

Recensions

SAINT THOMAS D'AQUIN

Leo J. ELDERS, *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, La présence des grands philosophes et Pères de l'Église dans les œuvres de Thomas d'Aquin, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC, 2015, 1 vol. de 416 p.

Leo J. ELDERS, *Aristote et Thomas d'Aquin*, Les commentaires sur les œuvres majeures d'Aristote, Traduction française sous la direction de Véronique Pommeret, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC, 2018, 1 vol. de 648 p.

La pensée de saint Thomas n'est pas née par génération spontanée, elle hérite et très sciemment, d'un héritage philosophique et théologique. Le P. Elders tente de mettre en lumière par deux séries d'études brèves et concentrées cet héritage assumé. Il résume et met en lumière à chaque fois ce par quoi l'Aquinat reçoit, prolonge ou se démarque, fait preuve d'originalité et parfois dépasse ces devanciers. Les seize chapitres du premier volume font défiler sans trop d'ordre l'héritage platonicien et néoplatonicien jusqu'à Denys et le *Liber de Causis*, Aristote, Avicébron, Maïmonide, Avicenne et Averroès, les stoïciens, puis pour la théologie, Augustin, Jérôme, Jean Chrysostome, Boèce, Grégoire le Grand, Jean Damascène et Anselme. Tous ces chapitres n'ont qu'une valeur introductive. Peut-être trouvera-t-on que le P. Elders fait des prédécesseurs de l'Aquinat sur-

tout des précurseurs que le saint docteur récapitule et dépasse, qu'il critique parfois mais c'est alors pour rejoindre et atteindre une vérité plus profonde que lui seul a su voir. Bref, certains penseront que notre A. pratique sans le dire une lecture téléologique de l'histoire des doctrines. Cependant, notre A., même pour des auteurs qu'il ne connaît pas de première main ou qu'il ne fréquente qu'à l'occasion dans le texte sait les mettre en rapport avec le Docteur angélique, il ne les dénature pas, il montre en quoi saint thomas a su les lire et en tirer le parti qui servait ses intentions, même quand il les critique. Dans ces deux volumes, on mesure ce que la philosophie et la théologie de Thomas doit à Aristote, même si on discutera de la nature de l'aristotélisme thomasien. La relation de l'Aquinat au Stagirite continue de susciter, on ne s'en étonnera pas, des analyses et des discussions, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne convergent pas vraiment. Néanmoins, presque tous les interprètes reconnaissent en saint Thomas un continuateur et un penseur original, et non un simple adaptateur de l'héritage aristotélicien *via* les Arabes, les Pères, et les premiers scolastiques aristotélisants. Les lecteurs de la *Revue thomiste* connaissent les positions du P. Elders, il y est revenu maintes fois dans la *Revue thomiste* (1984-1996). Pour le premier volume, il convient de se reporter aux chap. 2 et 3 (p. 37-84), et à la totalité

du deuxième, qui, en douze études, présente les commentaires thomasiens des œuvres d'Aristote. Elders résume chaque commentaire, en dégage les articulations, le mode d'argumentation et d'exégèse. Ainsi, selon lui, Thomas d'Aquin prolonge, corrige éventuellement, complète, exemplifie, exhausse et subsume en théologie la pensée d'Aristote. Saint Thomas continue et dépasse Aristote, non sans inflexions néoplatoniciennes et patristiques. Par manière de contrepoint, et dans une autre perspective moins accommodante, on lira ce que Gilson en dit dans *Éléments de philosophie chrétienne*, Petrus a Stella, 2018, p. 57-61; *Le Thomisme* (sixième édition revue de 1979), p. 32-41; p. 154-155; p. 169-189; et *L'Être et l'essence* (deuxième édition de 1981), p. 49-123. Depuis les interprètes continuent d'osciller entre diverses formules d'héritage. Quoi qu'il en soit de ces filiations et de ses sources, Thomas d'Aquin se situe à part dans l'histoire de la philosophie, à côté d'Aristote, Avicenne et saint Augustin. S'il constitue un accomplissement et un dépassement, sa métaphysique de l'étant comme *habens esse* est sans précédent, et la configuration théologique (chrétienne) de sa métaphysique n'y est pas indifférente.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

Serge-Thomas BONINO, *Études thomasiennes*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2018, 1 vol. de 704 p.

L'ancien directeur de la *Revue thomiste* et actuel secrétaire de la Commission théologique internationale publie en un gros volume vingt-deux études, dont la plupart ont été publiées entre 1986 et 2016. Huit d'entre elles ont paru dans la *Revue thomiste*. Trois sont inédites : « *Propheta et dominus propheta-rum*. Prophétologie et christologie dans

la *Lectura super Ioannem* » (p. 157-186); « Le sang dans la *Summa theologiae*. De la physiologie à la théologie » (p. 345-373); « L'incompréhensible sagesse de Dieu dans l'*Expositio super Iob* » (p. 593-624). La brève présentation générale explique la genèse et surtout l'intention doctrinale de ces études (p. 9-15). Elles sont rassemblées sous quatre thématiques distinctes qui manifestent les préoccupations de l'A. : d'abord, « Noétique et révélation », pour les neuf premières (p. 21-269); puis « Anthropologie et éthique » pour les sept suivantes (p. 271-437); et « Les prêtres, l'ange et le démon » qui regroupe quatre études, plus disparates (p. 441-589); enfin, « La providence » pour les deux dernières (p. 593-646). De dimensions variables, ces études précises procèdent toutes de la même façon. Par l'analyse, il s'agit de « restituer au mieux la doctrine de saint Thomas et d'en faire ressortir l'intelligibilité intrinsèque » (p. 14). On y reconnaît le style clair, limpide et pédagogique de l'A. Au-delà des quatre thématiques retenues, et sous des angles qui peuvent sembler apparemment latéraux, le sang par exemple, le P. Bonino aborde des questions philosophiques et théologiques centrales. Il le fait sans surenchère, mais non sans « quelques idées de dernière la tête », comme dirait un lecteur prévenu. L'A. annonce un autre volume « sur la tradition thomiste et le thomisme contemporain » (p. 9); nous nous en réjouissons à l'avance.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, *L'âme humaine*, I^a, Questions 75-83, Nouvelle édition, traduction française, notes explicatives et notes philosophiques par François-Xavier Putallaz, Paris, Cerf, 2018, 1 vol. de 784 p.

