

**Couloubaritsis L., La Proximité et la question de la souffrance humaine. En quête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde, coll. Ébauches, Bruxelles, Ousia, 2005, 21x14, 759 p., 30 €. ISBN 2-87060-116-6**

DANS **NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE** 2008/1 Tome 130 , PAGES 140E À 144E  
ÉDITIONS **NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE ASBL**

ISSN 0029-4845

DOI 10.3917/nrt.301.0140e

Date de mise en ligne : 21/04/2015

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-nouvelle-revue-theologique-2008-1-page-140e?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Nouvelle revue théologique ASBL.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [Cairn.info/copyright](http:// Cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

## PHILOSOPHIE

BLANCHETTE O., **Philosophy of Being. A Reconstructive Essay in Metaphysics**, Washington, Catholic University of America Press, 2003, 24x16, XXIII-563 p., 59.95 \$. ISBN 0-8132-1096-8.

Voici un *textbook* de métaphysique vraiment parfait, souvent en discussion avec la pensée contemporaine, surtout heideggérienne. L'A., professeur à Boston College, a étudié pendant ses premières années d'études supérieures auprès des philosophes jésuites de Louvain. Les traces maréchaliennes et la rigueur du mouvement réflexif sont en fait constamment présentes tout au long de son exposé conduit tout en fidélité aux exigences les meilleures de la recherche fondamentale. L'exposé se déploie en six parties. La première pose la question de l'être. Elle précise de quoi traite la métaphysique (son «objet») et sa méthode. L'accent est mis ici sur le jugement, que les maréchaliens distinguent soigneusement de la proposition soumise aux normes de la logique seulement formelle et à la pure épistémologie. La deuxième partie élabore la signification de l'être, tout d'abord selon la dynamique qui va de la compréhension formelle jusqu'à la distinction du prédicamental et du transcendantal (ou du *signate* et de l'*exercite*), puis, dans la même foulée, selon l'analogie qui exprime l'ordre transcendantal des étants, l'acte humain étant le premier analoguant de l'Étant en tant que tel.

La troisième partie expose les propriétés de l'être, ou ses modes transcen-

dantaux; ceux-ci sont successivement l'un, l'action (un transcendantal peu présent du côté des rationalistes, mais si important pour la pensée contemporaine), la vérité, la bonté, l'univers (qui est pensable comme unité dans la différence). La quatrième partie dégage la structure de l'être, les principes de son caractère originaire ou commençant que sont 1) la substance entendue comme l'être-en-lui-même-commençant, 2) la matière qui est, classiquement, l'être indéterminé en puissance, 3) la forme substantielle en tant que principe de détermination de l'être en puissance, et enfin 4) l'être en tant qu'acte d'être — l'A. insiste ici sur la transformation, qui n'est pas que d'aujourd'hui mais déjà de l'aristotélisme thomiste, de la métaphysique de la substance en métaphysique de l'acte d'être. La cinquième partie poursuit la réflexion en montrant comment l'être, en acte donc, se communique; l'A. traite alors de la cause finale, puis de la cause efficiente et enfin de l'univers entendu comme ordre naturel et historique. La dernière partie de ce bel ouvrage s'élève à la «Transcendance» en soutenant qu'elle est totale bien que participée, ainsi qu'à la «nécessité» du surnaturel. Ce livre remarquable, complet et profond, est hautement conseillé à tous ceux qui entendent s'attacher sérieusement aux questions métaphysiques. — P. Gilbert sj

CARON M., **Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité**, coll. La nuit surveillée, Paris, Cerf, 2005, 22x14, 1759 p., 89 €. ISBN 2-204-07732-1.

Les études sur Heidegger se multiplient, hommage à un philosophe certes controversé, mais de toute manière, et indéniablement, l'un des plus grands du 20<sup>e</sup> siècle. Ces études sont cependant, le plus souvent, sectorielles. Les ouvrages généraux sur le philosophe de Fribourg sont déjà

anciens, et dans l'impossibilité de saisir l'ensemble de son œuvre, dont l'édition critique avance maintenant régulièrement — la plupart des textes principaux sont dorénavant accessibles. Le défi de C. est de lire Heidegger à partir d'un point de vue qui permette de comprendre l'ensemble complet de son œuvre en dépassant la position aujourd'hui commune qui voit dans la *Kebr* des années 1935-1937 un «tournant» de la réflexion. C. conteste que celle-ci soit passée alors d'une orientation anthropologique à un point de vue plus strictement ontologique. Sa thèse est que «la pensée heideggérienne [...] acquiert précisément sa cohérence du fameux traitement [...] de la question sur l'origine du soi» (p. 13).

L'entreprise renoue donc avec les premières interprétations de Heidegger en France: le philosophe allemand serait décidément un humaniste. Toutefois, dès les premiers travaux de Heidegger, l'exigence proprement ontologique élève le débat bien au-dessus des requêtes d'une simple revendication de la dignité de l'homme enfermé dans son étantité. Le génie de Heidegger aurait été d'avoir articulé de manière toujours plus riche et précise l'être de son ontologie et la perception du «soi» inaccessible et pourtant inlassablement affirmé. La distinction élaborée par Ricœur entre *idem* et *ipse* est reprise ici (p. 69-74) et mise à profit: le «moi» est «étant», issu d'une disposition du «soi», lequel est toujours à distance de soi, quoique se saisissant au cœur de cette même distance; cette saisie du soi dans le moi pourrait cependant en annuler la tension intérieure, le fixer.

La structure formelle de la différence ontologique se retrouve dans cette lecture de Heidegger: la question de la constitution du soi va de pair avec celle de l'être, la déconstruction (ou la mise en évidence de l'essence) du moi est celle de l'étant. «Le soi est l'être même, apparaissant en son retrait et son impalpabilité» (p. 1563). L'A. rappelle à ce propos que Heidegger tenait

Ravaisson en haute estime (voir la note de la p. 1248); Ravaisson est de fait le père du spiritualisme français, attentif à l'alliance originare de l'être et de l'esprit. Le «soi» est esprit, il est l'*ipse* qui rend possible l'*idem* et court le risque de s'y annuler. Le travail de C. est remarquable, long, trop long certainement (1753 pages), fort répétitif.

