



BULLETIN D'HISTOIRE DES DOCTRINES MÉDIÉVALES

[Marta Borgo](#), [Iacopo Costa](#), [Marc Millais](#), [Kristina Mitalaitė](#), [Jean-Christophe de Nadaï](#), [Adriano Oliva](#)

Vrin | « [Revue des sciences philosophiques et théologiques](#) »

2021/1 Tome 105 | pages 123 à 165

ISSN 0035-2209

DOI 10.3917/rspt.1051.0123

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2021-1-page-123.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

BULLETIN D'HISTOIRE DES DOCTRINES MÉDIÉVALES

par Marta BORGIO, Iacopo COSTA, Marc MILLAIS, Kristina MITALAITĚ,
Jean-Christophe de NADAĬ, Adriano OLIVA *

ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

Jean Érigène. — L'édition critique des poèmes de Jean Érigène et de sa traduction latine du *De imagine* de Grégoire de Nysse que la collection du *Corpus christianorum Continuatio mediaevalis* publie en un seul volume¹, révèle l'un des traits saillants du profil intellectuel de ce savant majeur de l'époque carolingienne : son amour du grec, qui l'a mené à la traduction de la patristique grecque en latin. Force est de rappeler que la poésie carolingienne ne relevait pas du loisir. Les figures majeures du cercle intellectuel et ecclésiastique d'élite côtoyant le roi écrivaient des poèmes. Dédiés aux rois, les *carmina* étaient destinés à mettre en valeur l'excellente maîtrise de l'art de la parole chez leurs auteurs ; ils mettaient également en vers des sujets théologiques complexes et faisaient état de problèmes sociaux. Michael W. HERREN [M. W. H.], l'un des meilleurs connaisseurs des *carmina* érigéniens, rassemble pour la présente édition les poèmes de cet auteur, dont la plupart a été déjà éditée dans différentes publications. En 1993, M. W. H. avait publié une première

* Le bulletin est rédigé par des membres de la Commission Léonine sous la coordination de Kristina MitalaitĚ. Les auteurs signalés dans le texte par leurs initiales restent responsables de leurs notices. Cette livraison du bulletin accueille également des recensions de Kristina MitalaitĚ.

1. *Iohannis Scotti Eriugena Carmina*, Michael W. HERREN, Andrew DUNNING (éd.) ; *De imagine*, Chiara O. TOMMASI (intro.), Giovanni MANDOLINO (éd.), Turnhout, Brepols (coll. « Corpus christianorum Continuatio mediaevalis », 167), 2020 ; 15,5 × 24,5, CLVII+201 p., 205 €. ISBN : 978-2-503-55174-6.

ÉTUDES

Thomas d'Aquin : nature et grâce. — MARIE DE L'ASSOMPTION O.P. (Émilie d'Arvieu) [É. d'A.] vient de publier un volume, d'environ 850 pages, consacré à la relation de la nature à la grâce dans l'œuvre de Thomas d'Aquin¹⁶. Il se compose d'une brève introduction (p. 25-34) et de deux parties, chacune divisée en deux chapitres. La première partie – « Les rapports de la nature à la grâce chez l'homme : essai de définition et histoire » – étudie, dans le premier chapitre, les concepts sur lesquels porte l'étude (par exemple : nature, naturel, contre-nature etc.), puis, dans le deuxième, la nature humaine dans ses différents états : pré-lapsaire, post-lapsaire, restauré. La seconde partie – « La question de la fin : quel avenir pour l'homme ? Désir naturel et béatitude » – présente d'abord une étude d'ensemble de la béatitude humaine, au troisième chapitre, puis, au quatrième, de la béatitude par rapport à l'être humain et à sa capacité à l'atteindre. L'ouvrage s'achève sur des conclusions succinctes (p. 805-817).

É. d'A. se propose de réhabiliter les thèses d'Henri de Lubac autour de la relation entre nature et grâce, contre la tendance récente à reprendre, sur ce point, la position de Cajetan (p. 810). Dicté peut-être par des contraintes d'ordre matériel, le choix de ne pas inclure dans l'étude la relation entre la grâce, la liberté et la prédestination apparaît regrettable : la question de la grâce se trouve ainsi mutilée de son développement le plus important.