En 1928 paraissait, par le P. Jean Webert, o.p., la traduction française des huit ques-

tions du traité de l'âme humaine dans la *Somme de théologie* accompagnée de notes et appendices sur le modèle de la collection de la « Revue des Jeunes ». Soulignons au passage que l'actuel volume ne remplace pas le volume précédent à tous points de vue; d'ailleurs notre traducteur s'y réfère. Ici non seulement on nous propose une nouvelle et bonne traduction quatre-vingt-dix ans après la première, mais Putallaz a rédigé des notes doctrinales explicatives et théologiques nouvelles. Le volume, très soigné, est pédagogique, parfois plus philosophique que théologique; il est deux fois plus important que l'édition de Webert, moitié traduction, texte latin revu et traduction française, moitié commentaires, notes explicatives et philosophiques. L'A. fournit pour chaque question d'excellentes notes sur les concepts mis en œuvre par l'Aquinate, et conjugue très heureusement analyse et synthèse. Les répétitions ne sont jamais fastidieuses, l'intention est pédagogique au service du progrès de la pensée. Il n'hésite pas à reprendre des éléments déjà traités dans une synthèse supérieure où il récapitule les acquis. Il sait éviter la lourdeur, d'autant que le mode d'investigation du donné thomasiens épouse le progrès et l'organisation des huit questions. Il les actualise aussi, pourrions-nous dire, en fonction de problématiques contemporaines surtout biomédicales, sans surcharges inutiles et sans détournement de contenu. L'A. souligne le sens de la démarche thomasienne qui, contrairement à notre manière philosophique de procéder, ne part pas de ce qui est pour nous le plus manifeste, le corps ou les sens externes, ou encore la perception sensible, mais de l'âme qui en est le principe et la forme substantielle, et dont Dieu seul est le créateur. N'oublions pas que les q. 75-83 — en réalité les q. 75 à 103 qui traitent de la créature corporelle — font partie intégrante de l'ensemble consacré à la procession des créatures. Dans cet ensemble les huit questions se présentent de manière méthodique et ordonnée,

comme il apparaît dans les deux tableaux que propose Putallaz, p. 504-585. Comme nous sommes en théologie, on mesurera toute la différence avec le *Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote*, plus philosophique et historique que notre texte ou encore avec la question disputée *De anima*. Ces deux derniers ouvrages ont été traduits respectivement en 1999 et 2001 par Jean-Marie Vernier.

Cette traduction a même profité de quelques corrections pour le texte latin. Ainsi, au regard des traductions étrangères (anglaises ou espagnoles), elle est la plus complète et la plus fidèle — même pour les q. 75 et 76 pour lesquelles nous bénéficions de la traduction récente de Jean-Baptiste Brenet sous le titre *L'âme et le corps* (« Sic et Non », Paris, Vrin, 2016). On discutera toujours du choix d'une traduction, c'est inévitable. Notre traducteur a essayé de coller au plus près du texte, s'essayant même, çà et là, par fidélité au sens des mots et du contenu doctrinal à la mise au point d'un nouveau lexique. Au lieu de l'irascible nous avons la combative, du concupiscible la désidérative, de l'âme végétative l'âme végétale; on peut apprécier diversement ces changements — voir les raisons dans l'avant-propos (p. 8-10). Il reste que le texte de saint Thomas gagne en complexité et en clarté, grâce à la multiplicité, à la cohérence et à l'articulation pédagogique des explications. Pour en avoir une idée précise, nous renvoyons au schéma de la p. 674.

Notons un manque qui n'est pas négligeable. La question de l'immortalité de l'âme n'est pas indiquée dans l'index de la table analytique — pas plus le terme d'incorruptibilité —; il faut se reporter à la rubrique « subsistence », ce qui n'est pas suffisant à notre sens. Disons-le, la note de Webert dans l'édition de 1928 sur l'immortalité de l'âme est encore à recommander, sinon pour la forme qui a vieilli, du moins pour le contenu. Quand on sait la vivacité des discussions autour de Pomponazzi et de Cajetan, pour ne citer que ceux-

là — voir Étienne GILSON, *Éléments de philosophie chrétienne*, Petrus a Stella, 2018, p. 359-375 —, on ne peut se défendre d'un certain étonnement. Se placer uniquement du point de vue métaphysique de l'esse de l'âme et de sa subsistance pour justifier sa naturelle immortalité est en effet central, mais il n'est pas inutile de mettre en lumière d'autres arguments, comme celui à partir de l'acte de connaissance intellectuelle, que la tradition thomiste postérieure a développé, non sans raison, nous semble-t-il. Putallaz nous donne à cet égard un bon complément p. 596-603. Voir, outre Webert aux p. 384-398 de l'édition de 1928, l'essai de Jacques MARITAIN, « L'immortalité de l'âme », dans *Raison et raisons*, Paris Egloff, 1947, p. 105-130. On appréciera toutes sortes de mises au point sémantiques et doctrinales, la justesse des précisions de vocabulaire; par exemple : on ne peut réduire l'intellect à l'âme intellectuelle (cf. p. 420-421), etc. En revanche, traduire *vegetabilis* par végétal n'est pas des plus heureux (cf. p. 424-425). Même si l'analyse qui justifie ce choix sémantique est exacte; en français, quoi qu'en pense l'A., cela sonne bizarre. Quoi qu'il en soit Putallaz souligne à juste titre que c'est « sur la place du corps plutôt que sur la spiritualité de l'âme que se confrontent les grandes théologies du XIII^e siècle » (p. 426). Dans le même genre de mise au point, on appréciera les « Notes sur un corps si humain » (p. 633-662), en particulier le paragraphe sur le sens du toucher (cf. p. 656-662). L'anthropologie thomiste n'est pas dualiste, et toute la réalité du corps est contenue dans l'âme dont elle est le principe formel, l'acte et la fin. De même, l'A. met en lumière la place de l'esse comme principe de constitution des étants et de l'homme par l'homme (cf. p. 451-452). Il faut en dire autant de son analyse du tout en ses divers types, et du rapport de la partie au tout et réciproquement (cf. p. 455-460); de même pour le terme de puissance appliqué aux facultés de l'âme (cf. p. 460-

461, p. 462-465), ou encore à propos des sens internes (cf. q. 78, a. 4 et les notes p. 499-504). Putallaz met aussi en lumière certaines difficultés du texte thomisien : l'apparition génétique des puissances inorganiques (cf. p. 476-479, puis p. 483-485); la question des deux intellects réellement distincts : patient et agent (cf. p. 504, 506-508, 701-704) et leur relation (cf. p. 510-529) dont les actes sont étudiés avec soin (cf. p. 521-526); la mémoire sensitive, la mémoire intellectuelle et leur articulation dans l'acte de connaissance (cf. p. 488-489, 526-527); la syndérèse (ou sens moral) et la conscience morale (cf. p. 539-542); la volonté comme nature et principe de la liberté (libre arbitre). L'analyse des q. 82 et 83 est en tout point remarquable, d'une grande justesse doctrinale (p. 548-549).

