois parties du livre l'Écriture de l'Ancienne Alliance comme de la Nouvelle Alliance, la Tradition par des références à des Pères comme saint Augustin, saint Thomas ou saint Bonaventure. Il s'agit donc d'une analyse autant philosophique que théologique qui prendra en compte les existentiels — c'est-à-dire les caractéristiques — essentiels de l'être-au-monde et l'être pour-la-mort mis à jour, pour certains d'entre eux, par Heidegger, comme l'angoisse, le souci, les abîmes de la conscience; et la naissance, la manière de vivre sa relation au corps, le don conjugal afin d'entrer dans le mystère du *triduum*

*pascal* et de comprendre comment la visée théologique peut transfigurer ces existentiels. La philosophie moderne au service de la théologie, et la théologie qui se laisse aussi interroger et provoquer par la philosophie moderne.

La première section du livre (p. 21-164), *Le Passeur de Gethsémani*, analyse les existentiels principaux qui peuvent nourrir une description de l'Agonie de Jésus en Sa Passion. Le cœur de toutes ces analyses est, semble-t-il, le désir de rendre compte de la finitude humaine mise en valeur par l'ensemble de la philosophie moderne et contemporaine : la tentation du désespoir (p. 51-57), l'angoisse de la mort (p. 65-110). Les analyses d'Heidegger sont ici reprises pour signifier à quel point l'humanité du Christ prend en elle cette finitude humaine, à partir de cet existentiel heideggerien qu'est l'angoisse de la mort. Cela n'en souligne que mieux, pour l'auteur, « la puissance impuissante de Dieu » (p. 86) qui assume pleinement et jusqu'à la mort elle-même la finitude humaine dans toute sa dérélition essentielle. Ce qui permet aussi une réinterprétation de la notion de « toute-puissance » de Dieu (p. 90-97). Mais l'auteur précise que dans cette angoisse de la mort de Jésus affrontant sa propre finitude humaine, il n'y a pas une séparation entre le Fils et le Père (« Au cœur des multiples appels réitérés du Christ vers Dieu, en effet, le Père ne cesse de demeurer Père pour son Fils, mais au contraire le devient plus encore », p. 95). Le Fils est ainsi le Passeur vers le Père comme s'Il Lui transmettait ainsi tout le poids de la finitude humaine. Cela permet à l'auteur de ne pas dialectiser les rapports du Père et du Fils comme dans une analyse hégélienne, mais d'assumer ces relations dans une unité supérieure (p. 124). En définitive, l'A. reprenant une affirmation de Tertullien, indique que par Sa souffrance à Gethsémani le Christ « porte la chair (*car-nem gestare*), c'est-à-dire « accepte de vivre et de suivre "l'exode de sa chair blessée" » (p. 152). Plus que d'une « métaphysique

de l'Exode», nous avons affaire ici à une «phénoménologie de l'Exode», non pas celle du Peuple hébreu, mais celle de l'humanité souffrante du Christ qui, en Son agonie, assume la finitude humaine et la porte vers le Père.

Mais pour un chrétien, la finitude n'est pas le dernier mot, et en cela, le théologique métamorphose le philosophique : «La résurrection n'est pas et ne sera pas un simple événement de transformation *dans* le monde, mais l'événement de la transformation *du* monde.» (p. 179). La deuxième partie du livre (p. 165-363) portera donc sur *La Métamorphose de la finitude*.

Cette «métamorphose de la finitude» n'exclut évidemment pas la temporalité. Celle-ci, une des grandes caractéristiques de la pensée moderne doit être pensée pour elle-même et non à travers une éternité future qui la justifierait comme un principe *a priori* et supprimerait son poids propre (p. 201-204). En revanche, on ne peut dissocier la création de la Résurrection de telle manière qu'on voit la temporalité à travers cette nouvelle «naissance» de la corporéité humaine. La foi en la Résurrection fonde l'avenir auquel est destinée la création, ce qui répond à l'analyse heideggerienne pour qui «le phénomène essentiel du temps est l'*avenir*» (p. 208). Cette «métamorphose» de la temporalité répond au philosophe de Fribourg dans la mesure où peut s'apaiser par l'avenir de cette nouvelle naissance de notre corporéité, le souci, l'angoisse de la mort. Mais Heidegger lui-même, ne voulant mêler la théologie à la philosophie demeure dans cette pesanteur du *Dasein* sans la grâce rédemptrice du Crucifié-Ressuscité. Cette attitude athée ne doit pas être, par le théologien, interprétée comme un «drame» qui jugerait négativement cette attitude éminemment philosophique. L'auteur prend ainsi une certaine distance, tout en reconnaissant l'importance de celui-ci, avec le livre célèbre du Père de Lubac (p. 213-226). Pour notre auteur, la temporalité athée a quelque chose à dire au philosophe confessant, on ne peut donc pas

risquer de la juger comme une «dérive»; elle dit quelque chose de cette immanence de la conscience, elle interroge le théologien comme reflétant une manière particulière d'être au monde. En définitive, le Père de Lubac ne serait-il pas d'accord avec cette manière d'approcher l'athéisme s'il avait interrogé M. Heidegger? Dans cette perspective, l'auteur en vient à se laisser lui aussi (comme le Père de Lubac!) à se laisser interroger par Nietzsche (p. 235-251). C'est saint Paul et ses affirmations sur le corps, la chair qui répondent à celui-ci. L'auteur, en effet, indique pourquoi saint Paul, phénoménologue sans le savoir (!), a dégagé une «véritable phénoménalité de la chair ressuscitée», en particulier dans l'Épître aux Corinthiens (p. 249).

