

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **147 (2015)**

Heft 1

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BIBLIOGRAPHIE

CHRISTOPHE GRELLARD, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme* (Histoire), Paris, Les Belles Lettres, 2013, 335 p.

Histoire de
la philosophie

Jean de Salisbury, un haut-fonctionnaire ecclésiastique anglais du XII^e siècle, connu pour sa grande érudition, est ici présenté comme un véritable apôtre de l'humanisme. Il serait le seul médiéval, semble-t-il, à se proclamer «academicus», en référence à Cicéron. L'ouvrage de Christophe Grellard, divisé en quatre chapitres harmonieusement agencés, propose une lecture dirigée de l'œuvre de Jean de Salisbury, sur la base d'un scepticisme avoué, quoique modéré. Après un premier chapitre succinct, concentré sur la vie du philosophe anglais, sur ses écrits et sur les sources dont il disposait, nous plongeons dans les «principes du scepticisme». Il s'agit ici avant tout de mettre en évidence les motivations sceptiques de Jean de Salisbury. On y traite alors d'«épistémologie faillibiliste». Cette dernière appelle à une conscience de la séparation entre une science déductive certaine (des principes nécessaires aux conclusions), dont l'instrument principal est la logique dite démonstrative, et une «connaissance probable», essentiellement inductive, fondée sur l'appréhension faillible du contingent. La logique propre à ce deuxième type de connaissance est également dite «probable». Elle consiste dans l'examen des propositions qui «semblent valides» et dont la probabilité est exprimée par la qualité et la quantité des arguments en faveur du vrai. Ici, le scepticisme est une méthode comparative, avide de vérité, mais qui n'aboutit jamais qu'à des conclusions probables. Le troisième chapitre opère une approche plus «pratique» du sujet. Il s'agit de décrire la promotion salisburienne de l'humanisme comme terreau du scepticisme. L'*humanitas*, à laquelle seule une bonne éducation permet d'accéder, est d'abord définie comme la connaissance des classiques (autant les philosophes que les poètes) : être cultivé, à la mode de Salisbury, c'est connaître une multitude d'opinions contradictoires, sans accorder précipitamment son assentiment à l'une plutôt qu'à l'autre. Scepticisme rime ici avec ouverture d'esprit et, ce qui est particulièrement significatif pour le moyen-âge, avec mise en question des autorités. Le pilier central de l'éducation sceptique, c'est l'étude de l'*exemplum*, qui illustre, en général, une vie particulièrement bonne (d'où l'importance de l'étude des lettres, et même de la poésie). Cette propédeutique touche l'affectivité de l'auditeur, afin d'en solliciter une compréhension plus prompte. L'*exemplum*, érigé en «instrument du probabilisme», dépasse l'antagonisme du vrai et du faux, et prodigue des règles d'actions provisoires et circonstanciées. Cette méthodologie sceptique ne se réduit pas à la description de faits, mais manipule une batterie d'exemples et de contre-exemples, vecteurs de modèles dont il est salvateur ou damnable de s'inspirer. L'*humanitas*, dans son acception proprement éthique, signifie une bienveillance à l'égard de l'humanité. Le dernier chapitre du livre cherche donc à montrer que la finalité du scepticisme (et de la philosophie en général), c'est l'éthique. Dans le cadre du scepticisme, l'éthique est nécessairement «non normative» : elle se base sur des *exempla*, qui fournissent des règles d'action seulement probables. Toutefois, cette éthique est également intellectualiste, exigeant à la fois la connaissance du bien et son exercice. Si Jean de Salisbury parvient à concilier scepticisme et intellectualisme, c'est parce qu'il place la loi divine sous le signe du «bien», à la fois révélée dans les Écritures et inscrite dans le cœur de chacun : la vérité chrétienne transcende les philosophies païennes. C'est dans les affaires temporelles que s'installe le doute, non dans ce qui concerne le salut de l'âme. Connaître la loi divine, c'est