La partie consacrée aux notes philosophiques n'est pas moins excellente. Neuf dossiers très précieux, qui sont à la fois des reprises d'éléments précédemment étudiés dans les notes explicatives, des récapitulatifs thématiques par concepts clés, et toujours dans une perspective doctrinale qui fait largement place à l'histoire des doctrines et des termes. C'est la partie réflexive de notre traducteur, la plus personnelle aussi, qui est au plus près de Thomas d'Aquin, n'hésitant pas à prendre fermement position, à juste titre selon nous, contre telle ou telle analyse d'interprètes, dont il dit reconnaître par ailleurs la solidité et la qualité, par exemple B. C. Bazán (p. 566, 734-741). Signalons encore le paragraphe « L'âme humaine et ses limites » (p. 610-633), en particulier ce qui concerne l'hylémorphisme et la pluralité des formes (p. 636-643). L'A. touche à diverses autres questions, quoique brièvement, d'une manière qui conjugue adroitement Maritain et Gilson, comme celle de la philosophie en climat chrétien (cf. p. 588-590).

Un point nous a gêné à plusieurs reprises, à la fois pour la traduction et dans les explications de diverses notes (p. 379, 381, 387, 389, 393, 394, 405, 418, 427, 428,

591-596, 602, 611, 612). Récuser le terme de substance spirituelle pour qualifier l'âme nous a paru étonnant, d'autant que saint Thomas le fait du début de sa carrière jusqu'à la fin. Certes, il dit bien qu'elle n'est pas une substance complète, car le composé humain seul est une substance première, il dit aussi que l'individu humain est une substance complète, mais l'âme, qui est un *hoc aliquid*, est une réalité substantielle et subsistante, le co-principe formel du composé humain, de la personne. Elle est à ce titre une substance, au sens où elle relève du genre substance en tant que forme spirituelle subsistante *per se*. Il suffit pour s'en persuader de se reporter après le *Commentaire des Sentences* (cf. p. 394), ou plus tard au *De spiritualibus creaturis*, cap. 2 (1268), et enfin au *De substantiis separatis*, cap. 9 (1271). Lorsqu'il le fait, ce n'est pas seulement « pour déférer à l'usage aristotélicien » (p. 427, à propos de la q. 76, a. 2, sed contra : « La nature de l'esprit humain est non seulement incorporelle, mais elle est aussi une substance, c'est-à-dire quelque chose de subsistant [*aliquid subsistens*] », ce qui est significatif), mais parce que l'âme en raison de sa nature, de son origine immédiate, de sa fonction ontologique dans le composé peut être dite substance, sans en faire une réalité à part, indépendante, selon un schéma anthropologique dualiste. Au contraire, le caractère substantiel de l'âme garantit le mode substantiel de l'union : l'âme est une *res* subsistante, à laquelle le corps participe puisqu'elle est son principe d'unité, et sans laquelle il n'est rien.

Ce volume de 784 pages est un modèle du genre : finesse de traduction, clarté, précision, profondeur doctrinale. Les éditions du Cerf ne se sont pas contentées de reproduire à l'identique un ancien volume, mais nous proposent une édition qui, nous l'espérons, sera suivie pour les q. 84 à 103, d'autres publications du même genre.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

Stéphane LOISEAU, *De l'écoute à la parole*, La lecture biblique dans la doctrine sacrée selon Thomas d'Aquin, Préface de Ruedi Imbach, « Patrimoines », Paris, Cerf, 2017, 1 vol. de 400 p.

Si la théologie scolastique se caractérise par sa *libido arguendi*, pour reprendre l'expression d'un théologien du XIV^e siècle, on aurait tort de croire qu'elle s'y limite. En effet, des trois activités du théologien médiéval, la lecture des Écritures est, aux yeux de Pierre le Chantre, la plus importante parce qu'elle sert de « quasi-fondement » aux deux autres, la dispute et la prédication. C'est à cette source d'eau vive que viennent s'abreuver les théologiens, et Thomas d'Aquin n'y fait point exception. L'enseignement de l'Écriture demeure la tâche principale de ce docteur *in sacra pagina* plus connu pour ses pages noircies de questions et d'arguments. Si de récentes recherches ont montré la continuité doctrinale existant entre ses commentaires bibliques et son travail des arguments théologiques, la nature de l'articulation de ses différents travaux restait à éclairer. C'est là la tâche que se propose l'abbé Stéphane Loiseau dans son ouvrage *De l'écoute à la parole, La lecture biblique dans la doctrine sacrée selon Thomas d'Aquin*.

Sous ce titre, l'A. publie sa thèse de doctorat en philosophie et en théologie soutenue en mai 2015 et dirigée par Ruedi Imbach pour la partie philosophique et le P. Gilles Berceville, o.p., pour la partie théologique. À rebours de la conception moderne du commentaire, distinguant le texte commenté et son commentaire comme signifiant et signifié, la conception thomasienne de l'acte de lecture repose sur, c'est là l'idée principale de l'A., sur l'écoute et la parole, comprises comme couple de concepts fonctionnant en synergie. Reprenons les mots de l'A. pour l'expliquer : « Lire la Bible selon Thomas c'est écouter pour parler. Le verbe écouter rend compte d'une relation entre le

locuteur qui parle un langage lu par le lecteur, lequel ne s'arrête pas au langage mais atteint le locuteur » (p. 15). L'écoute est certes écoute du texte et de ses signes, mais ne s'y arrêtant pas, elle est également réceptrice d'un pré-texte, sens profond de l'Écriture, Dieu tel qu'il se révèle à travers le langage des hommes. « En même temps qu'il écoute, le lecteur parle. Il parle un langage pour décrire ce qu'il entend » et ce « pour faire résonner la parole du locuteur » (p. 19). À travers ce jeu dialogique, qui introduit une réelle continuité entre les Écritures et leurs commentaires, mais aussi entre Dieu, locuteur principal, et l'exégète, s'ouvre la possibilité même du travail théologique, à savoir la scrutation des premiers principes de la doctrine sacrée. La Bible devient donc le *milieu vital* à partir duquel le théologien travaille.

Composée en deux parties de trois chapitres chacune, accompagnée de quatorze annexes, cette étude se propose, dans un premier temps, d'analyser les spécificités de la lecture biblique en général chez le Docteur angélique, puis, dans un second temps, d'étudier dans le détail la pratique de sa lecture, et ce à partir du quatrième chapitre de l'Évangile selon saint Jean.

Dans la première partie, l'A. développe trois problématiques distinctes. La première, objet du chap. 1, consiste à déterminer les spécificités de la lecture biblique par rapport à d'autres pratiques du commentaire. La deuxième s'interroge plus précisément sur la notion de *participation* qui, d'après l'abbé Loiseau, est à l'œuvre dans l'acte de lecture. Le dernier chapitre développe la caractéristique la plus étonnante du commentaire biblique pour un contemporain : il est « prolongement homogène de l'Écriture ». Loin d'être l'une des spécificités de la théologie biblique de saint Thomas, elle est, au contraire, l'un des traits communs de toute exégèse durant l'Antiquité et le Moyen Âge.