Cette phénoménalité de la Résurrection est également signifiée par la description de la naissance, existentielle de la Résurrection : de même qu'une naissance offre une nouvelle manière d'être au monde, de même la Résurrection donne au chrétien une nouvelle manière de vivre sa relation à ce nouveau corps ressuscité; non pas le corps dans une stricte corporéité biologique, mais dans une autre manière d'éprouver sa propre corporéité que la phénoménologie avec Husserl appelle «chair» (p. 344).

Dans ces conditions, on comprend qu'à partir de la «chair» du Ressuscité et donc de ce qui pourrait être la chair de tout être ressuscité, on puisse aborder dans une troisième partie un essai philosophique sur le corps et l'Eucharistie, *Les Noces de l'Agneau*, la chair du Fils de l'Homme donnée en nourriture (p. 365-666). Le don conjugal des corps sera l'existential de l'Eucharistie : les deux époux se disent l'un à l'autre : «Ceci est mon corps» comme Jésus Lui-même nous le dit, donnant Son corps en nourriture. L'auteur va donc s'efforcer d'analyser différentes modalités corporelles, la manière dont on peut interpréter ce don des corps, comme «connaissance» (p. 393-419). La connaissance est, selon Heidegger, interprète de Nietzsche, une mise en ordre du

Chaos primitif — pour les Grecs, du Tohu-Bohu — pour les sémites. Ce qui fait entrouvrir des abîmes dans l'humain, puisque d'après Platon « il existe en chacun de nous une espèce de désirs terrible, sauvage, déréglée » (p. 402). Ces abîmes de l'être humain sont à considérer pour ce qu'ils sont et peuvent ne pas recevoir leur intentionnalité propre. L'auteur remarque, en effet, que la phénoménologie veut vouloir trop donner aux phénomènes vécus leur signification au point d'en supprimer leur obscurité, leur plongée dans l'abîme pourrait-on dire (p. 412). Ainsi, c'est l'animalité qui, constituant notre être, doit être redécouverte comme « une évidence absolument incontournable » (p. 470), sans que cette animalité soit une bestialité : la Bête de l'Apocalypse n'est certes pas l'Agneau de l'Évangile ! C'est pourquoi l'auteur fait référence à Marcel Jousse (p. 481-485), au texte de la Genèse sur la création de l'homme et de la femme, à Heidegger commentant Héraclite, à Aristote (p. 486-487), à saint Paul (p. 489), indiquant aussi, à la suite de Jean Scot Erigène (p. 488) combien l'animalité est en son entier récapitulée par l'homme, et combien cette humanité elle-même est récapitulée par le Verbe incarné. Néanmoins l'auteur pense qu'Aristote en définissant l'homme comme animal raisonnable ou comme animal politique a introduit une rupture au sein de l'animalité. La différence spécifique, en effet, dit-il, « n'a-t-elle pas définitivement détruit et annihilé le genre lui-même ? » (p. 493). Mais, si cela était vrai, ne pourrait-on pas dire qu'il en est de même du texte de la Genèse : la Parole : « Faisons l'homme à notre image comme notre ressemblance », n'institue-t-elle pas une différence dans l'unité de tous les êtres vivants ? On comprend le souci de l'auteur de redonner à l'animalité comme constitutif de notre être, toute sa place fondatrice... mais ce n'est certes pas Aristote, quoi qu'en dise l'auteur, qui contredirait cette intention, lui qui a tant observé *Les parties des animaux* ou a tenté une *Histoire des animaux*...

On aura remarqué dans cette rapide synthèse l'amplitude de la recherche d'Emmanuel Falque : la philosophie, et tout spécialement la philosophie moderne en sa teinte phénoménologique, nourrit et prépare la théologie et la théologie métamorphose la philosophie sans l'abolir, mais, peut-être, en lui permettant de se réaliser pleinement. On nous permettra quelques questions. L'auteur affirme (p. 354) : « Que tout phénomène apparaisse *dans et par* ma conscience — tel est le premier acquis des *Méditations cartésiennes* de Husserl (et de toute la philosophie contemporaine) sur lequel la théologie ne saurait revenir : "Le monde n'est pas pour moi autre chose que ce qui existe et vit *par ma conscience*" » (Husserl). Car la conscience non solipsiste est « toujours conscience de quelque chose précise le phénoménologue, quoi qu'il en soit de l'*existence réelle* de cet objet » (Husserl). L'homme est, en effet, un être-au-monde et on entend par monde « non pas le simple contenant de tous nos faits et gestes, mais le *type de rapport* que nous entretenons aux êtres et aux choses (venir au monde, mourir au monde, etc. » (p. 322). Il s'agit donc de décrire davantage les manières diverses d'être au monde, d'être dans sa corporalité ou dans son animalité par exemple, mais non pas la réalité connue pour elle-même indépendamment de la conscience que nous pouvons en avoir. Le réalisme de la présence des êtres qui existent en eux-mêmes et qui ont leur durée propre comme dirait Bergson est interprété comme une « chosification » toujours déjà là (par exemple, p. 307), une substantification même — et les deux termes semblent être presque synonymes parfois (par exemple, p. 318, 436, 520) — ce qui d'ailleurs mériterait quelques nuances. La nature humaine ou la notion d'être seraient-elles des notions chosifiées, substantivées, non intentionnelles de ce fait ? Et pourtant... Jésus-Christ *est* vrai Dieu et vrai Homme, Il *est* le Verbe incarné, l'Alpha et l'Oméga, Il *est* Le Vivant, Il *est* Logos, Il *est* Amour, Il *est* une personne

où subsiste deux natures ; ces notions loin d'être, quant à leur contenu théologique, une « chosification », seront nécessairement analogiques, lointaines, obscures et certainement pas adéquates pleinement au contenu qu'elles suggèrent. Et quant à l'idée philosophique de nature, on ne voit pas en quoi celle-ci est à interpréter comme une « chosification » dès lors qu'elle est à considérer à travers les concepts d'acte et de puissance et toutes les inductions nécessaires — à partir, en particulier de l'être vivant — pour les déterminer comme dans le Livre *Théa* de la *Métaphysique* d'Aristote. Cela ne veut pas dire non plus que cette description phénoménologique soit un retour au primat pur et simple de la conscience, de la connaissance sur l'être, un retour à l'idéalisme, même si certains des disciples de Husserl ont reproché à leur maître cette conséquence.