d'abord se connaître soi-même, et être vertueux, c'est diffuser sa vertu. La bonté morale suppose la pratique répétée du bien, et sa perceptibilité extérieure. C'est sur la base de la loi inscrite en lui, socle de toute vérité, et de son amour pour Dieu, moteur de la charité, que l'homme doit fonder son agir moral. En bref, le scepticisme est avant tout un mode de vie qui consiste en une pratique de la modestie, de la modération et de la prudence en vue du progrès moral. C'est en quelque sorte l'«attitude rationnelle la plus adéquate à l'homme après la Chute». Toutefois, la philosophie, domaine du probable, est dépassée par la foi, règne de la certitude, puisque celle-ci est éclairée par la lumière surnaturelle de la Révélation. En somme, Jean de Salisbury, délibérément en marge des querelles qui annoncent la grande scolastique, se révèle être un véritable réceptacle de nombreuses traditions antiques : résolument cicéronien dans son scepticisme, il suit pourtant Augustin dans la nécessité de la foi et de la grâce pour le bonheur. Favorable à une ontologie platonicienne des idées, il n'en adopte pas moins un «abstractionnisme nominaliste» d'obédience aristotélicienne, plus directement hérité d'Abélard. Aussi, peut-on parler de «platonisme nominaliste». C'est une synthèse monumentale qui est ici mise en œuvre : Jean de Salisbury absorbe, classe, traite et digère un spectre formidable de courants de pensées, dont le potentiel intellectuel brûle de se déployer en un original «scepticisme chrétien». Un excellent ouvrage, probablement.

VALENTIN BRAEKMAN

NICOLAS DE CUES, *La chasse de la sagesse*, texte latin, introduction, traduction et notes de Hervé Pasqua (Épiméthée), Paris, P. U. F., 2015, 203 p.

L'intérêt de ce traité intitulé *De la chasse de la sagesse* ou *De venatione sapientiae* tient au fait que Nicolas de Cues l'a rédigé en 1462, soit deux ans seulement avant sa mort, le 11 août 1464, et peut ainsi être lu comme son testament philosophique. Par l'image de la chasse, le cusain illustre ce que fut et continue d'être le seul but de sa vie : la poursuite de la sagesse. C'est en partant du principe aristotélicien qu'«il est impossible que ce qui est fait ne soit pas fait», qu'il va explorer ce qu'il appelle les trois régions (*regio*) et les dix champs (*campus*) de la sagesse. La première région, dit-il, est celle du 'pouvoir faire' (*posse facere*), dans laquelle elle se trouve éternellement ce qu'elle est», c.-à-d. Dieu sans commencement ni fin. La seconde est celle du 'pouvoir être fait' (*posse fieri*), dans laquelle elle est dans une perpétuelle ressemblance avec elle-même», c.-à-d. dans les étants perpétuels des esprits angéliques et des esprits humains, qui ont un commencement mais pas de fin. La troisième est celle du 'pouvoir avoir été fait' (*posse factum*), dans laquelle elle brille de loin dans le flux temporel de cette ressemblance» (p. 69), c.-à-d. dans les choses matérielles et corporelles qui ont un commencement et une fin. Du *posse factum* en passant par le *posse fieri*, dit Hervé Pasqua, on remonte ainsi à la source créatrice qui se confond avec le Principe sans principe, antérieur à tout ce qui est, le *posse facere*, qui n'est autre que l'Unité pure et nue sans l'être (fait). L'Un est la possibilité absolue en acte (p. 15). Quant aux dix champs dont le cardinal dit qu'ils sont très appropriés (*plurimum aptos*) à la chasse de la sagesse, le premier est la 'docte ignorance', dans et par laquelle «il observe comment l'incompréhensible est saisi de manière incompréhensible. Puisqu'il n'est pas possible que soit connu ce qui est antérieur au pouvoir être fait (*posse fieri*), Dieu, qui est antérieur, ne peut devenir compréhensible, et plus on saura qu'on ne peut savoir cela, plus on sera docte» (p.71). Le deuxième est le *campus possessit*, c.-à-d. là où le pouvoir être est en acte (*ubi posse est actu*). «L'Un et sa puissance diffèrent, dit le cusain. Car l'Un en acte, en tant qu'il est principe du nombre, est postérieur au pouvoir être fait (*post posse fieri*), parce qu'il est multiplicable, et il n'est pas en acte ce qu'il peut être (p. 77). Le troisième est «le champ où a lieu la très belle chasse de ce qui se définit soi-même et toutes choses. Je l'appelle, dit Nicolas de Cues, le *non-aliud*, le non autre. Le non-autre est non-autre que le non-autre.