La pratique du commentaire, qu'il porte sur la Bible ou sur un autre texte, vise à re-

cevoir un texte et à l'enseigner. Elle caractérise l'enseignement médiéval qui décorique le texte en autant d'entités de base nécessaires à sa compréhension. Cet exercice bien codifié répond à des exigences universitaires posées dès le XII^e siècle. Partant du mouvement général du texte, elle s'étend jusqu'aux lemmes analysés en profondeur pour en tirer l'*intentio auctoris*, interprétée avec bienveillance, pour reprendre les travaux de Narvaez cités par l'A. Cela posé, l'A. en vient à caractériser la méthode thomasiennne pour lire les textes profanes. Celle-ci est aisément identifiée : s'ouvrant par un prologue permettant de présenter l'auteur ou son corpus pour donner l'objet du livre qui en est une clé de lecture, elle se poursuit par une analyse fouillée du texte répondant à la *divisio textus*. La lecture biblique répond aux mêmes codes. Toutefois, l'exégèse connaît certaines évolutions en raison des mutations qui adviennent dans la pratique de la théologie au XIII^e siècle. L'apparition de l'Université donne naissance à un type d'exégèse plus scientifique que l'exégèse monastique ou scolaire : la *lectio* consiste en une division du texte, un commentaire, et la résolution de difficultés. Par ailleurs, le texte est lui-même travaillé : on cherche à utiliser les manuscrits les plus véridiques pour corriger les manuscrits que l'on possède. On développe par ailleurs les *concordances bibliques* — celle d'Hugues de Saint-Cher étant la plus fameuse — ainsi que les gloses. La pratique de l'exégèse est ainsi facilitée, et la recherche du sens profond de l'Écriture également. À la différence des textes profanes, la Bible demeure un livre inspiré par Dieu, et l'on distingue l'auteur principal, Dieu, de l'auteur secondaire, second énonciateur. Dans ce contexte, la théorie des quatre sens de l'Écriture proposée par Henri de Lubac s'avère pertinente, quoique l'A. lui préfère, à la suite de Gilbert Dahan, une bipartition entre la lettre et l'esprit, entre sens littéral et sens spirituel, peut-être plus fon-

damentale. Avec ces mutations que l'on retrouve chez saint Thomas, la lecture biblique n'est plus la seule activité pour les théologiens de l'Université comme l'est la lecture monastique pour les moines, mais l'une des activités, à côté de la pratique des questions disputées et de la prédication.

Pour saint Thomas, l'exégèse occupe toutefois une place bien précise au sein des charges du théologien. Elle en constitue le *milieu vital*. À partir d'elle, les autres activités du théologien peuvent prendre leur essor. Le chap. 2 de la première partie de l'ouvrage de l'A. s'avère ainsi capital. Après avoir présenté rapidement la thèse de Matthias Hammele de peu antérieure à la sienne qui étudie les rapports entre la lecture biblique et la *sacra doctrina*, l'A. en retient l'idée de « faire de l'objectivité du sens littéral la source des principes de la science théologique » (p. 82). Cela oblige l'abbé Loiseau à faire un détour par les spécificités de la *sacra doctrina*. En effet, celle-ci a un statut scientifique bien particulier : elle est une science *quasi* subalterne à la science de Dieu et des bienheureux dont elle tire ses principes. Au terme d'une étude approfondie et très fine de la subalternation allant de son origine aristotélicienne à l'exégèse du *quasi* dans la lettre thomasienne, l'A. en vient à considérer le rôle principal de l'exégèse pour la doctrine sacrée. Les principes de la théologie sont donnés dans la Révélation et deviennent manifestes par son étude assidue. Ces vérités de foi, révélées selon des modes distincts dans les Écritures, doivent en être extraites par la *lecture*, c'est-à-dire par la pratique du commentaire biblique exploitant toutes les potentialités de la lettre pour en tirer le sens profond, l'*intentio principalis auctoris*, qui n'est autre que Dieu.

Le dernier chapitre de cette première partie traite d'un autre aspect par lequel le commentaire tel qu'il est pratiqué par les Anciens tranche avec celui qui est pratiqué par les Modernes. Le commentaire est, en effet, considéré comme un prolongement

homogène de l'Écriture. Ce n'est pas un autre texte s'ajoutant extérieurement au texte commenté, mais bel et bien son prolongement parce qu'il en révèle les potentialités de lecture. Si la Bible est le fruit de la coopération de l'écrivain sacré et de Dieu, Dieu en demeure la source actuelle, en ce sens que Dieu continue de parler à travers le texte alors même que l'écrivain sacré n'est plus. Lire, c'est comme écrire pour l'écrivain sacré, c'est se mettre à l'écoute de Dieu. Le commentaire devient par là « continuité de l'écoute de Dieu », bien plus que « la compréhension d'un texte d'un passé dépassé » (p. 111). À partir de *Rigans montes*, l'abbé Loiseau montre combien cette conception du commentaire est celle de Thomas d'Aquin. Le maître *in sacra pagina*, illuminé le premier par les rayons de la sagesse divine, doit la transmettre, à la manière des apôtres, « lumières illuminées ». À ce titre, il est le continuateur de l'écrivain sacré, bien que son commentaire soit, bien évidemment, sainement limité par la lettre du texte. L'attitude de l'Aquinate, qui commente le texte sacré tel qu'il le reçoit de l'Église, avec les prologues de saint Jérôme, semble également indiquer l'habitude de concevoir le commentaire comme un prolongement. De manière plus générale, la considération de la Bible comme un texte toujours actuel, dont le commentaire serait toujours à faire, se retrouve tant chez les juifs que les chrétiens, et saint Thomas en est l'héritier. Tout commentaire biblique doit donc être considéré comme prolongement homogène, et ceux des Pères tout spécialement.

La seconde partie de cette étude, intitulée « Thomas d'Aquin lecteur biblique, la lecture de Jean 4 », permet à l'A. de montrer que le Docteur angélique, loin de ne se livrer qu'à une théorisation de la lecture biblique, la pratique également, et ce en s'appuyant sur le commentaire du quatrième chapitre de l'évangile de saint Jean, rédigé entre 1268 et 1272. Le choix de ce chapitre s'explique par le souci de véri-

fier la pertinence du modèle interprétatif de l'écoute et de la parole avec l'épisode de la Samaritaine dont la prise de parole au milieu des siens suit l'écoute attentive du Christ. Toutefois, à plusieurs reprises, l'abbé est obligé de proposer des analyses d'autres passages pour justifier certaines de ses positions, peu à l'œuvre dans *Jn 4*.