Il y a dans le livre d'Emmanuel Falque une authentique sève réaliste. Ne serait-ce que lorsqu'il veut retrouver la dimension de l'animalité, ou celle de la corporéité et de la chair ou même celle de l'Eucharistie comme celle de la finitude humaine. Ce réalisme est-il philosophique ou théologique ? N'est-il pas celui de la Révélation elle-même, de la grâce qui métamorphose le réel créé en lui permettant de lui donner son existence et son essence ? Réalisme spontané du philosophe ? Car finalement, pour avoir conscience de quelque chose, ne faut-il pas savoir *ce qu'est* la conscience en elle-même comme possibilité de l'être de l'homme ? Et les analyses de l'auteur ne prouvent-elles pas que l'on peut définir la conscience comme une capacité de signifier, de donner aux choses leur intentionnalité spécifique ? Ou bien, réalisme du croyant qui reçoit l'annonce d'événements auxquels il croit en affirmant leur réalité ? Les deux sans doute. N'est-ce pas la priorité de l'être sur la connaissance et donc sur la conscience qui est affirmée dès lors que nous est révélé ce qui était au « commencement », ce que les apôtres ont touché du Verbe de Vie, tant il est vrai que la

conscience doit avoir un *être*, une nature, une essence et une existence pour exercer ses descriptions qui sont autant de signes de ce qu'elle est : une capacité étonnante de dire, de nommer, de définir, d'analyser et de se relier au monde ? Nous entrons alors, ce faisant, dans un fameux débat ouvert à son époque par Edith Stein dans les *Journées d'étude de la société thomiste* à Juvisy le 12 septembre 1932 ; ce débat ne peut, dans l'Église, se vivre que fraternellement, et entre philosophes confessant, dans un vrai dialogue animé d'abord par la sagesse de la Charité.

Jean-Baptiste ÉCHIVARD.

Georges COTTIER, *La mémoire des sources*, Pour une philosophie de la religion, Paris, Cerf, 2015, 1 vol. de 402 p.

Le cardinal Cottier livre dans cet ultime ouvrage une réflexion sur la tâche de la philosophie de la religion. Œuvre de la raison, celle-ci s'attache à étudier la relation de l'homme au divin. Elle n'est ni une pure science du fait religieux, puisqu'elle ferait alors abstraction de la question de la vérité, ni une discipline théologique qui se sert des lumières de la révélation. Son objet matériel, comme l'expose l'introduction, est composé de tous les rites et expressions qui caractérisent l'expérience religieuse de l'homme. Quant à son objet formel, c'est l'homme dans sa dimension religieuse. Ainsi, la philosophie de la religion « étudie l'incidence et les conséquences du religieux sur l'existence humaine. Sa démarche est inductive au départ, elle établit des comparaisons et interprète l'ample matériau que lui fournit la science des religions, à partir de l'essence de la religion telle que la connaît la raison naturelle » (p. 29).

La nature de la philosophie de la religion dépend de l'articulation entre la raison et

la foi, entre la philosophie et la révélation. Pour cette raison, la première partie dégage les « aspirations transphilosophiques de la philosophie », et étudie divers thèmes à la frontière entre philosophie et théologie. La seconde partie traite ensuite de la vertu de religion, ainsi que de la vie théologale et de ses conséquences anthropologiques. Nous en retiendrons seulement quelques chapitres significatifs. Le deuxième chapitre de la première partie sur la vocation métaphysique de l'intelligence étudie le thème du désir naturel de voir Dieu à partir de la pensée de saint Thomas d'Aquin. La sécularisation, en voulant couper le lien entre l'homme et Dieu, frustre un désir viscéral de l'intelligence, antérieur à toute prise de conscience, et qui le porte vers Dieu. L'homme s'éloigne alors de ce qui fait son humanité. Or « c'est en ravissant la mémoire de ses sources transcendantes que l'homme trouve son identité » (p. 77). Retrouver la mémoire des sources consiste donc à mettre en lumière les racines de la vie de l'esprit pour se diriger à nouveau vers le Créateur. Le cinquième chapitre traite du statut épistémologique de la christologie philosophique, qui offre une illustration intéressante des rapports

entre la philosophie et la révélation. Selon l'A., « une christologie philosophique au sens propre suppose la foi théologale au Verbe incarné et son intelligence théologique, sans que cela signifie l'introduction subreptice d'une théologie qui ne dit pas son nom dans la réflexion proprement philosophique » (p. 143). Tout en distinguant les sagesse, la philosophie doit étudier les conséquences anthropologiques de l'union hypostatique. La christologie éclaire l'anthropologie, sans pour autant l'absorber. Dans la seconde partie, le chapitre dixième traite de la portée anthropologique de la foi théologale. Le mouvement de l'assentiment à la vérité divine met en lumière le rôle de l'intelligence et de la volonté dans l'apaisement de leurs plus hautes aspirations. La foi, message libérateur de salut, comble le désir le plus profond de la personne. La conclusion montre comment la réflexion philosophique peut conduire au seuil de la foi. Elle « constitue une *manuductio*, en ce sens qu'[elle] montre comment une vue de la sagesse naturelle vient, pour ainsi dire, à la rencontre de la révélation du mystère trinitaire, reçue par la foi » (p. 349).

fr. Ghislain-Marie GRANGE, o.p.