É. d'A. examine une masse de matériaux considérable, principalement des extraits de Thomas présentés selon un ordre thématique, ou *ordo scientificus*. Ainsi, pour nous limiter à un seul exemple, lorsqu'elle expose les divers emplois du terme *beatitudo*, É. d'A. a recours à l'*Exp. super Isaiam*, à la *Summa theologiae*, au *De virtutibus*, aux *Sentences*, au *De veritate*, au *De malo*, à la *Contra Gentiles*, aux *Sermons* etc., sans tenir compte de l'ordre chronologique des ouvrages ni du contexte doctrinal ; sa méthode consiste à extraire des micro-segments de l'œuvre de Thomas, pour les rapprocher d'autres micro-segments utilisant, de son point de vue, le terme dans un sens proche. Cette méthode présente l'inconvénient de faire abstraction du contexte dans lequel le terme est utilisé : É. d'A. cherche ainsi davantage à répertorier les définitions qu'à expliquer les concepts et leur formation. La complexité de la pensée de Thomas, en elle-même et dans sa genèse historique, échappe ainsi souvent à É. d'A. : par exemple, son étude du concept de nature néglige des

16. MARIE DE L'ASSOMPTION O.P. (ÉMILIE D'ARVIEU), *Nature et grâce chez Saint Thomas d'Aquin. L'homme capable de Dieu*, Préf. du Cardinal Marc OUELLET, [s.l.], Parole et Silence (coll. « Bibliothèque de la Revue Thomiste »), 2020 ; 15,2 × 23,5, 858 p., 37 €. ISBN : 9782889592531.

emplois du terme qui sont fondamentaux pour comprendre la métaphysique de Thomas, comme c'est le cas pour le concept de *natura absoluta* (*Quodl.* VIII, qu. 1, a. 1), par lequel Thomas fait sienne la théorie de l'essence d'Avicenne, qu'il fait converger avec les *participationes in se* pseudo-dionysiennes (*In De div. nom.*, XI, 4). É. d'A. semble ainsi flotter sur des pans gigantesques de l'histoire de la métaphysique aristotélicienne, en négligeant la complexité des problèmes impliqués dans les textes qu'elle étudie.

Ces enquêtes « lexicographiques », réalisées à l'aide d'instruments informatiques, mènent parfois à des résultats fautifs. Par exemple, É. d'A. affirme (p. 56) que « de tous les médiévaux, c'est lui [Thomas] qui fait l'usage le plus fréquent de ce concept » (celui de *supernaturalis* ou *supra naturam*) ; une note précise : « 370 mentions selon l'*Index thomisticus* [...] Selon la *Library of latin texts – Série A*, il y a 313 emplois du terme par celui-ci, 101 chez Guillaume d'Ockham [*sic*], 28 pour Bonaventure ». Ces données sont en réalité inexactes et difficilement exploitables : d'une part, la production de Guillaume d'Ockham est remarquablement plus modeste que celle de Thomas d'Aquin, si bien que ce n'est pas le nombre d'occurrences d'un terme, mais sa fréquence relative, qu'il conviendrait de prendre en compte ; de l'autre, ce n'est que très récemment que la *Library of latin texts* a inclus le Commentaire des *Sentences* de Bonaventure ; les 28 occurrences repérées par É. d'A. ne tiennent donc pas compte de l'ouvrage le plus monumental du théologien franciscain. La même recherche, réitérée aujourd'hui, renvoie à quelque 200 occurrences de *supernatural(is)* et *supra naturam* chez Bonaventure.

L'apport des analyses d'É. d'A. est, dans de nombreux cas, discutable : l'auteur témoigne d'une certaine propension à la paraphrase (par ex. aux p. 476-483, sur l'objet de la *beatitudo*, qui résument *I^a II^{ae}*, q. 2, a. 1-7). Quand on vient à la compréhension des questions théoriques, l'ampleur de la tâche spéculative semble parfois avoir eu raison des efforts d'É. d'A.