Il ne s'agit cependant pas tellement pour lui d'offrir un commentaire exégétique des textes de Heidegger, même s'il est fort au courant, évidemment, de cet aspect des choses; il veut plutôt reprendre toute la réflexion du philosophe allemand pour en épouser en forme de «méditation» (p. 73) — d'où la longueur de l'ouvrage — le principe d'unité intérieure, la question qui la soutient depuis son début jusqu'à la fin. Cela se fait de manière très cultivée, en s'inspirant au passage d'œuvres poétiques de différentes provenances. L'hypothèse de travail est que, si le terme «soi» vient massivement dans les premières œuvres de Heidegger pour disparaître ensuite progressivement, il se dissimulera en fait sous d'autres vocables, comme *Ereignis*, *Seinlassen* ou *Gelassenheit* (cf. p. 85), des termes à interpréter donc en conséquence. La vérification de cette hypothèse de recherche est fort bien réussie, et convaincante. — P. Gilbert sj

CARRAUD V., **Causa sive ratione. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz**, coll. Épiméthée, Paris, PUF, 2002, 22x15, 573 p., 42 €. ISBN 2-13-050180-X.

L'âge moderne, dit-on, est l'âge de la raison. Mais ce n'est pas pour cela que les autres époques de la pensée auraient été irrationnelles! Quelle est donc la spécificité de la raison moderne? C'est à cette question que s'attache l'ouvrage ample, précis, de C., un texte prévu pour l'habilitation à l'accompagnement de recherches doctorales mais qui va bien au-delà de cette circonstance

académique. L'A. parcourt exactement 100 ans, le siècle qui commence par les *Disputationes metaphysicae* de Suárez (1597) et qui finit par les 24 *Thèses de métaphysique* de Leibniz (1697) en passant par Descartes, Spinoza et Malebranche. La problématique est précise: la causalité était pour les antiques une lumière pour la raison; en 1697 c'est la raison qui est devenue une lumière pour la causalité.

Comment s'est donc produit et développé ce renversement, et quelle est sa signification pour la pensée contemporaine? Étienne Gilson avait déjà souligné l'importance de cette problématique, mais sans la déployer: voilà un manque que veut combler C. en s'inspirant de nombreux passages où Heidegger met le doigt sur les grands craquements de la Modernité, surtout au *Principe de raison* leibnizien commenté par le philosophe de la Forêt Noire en 1955-1956. Avec Suárez, dont l'intention était de rappeler l'excellence d'Aristote alors que son siècle s'en éloignait, la causalité n'est déjà plus aristotélicienne; la cause efficiente absorbe en effet toutes les autres, sauf la finale qui est confiée à la seule intention de la volonté rationnelle. Descartes poursuit cette réduction de la tradition en défaisant la cause finale; toute cause rentre maintenant dans l'unique efficience. C'est alors que Descartes creuse un abîme en le laissant ouvert: il n'y a pas de cause efficiente à la causalité efficiente.

La rationalité étant ramenée à cette cause, elle ne se fonde elle-même sur aucune rationalité; le fondement est donc au-delà du rationnel. Les penseurs qui viennent après Descartes n'ont de cesse de réduire cet abîme, de sorte que la raison en arrive à imposer sa loi à la causalité, à s'imposer comme la cause de la causalité. Pour le rationalisme de Spinoza, l'existence est à penser conformément à un schème *d'a priori*. Malebranche ne réussit pas davantage à respecter les droits de l'existant. Avec Leibniz, le renversement de l'antiquité semble achevé: la raison est cause universelle.

Toutefois, comme l'avait noté Marion dans *Étant donné*, la raison de la cause c'est l'effet, si bien que la réalisation des possibles est «normée par les exigences d'existence» (p. 495); il y a donc là un renversement dans le renversement, «le fondement de l'existence, la raison, [n'admettant] donc d'autres mesures que l'existence même» (*ibid.*). Cet ouvrage, aux recherches fouillées, est essentiel pour toute nouvelle étude qui portera sur l'essence de la Modernité. — P. Gilbert sj

CHAPELLE A. sj, **Anthropologie**, coll. IET 18, Bruxelles, Lessius, 2007, 22x15, 282 p., 18 €. ISBN 978-2-87299-161-7.

Le P. Albert Chapelle a laissé une œuvre philosophique de grande qualité et c'est donc bien à propos que les éditions Lessius entreprennent la publication de ses cours. Ce qui est proposé ici est une anthropologie philosophique. D'emblée l'intention est d'articuler l'anthropologie et le donné chrétien, ce qui veut dire élaborer une philosophie chrétienne. L'A. en effet ne se résout pas à une philosophie qui ne serait pas capable de penser la révélation. À ses yeux, il y aurait là comme une impuissance, une infirmité.

En vue de dépasser cette étroitesse, l'anthropologie se fait métaphysique. Elle entend résolument aller au-delà de la description du vécu par la phénoménologie, en tout cas si celle-ci reste rivée au sujet comme source de tout le sens. Branchée sur l'Être, l'anthropologie peut décrire l'être humain non seulement comme un être de manque et de besoin mais comme ouvert à ce qui lui vient d'ailleurs. C'est sans doute sur ce point qu'A.C. se distancie du discours habituel de l'anthropologie moderne, largement diffusé par la psychanalyse. La liberté n'est pas que manque, elle est, positivement, réception de l'Être. Cette vision réunifiante a de quoi renouveler l'étude du langage, de la société et du corps. Mais aussi bien la

question de la mortalité est reformulée. Celle-ci n'est pas qu'achèvement, fin; elle peut être vue comme un accomplissement dans la mesure où la liberté, découvrant sa vulnérabilité, arrive à consentir à l'attente de ce qui l'accomplit. Voilà qui prépare toute une éthique de l'incarnation mais en plus qui ouvre sur un horizon spirituel.

Bon connaisseur de Hegel, A.C. se donne les concepts opératoires pour construire une philosophie qui n'est plus isolée de la théologie. Philosophie traditionnelle certes, en ce qu'elle plonge ses racines chez saint Thomas et reprend les grands thèmes des philosophies modernes. Mais aussi bien philosophie originale de l'incarnation qui n'a de cesse de montrer que l'être humain est toujours en excès, dans la disette, la carence de son désir, autant que dans la plénitude qui l'habite. — H. Thomas osb

#### COULOUBARITSIS L., **La Proximité et la question de la souffrance humaine.**

En quête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde, coll. Ébauches, Bruxelles, Ousia, 2005, 21x14, 759 p., 30 €. ISBN 2-87060-116-6.