Et quand je demande : Qu'est-ce donc que l'autre ? Je réponds que cet autre est non autre que l'autre. De même, le monde est non-autre que le monde, et il en est ainsi de toutes les choses que l'on peut nommer (p. 81). Le quatrième est la lumière. «Puisque ce qui définit toutes choses est une définition, la définition qui se définit elle-même et toutes choses est très bonne, grande et vraie, belle, délectable et parfaite. Toutes choses sont donc dans la définition, la définition, et dans le défini, le défini» (p. 85). La louange et l'unité sont les cinquième et sixième champs, «car c'est Dieu qui a créé toutes choses de sa louange pour sa louange (*ex suis laudibus ad sui laudem*). Par conséquent toutes les choses louent Dieu avec leur être» (p. 97 *sq.*). Et parce que la puissance est une, l'acte est un. Il en est de même de l'étant, de la vie et de l'intellect (p. 109). L'égalité (*aequalitas*) et la connexion (*nexus*) sont les septième et huitième champs. «L'égalité, dit-il, qui est ce qui peut être, étant antérieure à ce qui est autre et inégal, ne se trouve que dans l'éternité. L'égalité est le nom du non-autre, c.-à-d. Dieu créateur, disant et définissant soi-même et toutes choses. Ce pouvoir être fait de toutes les choses (*posse fieri omnium*) n'est défini et déterminé que par l'égalité qui précède le pouvoir être fait, qui seul est le non-autre de tout» (p.120 *sq.*). Quant à la connexion, puisqu' «elle est constituée avant toute division, et qu'elle procède de l'unité et de l'égalité, antérieures à la multiplicité dans l'éternité indivisible et parfaitement simple, leur lien sera aussi éternel» (p. 123). La limite (*terminus*) et l'ordre (*ordo*) sont enfin les deux derniers champs. Si la limite, «toute proche de l'union, est tout ce qu'elle peut être, elle est également antérieure à toute limite des choses qui peuvent être faites, et détermine ainsi toutes les choses en définissant chacune d'entre elles» (p. 135) Dans la mesure où toutes les choses, pour passer de pouvoir être fait à l'acte, du *posse fieri* au *posse factum*, présupposent l'ordre par lequel ce pouvoir être fait se réalise ; et assurément cet ordre, qui est tout ce qui peut être, est éternel. Dans la dernière partie du traité, Nicolas de Cues médite sur la valeur et la «force des mots» qu'il a utilisés et sur le statut pour lui inadéquat du langage, lequel ne pourra jamais atteindre avec précision la sagesse, «car si quelqu'un connaissait le nom de cette raison, il nommerait de manière appropriée toutes les choses et aurait la science absolument parfaite de toutes. C'est pourquoi il n'y a pas de désaccord dans la raison substantifiante des choses, mais dans les mots attribués diversement aux choses par les raisons diverses (p. 157). À ses yeux, les noms ne peuvent donc avoir qu'une valeur de signe et tendre vers les choses sans les représenter. C'est pourquoi, ce n'est que «dans le silence et la vision plutôt que dans le bavardage et l'audition» que la sagesse doit être poursuivie. Le texte latin en regard de la traduction est celui de l'édition de référence des *Opera omnia* publiée par l'Académie de Heidelberg, en 1982, chez Felix Meiner Verlag. Une bibliographie des traductions existantes, études et articles, un index des auteurs anciens et médiévaux cités ainsi que deux références de recherches possibles sur internet sont précieux pour approfondir la pensée du cardinal que l'on redécouvre avec bonheur depuis peu de temps.

JEAN BOREL

PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences, Troisième Livre*, Introduction, traduction, notes et tables de Marc Ozilou (Sagesses Chrétiennes), Paris, Cerf, 2014, 511 p.

Histoire de
la théologie

PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences, Quatrième Livre*, Introduction, traduction, notes et tables de Marc Ozilou (Sagesses Chrétiennes), Paris, Cerf, 2015, 590 p.