À propos de l'objet de la volonté, par exemple, justice n'est pas rendue à la cohérence de la pensée thomasiennne. Prônant une ontologie aristotélicienne, Thomas sait que « bien », comme « être », est un terme analogue ; c'est-à-dire qu'il peut être prédiqué d'étants spécifiquement et génériquement différents (l'ange est bon, le couteau est bon etc.) ; et puisque le jugement dépend de l'état psychologique de celui qui le prononce, « bien » peut se prédiquer aussi d'un faux bien, c'est-à-dire d'un mal : l'ivrogne ne dit-il pas que la boisson est bonne ? C'est ici la psychologie morale d'Aristote que Thomas exploite, en particulier la distinction entre bien et bien apparent (*bonum, apparens bonum*). Et lorsqu'il affirme que la volonté a pour objet le bien, Thomas entend le

bien au sens le plus universel, le plus général et imprécis, incluant le bien parfait, le bien imparfait, la fin, le moyen, l'objet de la vertu ou du vice etc. (*I^a II^{ae}*, q. 8, a. 1). C'est pourquoi il s'abstient d'identifier Dieu au bien en tant qu'objet de la volonté. En effet, comment saurait-on identifier Dieu et le bien apparent ? Or c'est justement en confondant l'objet du bonheur et celui de la volonté qu'É. d'A. amène la pensée de Thomas là où celle-ci n'a jamais osé s'aventurer : estimant que Dieu et « bien universel » sont la même chose, É. d'A. affirme (p. 485) :

L'universel est ce qui est dit de toutes choses. Le bien parfait qu'est Dieu est le bien universel parce qu'il est total, sans manque, et que tout autre bien participe de lui. Le bien universel coïncide alors avec le bien premier.

Fort heureusement, É. d'A. n'a pas achevé son syllogisme comme la logique l'aurait exigé, puisque des prémisses « l'universel est dit de toutes choses » et « Dieu est universel », on devrait tirer une conséquence dangereusement panthéiste, et résolument non-thomiste, à savoir que « Dieu est dit de toutes choses¹⁷ ». Certes, le texte sur lequel É. d'A. se fonde parle de Dieu comme du bien universel¹⁸ ; cependant, il ne faut pas entendre par là l'universel logique, qui se prédique d'une multiplicité de sujets ; déjà Cajetan, dans son commentaire, met en garde contre une telle interprétation : si l'on affirme que l'objet de la volonté est le *bonum in universali* (au sens logique), on ne peut pas affirmer que Dieu est l'objet de la volonté ; en revanche, on peut affirmer que Dieu est objet de la volonté en tant que bien universel, si par « universel » on entend le bien absolu¹⁹.

Du point de vue formel, l'ouvrage présente des caractéristiques certes fréquentes dans des recherches doctorales, mais qu'une publication en volume devrait chercher à corriger. É. d'A. ne semble pas avoir élaboré une pratique cohérente en matière de citation : les sources primaires cités en note le sont tantôt en traduction seule (p. 93, note 204, p. 95, note 209 etc.), tantôt en latin et en traduction (p. 208, note 10, p. 533, notes 295-296 etc.) ; parfois, un même texte se trouve paraphrasé, puis cité en note en traduction française, avec un effet de redondance, alors que l'intérêt de citer un auteur *ad litteram*, c'est évidemment celui de restituer sa pensée dans sa langue d'origine. Les citations *ad litteram* abondent (elles semblent constituer près de la moitié du texte), y compris

17. C'est, d'après Thomas, la position de Platon et des *porretani*, qu'il réfute : *Qu. disp. de ver.*, 21, 4.

18. THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, *I^a II^{ae}*, q. 2, a. 8, resp. : « [...] nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo [...] » (éd. Léonine, t. 6, p. 24b).

19. *Ibid.*, p. 23-24.

les citations extraites de la bibliographie secondaire : cette profusion de citations ne rend pas l'ouvrage scientifiquement plus solide et ne fait, en réalité, qu'en rendre la lecture plus malaisée, d'autant que les auteurs cités ne sont que trop rarement soumis à une évaluation critique.

Par ailleurs, s'il est certain que les traductions françaises actuelles d'Aristote sont plus intelligibles que les traductions latines médiévales, il est moins sûr qu'il faille y avoir recours pour illustrer la pensée de Thomas d'Aquin. Quiconque est familier des commentaires aristotéliens du XIII^e siècle et, surtout, de l'*Aristoteles latinus*, connaît les problèmes redoutables que pose l'utilisation de ces textes : il n'en reste pas moins que ce sont ceux que lisait Thomas, et que remplacer Guillaume de Moerbeke ou Robert Grosseteste par Pierre Pellegrin conduit fatalement à gommer les particularités de l'Aristote de Thomas d'Aquin, ses difficultés, sa rudesse, parfois ses incohérences ; et ce qui pourrait être acceptable dans une perspective pédagogique de vulgarisation philosophique l'est moins dans une contribution destinée à un lectorat de spécialistes.