C., professeur de philosophie antique et médiévale à l'Université Libre de Bruxelles, auteur de stimulants ouvrages d'histoire de la pensée grecque, nous offre ici un livre imposant (759 pages) et passionnant, à l'écriture alerte. Le thème de la proximité touche celui de la distance: nous sommes d'emblée au cœur des thèmes de la métaphysique la plus classique, mais aussi de ses apories ultimes. Le soi n'est jamais vraiment présent à soi; la vraie vie est absente, disait le poète, et plus nous tendons à nous unir à nous-mêmes, plus nous voyons combien nous sommes en exil de nous-mêmes, d'autrui, du monde.

La philosophie (et de nombreux chemins de sagesse) a tenté depuis toujours de résorber cette distance, un travail de

titan par bien des côtés illusoire, mais tellement constant dans l'histoire de la pensée qu'il faut quand même lui reconnaître quelque nécessité et vertu. La réflexion contemporaine laisse toutefois la porte ouverte à de nouvelles perspectives, dont Edgar Morin est l'un des promoteurs: à la recherche antique de la simplicité, qui exprime souvent une volonté de simplifier tout à outrance, il convient de conjindre l'attention à la complexité. Par ailleurs, la souffrance qui dure, et dont les lieux d'événements sont tellement différents les uns des autres, met en échec toute volonté de réflexion simplifiante: la souffrance constitue l'expérience insurmontable d'un monde «distal» plutôt que «proximal».

L'ouvrage se déploie en suivant un plan inspiré par notre culture du spectacle. On commence par une «mise en scène» où l'A. nous explique les enjeux de son entreprise. Viennent ensuite les éléments du spectacle: les «spectateurs» (l'homme divisé de lui-même), les «régisseurs» (qui déterminent les moyens de faire progresser l'intrigue, ce que les métaphysiciens réservaient à leurs systèmes de causes), les «souffleurs et figurants» (la psychanalyse, la linguistique, la phénoménologie); les «acteurs» (les affections d'attachement et de disponibilité à autrui), les «intrigues» (toutes les histoires que nous nous racontons), les «scénarios» (des «odysées» plutôt que des «exodes»), les «décors» (l'ontologie et ses aventures rationnelles, autant que la volonté contemporaine de consommer), les «créateurs, producteurs et manipulateurs» (qui devraient tenir toujours sous leur regard les multiples souffrances de notre monde, unique mesure vraie de tout agir digne de l'homme). Un très beau livre. — P. Gilbert sj

**Dal «De jure naturae et gentium» di Samuel Pufendorf alla condificazione prussiana del 1794. Atti del Convegno Intern., Padova, 25-26 ott.**

2001, éd. M. FERRONATO, Padova, CEDAM, 2005, 24x17, XVII-361 p., 35 €. ISBN 88-13-25841-0.

Dans l'histoire de la philosophie, Samuel Pufendorf appartient, avec Grotius, au courant dit jusnaturaliste, qui pose l'existence d'un droit naturel déductible de la seule raison humaine. Son œuvre majeure, le *De jure naturae et gentium* (1672), appartient au patrimoine commun de la philosophie politique.

Le colloque qui lui a été consacré à Padoue (en 2001 déjà) a permis de mettre en lumière différents aspects moins connus de la personnalité et de la pensée du jusnaturaliste saxon: Pufendorf le penseur luthérien fasciné par le pouvoir de l'État, qui plaida passionnément en faveur du caractère invisible de l'Église, et qui restaura parallèlement l'importance de l'autorité séculière par rapport au pouvoir ecclésiastique; Pufendorf le penseur politique, qui s'efforça de faire du droit naturel une science distincte de la théologie morale, tranchant ainsi avec la tradition protestante qui identifiait le droit naturel avec les préceptes du décalogue.

D'autres interventions s'intéressent davantage à l'amont et à l'aval de la pensée du jusnaturaliste. En amont, le lien qui unit Hobbes, considéré comme le père de la science politique moderne, et Pufendorf: si les argumentations décisives du droit naturel développées par Pufendorf renvoient à Hobbes, Pufendorf aida pour sa part à transmettre les éléments majeurs de la doctrine politique de Hobbes. En aval, la réception de la pensée de Pufendorf dans le 18<sup>e</sup> siècle italien, particulièrement dans les milieux jansénistes, en Écosse, à propos de la question particulière des pactes à l'origine de la cité, et dans la pensée politique de Rousseau.

Un troisième groupe de contributions traite de questions connexes à la pensée de Pufendorf: l'influence d'un autre penseur protestant de l'époque,

Christian Wolff, sur le jusnaturalisme dans l'empire des Habsbourg et en Italie; la figure du juriste prussien Svarez, lui-même disciple de Wolff; la codification prussienne de 1794 et l'articulation qu'elle opère entre droit public universel et droit public particulier.

On l'aura compris, cet ouvrage s'adresse avant tout à des spécialistes de la philosophie politique. Son mérite est de nous faire mieux connaître un des pères du jusnaturalisme laïc, dont les réflexions peuvent encore alimenter les grands débats éthiques et politiques d'aujourd'hui. — B. Malvaux sj

DECOSSAS J., **Causalité et création. Réflexion libre sur quelques difficultés du thomisme**, coll. *Cogitatio fidei* 249, Paris, Cerf, 2006, 22x14, 359 p., 39 €. ISBN 2-204-08104-3.

Avec Béatrice Decossas, l'A. nous avait récemment présenté le *Commentaire du "Livre des Causes"* de Thomas d'Aquin (Vrin, 2004). Il nous offre ici un ouvrage où Thomas et Hegel sont conjoints dans une analyse spéculative d'une lumineuse densité. Par miséricorde pour son lecteur, J.D. a rédigé un bref préambule où il expose avec clarté et brièveté la question que veut élucider son étude. On ne peut affirmer Dieu que si l'on peut penser les relations entretenues, l'un avec l'autre, par l'Absolu et le monde créé. En fait, l'idée d'acte créateur ne peut se réfléchir qu'en termes de relation causale.