Avec ces deux derniers volumes, Marc Ozilou achève la première traduction française intégrale des *Quatre Livres des Sentences* de Pierre Lombard. Cette traduction

non seulement satisfait à toutes les exigences scientifiques que l'on peut aujourd'hui souhaiter d'un texte médiéval par sa précision et sa lisibilité, mais également par la richesse et l'intérêt des notes qui l'accompagnent et des trois remarquables introductions que l'A. a faites dans le but de resituer l'ensemble de l'œuvre du Lombard dans son contexte historique (*Livre I*), littéraire (*Livre II*), théologique (*Livre III*) et sacramentel (*Livre IV*). Pour la présentation des deux premiers tomes, nous renvoyons le lecteur à la recension publiée dans *RThPh*, Vol. 144 / 2012-IV, p 366 sq.). Le lecteur peut donc aujourd'hui vérifier par lui-même l'affirmation suggestive de l'A., disant que les *Sentences* de Pierre Lombard ont été comme les «poumons du Moyen-Âge» et que, «par elles l'Église médiévale a inspiré l'air des Pères et expiré l'air des Docteurs». Cette vérification est d'autant plus intéressante à faire que la doctrine christologique, exposée au *Livre III*, «entraîna un temps la censure des *Sentences*; ce qui faillit même entraîner une condamnation au concile de Latran en 1179 qui aurait été définitive et qui, par conséquent, aurait changé la face de l'histoire de la théologie occidentale, si tel avait été le cas» (p. 7). Les quarante *Distinctions* du *Livre III* forment deux parties : dans la première, le Lombard se concentre sur l'incarnation et la naissance du Christ (*I-VIII*), les deux natures humaine et divine (*IX-XI*), les conditions de l'incarnation (*XII*), les grandeurs et les faiblesses de l'humanité (*XIII-XVI*), la volonté humaine du Christ et son mérite (*XVII-XVIII*), la rédemption, la médiation et la passion (*XIX-XXII*) ; dans la seconde, il envisage ce qui concerne la vie chrétienne, les vertus théologales et cardinales (*XXIII-XXXIII*), les dons (*XXXIV-XXXV*), la Loi et la charité (*XXXVI*), les dix commandements, la Loi et l'Évangile (*XXXVII-XL*). En reprenant dans une substantielle introduction doctrinale le détail du dossier des *Distinctions V-VII* sur les rapports entre nature et personne dans le Christ, d'une part, les rapports de l'âme et de la chair et du Verbe, et de l'unité ainsi constituée, d'autre part, Marc Ozilou met tout d'abord en lumière le travail et le cheminement de la pensée de Pierre Lombard, ainsi que l'enjeu des vifs débats qui opposèrent entre eux les théologiens du XII^e siècle. Par la présentation qu'il fait ensuite de la rédaction et de la réception des quatre plus importants commentaires des *Sentences* rédigés par Alexandre de Halès, Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin, il montre alors comment, avec chacun d'eux, va progressivement se dégager une solution satisfaisante à ces problèmes christologiques délicats.

Le quatrième *Livre des Sentences*, le plus long des quatre, est lui aussi constitué de deux parties : dans la première, le Lombard expose en quarante-deux *Distinctions* le sens et l'usage des sacrements de la Nouvelle Loi, baptême, confirmation, eucharistie, pénitence, extrême onction, ordres ecclésiastiques et mariage. Dans la seconde, les fins dernières, soit la résurrection (*XLIII-XLV*) et le jugement (*XLVI-L*). L'intérêt majeur de ce *Livre IV* réside dans le fait que Pierre Lombard, pour le composer, s'est essentiellement appuyé sur le *Décret de Gratien* intitulé *Concorde des canons discordants* (*Concordia discordantium canonum*), et rédigé par un contemporain vers 1140. Ce *Décret* se présente en effet comme une compilation de textes canoniques et juridiques antérieurs (canons apostoliques et textes patristiques, décrétales pontificales et décrets conciliaires, lois romaines et franques) visant pour la première fois à unifier le droit de l'Église latine. La traduction de ce *Livre IV* permettra à ceux qui s'y intéressent, de comprendre de l'intérieur des problématiques envisagées, le rôle et les enjeux doctrinaux, le succès et l'influence que ce *Décret* a eus dès le XII^e siècle et au cours des siècles ultérieurs, comme le démontre aujourd'hui Pierre Legendre dans son ouvrage capital : *L'autre Bible de l'Occident, Le Monument romano-canonique, Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés* (Paris, 2009) : «la *Concorde des canons discordants*, dit-il, représente historiquement l'instant de cristallisation de la structure romano-canonique, où s'accomplit la capture décisive du matériau juridique au nom de la Bible chrétienne, par le truchement d'une figure ambivalente, à la fois christique et impériale, le pontife-

Auteur intemporel du droit» (p. 147). Le soin avec lequel l'A. a établi pour chacun des *Quatre Livres* trois index, un index biblique, un index des auteurs anciens et médiévaux et un index complémentaire des auteurs et ouvrages modernes consultés, font de cette traduction de l'œuvre de Pierre Lombard un événement éditorial de premier ordre, et nous ouvre l'accès à l'un des textes fondateurs de l'esprit et de la tradition intellectuelle de l'Occident chrétien.