En général, la dette de Thomas envers Aristote aurait mérité plus d'attention : prenons, par exemple, la définition de « nature » (p. 38-39). É. d'A. se fonde sur l'*In Sent.* III (d. 5, q. 1, a. 2), sans cependant remarquer que le long texte auquel elle se réfère (cité *ibid.*, note 3), est un exposé fidèle d'Aristote (*Metaph.* V, chap. V, sur les sens de « nature », et chap. X, sur les sens de « substance ») ; en même temps, Thomas montre la cohérence entre les définitions aristotéliennes et celles de Boèce (*Contra Eut.*, chap. I). La question que Thomas traite ici étant de nature christologique (*utrum unio sit facta in natura*), l'intérêt de cette opération exégétique consiste à isoler un sens de nature et de substance à partir duquel résoudre la question. Le sens que Thomas retient est celui de quiddité ou essence, qu'il trouve à la fois chez Aristote et chez Boèce :

Alio modo dicitur substantia quod quid erat esse, idest quidditas et essentia quam significat definitio cuiuslibet rei, prout significatur nomine ousiae. Et sic etiam substantia dicitur natura, secundum quod Boetius dicit quod « natura est unumquodque informans specifica differentia » ; quia ultima differentia est quae definitionem complet²⁰.

Convergence évidente : Boèce dépend ici manifestement d'Aristote, qu'il cite explicitement au chap. I du traité *Contre Eutychès et Nestorius*. É. d'A. oublie donc la contribution fondamentale d'Aristote lorsqu'elle

20. *Id.*, *Scriptum super libros Sententiarum*, t. III, éd. M. F. Moos, Parisiis, Lethielleux, 1933, p. 192. L'édition Moos-Mandonnet du *Scriptum super Sent.*, la plus récente, est celle qu'il faudrait citer ; É. d'A. ne mentionne aucune édition dans sa « Bibliographie » (p. 819-825), mais semble dépendre de l'édition publiée dans l'*Index thomisticus*, qui reproduit l'édition de Parme.

affirme (p. 38-39) : « Si l'on ne tient pas compte de l'évolution historique de ce mot, c'est à Boèce que Thomas emprunte les sens principaux qu'il peut revêtir. » À Boèce, certes, qui les emprunte à Aristote, ce que Thomas vient de montrer avec rigueur.

Parfois, la pensée d'Aristote fait l'objet d'étonnantes simplifications. Il est problématique, en effet, d'affirmer : « Aristote conçoit cependant le bonheur comme un don des dieux » (p. 435, note 2) : isolé de son contexte d'origine, le passage cité à l'appui de cette thèse (*Eth. Nic.* I, 1099b10-14) ne veut rien dire. En réalité, Aristote conçoit le bonheur comme l'état d'actuation des habitus vertueux, état auquel on parvient *essentiellement*, quoique pas exclusivement, par l'effort personnel.

En outre il y a dans ce livre – et c'est peut-être son défaut le plus gênant – un grand absent : le Moyen Âge. Certes, É. d'A. cite ici ou là Albert le Grand et Bonaventure (toujours à titre de comparaison, l'analyse de ces auteurs n'est jamais détaillée). Mais qu'en est-il des auteurs qui formaient la culture philosophique et théologique de Thomas ? Qu'en est-il de Philippe le Chancelier, de Guillaume d'Auvergne, de la *Summa fratris Alexandri* et des autres grandes synthèses écrites entre la fin du XII^e et le début du XIII^e siècle ? Qu'en est-il d'Averroès (dont le grand commentaire à la *Métaphysique* est décisif, pour Thomas, dès la composition de l'*In I Sent.*) ? Qu'en est-il d'Avicenne et de sa théorie de l'essence ? Qu'en est-il de la première réception arabe de la philosophie naturelle et de la métaphysique d'Aristote, si importante – désormais nous ne pouvons plus l'ignorer – pour la formation de la pensée du jeune Thomas ? De la sorte, le lecteur ne sait jamais si telle ou telle position de Thomas est originale, ou bien commune à la théologie de son époque. Le Thomas d'É. d'A. est un Thomas arraché à son monde, arraché à l'histoire, alors que l'application aux textes de la critique historique est la condition qui en permet une compréhension correcte ; mais cela, de toute évidence, n'est pas ce que vise É. d'A.