Dans la perspective aristotélicienne, celle-ci désigne une communication d'actualité. Pour Thomas d'Aquin, Dieu est Acte pur. Comment peut-il communiquer quelque chose de soi sans se perdre dans son don? On sait que pour Plotin, c'est parce que l'Un n'est pas que l'émané peut en procéder sans que sa Source ne s'épuise dans ce qui en procède. Mais pour Thomas, l'Un est Être. Comment alors comprendre que toute causalité, à la manière de la Cause dont elle reçoit sa

propre causalité, puisse avoir ce qu'elle est? Quelle pensée de l'être s'impose-t-elle en pareille perspective?

La tentative de l'A. est d'intégrer, à la pensée aristotélicienne, le concept néoplatonicien, puis hégélien, de réflexion ontologique. Malgré les apports du néoplatonisme à l'aristotélisme chrétien, Thomas d'Aquin n'avait pas voulu de ce concept pourtant essentiel à la philosophie de Proclus. C'est que, pour l'Aquinat, l'autonomie substantielle du dérivé n'est pas garantie par la réflexion ontologique proclusienne car n'est alors reconnue qu'au dérivé la responsabilité de son autoconstitution. Mais Thomas, on le sait, s'interdit de faire du *creari* une maximisation de l'opération causale. L'A. va dès lors, dans une inspiration hégélianisante, mais hétérodoxe par rapport aux canons hégéliens, prolonger la pensée de saint Thomas et manifester la fécondité de l'intromission du concept de réflexion ontologique au réalisme thomaisien.

Évidemment, contrairement au théorème 20 de Proclus, cette notion ne peut être féconde et opératoire que si elle s'applique d'abord à l'Un. La richesse de l'ouvrage de J.D. nous paraît résider dans l'arrachement à un certain objectivisme ontologique du thomisme et au système qui en découle pour donner tous ses droits à l'idée d'autonomie. Mais pour le créé, celle-ci ne peut être en même temps qu'abnégation. Cette abnégation l'arrache à lui-même en l'ordonnant à sa fin. Le secret de l'être en tant qu'être gît dans cette identité concrète de la liberté et de l'abnégation. — H. Jacobs sj

GRANIER J., **Le combat du sens. Essai sur la destination humaine**, coll. *La nuit surveillée*, Paris, Cerf, 2002, 22x14, 287 p., 33 €. ISBN 2-204-06980-X.

L'A., qui a enseigné la philosophie à l'Université de Rouen, a déjà publié

plusieurs ouvrages sur Nietzsche, sur la praxis, sur l'anthropologie et sur l'art, ces trois derniers thèmes formant un ensemble systématique (cf. p. 187), sur la méthodologie métaphysique. Il s'attache ici au cœur des interrogations humaines, là d'où surgit la question que Blondel avait posé au seuil de sa thèse *L'Action* (1893): oui ou non, la vie a-t-elle un sens? L'homme s'interroge toujours à un moment ou l'autre de son existence sur le sens ou la finalité de son être. Cette interrogation ne trouve pas facilement de réponse, mais il n'est pas facile non plus de bien la poser: la question du sens engage dans un combat spirituel.

L'ouvrage se compose de deux parties. La première, «L'homme en quête de soi», contient quatre chapitres. On part d'une analyse de la structure de l'humain (qui est plus un effort d'être qu'une substance confinée dans sa définition classique) pour arriver à la nécessité d'une option qu'impose le mal-être commun à tous ceux qui tiennent les yeux ouverts sur ce qu'est l'humanité réelle. Il s'agit de choisir entre d'une part une saisie de soi purement immanente, une identification de soi au monde et à son déroulement sans finalité, absurde, ce monde dont même la science ne parvient plus à montrer la consistance (là, le mal-être ne fait plus problème), et d'autre part une perception de transcendance, non pas ignorante du monde, mais capable de reconnaître en celui-ci un dynamisme qui le traverse et le soutient (et ici, le mal-être fait vraiment problème, mais avec des éléments qui permettent de l'affronter). Cette première partie conclut que «les traces mondaines de Transcendant correspondent à ce qui subsiste, dans l'état de mal-être, des splendeurs que la pensée de la déchéance mondaine nous fait entrevoir, par l'intermédiaire du transréel, comme les expressions de la vraie vie, aujourd'hui perdue» (p. 146).

La seconde partie, intitulée «Aperçus de Dieu», porte la réflexion jusqu'à l'affirmation d'un «Transcendant effectif»

(p. 149). L'option devant le mal joue ici continuellement. On va jusqu'à «faire remonter jusqu'à l'Être de Dieu la possibilité du mal, dont la déchéance mondaine développe les conséquences sur le plan de l'histoire» (p. 152). La doctrine proposée s'affirme alors luthérienne, soulignant que «Dieu agit, dans sa Création, "à main droite" par "l'œuvre d'amour", et "à main gauche" par "l'œuvre étrange de la Justice" (p. 245-246). Si Dieu est amour, «il est aussi l'infinie puissance qui, de façon circonstancielle pourrait-on dire, s'exerce sous la forme d'une violence légaliste et punitive, infligée aux êtres humains captifs de la déchéance mondaine et, par suite, livrés à une culpabilisante errance entre le bien et le mal» (p. 249). Il y a en ce sens ce que nous pourrions juger être un mal en Dieu envers nous, pécheurs, mais il faut tout aussi bien noter que le mal en nous, dans le monde, est déjà vaincu au sens où il est limité dans le temps. «Le mal finit toujours par se heurter à une butoir» (p. 257), note l'A.

L'ouvrage, construit d'une manière précise, se donne un vocabulaire propre, dont il est parfois difficile de saisir toutes les nuances. On y regrettera l'usage trop répété d'expressions dédaigneuses comme par exemple «bouffonneries métaphysiques» (p. 280) à propos de l'immortalité de l'âme; ce n'est pas parce qu'on n'a pas de sympathie pour certaines thèses qu'il faut ainsi en parler! — P. Gilbert sj

MARION J.-L., **Le Visible et le révélé**, coll. Philosophie & Théologie, Paris, Cerf, 2005, 22x14, 192 p., 20 €. ISBN 2-204-07898-0.

Au fil de ses nombreux travaux, l'A. en est arrivé à créer des catégories originales, dont certaines entreront vraisemblablement dans la tradition philosophique commune, particulièrement celle de «phénomène saturé». Ce n'est aussi un mystère pour personne qu'il est un philosophe chrétien, catholique

même, nullement indifférent à la foi dans son travail philosophique attentif aux règles du genre. De là l'intérêt de sa catégorie de «phénomène saturé» pour une réflexion philosophique qui ne se détourne pas avec dédain et sans raison de ce qu'il y a de plus spécifique dans le Credo. Il va cependant de soi que le syntagme «philosophie chrétienne» n'est pas immédiatement acceptable par les philosophes rigides sur les questions de leur méthode. Ne peut-on donc pas penser cependant que des catégories soigneusement choisies pourraient se substituer à ce syntagme compliqué et donner un sens aux travaux philosophiques mêmes, l'ignorance de ces catégories pouvant constituer un dommage pour la propre constitution?