L'abbé Loiseau montre tout d'abord comment la *lectio* prend *effectivement* la forme d'une lecture universitaire. Nous y retrouvons les mêmes éléments de structuration du texte que ceux que l'on trouve pour les textes profanes, que ce soit dans le prologue ou le corps du texte. Le travail du commentateur passe tout d'abord par l'étude de la lettre charnelle qui seule permet d'accéder au sens mystique ou spirituel, privilégié. La lettre est comme « l'habit de la parole du locuteur qui révèle l'intime de son cœur dès qu'il parle » (p. 222). L'explication de l'Écriture se fait également par le recours de nombreuses autorités, à commencer par l'Écriture qui devient ainsi son propre interprète. Sans pourtant s'y limiter, l'Aquinatense reprend les Pères déjà étudiés dans la *Catena aurea*. Enfin, l'usage d'Aristote lui permet à la fois d'éclairer la lettre et de montrer l'harmonie existant entre la foi et la raison.

Le second moment vise à établir que l'écoute attentive de la parole de Dieu permet à l'Aquinatense de tirer les principes à partir desquels il peut réaliser son travail de théologien. Pour ce faire, l'A. étudie la manière dont *Jn 4* peut être réutilisé dans la *Somme de théologie* ou les *Sermons*. Sans que cela soit systématique, nous pouvons avec l'A. constater que la *Somme de théologie* reprend, plus ou moins explicitement, les développements proposés dans le commentaire de l'Évangile. Il en va de même pour les *Sermons*, bien que l'A. soit obligé d'élargir à d'autres passages de l'Évangile son analyse pour en montrer la valeur. Dans un cas comme dans l'autre, la lecture atteint le sens profond de l'Écriture sans ignorer son sens premier. La Samaritaine

devient, dans ce cadre, pour l'A. comme pour l'Aquinatense, la figure paradigmatique de ce passage de l'écoute du Christ à la prédication.

Le dernier chapitre s'assure, quant à lui, de l'homogénéité du prolongement qu'est le commentaire biblique par rapport au texte sacré. De cette manière, le lecteur peut s'assurer de la pertinence du « modèle interprétatif de l'écoute et de la parole » proposé par l'A. pour rendre compte de la lecture chez saint Thomas. Procédant du texte biblique, le commentaire constitue toutefois un autre texte, qui ne se conçoit que dans le prolongement de l'Écriture.

À rebours d'une conception moderne de la lecture, comprise avant tout comme appropriation personnelle, et de l'exégèse douteuse de certains, Thomas d'Aquin, digne héritier des Pères, commente la Bible pour en révéler les potentialités à ses élèves, dans le cadre de la pratique du commentaire biblique ou de la dispute à l'Université, mais également à ses fidèles dans le cadre des sermons. La compréhension du commentaire comme prolongement permet de concevoir en termes de participation la lecture et le texte lu, à la manière dont la *sacra doctrina* telle que pratiquée *in via* peut être considérée comme science quasi subalterne de la science des bienheureux. Au moyen des *Écritures* miséricordieusement données aux hommes, le *viator* attentif a un accès, bien que limité, à la sagesse de Dieu et aux articles de foi qu'il faut croire et utiliser en théologie. Le modèle interprétatif de l'écoute et de la parole mis au jour dans la première partie du travail est tout à fait corroboré par les analyses de la seconde partie, plus laborieuse en raison de sa technicité.

La pratique du commentaire biblique et son articulation avec la *sacra doctrina* méritaient une analyse soignée. Nous savons gré à l'A. de nous l'avoir donnée, et ce dans une belle langue qui en facilite la lecture.

Thomas GAY.

Romanus CESSARIO, o.p. and Cajetan CUDDY, o.p., *Thomas and the Thomists, The Achievement of Thomas Aquinas and His Interpreters*, « Mapping the Tradition », Minneapolis, Fortress Press, 2017, 1 vol. de xviii-152 p.

Tiré d'une collection d'introduction à la théologie s'adressant principalement aux étudiants, ce petit ouvrage a deux fins : présenter d'une part la pensée de saint Thomas d'Aquin et de son École et, d'autre part, encourager les étudiants à poursuivre leur exploration de la pensée de saint Thomas et de la tradition interprétative authentique qui a cultivé les fruits de son originalité pendant plus de sept siècles (cf. p. xvii).

La première partie, assez courte, consacrée à saint Thomas, en présente la vie et l'œuvre. Composée de trois chapitres seulement, elle peint différents moments importants de la vie du Maître en théologie, du séjour parisien du Docteur suivant son passage à Cologne jusqu'à sa mort.

Formé par les bénédictins du Mont Cassin dont il était oblat, le jeune Thomas connut le sens de l'adage de saint Augustin, *pax est tranquillitas ordinis*, la paix est la tranquillité issue de l'ordre, et l'on peut dire, comme le suggèrent les A., que c'est parce que la sagesse de l'Aquinatense consiste à saisir l'ordre des choses de Dieu, dans la nature ou dans l'histoire du salut, qu'elle peut aussi être tranquille et paisible, loin du vacarme angoissé de nos contemporains. Centrée autour des trois activités du professeur de théologie au Moyen Âge, *legere, disputare, praedicare*, la présentation de la manière dont Thomas d'Aquin cherche à saisir et communiquer l'ordre sapientiel de Dieu se révèle très efficace.

La lecture de la Bible, tout d'abord, est au cœur de la vie intellectuelle de l'Aquinatense, comme de tout théologien digne de ce nom. Du commentaire d'Isaïe à celui du Cantique des Cantiques, expliqué d'ailleurs sur son lit de mort, il voit dans ces tra-

vaux le prolongement de l'enseignement de Dieu, d'où leur importance. Cet enseignement se fait selon l'ordre sapientiel de Dieu qui, à l'œuvre dans la Création, est également observable dans le livre de la nature, dont Aristote est, à l'époque du Docteur angélique, le principal interprète.

L'art de la dispute, honoré par saint Thomas, permet quant à lui de mettre en ordre les différentes questions, raisons et solutions portant sur une matière théologique ou philosophique. On le trouve dans les différentes questions disputées ou quolibétiques mais aussi dans les différentes synthèses. Parmi ces dernières, nous avons la *Somme de théologie* devant remplacer le livre des *Sentences* impropre à donner l'ordre sapientiel de la Révélation. Dans cet ouvrage inachevé, Thomas d'Aquin délimite la science théologique : partant de la cause première considérée en elle-même, il la considère ensuite comme cause efficiente de la Création et de la Rédemption avant de revenir à elle comme cause finale de la béatitude après la Rédemption. Pour montrer combien saint Thomas, loin de l'intellectuel dans sa tour, est un homme de son temps, les A. rappellent les disputes de l'Aquinatense contre les théologiens concernant la place d'Aristote dans les études universitaires, contre les maîtres des arts soucieux d'une trop grande autonomie de la philosophie et, enfin, contre les séculiers, jaloux des places occupées par les religieux issus d'ordres mendiants à l'Université.