JEAN BOREL

RICHARD DE MEDIAVILLA, *Questions disputées*, t. VI, 38-45: *L'homme*, introduction, édition critique, traduction et notes par Alain Boureau (Bibliothèque scholastique), Paris, Belles Lettres, 2014, 540 p.

L'édition latine et la traduction complète des quarante-cinq *Questions disputées* de Richard de Mediavilla est aujourd'hui achevée avec la publication de ce sixième tome, dans lequel le docteur franciscain débat de la nature humaine. Commencée aux Belles Lettres en 2011 avec la parution des *Questions 23-31* portant sur *Les Démons* (t. IV), elle fut suivie en 2012 avec les *Questions 1-8* sur *Le Premier Principe et l'individuation* (t. I) et les *Questions 9-13* sur *La condition générale de l'ange et les puissances de l'intellection* (t. II). En 2013, ce fut le tour des *Questions 14-22* sur *La condition générale de l'ange, la volonté, le mouvement et le temps* (t. III), ainsi que des *Questions 32-37* sur *La vision béatifique et le savoir des anges*, (t. V). Comme le dit Alain Boureau, maître d'oeuvre de ce projet, dans l'introduction générale du premier tome, «on peut voir en effet dans les *Questions disputées* une forme assez commune et inachevée de *Somme*, au plan assez simple (Dieu, les anges, l'homme). Elles forment un ensemble très stable: la vingtaine de manuscrits, très rarement lacunaires, qui les copient donnent le même ordre et la même totalité, avec un texte assez bien fixé, selon une suite intellectuelle cohérente» (p. 16). La rédaction définitive, sous cette forme de *Somme*, s'est vraisemblablement faite, à son avis, durant les quatre dernières années de sa vie, soit de 1296 à 1300. Après avoir développé «une version très radicale de la vision béatifique de Dieu face à face promise aux bienheureux» qui, à ses yeux, «serait provoquée ou constituée, au moins en partie, par l'activité intellectuelle de celui qui voit» (cf. t. V, p. 9), Mediavilla aborde le problème de la forme de l'homme par laquelle il est situé dans une espèce particulière (Q. 38). Pour lui, «la forme par laquelle l'homme est situé dans son espèce n'est pas extraite de la potentialité de la matière par la nature, mais elle est conduite à l'être par Dieu, en une création. Pour le saisir, dit-il, il faut montrer premièrement que la forme de l'homme, par laquelle il est situé dans son espèce est l'âme rationnelle, deuxièmement, qu'elle est indestructible, troisièmement que, sous Dieu, elle est la finalité de la nature, et qu'elle a, en quatrième lieu, une puissance non organique. L'âme rationnelle est donc bien la forme par laquelle l'homme est situé dans son espèce» (p. 35). La Q. 39, qui demande s'il existe dans l'homme une autre forme que l'âme intellectuelle, est de loin la plus importante, puisqu'elle occupe à peu près la moitié du traité. Mediavilla y discute point par point l'ensemble des autorités philosophiques et théologiques de son époque. Il suggère qu'il y ait dans l'homme, à côté de la forme substantielle de l'âme rationnelle unique et isolée, quatre autres formes substantielles, conçues comme autant de «registres» (*rationes*) d'action, tour à tour à l'œuvre, mais nullement attentatoires à l'unicité de l'âme rationnelle. La première est le fait d'être une substance (*substantialitas*), et la seconde un corps au sens physique (*corporeitas*); puis la *mixtio* ou forme du mélange et, enfin, l'appartenance à la chair (*carneitas*). Mediavilla, dit Alain Boureau, arrivait ainsi à délimiter une 'histoire de l'âme', prise entre ces cinq formes (p. 14). Dans les Q. 40 et 41, il cherche alors à