L'ouvrage ici présenté reprend six articles, écrits originellement entre 1988 et 2004, certains prononcés en conférence mais publiés ici pour la première fois. La plupart de ces travaux datent de 1992-1993, c'est-à-dire des années d'élaboration précisément de la catégorie de «phénomène saturé». On sait qu'*Étant donné*, l'ouvrage sans doute le plus important de l'A., reprend en 1996 un texte de 1992, ici réédité; en fait, l'A. réarticule en 1996 sa catégorie originale, en soulignant que la norme rationnelle du théologique est à distinguer des paradigmes philosophiques où elle avait été introduite en 1992. Ce sont les mêmes années que les critiques de Dominique Janicaud au «tournant théologique de la phénoménologie française». Après *Étant donné*, la situation plus précise donnée par l'A. au théologique au sein de la pensée ne semble d'ailleurs pas encore avoir convaincu tout le monde.

L'ouvrage que nous présentons ici est donc bien opportun: il montre comment l'A. se débat avec sa création, dénonçant aussi les éventuelles interprétations erronées qui en ont été données çà et là. Le dernier article, «La Banalité de la saturation», également publié dans *Dieu et la raison* (Paris,

Bayard, 2005), un texte entièrement original, est fort précieux de ce point de vue. L'ouvrage sera donc de référence pour quiconque s'intéressera aux aventures de la phénoménologie française contemporaine, en particulier à ses points de contact avec la foi chrétienne. — P. Gilbert sj

PASQUA H. Maître Eckhart. **Le procès de l'Un**, coll. La nuit surveillée, Paris, Cerf, 2006, 22x14, 436 p., 45 €. ISBN 2-204-08265-1.

L'A., directeur de l'Institut catholique de Rennes, aborde Maître Eckhart et sa théologie à partir du néoplatonisme qui sous-tend sa pensée de l'Un. Il en résulte une certaine manière de comprendre le processus de notre divinisation, puisque celui-ci consiste dans le retour de la créature à son Créateur, et que ce retour se résout à rebours du procès de l'Un. Or, l'Un est d'une certaine façon au-dessus de Dieu. Si la question pastorale et mystique de départ était «comment vivre en présence de Dieu au milieu du monde?», l'hénologie du Thuringien a abouti à une déréalisation du monde en dépendance du non-être de l'Un auquel tout être doit revenir. La création ne s'en trouve cependant pas méprisée, ce que l'A. a le mérite de mettre en évidence, avec des accents heideggériens.

Dans le néoplatonisme, l'Un ne peut pas être sans aussitôt cesser d'être l'Un. Ce principe, en dissociant l'Un et l'Être, situe l'Un au-delà de toute connaissance possible. Dès lors, Dieu n'est pas l'Un s'il est et se communique. Dieu est l'Être émané de l'Un, dont il puise sa Déité, et l'Être se définit comme retour sur soi dans l'Intellect. Grâce aux liens de l'émanation, Maître Eckhart peut affirmer en même temps que Dieu en sa Déité est lui-même au-delà de l'Être et donc au-delà de Dieu, et distinguer ainsi l'Un qui n'est pas, de l'Un qui est. Mais Dieu et l'Un ne sont pas interchangeables, car si Dieu est

l'Un, l'Un n'est pas Dieu mais au-delà de Dieu. Comment alors s'effectue la présence de Dieu dans le fond de l'âme? Elle s'effectue comme la réception de Dieu en Dieu, comme l'Être de Dieu en Dieu où Dieu se reçoit. C'est ainsi que l'âme en son fond est incréée dans la mesure même où elle est créée. Ainsi est posée l'intériorité de la création en Dieu, restant sauve la distinction entre le créé et l'incréé.

Le mouvement religieux de la pensée eckhartienne étant celui du retour à l'origine, il demeure toujours à préciser si, finalement, l'Un est ou n'est pas. Cette question fondamentale de Parménide demeure au creux de toutes les questions que pose la pensée du Maître. En effet, selon que l'on accordera la priorité à l'Un ou à l'Être variera la conception de la relation de Dieu à lui-même, à la créature, et de la créature à Dieu. Maître Eckhart a opté pour la priorité de l'Un sur l'Être, ce qui l'a conduit à vider la création de son contenu ontologique et ainsi, à une éthique du détachement absolu. Quand donc Dieu se révèle dans l'Exode comme celui qui est, c'est dans la mesure où il est, face à sa création, et dans la révélation de soi. Mais Dieu existe dans ce qu'il n'est pas, ainsi que l'âme d'ailleurs, qui en son fond n'est plus elle-même mais l'incréé. Dès lors, tout ce qui nie l'Un-qui-n'est-pas doit s'anéantir.

Si le commencement de l'Être est la fin de l'Un, pour retourner à l'Un que doit faire l'Être, sinon se vider pour que l'Un retrouve sa pureté originare? C'est pourtant dans l'espace et le temps et au milieu de ce que l'Un n'est pas, que l'être humain doit tendre au non-être de l'Un. Cette difficulté trouve sa résolution dans la figure de Marthe qui, tout en étant occupée aux choses du monde, est plus détachée que Marie qui reste en effet attachée à son attachement à Dieu. Marthe est parvenue au parfait renoncement à tout ce qui n'est pas le non-être de l'Un en ayant renoncé à elle-même et en agissant de

telle manière que son action la libère de tout attachement. Elle est détachée d'elle-même en tant que créature, et en conséquence, détachée de Dieu en tant qu'il est son Créateur, et se situe dès lors plus près de l'Un l'incréé et inexistant. En elle donc se réalise l'union à Dieu dans le vide de tout ce qui n'est pas, dans la proximité au non-être de l'Un. D'ailleurs, elle vit selon son propre fonds qu'elle n'est pas; l'Incréé. Ne vivant plus en elle-même, elle pâtit Dieu. Elle est en Dieu l'Être de Dieu, et non plus un être à l'image de Dieu. La contribution d'Hervé Pasqua à la compréhension de Maître Eckhart par le moyen de son hénologie est ouvertement respectueuse des intentions profondes du Thuringien, ce qui la rend précieuse. — M.-G. Lemaire

ROSENZWEIG Fr., **Il Grido**, éd. F. CIGLIA, coll. Il Pellicano rosso 11, Brescia, Morcelliana, 2003, 19x12, 220 p., 15.50 €. ISBN 88-372-1931-8.