Enfin, on ne peut s'empêcher de regretter, tout au long de l'ouvrage, une certaine négligence formelle. Le *De veritate*, par exemple, est cité d'après une édition non critique, incluant des mots inauthentiques et omettant de nombreux passages authentiques, restitués dans l'édition Léonine. De même, pour les commentaires aristotéliens, il est inopportun de se référer à des *lectiones* (suivant l'usage d'éditions non critiques et dépassées) : il y a déjà 60 ans que le P. Gauthier a établi que cette terminologie n'était pas pertinente. Quant au *De homine* d'Albert le Grand, il est cité d'après l'édition Borgnet, alors que depuis 2008 il est disponible dans l'édition critique de Cologne.

On ne peut que rendre hommage à l'intention de l'auteur de revivifier la pensée stimulante d'Henri de Lubac ; mais en l'état actuel où les travaux d'É. d'A. sont présentés, sur ces questions d'un immense

intérêt, on préférera continuer à se référer aux travaux fondateurs du théologien jésuite plutôt qu'à ceux de ses épigones.

I. C.

Thomas d'Aquin : miséricorde. — Il s'agit d'une étude de la *Somme de théologie*, II^a II^{ae}, q. 30, par fr. Jean-Baptiste CAZELLE [J.- B. C.]²¹. Elle est conduite par la tension que l'auteur distingue, dans la miséricorde selon Thomas, entre passion et vertu, d'une part, justice et charité d'autre part. Le propos est de dégager les traits de l'habitus vertueux, d'après l'analyse préalable des sources thomasiennes. Une troisième partie examine enfin la miséricorde dans ses rapports avec la justice et la charité respectivement.

Dans la Bible, la vertu de miséricorde est articulée comme à son exemplaire à la miséricorde divine, affective et effective tout ensemble. Celle-ci est rapportée à la justice divine, celle-ci se produisant en harmonie universelle, et en châtement pour le pécheur endurci, qui refuse de pardonner à autrui. Dans la *Vulgate*, la Bible de saint Thomas, *misericordia* hérite et récapitule divers termes des Bibles hébraïque et grecque. Elle conjoint une pitié presque instinctive et maternelle à une fidélité indéfectible à l'Alliance, qui porte Dieu à pardonner par pure faveur.

Suit un examen des philosophes païens. J.-B. C. étudie en particulier le rapport de la *misericordia* thomiste à l'ἔλεος aristotélicien, cette pitié qui est une passion pénible. Le trait par où Thomas se distingue nettement d'Aristote, est qu'à la différence de la pitié, la miséricorde s'étend même à l'homme coupable, qui souffre par sa propre faute. La pitié chez Aristote a quelque chose d'intéressé, puisqu'on l'éprouve pour le malheureux parce qu'on se sait soi-même exposé à son malheur. La miséricorde chez Thomas est tristesse du mal d'autrui, absolument. Ainsi est-elle susceptible de concerner les facultés supérieures de l'âme, au-delà de la seule sensibilité.

La tradition stoïcienne est surtout considérée d'après la polémique que saint Augustin mène contre l'idée que le sage devrait être exempt de passion, mais aussi d'après les écrits de Cicéron. J.-B. C. estime qu'on ne peut pas opposer à la veine stoïcienne de cet auteur son éloge de la miséricorde, vu qu'il intervient dans un contexte oratoire.

Le troisième chapitre de cette étude des sources concerne la liturgie et saint Augustin. Thomas a médité la collecte du XVI^e dimanche *per annum*, tirée du gélasien ancien : la miséricorde de Dieu signale sa toute-

21. Fr. Jean-Baptiste CAZELLE, *La Vertu de miséricorde selon saint Thomas d'Aquin*, Paris-Perpignan, Artège-Lethielleux (coll. « Sed contra »), 2020 ; 13,5 × 21,5, 321 p., 22 €. ISBN : 978-2-503-58701-1.