## PATRISTIQUE

Pierre-Marie HOMBERT, *La Création chez les Pères de l'Église*, « Collège des Bernardins », Paris, Parole et Silence, 2015, 1 vol. de 164 p.

Voici un livre qui n'a pas d'équivalent en langue française. Il se présente comme une introduction synthétique à la théologie patristique de la création. C'est une synthèse brève et claire — cependant ni complète ni exhaustive — qui est le fruit de l'enseignement d'un patrologue. Cet instrument de travail est pédagogique et facile d'usage. Trois chapitres doctrinaux

tendent de caractériser l'enseignement des Pères au regard de la philosophie gréco-romaine et de la Bible. Entre la nouveauté reconnue de la doctrine biblique de la création par les Pères — assez peu, à dire vrai — et une continuité assumée pour la plupart des interprètes de l'époque patristique avec certaines intuitions des anciens philosophes païens — mais parfois fortement discutées et niées par les héritiers de ces philosophes —, ainsi apparaît la doctrine patristique en ses sources et développements, d'une manière qui ne peut se ramener à un schéma unique et

univoque (p. 7-11). Le chapitre premier montre que les Pères en général n'ont pas de peine, en empruntant à la fois à la Bible et aux philosophes, à reconnaître la bonté et la sagesse de la création et de Celui qui en est la source. On passe d'une cosmologie et d'une cosmogénèse immanentiste et religieuse à une conception théologique et anthropocentrique de la création, dont le concept emprunte malgré tout aux sagesse païennes, et plus fondamentalement à la révélation biblique, non sans chassée croisée constant (p. 13-31). Le deuxième et le troisième chapitre situent l'interprétation proprement chrétienne et trinitaire de la création *ex nihilo*, effet de la volonté, de la liberté et de la gratuité de l'amour divin, plus que de la bonté divine en son acception païenne et néoplatonicienne, où se conjuguent l'intelligence et l'amour *agapé* du Dieu Trinité — en quoi d'ailleurs la théologie chrétienne va plus loin que tous les philosophes païens. La création est l'acte libre et gratuit de la philanthropie divine, selon un dessein trinitaire d'adoption filiale, en vertu duquel l'acte créateur éternel et hors du temps pose dans l'existence et le temps, *ex nihilo sui subjecti et ab initio*, des créatures appelées à constituer au terme d'une économie de grâce et de salut, l'Église et le mode nouveau, en vue desquels Dieu a institué simultanément toutes choses. La question de la relation et de la distinction entre création et commencement n'est pas encore très claire, les points de vue ne sont pas tous concordants (p. 33-53). Ce problème réapparaîtra au Moyen Âge, avec plus de vigueur, avec les nombreux traités *De aeternitate mundi* au XIII<sup>e</sup> siècle. La création, œuvre commune de chacune des personnes divines, est donc le premier acte d'une seule économie divine, où la fin rend compte du commencement, l'eschatologie de la protologie, non sans quelques exagérations bien soulignées par Hombert (p. 55-71). La question de l'interprétation théologique de Gn 1-2 dépend de la manière dont les Pères envisage les rapports entre création

et salut (incarnation et rédemption) à l'intérieur de l'unique dessein de Dieu (p. 71-93). Ces dernières pages sont celles où notre A., appelant le témoignage de textes de quelques Pères, est le plus personnel et le plus résolument christocentrique. Les *hexaemeron* patristiques sont ainsi convoqués, ce qui nous vaut de belles pages sur l'interprétation théologique et christologique de l'hebdomade. L'A., avec une pointe antimétaphysique souligne que les Pères s'expriment plus sur le registre de la finalité que de la causalité (p. 76). Tout est ordonné au Christ en tant que Sauveur, c'est pourquoi « le dessein éternel de Dieu, antérieur à la création, est christocentrique au sens strict : Jésus, Verbe incarné, est celui à partir de qui et en qui tout a été pensé, voulu et mis en œuvre » (p. 88-89); il convient « d'inclure l'incarnation rédemptrice dans l'unique dessein divin, dans le plan même de Dieu sur sa création » (p. 9). Non seulement l'A., reconnaît aller « peut-être plus loin que beaucoup de textes patristiques » — en particulier ce qu'il dit très dit justement de la fin trinitaire et ecclésiale des économies divines dans l'unique dessein divin, p. 61-67 —, mais le résumé, sans références à des textes, de la soi-disant position thomiste, ne peut se recommander de saint Thomas et de ses disciples. On s'étonne que l'A., si nuancé par ailleurs, soit aussi affirmatif. Sans revenir une fois de plus sur ce dossier, nous renvoyons à notre compte rendu des ouvrages de Mgr L. Ladaria, *RT* 113 (2013), p. 288-289. *In fine*, le père Hombert offre un choix de dix-huit textes patristiques d'Irénée à Maxime le Confesseur (p. 95-139), suivi d'un ensemble de références à d'autres textes, accompagné d'une bibliographie judicieusement organisée (p. 141-153). Malgré quelques réserves, ce livre est à recommander.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

Christoph BRUNS, *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes*, «Adamantiana 3», Münster, Aschendorff Verlag, 2013, 1 vol. de 357 p.