Né à Cassel en Allemagne, dans une famille bourgeoise juive assimilée, Franz Rosenzweig (1886-1929) mena une vie tourmentée, riche en crises. Il commence des études de médecine et bifurque en philosophie. En 1912, il rédige sa thèse sur Hegel. Entre 1910 et 1913, au contact d'amis protestants et judéo-protestants, il passe par une crise religieuse qui le mène au seuil de la conversion. Il redécouvre alors les racines spirituelles et culturelles du judaïsme. Durant la guerre de 1914-18, il continue à penser intensément et compose *Le Cri*, prélude à son chef-d'œuvre *L'Étoile de la rédemption*. En 1920, il fonde à Francfort un Institut d'études hébraïques et commence en 1922. Atteint par une paralysie latérale progressive, il entreprend avec Buber une traduction allemande de la Bible hébraïque.

Il rejette la philosophie allemande avec ses théories totalisantes, car il veut sauver l'irréductible singularité de

chaque homme. De Hegel, il garde l'idée messianique de l'histoire. De Kant, il reprend les trois réalités fondamentales, Dieu-monde-homme, mais qu'il veut en dialogue: Dieu va vers l'homme à travers la création, la Révélation et la Rédemption. F.R. relit le judaïsme et le christianisme de façon originale, en tension vers l'éternité, le judaïsme jouant le rôle de vérité supratemporelle et le christianisme un rôle historique et missionnaire; mais les deux religions doivent demeurer distinctes et garder leurs différences irréductibles.

Le petit texte de 20 pages intitulé *Le Cri* porte un second titre: *Unité et éternité. Un dialogue entre le corps et l'âme*. Ce texte n'a été «retrouvé» qu'en 1984, parmi les milliers de lettres adressées à ses amis judéo-chrétiens, alors qu'il fut rédigé en janvier 1918, pendant qu'il élaborait son grand livre. *Le Cri* est une méditation sous forme d'images poétiques et dramatiques sur la condition humaine et «l'incarnation» de l'âme dans le corps. Ce dialogue entre le corps et l'âme, ou encore entre l'homme et la femme, s'achève par un «cri» poussé à l'unisson par les deux composants, à l'adresse de l'Être souverain, appelé «Père» (d'après Is 63). La «rédemption» est la reconquête de l'unité originelle, ce qui est proprement un «miracle».

F.R. s'est désintéressé de cet essai qu'il jugeait «confus et trop dualiste». Il est publié ici en allemand et en traduction italienne, avec de nombreuses notes biographiques et critiques. — B.C.

VERGOTE A., **Humanité de l'homme, divinité de Dieu**, coll. Théologies, Paris, Cerf, 2007, 24x15, 243 p., 40 €. ISBN 978-2-204-08294-5.

Un brillant philosophe, à la fois proche de l'homme et proche de Dieu, nous offre une substantielle méditation, fruit savoureux d'un long ensei-

gnement à l'Univ. catholique de Louvain et d'une réflexion personnelle, sur le mystère fondamental de notre existence humaine. Son étude, une remarquable synthèse, se déroule en deux étapes qu'il faut distinguer tout en les maintenant conjointes.

La première, d'un point de vue philosophique, s'attache à cerner la nature de l'homme: sa singularité, son désir d'accomplissement personnel et de reconnaissance amoureuse, son aspiration au divin. Mais celle-ci ne débouche pas sur une rencontre face à face: Dieu demeure inconnu tant qu'il ne se révèle pas à l'homme, «venant surprendre sa raison et son désir» (p. 122). Chemin faisant, l'A. rencontre de nombreux philosophes anciens ou modernes, avec lesquels il dialogue. La seconde étape embrasse la question de Dieu à travers l'expérience singulière que fait Israël de son élection, avec son ouverture universelle. Une réflexion critique est menée à ce sujet, et des interrogations posées à nos contemporains.

L'A. aborde ensuite le christianisme: «religion qui s'intègre avec suffisamment de bonheur dans l'esprit de la modernité et se maintient dans sa foi que Dieu s'est pleinement révélé en Jésus» (p. 169). Il parcourt la vie de Jésus avec un regard pénétrant et critique, montrant comment il annonce le Règne de Dieu et en manifeste la présence par ses gestes, sa mort et sa résurrection. Il considère alors la communauté chrétienne, comment elle comprend son rôle révélateur du Dieu vivant dans la poursuite de l'œuvre du Maître. Il conclut: «La vie de Jésus-Christ, l'histoire de ses disciples, le témoignage des mystiques et des saints chrétiens nous enseignent que Dieu qui se révèle et qui se rend proche attire les désirs essentiels de vérité et de bonheur, mais qu'il suscite autant les oppositions affectives et les indignations de la raison... On ne se confronte pas à bon compte au Dieu personnellement proche qui surprend la raison et qui installe en l'âme un désir jadis inconnu

et pas facile à saisir.» (p. 285-286). Un épilogue magistral sur l'essence de la foi chrétienne, son développement, ses écueils, mais aussi sa capacité d'animer et de transfigurer toute la réalité humaine dans l'amour, un amour qui dépasse l'homme tout en imprimant en lui sa vivante présence. Nous trouvons en annexe une réflexion complémentaire, plus technique, sur la structure intime de la personne humaine.

Ce livre respire la force sereine et la profondeur solide d'une dynamique de vie. Il confirmera les lecteurs chrétiens dans leur foi et fera découvrir à ceux qui se croient incroyants le prix de leur vie personnelle. Nous ne saurions trop recommander cette étude. — J. Radermakers sj.

VEILLARD-BARON J.-L., **Hegel. Système et structures théologiques**, coll. Philosophie et Théologie, Paris, Cerf, 2006, 21x14, 321 p., 32 €. ISBN 2-204-08196-5.