Enfin, moins connue en raison du manque de sources, la prédication permettant de communiquer les merveilles de Dieu à son peuple est elle aussi évoquée. Nous ne pouvons que déplorer avec les A. que seuls dix-neuf sermons de saint Thomas nous soient parvenus. À rebours de la réduction de la vie de l'Aquinatense à ses écrits, la pieuse mémoire qu'il a laissée à ses frères, et les quatre-vingt-seize miracles reconnus lors de sa canonisation, évoqués par les A., rappellent que toute sa

vie fut une prédication de l'Évangile dont il était nourri.

Toutefois, on aurait tort de croire que le Docteur angélique fait l'unanimité chez ses contemporains. Preuve en sont les condamnations de mars 1277 de Paris et d'Oxford, lesquelles, sans le citer, condamnent certaines de ses thèses. Par ailleurs, les franciscains se piquent de *corriger* saint Thomas, et le *Correctorium* de Guillaume de la Mare proposé à la lecture des « frères mineurs capables » se révèle un bon moyen de diffuser la pensée du défunt maître en théologie.

Sur ces considérations s'ouvre la partie consacrée à l'École thomiste. Composée de six chapitres, elle présente les différents moments fondamentaux de l'École, de sa naissance à sa survivance aujourd'hui.

Le premier chapitre s'ouvre sur les difficultés que la pensée de Thomas d'Aquin suscite chez les théologiens de son temps. Très vite, les disciples de saint Thomas le défendent en dénonçant, comme ils l'appellent, le *Corruptorium*. Les principales figures des premières années de l'École thomiste sont évoquées dans ce cadre. Articulé autour des deux principaux débats auxquels les premiers thomistes sont confrontés, l'aperçu des lignes de front donné par les A. s'avère efficace. La première n'est autre que la question de l'unicité de la forme substantielle, dont les implications en christologie et théologie sacramentaire sont très bien rappelées par les A. La seconde, la querelle autour de la pauvreté suscitée par les écrits d'Olivi, partisan de la pauvreté absolue, est également bien exposée par les A., qui en montrent, là encore, les tenants et les aboutissants, notamment pour ce qui regarde la question de l'infailibilité. Ces quelques lignes s'avèrent précieuses pour ce qu'elles rappellent de l'autorité pontificale.

Les luttes intellectuelles ne sont pas les seuls lieux où l'influence du thomisme s'exerce. Véhiculée par l'Ordre des Prêcheurs jusqu'aux confins de l'Eu-

rope, elle se fait également sentir chez des auteurs de spiritualité, comme sainte Catherine de Sienne, dont les A. tiennent à montrer la consonance doctrinale. Le thomisme se retrouve chez d'autres auteurs comme Bernard Gui, auteur d'une vie de saint Thomas, ou Savonarole, qui, d'après les A., aurait trahi, par sa fougue, les intuitions de son maître, qui préfère la paix. Parmi les autres dominicains des XIV^e et XV^e siècles, les Pères Cessario et Cuddy évoquent Jean de Naples ou Hervé Nédellec contre le nominaliste Durand de Saint-Pourçain, dont le portrait n'est guère flatteur, mais aussi Jean Capreolus et Dominique de Flandres, respectivement prince des thomistes et prince des philosophes thomistes. Quoique de manière sommaire, les A. prennent soin d'identifier, sans s'y attarder, les autres écoles naissantes du XIV^e et du XV^e siècle, le scotisme et l'occamisme ainsi que les débats existant entre le thomisme et la première de ces écoles, et l'éclipse de celles-ci par la dernière. C'est bel et bien dans un contexte historique précis, marqué par la peste noire et la guerre de cent ans que ces écoles s'affrontent sur de nombreux sujets, dont l'Immaculée Conception.

Les A. présentent, au chapitre suivant, l'âge d'or des commentateurs, celui de la seconde scolastique. La principale rupture que connaît l'École au début du XVI^e siècle identifiée à juste titre par les P. Cessario et Cuddy n'est autre que la promotion de la *Summa theologiae* comme ouvrage d'étude, délaissée au Moyen Âge au profit du plus traditionnel ouvrage des *Sentences* de Pierre Lombard. Ainsi, les A. nous montrent l'effort de différents thomistes, Pierre Crockaert et Cajetan, pour promouvoir la *Somme* tout en restant dans le sillage de Caprol. Cajetan, ayant disputé avec l'humaniste Pic de la Mirandole et le rebelle Martin Luther, est surtout connu pour son commentaire de la *Somme* et des Écritures. Mais, malgré son importance, il n'éclipse pas d'autres figures comme

François Silvestre de Ferrare, dont le nom reste attaché au principal commentaire de la *Summa contra Gentiles*, ou les thomistes espagnols, dont certains furent présents au Concile de Trente.

Toutefois, cet âge d'or arrive à son terme avec la modernité, laquelle met à l'épreuve l'École sans la faire pour autant dépérir. Elle subsiste jusqu'à la Révolution française. Cette période de conflit avec la modernité est présentée aux chapitres sept et huit. L'opposition à la casuistique, la question de l'articulation de la grâce et de la liberté humaine sont les lieux où la bataille fait rage au cours des xvii^e et début xviii^e siècles. Bañez et Jean de Saint-Thomas sont les principales figures de cette période d'opposition à la modernité. Le rationalisme des Lumières est quant à lui attaqué par Vincent Louis Gotti. Toutefois, l'École thomiste, comme le rappellent les A., continue de croître et de se développer, que ce soit en apologétique ou en théologie morale, encore marquée par la casuistique. Nous ne pouvons nous empêcher de citer ici les A. rappelant, à bon escient, que les moralistes authentiquement thomistes préfèrent rappeler la garantie du pardon des péchés plutôt que de chercher des moyens de les excuser. Loin de se limiter aux dominicains, le rôle joué par les carmes dans le développement du thomisme à l'époque moderne est donné en exemple. Après le traumatisme de la Révolution française, la majorité de l'apologétique et de la théologie catholique moderne est fondée sur Wolff, mais aussi sur Kant et Hegel. C'est de Naples que le nouveau thomiste part avant d'atteindre Rome, où le cardinal Zigliara fait figure de héros auprès du pape Léon XIII. Son encyclique *Aeterni Patris* permet de promouvoir dans toute l'Église la théologie du Docteur angélique, et la conversion de certains, comme les Maritain. Les A. soulignent l'importance du P. Garrigou-Lagrange pour la spiritualité et la théologie de l'École jusqu'à nos jours (p. 122).