Ce troisième volume de la collection *Adamantiana* fera certainement date, car il comble une lacune dans les recherches sur Origène. En effet, aucune étude n'avait encore été réellement consacrée à la doctrine trinitaire d'Origène, contrairement à d'autres Pères de l'Église (Eusèbe de Césarée, Athanase, Hilaire de Poitiers ou Grégoire de Nysse), ce qui était vraiment regrettable, puisque le théologien alexandrin est le premier à avoir engagé des réflexions véritablement trinitaires, c'est-à-dire qui incluent l'Esprit Saint, dans les considérations sur la sainte Triade. De plus, l'influence d'Origène sur les théologiens postérieurs se révélera décisive au IV<sup>e</sup> siècle, lors de la querelle dite arienne. Cependant, et c'est une autre qualité de l'ouvrage, l'étude de l'enseignement trinitaire d'Origène ne se limite pas aux textes directement liés à ce thème, mais aborde aussi les aspects "économiques", qui ne sauraient échapper à l'examen, puisqu'ils jettent une lumière sur les relations trinitaires, fondements des opérations salutaires : c'est ce qu'indique explicitement le titre de l'ouvrage — *Trinität und Kosmos* —, dont toute la seconde partie (p. 160) est consacrée à ces questions. Il en ressort une approche riche et équilibrée des positions d'Origène, fondée sur un grand nombre de textes, qui s'éclairent réciproquement, ce qui pallie les difficultés liées à la transmission des œuvres de l'alexandrin, comme le remarquait jadis Henri de Lubac.

Il ressort des recherches de l'A. que l'enseignement trinitaire d'Origène ne peut être jugé ni subordinatianiste ni homogène aux définitions ultérieures de Nicée-Constantinople : en soi, la doctrine trinitaire d'Origène est *ambivalente*. Si Origène précise les relations Père-Fils-Esprit, leurs implications ontologiques

demeurent imprécises chez l'Alexandrin, sans qu'il soit possible de trancher entre un subordinatianisme logique ou ontologique (cf. l'examen mené p. 75-89 : *Die ontologischen Implikationen der Vater-Sohn-Relation*). Cependant, cette ambivalence, particulièrement sensible dans les investigations intra-trinitaires d'Origène, s'atténue dans les réflexions économiques, où n'intervient plus que la conception « d'un unique vrai Dieu, qui subsiste de toute éternité en trois hypostases, Père, Fils et Esprit (*dass der eine wahre Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit in den drei Hypostasen von Vater, Sohn und Heiligem Geist subsistiert*) » (p. 309).

Parallèlement, l'A. aborde au cours de ses réflexions la question des rapports d'Origène avec la philosophie. Dans le mouvement de balancier continu qui consiste à majorer ou à relativiser l'influence de la philosophie, l'A. penche pour cette dernière orientation ; s'appuyant sur des recherches qu'il a publiées précédemment, il remet en cause une influence d'Ammonios Sakkas et du néoplatonisme en général sur Origène, contrairement à ce que proposaient Henri Crouzel et, récemment encore, Ilaria Ramelli (2009). Pourtant, si l'A. souligne avec raison les textes bibliques sur lesquels s'appuie Origène (ainsi *He* 1, 3 ; *Sg* 7, 26 ou *Col* 1, 16), il semble toutefois difficile de comprendre les développements spéculatifs de l'Alexandrin sans faire appel aux principes platoniciens ; à cet égard, les explications d'Origène sur le Fils comme cause intermédiaire de création ne sauraient s'expliquer uniquement à partir de l'Écriture, et la présentation de l'A. (p. 162) ne semble pas donner ici sa juste place à la philosophie. Plus généralement, les positions de l'A. peuvent trahir elles-mêmes un certain flottement : l'influence platonicienne, minimisée à la p. 60, à propos du rapport Père, est davantage soulignée à la p. 115. Enfin, d'un simple point de vue typographique, on regrette que les citations ne soient pas mieux mises en évidence, mais

demeurent noyées dans le corps du texte, ce qui ne facilite pas la lecture.

Pourtant, et il faut le répéter, l'étude de C. Bruns est un travail solide et bien construit, qui restera sûrement un livre de référence sur Origène.

Xavier BATTLO, o.s.b.

*La Conversion chez les Pères de l'Église*, Édité par Daniel Vigne, «Histoire et Théologie», Paris, Parole et Silence, 2014, 1 vol. de 278 p.

Le lecteur ne peut que se réjouir de la parution de cet ouvrage, qui permet de se familiariser avec cet aspect essentiel de la vie des Pères qu'est leur adhésion au Christ. Effectivement, tandis que des études se multiplient, parfois à l'infini, sur des questions hautement techniques, qu'elles soient philologiques, dogmatiques ou autres, il importe de ne pas oublier que les Pères sont tout d'abord des témoins du Christ et que c'est leur "conversion" à son message qui donne sa force à leur discours théologique. On sait donc gré à Daniel Vigne d'avoir rassemblé dans ce volume quinze contributions consacrées à la conversion de plusieurs figures chrétiennes significatives de l'Antiquité. Après une introduction sur la conversion comme illumination (Agnès de Baynast, «Le converti : un aveugle illuminé», p. 9-27), l'ouvrage présente, selon une progression chronologique, les conversions de Pères grecs, latins et syriaques (cf. Izabela Jurasz, «Supérieurs aux lois de la fatalité. La dimension cosmique de la conversion selon les Apologues syriaques», p. 71-94), sans oublier le cas particulier de conversions collectives (Françoise Vinel, «Conversions collectives, conversion des peuples. Hagiographie et histoire», p. 249-266).