Voici un livre qui fera grincer bien des dents dans les rangs — certes désormais éclaircis — des interprètes marxissants du penseur d'Iéna: la thèse de l'ouvrage est celle «de la structuration dynamique de la pensée de Hegel par le théologique», en particulier parce que «sa christologie n'est pas simplement une élaboration philosophique du Christ; elle est structurante du système de la philosophie tout entière» (p. 29). En effet «ce n'est pas formellement que le système hégélien est chrétien: mais, au contraire, c'est de l'intérieur qu'il est structuré théologiquement» (p. 9), de sorte que «l'idée de sécularisation appliquée à Hegel est un contresens flagrant, qui fait perdre tout sens à la conception hégélienne de l'Esprit absolu» (p. 30). «Prise globalement, la thèse hégélienne [...] est que la religion révélée (chrétienne) et la philosophie ont même contenu, mais non pas la même forme, la religion ayant la forme de la représentation [...], la philosophie

ayant la forme du concept. Il en résulte que la religion peut être dite, pleinement, Esprit absolu, et que la philosophie n'est pas autre chose que la religion pensée spéculativement» (p. 20). La pétition est forte et simple. Reste à la démontrer, ce que le Prof. Vieillard-Baron fait en patron incontesté des études hégéliennes, à partir de textes centraux dont il procède à l'analyse avec patience et une très grande clarté. Cette brillante exégèse est exécutée en trois temps: dans une première partie (p. 21-86), l'A. décèle les «infrastructures» théologiques du système, qui en constituent l'intention de fond. Une seconde partie (p. 87-194) développe la formulation logique de ces fondements théologiques, c'est-à-dire leur expression philosophique. La dernière partie (p. 195-290) évoque, par révolution du point de vue, l'emmembrement de la religion à l'Esprit absolu, c'est-à-dire le rôle du théologique dans le déploiement du Concept.

Il aurait peut-être suffi à l'auteur, pour établir sa thèse, de traverser le système diachroniquement pour en montrer le ressort théologique constant. La voie choisie n'est pas cette avenue de l'approche génétique, mais le chemin étroit de la coupe transversale sémantique pour lequel seuls les maîtres sont équipés. On aura déjà saisi l'aspect dialectique de la démonstration, qui parcourt successivement les trois significations de la «détermination» chez Hegel (signification, constitution, qualification, cf. p. 10); mais le coup de force de l'A. est bien plus impressionnant encore, car il est capable de prendre son point de départ là où on l'attend moins: dans la souffrance comme clé de l'Esprit, soit dans la différence nécessaire à la liberté.

Le cœur du dispositif mis en place par le remarquable professeur de Poitiers est en effet à trouver dans le refus très net qu'il oppose à l'interprétation heideggerienne bien connue, selon quoi Hegel achèverait le destin onto-théologique de la métaphysique occidentale.

C'est exactement le contraire que veut montrer l'A. : loin de s'égaliser dans le système hégélien, l'ontologie et la théologie sont rapportés l'une à l'autre à travers le travail du négatif — «la puissance, effrayante, [...] du négatif» (p. 12). «Si la philosophie hégélienne a en elle un élément déterminant, c'est le négatif de la douleur infinie, et si Hegel philosophe comme un dieu, c'est plus comme un dieu souffrant, l'acte philosophique étant plus un calvaire qu'une conciliation facile et ambitieuse» (p. 11). L'unité du théologique et du philosophique chez Hegel est précisément ce «renvoi perpétuel de la séparation à la conciliation» (p. 12) qui affiche une proportionnalité entre la théologie de la mort de Dieu et l'ontologie négative dont s'excipe la logique hégélienne. En effet, le «fait de regarder en face la terrible puissance du négatif, la mort même, signifie la mort de la mort, et la Gloire du Dieu chrétien. [...] L'absolu est 'identique à soi dans son autre'; son identité est vivante et vraie parce qu'elle implique en elle l'altérité même» (p. 31). «Les figures de l'exinication, de la mort et de la résurrection de l'homme divin sont les modalités mêmes de la Révélation qui n'a de sens que par leur assumption» (p. 74). C'est donc le négatif qui est le lien du théologique et de l'ontologique chez Hegel: «la manifestation de Dieu et sa douleur infinie, sa mort et son absence ne font qu'un parce qu'elles coïncident avec l'essence de l'Esprit comme réalité effective» (p. 74). La philosophie de Hegel est déterminée théologiquement, parce qu'elle est une philosophie de l'Esprit, qui s'oppose à un tel essentialisme par la négativité intérieure de son rapport à «l'extériorité temporelle» et à «l'existence immédiate» (p. 298). De ce fait, le moment théologique chrétien détermine ce passage du possible à l'effectif dans la manifestation du Dieu désapproprié par l'Incarnation et la Passion. «Où l'absolu peut-il s'incarner, sinon dans la Tri-unité de la religion absolue?» (p. 301).

C'est à partir de ce point saillant que s'élève l'ouvrage méticuleux de l'A., qui entreprend, pièce par pièce, de remonter pied à pied avec des interprétations classiques comme contemporaines les plus avancées, reprenant des questions désormais indispensables (comme celle du lien de Hegel à la théologie aristotélicienne). L'A. établit avec une solidité remarquable cette conclusion, que toute la philosophie de Hegel se fonde «sur l'idée de Révélation» (p. 44).

Sa thèse révoque à la fois les «critiques sommaires» qu'on a pu faire à Hegel sans en voir le sérieux théologique, comme aussi les réductions de la philosophie hégélienne à une théorie naturelle de l'État. Avec une grande finesse stratégique, J.L. Vieillard-Baron a doublé le présent volume d'une étude approfondie de la politique hégélienne, parue au même moment (*Hegel, penseur du politique*, Paris, Le Félin, 2006). C'est une manière très élégante pour lui de renforcer sa thèse théologique en démontrant aux interprètes marxistes à quel point il est en mesure de rappeler que chez Hegel «l'État n'est qu'un moment de l'Esprit objectif, qui est lui-même jugé par l'histoire» (p. 301).

En même temps, placé devant les critiques qu'E. Brito a formulées à Hegel à partir de saint Thomas à la suite de L.B. Puntel, l'A. est bien forcé de reconnaître le caractère gnostique de la pensée hégélienne (p. 301s.), dans la mesure où elle est une logicisation de la souffrance divine. C'est d'ailleurs suite à ce livre qu'une telle caractérisation gnostique devient préoccupante, car elle acquiert ici une force inédite dans la mesure où elle est pour une première fois systématiquement démontrée.