Pour finir, le dernier chapitre traite de l'actualité du thomisme dans l'Église après Vatican II. Les A. rappellent par exemple que, dans le contexte de pluralisme théologique et antithomiste émergeant après le concile, le pape Paul VI, dans *Lumen Ecclesiae*, défend le rôle éminemment formateur de la théologie du Docteur angélique. Après avoir évoqué les grands noms du thomisme de l'après-concile, sont cités les différents courants du thomisme tels que distingués par Helen J. John dans les années soixante et par Benedict M. Ashley au début du xxi^e siècle. C'est surtout le courant du thomisme historique qui a les sympathies des A. Il s'agit, comme on s'en doute, de laisser Thomas parler par lui-même, que ce soit de manière philosophique (M^{sr} Wippel) ou spirituelle (le P. Torrell). Par ailleurs, que, dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, saint Thomas soit l'autorité la plus citée après saint Augustin en montre bien l'importance et l'autorité.

Ce petit ouvrage constitue une bonne présentation historique de saint Thomas et de son École, quoique l'on puisse regretter la présentation — trop elliptique et morcelée — du thomisme du xx^e siècle. Si le P. Garrigou-Lagrange en est, et en reste, une figure incontournable, une présentation des autres approches aurait été la bienvenue.

Les principales thèses faisant l'originalité du thomisme sont exposées avec précision. Elles peuvent facilement être identifiées selon les problèmes posés à des moments différents de l'histoire intellectuelle. Regrouper les différents auteurs autour du problème intellectuel propre à leur temps est, à notre avis, la grande force de cette introduction. Tout en rappelant que l'École thomiste, bien loin d'être sclérosée par une pratique idiosyncrasique du commentaire, connaît et affronte sereinement les problèmes de son temps, les A. prennent soin d'indiquer les « marqueurs » permettant d'identifier les thomistes. La pra-

tique du commentaire, par distinction des philosophies modernes davantage préoccupées par leur propre originalité, mais surtout l'articulation *sapientielle* de la nature et de la grâce, de la raison et de la foi, restent la patte de l'École. Comme le disent les A., « ce qui caractérise l'évolution authentique de la tradition thomiste des commentaires reste son adhésion aux premiers principes de la pensée spéculative, dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel » (p. 81).

Thomas GAY.

Louis-Marie RINEAU, « *Celui qui donne* », Le don d'après saint Thomas d'Aquin, Préface du fr. Luc-Thomas Somme, o.p., « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2018, 1 vol. de 704 p.

L'ouvrage est l'adaptation d'une thèse de doctorat soutenue à Fribourg en 2016. Une première partie examine la « Généalogie du don », ou comment est né l'intérêt pour ce thème, en premier lieu à travers le magistère de l'Église, de Pie XI à François (p. 25-76). On aurait pu remonter à l'encyclique de Léon XIII sur le Saint-Esprit, *Divinum illud munus* (9 mai 1897), et (p. 29, note 50) des références aux discours de Pie XII des 18 septembre et 29 octobre 1951, puis 19 mai 1956, eussent été les bienvenues. Puis, avec bienveillance, l'A. se penche sur cinq groupes de penseurs, d'intérêt et d'orthodoxie assez inégaux. Le chap. II envisage l'être lui-même comme don selon Lucien Laberthonnière (traité longuement, p. 78-86), Maurice Blondel, Maurice Nédoncelle et Claude Bruaire (p. 86-100). Le chap. III considère ensuite le don comme manifestation d'après Max Scheler, Martin Heidegger, Anders Nygren (influent sur Louis Bouyer et Karl Barth), et, dans une perspective personnaliste, de Dietrich von Hildebrand

à Henri Doms (p. 101-128). Les théoriciens du don comme lien social sont résumés dans le chap. IV (p. 129-140). Chez Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Jean Lacroix ou Emmanuel Levinas, le don est un « simple thème » (p. 141-152), objet du chap. V. Le chap. VI en arrive évidemment au « don comme perte », sujet capital chez Hans Urs von Balthasar (p. 153-178). Le chap. VII synthétise l'intérêt de la thématique (p. 179-200).

La deuxième partie aborde l'objet central du livre, la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le don. Elle consiste en une étude approfondie du *Scriptum super Sententiis*, à redécouvrir. Le remarquable chap. VIII traite de « Donation, procession et mission ». Il synthétise des textes thomasiens d'abord sur le don en général (p. 201-216), puis sur la procession temporelle de l'Esprit Saint, et le rapport de sa mission avec sa donation (p. 216-276). Signalons-le à l'A., dans *In I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 2, « quibus fruimur », à l'ad 2, ne signifie pas « par lesquels nous jouissons » (p. 231 et 240), mais « dont nous jouissons ». Le chap. IX remonte au sein de la Trinité pour y analyser « les donations intratrinitaires », celles, d'une part, de l'Esprit (p. 283-299), d'autre part, de l'essence divine (p. 299-322). L'A. décèle dans le *Commentaire des Sentences* un progrès par rapport au Lombard et aux autres commentateurs de ce dernier, grâce à un affinement des concepts de *donum*, *datio*, *donatio*. Il se demande : « Lorsque le Père donne l'essence divine, ne se donne-t-il pas lui-même ? » (p. 315). Assurément, répondrons-nous, le Père, s'il donne bien *ce qu'il est*, ne donne pas sa paternité, c'est-à-dire *qui il est*, et saint Thomas parle de donner *l'essence* (par exemple dans le dixième texte cité p. 316); mais le problème n'échappe finalement pas à l'A. (cf. p. 397). La p. 316 évoque « deux types d'avoir », néanmoins la p. 315, citant *In I Sent.*, dist. 15, q. 3, a. 1, vient d'en annoncer certes deux, mais le premier se

divise en deux, dont le deuxième (donner quelque chose qui est en soi) pourrait bien solutionner le susdit problème : le Père donne quelque chose *qui est en lui*. L'A., p. 315-317, se dit gêné parce que saint Thomas pose dans le concept même de donation (même intratrinitaire) que le donateur ait « librement » ce qu'il donne. À vrai dire, le jeune Thomas entend souvent la « liberté » dans le sens d'absence de contrainte ; la génération divine est donc à la fois libre — dans ce sens — et nécessaire. La contradiction est levée, et d'ailleurs l'A. l'entrevoit p. 318, où cependant la note 176, sans crier gare, prend en compte un troisième sens : celui de liberté par rapport à une obligation. Voir la remarquable p. 326, où la solution est enfin donnée : la génération, par voie de nature, nécessaire, est accompagnée d'une volonté concomitante. Le chap. X situe cette pensée dans son contexte, par un balayage où défilent saint Augustin (p. 335-337), Richard de Saint-Victor (p. 337-346), Guillaume d'Auxerre (p. 346-352), Guillaume d'Auvergne (p. 352-364), Alexandre de Halès (p. 364-369), saint Albert le Grand (p. 369-377), et surtout saint Bonaventure (p. 377-390), avec lequel saint Thomas est d'accord contre saint Albert pour refuser l'idée que « le Père et le Fils se donnent l'Esprit » (p. 397 ; cf. aussi p. 538 : « Il n'est donc pas le Don mutuel parce qu'il serait ce que se donnent le Père et le Fils, mais parce qu'il procède du don réciproque qu'ils se font d'eux-mêmes », et p. 539 : « L'unique spiration implique donc bien que le Père et le Fils se veulent mutuellement cette spiration même, c'est-à-dire l'acte notionnel par lequel ils s'aiment, ce qui en fait un amour mutuel ou un don mutuel »). On notera l'intérêt du bilan des p. 397-399 sur les originalités de Thomas dans le *Scriptum*, seul parmi ces auteurs à analyser la notion de don pour elle-même, avec une « doctrine à la fois ferme, cohérente et d'une grande finesse (que l'on songe aux divers types de dons et d'avoir qu'il