Un des enseignements majeurs de cet ouvrage est de rappeler, par-delà le caractère toujours personnel, et donc subjectif,

d'une conversion, le rôle décisif de nombreux critères objectifs — des critères de crédibilité pourrions-nous dire —, qui conduisent à une adhésion ferme et volontaire au Christ. À cet égard, l'exemple de Justin de Rome se révèle presque paradigmatique, puisque cet ardent chercheur de la vérité fut particulièrement sensible à l'accomplissement dans le Christ des promesses vétéro-testamentaires, chemin de conversion qui se retrouve, d'une certaine manière, chez son disciple Tatien, touché sans doute par l'authentique simplicité de l'Ancien Testament. Par ailleurs, des figures exemplaires peuvent jouer un rôle déterminant, telles Nonna ou Gorgonie, dont Grégoire de Nazianze décrit le rôle majeur dans la conversion de leurs maris respectifs, Grégoire l'Ancien et Alypius. Cependant, et c'est un autre aspect heureusement souligné dans cet ouvrage, la conversion au Christ ne saurait être limitée dans le temps : être chrétien «n'est pas une simple appartenance socio-religieuse, mais cela signifie une manière d'être exigeante, indépendamment même de la place occupée dans la communauté ecclésiastique» (Attila Jakab, «Le christianisme d'Origène ou comment être chrétien dans une période de mutation», p. 95-106, ici p. 104). Cette attitude peut être illustrée par l'acte d'union christologique de 433, résultat des évolutions spirituelles de Cyrille d'Alexandrie et Jean d'Antioche (cf. Dominique Bertrand, «Une conversion théologique : Cyrille d'Alexandrie et l'acte d'union de 433», p. 219-232).

On l'aura compris, cet ouvrage ne peut qu'éveiller l'intérêt du lecteur. Certes, il est possible de relever de légères imprécisions (note 4, p. 30 : la traduction française de l'*Apologie pour les Chrétiens* de Justin est parue dans la collection *Sources Chrétiennes* n° 507, et non *Patrimoines Christianisme*; p. 80 : Tatien reçut sa formation philosophique *avant* sa conversion et non après), voire parfois un manque d'homogénéité (la conversion de Justin de Rome est présentée deux fois et de

façons légèrement contradictoires), mais l'ensemble demeure d'un bel intérêt et complète les approches plus techniques généralement faites sur les Pères.

fr. Xavier BATTLO, o.s.b.

## ŒCUMÉNISME

Franck LEMAÎTRE, *Anglicans et Luthériens en Europe : Enjeux théologiques d'un rapprochement ecclésial*, « *Studia Œcumenica Friburgensia*, 55 », Paris-Fribourg, Cerf/Academic Press Fribourg, 2011, 1 vol. de iv-356 p.

La préface célèbre ce livre comme « un modèle de réussite œcuménique » (p. i) car il traite du dialogue bilatéral entre luthériens et anglicans alors que l'auteur est catholique, francophone qui plus est. Franck Lemaître a, de fait, beaucoup de mérites à s'atteler à deux traditions qu'il connaissait moins, outre sa perspective d'étudier leur rapprochement œcuménique. Il le réalise avec grande sérénité, sans évacuer le risque contemporain du renouveau d'un pan-protestantisme anti-catholique (cf. p. 4, n. 4).

Face à cet immense puzzle, le dominicain s'y prend à merveille pour ordonner en huit chapitres les données de cet aspect du nouvel œcuménisme qui a commencé à exprimer des souhaits vers l'unité des chrétiens lors de la Conférence missionnaire mondiale réunissant l'ensemble des protestants à Édimbourg, en 1910. Dans le premier chapitre l'auteur analyse avec brio les différents dialogues entre anglicans et luthériens en distinguant les interlocuteurs, les documents aux statuts divers, les étapes, et surtout les orientations ecclésiologiques en présence. L'anglican insiste volontiers sur le don de Dieu dans l'épiscopat historique alors que le luthérien n'accorde à l'homme rien qu'un rôle transitoire au surveillant (= évêque) à la tête d'une communauté luthérienne (cf. p. 34-53). Dans le deuxième chapitre

le doctorant de Fribourg en Suisse veille à ne pas oublier le dialogue avec les Églises dites « de tradition épiscopale » : catholiques, vieux-catholiques, orthodoxes, avant de s'attacher aux premiers dialogues luthéro-anglicans apparus avant 1971. Puis, un troisième chapitre se focalise sur les dialogues internationaux luthéro-anglicans les plus féconds (1970-87) : Pullach, Helsinki, Cold Ash, Niagara. Le quatrième chapitre en vient aux déclarations européennes plus marquées par le ressentiment historique (Meissen, Porvoo, Reuilly). Le chapitre suivant passe méticuleusement sur les autres dialogues locaux : USA, Canada, Australie, Afrique. Le chapitre sixième entre dans le vif des difficultés après Niagara et Meissen ; Porvoo et Reuilly. Le chapitre septième revient aux problématiques ecclésiologiques en les développant amplement autour de la notion des ministères : ordination effective ou non des ministres ; puis, charge personnelle et non ponctuelle des évêques ; enfin, lignée historique ou pas de ceux-ci. Le chapitre huitième devient plus spéculatif sur les trois voies dites de « compréhension de la doctrine » : propositionnelle, expérientielle-expressiviste, régulatrice (p. 284-89) et leurs influences dans les dialogues récents. Quelques brèves pages en conclusion générale évoquent la position catholique reçue par l'auteur et ses propres espoirs (p. 312-317). Ce beau livre très instructif et très bien documenté induit quelques remarques positives, des réserves et des interrogations.