Il faudra placer un jour une telle compréhension de Hegel, qui est probablement décisive, face à deux pensées qui semblent seules en mesure d'en dépasser le caractère intégral et englobant. Il s'agit, pour la philosophie, du thomisme spéculatif de Gustav Siewerth dont la maîtrise de la doctrine hégélienne n'a eu d'équivalent que sa

capacité à la déborder à partir d'un sens de l'être plus impressionnant encore. En ce qui concerne la théologie, le seul auteur capable aujourd'hui de rivaliser avec l'accomplissement hégélien semble être Hans Urs von Balthasar qui, de *Mysterium salutis* à la *Theodramatik*, n'a eu de cesse d'intégrer la kénose intratrinitaire sans pour autant négliger la positivité du don à l'origine.

De ce dernier point de vue, un travail reste à faire afin de montrer comment le chemin de la théologie passe non pas à côté de Hegel, mais par-dessus l'achèvement que sa gnose représente. C'est donc à déchiffrer l'ombre de Hegel dans l'œuvre de Balthasar qu'il faudra s'atteler si l'on veut vraiment entendre cette leçon donnée par l'A. d'une structuration théologique de la philosophie hégélienne. — Emm. Tourpe

ZAMBRUNO E., *Filosofia e teologia in Tomás de Jesús*, coll. di Filosofia 76, Genova, Marietti, 2002, 21x14, 345 p., 22 €. ISBN 88-211-8683-0.

T. de J., carme, est une figure assez peu connue parmi les grands mystiques du 16<sup>e</sup> s. espagnol. Sa vie est pourtant comparable à celle d'autres auteurs, surtout sur ce point-ci: la mystique n'empêche pas l'apostolat — on aura en mémoire Jean de la Croix ou Thérèse d'Avila. L'ouvrage de Z. s'attache aux œuvres mystiques de T. de J., qui vécut de manière apostolique pendant 13 ans dans nos contrées belges — il fonda ainsi, en 1619, le «désert» de la Marlagne, sur les hauteurs de Namur. L'étude de sa mystique est développée en deux temps. Le premier déploie les éléments philosophiques et théologiques de sa doctrine; le second expose la «Censure» qu'il composa contre un écrit protestant — nous sommes à l'époque du développement du luthéranisme, particulièrement dans le nord de l'Europe.

L'exposé de la doctrine considère les caractéristiques de la contemplation.

Celle-ci est à distinguer de la pensée (toujours fatigante et sans garantie d'obtenir des résultats) et de la méditation (qui parcourt longuement son sujet); la contemplation saisit en effet d'un coup son «objet», ou plutôt est saisie d'un coup par lui. Elle est elle-même de deux genres: acquise et infuse. La contemplation acquise passe normalement par les étapes de la pensée et de la méditation, mais pour les dépasser, comme si les énergies qui y avaient été mises en œuvre ne pouvaient pas trouver là leur plein essor, qu'elles devaient passer dans la contemplation. Les étapes préliminaires à la contemplation n'y amènent cependant pas automatiquement — il y a donc déjà quelque chose de «surnaturel» dans la contemplation acquise, à laquelle d'ailleurs l'âme peut s'adonner sans en avoir une claire conscience. La contemplation infuse est par contre une «connaissance spontanée, aiguë et claire, dont l'origine est aussi bien le don de l'intelligence que le don de la sagesse» (cité p. 108). Cette contemplation infuse ne résulte pas plus que la contemplation acquise d'une préparation spirituelle (ici surtout maîtrise des passions, etc.), bien que cette préparation soit indispensable. Elle est une connaissance intuitive de la réalité divine, qui entraîne avec elle la saveur supérieure et vive de la sagesse, conséquence d'une union pleinement heureuse avec Dieu. Cette contemplation infuse est unitive, selon le don libre de Dieu, si bien que la connaissance qui y est offerte correspond en quelque sorte à la voie d'éminence de la tradition mystique. La connaissance de Dieu y est en effet négative, au sens où elle ne saisit pas l'essence de Dieu (*quid est Deus*), mais «seulement» son acte pur d'être (*quia est*). Un tel don est adressé avant tout à l'intellect, de manière ponctuelle ou en un instant; il n'est pas un *habitus*; il rayonne cependant dans la saveur de la sagesse; il est la grâce du passage de Dieu dont l'âme tire sa nourriture.

La seconde partie de l'ouvrage expose une dispute où T. de J. tint un rôle important. Un texte intitulé *Theologia germanica*, trouvé et publié par Luther en 1516, était en train d'avoir un sérieux succès en Europe. Ce texte, où l'on trouvait des accents proches de Tauler, définissait une entente de la vie mystique d'une façon privative: dans la contemplation la meilleure, toutes les facultés humaines, tous les apports de notre connaissance devraient être mis entre parenthèses. On aperçoit là des thèses qui pourraient être aussi de T. de J., mais partiellement; d'où son entrée dans la dispute. Une traduction néerlandaise de la *Theologia germanica* est publiée en 1590, à Antwerpen. En 1609, y répond un certain Jerónimo Gracián dont la *Vida del alma* met l'accent sur les dangers d'une mystique qui pourrait en arriver à faire croire à ceux qui s'y livrent que tout leur est permis, tellement leur union à Dieu les aurait purifiés. Gracián publie une nouvelle version de sa critique à Bruxelles en 1611. Après avoir résumé la situation spirituelle ainsi bien qu'historique de la *Theologia germanica*, Z. expose les réactions de T. de J. (qui était arrivé en 1610 dans nos pays) rédigées dans une «censure» écrite elle aussi en 1611. Cette censure suscita la stupéfaction des bons Capucins et provoqua une *Responsio* du jésuite Jansson. L'année suivante, la *Theologia germanica* fut condamnée par le saint-Office. Parmi les arguments, notons celui-ci: si les facultés humaines sont mises entre parenthèses dans la contemplation la plus fine, le contemplatif n'est plus que sous le régime de la nécessité et peut imaginer que sa liberté et son intellect sont identiquement Dieu. La *Censure* publiée est en fait plus brève que son manuscrit original dont Z., y ayant eu accès, détaille les aspects théologiques, anthropologiques et moraux. En conclusion, Z. souligne combien la *Theologia germanica* est moderne par son éloge démesuré de l'homme. — P. Gilbert sj