distingue avec soin), de surcroît exploitée pour affronter les problèmes à résoudre : le don de l'essence divine dans la génération, celui des Personnes *ad extra*, et enfin la question de l'Esprit comme Don. [...] Surtout, il est le seul à affirmer — à plus d'une reprise — que la particularité du don consiste à pouvoir porter sur soi-même » (p. 398, où nous aurions jugé plus prudent de ne pas parler d'*efficience propre* d'une Personne divine ; l'A. s'est mieux exprimé p. 399, parlant de « mode propre d'efficience »). Le chap. XI termine cette partie en se plongeant dans la théologie de la vertu de libéralité (p. 411-441). La belle p. 427 y souligne les deux points de vue inverses, où l'ingratitude envers le don de Dieu du pécheur, et celle de l'innocent sont plus grandes l'une que l'autre et vice versa.

La troisième partie porte sur la *Somme de théologie*. Le chap. XII traverse celle-ci sous l'angle des relations entre « donation et mission » (p. 451-504), en particulier quant aux rapports entre l'avoir et la liberté (section B, p. 468-504). Remarquer les intéressantes p. 483 sur la liberté comme *causa sui* chez l'Aquinat, dans l'ordre efficient, ou dans l'ordre final, et p. 491 sur le statut de l'accident. Nous nous demandons toutefois si l'acte réflexe de connaissance de soi par l'intelligence, ou celui de vouloir de soi par la volonté, sont identiques à l'acte direct (p. 516-517), ou plutôt seulement concomitants. Les p. 532-533 soulignent heureusement le progrès du Docteur commun sur la question de l'activité de l'intelligence par prolation d'un verbe. Les p. 540-541 mettent en lumière avec bonheur les rapports entre l'amour essentiel et l'amour notionnel en Dieu. Le Saint-Esprit y apparaît aussi comme un second lien d'unité (*nexus*) entre le Père et le Fils. On se penche ensuite à nouveau sur les missions divines (p. 542-550). Le chap. XIII suit le traité de la vertu de libéralité, répondant affirmativement à la question fondamentale : « Dieu seul est-il

libéral ? » (p. 582-635). En conclusion, l'A. cherche au passage à rectifier certaines assertions concernant saint Thomas, notamment sa position sur le don intratrinitaire (p. 652, note 1), ou sur « l'avoir » en Dieu (*ibid.*, note 2). Il a donc réussi son pari : saint Thomas avait déjà une doctrine du don. Un regret pour finir : l'ouvrage, riche de centaines de références, est dépourvu d'index analytique.

fr. Basile VALUET, o.s.b.

DIVERS

Claude BARTHE, *La Messe de Vatican II*, Dossier historique, Versailles, Via Romana, 2018, 1 vol. de 306 p.

Monsieur l'abbé Claude Barthe a ajouté un nouvel ouvrage à la liste déjà longue de ceux qui traitent de la réforme liturgique postconciliaire. Comme l'indique son titre, l'A. s'en tient à la messe qu'il situe dans le cadre plus vaste de l'histoire de la réforme qu'il fait remonter jusqu'au mouvement liturgique du début du xx^e siècle, dont il souligne un défaut d'origine qui, malheureusement, se retrouve encore chez trop de liturgistes influents et, par conséquent, dans la vie liturgique elle-même. C'est ce qu'avait remarqué depuis longtemps le jeune abbé Joseph Ratzinger : « J'avais gardé certaines réserves par rapport au Mouvement liturgique ; chez beaucoup de ses représentants je ressentais, d'une part, un rationalisme unilatéral et un historicisme par trop axé sur la forme et l'authenticité historique et, d'autre part, une étrange froideur envers la valeur des sentiments qui nous font expérimenter l'Église comme la patrie de l'âme » (*Ma vie*, Souvenirs [1927-1977], Paris, Fayard, 1998, p. 67 ; cité par C. Barthe, p. 47). Le dossier historique (chap. I-IV) est exposé avec précision et clarté. Les chap. V à IX

dressent un réquisitoire sans concession, que l'on discutera, contre la messe dite de Paul VI (1969) quant à sa forme et à son fond qu'il juge appauvri : « Il est intéressant de noter qu'à côté des abus par défaut de signification sacramentelle, il existe aussi des abus qui le sont en quelque sorte par excès, ceux de prêtres "classiques" et pieux qui feront après la consécration des génuflexions interminables, voire de véritables prosternations » (p. 192). L'A. ne laisse cependant planer aucun doute sur la validité de la forme ordinaire. Le chap. X donne un aperçu non moins critique sur les autres livres liturgiques issus de la réforme. Les derniers chapitres traitent de l'histoire mouvementée de la messe de 1969, de sa réception ou non-réception et de son avenir. On aurait aimé que l'A. fasse place à ce que le pape Benoît XVI, encore cardinal Ratzinger, espérait : « Je crois que dans l'avenir l'Église romaine devra avoir à nouveau un seul rite.[...] Le rite romain de l'avenir devrait être un seul rite, célébré en latin ou en langue populaire, mais entièrement fondé dans la tradition du rite ancien ; il pourrait intégrer quelques nouveaux éléments, qui ont fait leurs preuves (Lettre du 23 juin 2003 au Professeur Heinz-Lothar Barth), et au cardinal Joseph Sarah, Préfet de la Congrégation pour le culte divin : « Voici mon espérance : si Dieu le veut, quand Il le voudra et comme Il le voudra, en liturgie, la réforme de la réforme se fera. [...] Elle adviendra, car il en va de l'avenir de l'Église. Abîmer la liturgie, c'est abîmer notre rapport à Dieu et l'expression concrète de notre foi chrétienne » (*La Force du silence*, Contre la dictature du bruit, avec Nicolas Diat, Paris, Fayard, 2017, p. 202-203).

dom Antoine FORGEOT, o.s.b.