Positive apparaît la probité du résultat dans l'accord luthéro-anglican de Niagara

(1987) qui postule une conclusion historique convergente avec celle de Léon XIII (*Apostolicae curae* [1896], cf. *Denz.*, n° 3317) en évoquant ici *l'effluviium of evil* (cf. p. 126, n. 211) : «Lors de la Réforme anglaise — c'est un point de vue que l'on peut défendre — la succession épiscopale a été sauvegardée d'une manière non canonique dans la mesure où l'on ne trouva aucun évêque diocésain en exercice pour participer à la consécration de Matthew Parker» (Niagara, n° 55) (cité p. 297).

Intéressants aussi sont les ascendants de vocabulaire que ces dialogues finissent par établir (p. 197, 231) de sorte qu'ils influencent le positionnement de la CTI lorsque celle-ci fait référence, tout comme à Hanovre (1995), à la *diaconia*, *martyria*, *leitourgia* (cf. CTI, *La Théologie aujourd'hui*, n° 7, 2012).

Hélas, dans l'oubli luthéro-anglican de la «relation causale» entre les deux composantes de l'apostolicité (cf. p. 238), le mot *apostolique* perd la deuxième moitié de sa compréhension catholique en ne conservant que la première signification (cf. p. 234) : l'envoi évangélique des apôtres (et des baptisés) sur le modèle du Fils envoyé par le Père (cf. *Jn* 20, 21), d'une part ; la succession historique des évêques qui s'ensuit, d'autre part. Le principe de l'incarnation ne devrait pas rendre séparable ces deux aspects de l'apostolicité. Généraliser la reconnaissance de *Woking* (n° 89) de 1984 dans le fait que la succession historique est «la manière normale d'assurer et de manifester la continuité de tout organisme collectif» (p. 237) serait déjà un grand pas œcuménique encore qu'il ne soit pas exempt de pouvoir déboucher sur une sorte de naturalisme ecclésial (cf. *Denz.*, n° 3453).

Le mot *catholique* se comprend dans cet ouvrage comme «ce qui appartient à la tradition ininterrompue de l'Église» (p. 276). Mais qui peut bien en juger ? Sinon le Magistère qui, «en matière de foi et de mœurs, doit être pour tout théologien la règle prochaine et universelle de vérité»

(Pie XII, *Humani Generis* [1950], cf. *Denz.*, n° 3884).

S'il est une méthodologie de l'union proposée, avec en perspective l'unité par étape au moyen de «consensus différenciés», l'auteur, influencé par le luthérien G. A. Lindbeck, semble se ranger à la valeur de l'approche dite «régulatrice» (cf. p. 286-289; 293-306) pour obtenir la pleine interchangeabilité des ministres luthériens et anglicans. L'idée vient de la sémiotique où la réalité serait construite par le langage (cf. p. 286). Les doctrines offrent donc seulement des signes culturels conditionnés par le temps, mais sans recours à une normativité, une permanence ou une infaillibilité. Ce qui compte alors serait l'instauration de nouvelles règles de jeu, de vraies règles canoniques ou liturgiques, loin de propositions purement propositionnelle ou expérientielle-expressiviste. Par exemple, pour signifier les unions luthéro-anglicanes, lors des Cènes anglicanes (réciproquement luthériennes), dans le dos des évêques anglicans (réciproquement luthériens), des ministres luthériens (réciproquement anglicans) en aube qui sans concélébrer explicitement agissent silencieusement.

Le serviteur de Dieu, Pie XII, avait explicité, dans son encyclique *Mediator Dei* (20 novembre 1947), l'expression «régulatrice» *lex orandi, lex credendi* (la loi de la prière est la loi de ce qu'il faut croire). Il s'agissait en fait, au début de l'Église, exactement du contraire : «*Lex credendi legem statuat supplicandi* (la loi de ce qu'il faut croire légifère sur ce qu'il faut prier)» (AAS, n° 39, 528-80, [541]). En amont, c'est effectivement la *lex credendi* du Christ transmise par les Apôtres qui a donné la règle de la prière et qui la surplombe doctrinalement, infailliblement et pour toujours avec les adaptations circonstancielles.

S'il faut, enfin, comprendre avec bienveillance la discrétion du doctorant catholique lorsqu'il aborde les dialogues luthéro-anglicans, comment empêcher le lecteur de ne pas s'interroger sur la nature

de ces unions. Il conviendrait d'affirmer qu'il existe de vraies unités des réalités ecclésiastiques désunies, mais que leur nature ne peut rejoindre substantiellement l'*Unitas catholica*, celle de l'unique vraie Église qui subsiste dans l'Église catholique (cf. *LG*, n° 8). « Dans toute disposition désordonnée l'unité spécifique dépend de la cause, l'unité numérique du sujet » (THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, q. 82, a. 2). La cause provient du schisme ou de l'hérésie initiale, l'unité numérique est considérée par la simple sociologie. Tant que le dialogue de vérité n'a pu atteindre la racine de la désunion, c'est le point de vue de l'unité numérique du sujet (personnalité morale, corporative) qui l'emporte dans bien des regroupements œcuméniques (COE, Fédérations, Concordats, etc.).

Si l'édition d'*Anglicans et Luthériens en Europe* manque cruellement d'index, la liste, au début du livre, des abréviations — concernant les lieux et accords ou textes de concorde — s'avère fort utile (p. iii), surtout pour des catholiques qui ignorent souvent l'extraordinaire effort des communautés ecclésiastiques issues de la Réformation recherchant les gestes concrets ainsi que les nouvelles structures qui orientent vers leur unité. On ajouterait volontiers à ce catalogue, parmi les dialogues internationaux ou locaux, le *Concordat of Agreement* aux USA luthéro-anglican (cf. p. 168), la commission ALIC III suite à Porto Alegre depuis 2003 (cf. p. 205); et en élargissant les données implicites de l'étude : les concordes de Leuenberg de 1973 et de 1994 luthéro-évangéliques, les accords de Fetter Lane de 1995 entre anglicans et moraves (cf. p. 264), le GTI anglicano-luthéro-évangélique de 2002 (cf. p. 273) qui influencent les autres dialogues, sans oublier ceux entretenus avec les catholiques (ARCIC avec les Anglicans, la déclaration de la DCCJ avec les Luthériens appartenant à la FLM, la Fédération luthérienne mondiale) et parfois évoqués.

Au total, qui veut comprendre les admirables efforts du protestantisme

d'aujourd'hui doit se procurer ce maître-ouvrage œcuménique en le lisant avec courage et discernement.

fr. Édouard DIVRY, o.p.

Patrice MAHIEU, *Se préparer au don de l'unité : La commission internationale catholique-orthodoxe, 1975-2000*, Paris, Cerf, 2014, 1 vol. de 602 p.

Le mouvement œcuménique est, comme on le sait, fait de multiples éléments, rencontres fraternelles, dialogue théologique, œuvres de charité communes... ; il connaît des hauts et des bas, des impatiences et des craintes. Dans le dialogue multilatéral auquel participe l'Église catholique, il y a celui avec les Églises orthodoxes qui nourrit de grandes espérances et parfois de non moins grandes déconvenues. En raison de la proximité sacramentelle des deux communautés, on peut estimer que leur dialogue est de quelque manière la « matrice » des autres dialogues (p. 549). D'où l'importance et l'intérêt extrême qu'il y a à bien connaître cette relation œcuménique privilégiée à l'heure où une nouvelle génération de pasteurs et de théologiens prend le relais des grands anciens. Parmi ces grands anciens il faut noter la place de Dom Emmanuel Lanne († 2010). Le livre du fr. Patrice Mahieu, issu de la première partie d'une thèse doctorale, présente le cheminement de la commission internationale catholique-orthodoxe de 1975 à 2000. L'A. a pu recueillir auprès de dom E. Lanne avant son décès une grande quantité d'informations et il a eu accès à ses archives. C'est dire que le travail qui nous est présenté ici est de toute première main et son premier mérite est de sauver de l'oubli le témoignage d'un des principaux acteurs-fondateurs de ce dialogue.

Le livre comprend huit chapitres. Les deux premiers situent la naissance du dialogue à partir des données acquises à

Vatican II (*Unitatis redintegratio*) et dans la phase préparatoire (1965-1980). Dans ces développements, nous avons été spécialement intéressé par l'exposé très documenté de la relation Athénagoras I<sup>er</sup> — Paul VI concernant la possibilité d'une concélébration (p. 67 s.). Cette « affaire » nous semble d'une grande importance qui n'est pas seulement historique : aujourd'hui la question se pose à nouveau avec pertinence.

Les chapitres 3 à 7 présentent les grandes phases du dialogue avec le document qui en est issu à chaque étape. Grâce à la documentation exceptionnelle à laquelle l'A. a eu accès, nous avons dans ces pages très riches une des meilleures présentations des textes majeurs qui ont rythmé ce dialogue jusqu'en 2000. La succession de ces étapes et de ces documents permet de voir à la fois une ligne de progression, là où les faux problèmes débusqués ou les questions historiquement dépassées permettent d'apurer les choses grâce à une bonne méthodologie (voir notamment p. 154 s. sur le document de Munich), mais aussi une ligne plus accidentée (voir par exemple p. 231 s. et p. 413 s. sur les documents de Bari et de Balaman pour la question de ce qu'on appelle péjorativement l'uniatisme en milieu non-catholique). L'appréciation de ces avancées, leur évaluation précise, et la juste mesure des difficultés rencontrées sont proposées par l'A. avec beaucoup de finesse théologique et de précision historique. Le chapitre 6 consacré au document

de Moscou (autorité et conciliarité — 1990) montre comment le dialogue parvient à dégager des lignes de fond, notamment, pour l'épineuse question de la primauté, la distinction entre ce qu'elle est et ses modes d'exercice (p. 342), et celle de la relation entre Église universelle et Églises particulières. Le chapitre 8 récapitule le chemin parcouru par la commission de 1980 à 2000 et propose une évaluation qui fait ressortir principalement la nécessité de renouveler la méthode suivie en fonction des progrès et des blocages pour éviter de « tourner en rond », notamment en renvoyant sans cesse à des études historiques à faire, en particulier pour la primauté.

Le fr. Patrice Mahieu nous offre dans ce très beau volume la première présentation d'ensemble, précise, historiquement documentée et théologiquement évaluée, du dialogue catholique-orthodoxe. Cet ouvrage est une étude de référence. Il est aussi une maille très importante de la « tradition » du dialogue sur laquelle il faudra s'appuyer pour porter plus avant ce qui a été si magnifiquement réalisé par les initiateurs de cette grande entreprise voulue par l'Esprit. Il s'achève sur des considérations qui, au vu des difficultés qui demeurent, sont particulièrement bien venues, en particulier le rappel de la primauté de l'œcuménisme spirituel (p. 533 s.). Une riche bibliographie conclut l'ouvrage.

fr. Benoît-Dominique de LA SOUJEOLE, o.p.