démontrer et défendre l'interaction de ces différents registres d'action contre l'idée d'une quelconque existence indépendante. C'est ce que le traducteur appelle le combat du 'continuisme' du docteur franciscain. «L'homme peut-il intelliger une substance par la structure formelle propre (*species propria*) de cette substance ?». Dans la réponse qu'il donne à cette Q. 42, Mediavilla «se livre, dit Alain Boureau, à une critique radicale de la notion de *species*, quand elle est prise dans un sens externe à l'intellect. Cette externalisation de la connaissance, par une présence réelle, mais invisible, passe de l'objet vers celui qui connaît» (p. 23). C'est pourquoi il traduit cet emploi du mot *species* par *structure formelle*, sens qu'il tient à distinguer de celui de *species* comme activité propre à l'intellect, rendu par *schème intelligible*. «L'un appartient à l'objet, l'autre au sujet, et tout le problème est là : Mediavilla divise et subvertit complètement la notion de *species*. La *species* constitue ainsi un mode de composition qui est le propre de l'objet à connaître, au plus près de son essence. La connaissance de cette *species* n'est pas possible ici-bas» (*ibid.*). Enfin, dans les trois dernières questions, Mediavilla envisage d'abord la possibilité d'intelliger les singuliers, malgré l'inaccessibilité des structures formelles (*species propria*) (Q. 43), puis opère une distinction intéressante entre le libre arbitre, vrai et actif, et l'instinct comme libre arbitre passif (Q. 44), suivant en cela la doctrine de Jean Damascène distinguant déjà volonté naturelle et volonté décisionnelle. La Q. 45, qui devait être la première d'une série de questions sur l'homme considéré en son être moral, discute du problème délicat de savoir «si l'on est tenu en tous les cas de cacher ce que l'on garde sous le sceau de la confession». La mort a interrompu là le travail de rédaction de Mediavilla. La traduction que nous donne Alain Boureau, aussi claire et précise que possible, a été faite avec le plus grand soin pour respecter le style de l'argumentation de Mediavilla. Elle rend désormais accessible aux lecteurs français une œuvre théologique importante, issue de l'École franciscaine et demeurée trop longtemps méconnue. Deux index des notions essentielles et des citations explicites, comme on les trouve également établis dans chacun des volumes précédents, font de cette édition de haute tenue une référence exceptionnelle.

JEAN BOREL

MONIQUE VENUAT, CHRISTIAN JEREMIE (éds), *L'éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières* (Colloques, congrès et conférences sur la Classicisme 15), Paris, Champion, 2015, 671 p.

Les 31 contributions que rassemble ce volume nous plongent dans le monde aux multiples facettes des pratiques de l'éloquence ecclésiastique, telles qu'elles furent mises en œuvre du XV^e au XVIII^e siècles dans les différentes confessions d'Europe. Chacune illustre à sa manière le dynamisme exceptionnel qu'a connu l'art oratoire, lequel fut non seulement lié au désir de convertir les peuples ou de conduire les âmes sur la voie de l'Évangile, mais inévitablement aussi à des aspirations de nature plus ou moins polémiques, idéologiques et politiques. Ces exposés sont répartis en six chapitres. Dans le premier, les auteurs tentent de montrer comment la prédication, que ce soit dans l'Église de l'Unité des Frères tchèques et moraves ou encore dans les assemblées réunies autour de François de Sales, a joué un rôle déterminant dans la construction spirituelle des communautés. C'est également par le renouveau de l'art oratoire que, dès le milieu du XVI^e siècle, l'Église catholique romaine a cherché à reconquérir ses publics. D'où la place de choix que font aux prédicateurs les traités de rhétorique rédigés à la suite du Concile de Trente. Sous le régime de l'Édit de Nantes, le sermon protestant, sous les deux formes publique (office des oreilles) et privée (office des yeux) qu'il a prises, fut de la plus grande importance pour souder une résistance durable aux persécutions. Le corpus de sermons publiés entre 1598 et 1685 témoigne alors de l'émergence d'une classe de pasteurs-auteurs «jouant avec les codes de la circulation du livre dans un cadre

général». Même dans les communautés monastiques, comme l'ordre des Feuillants, la pratique de la prédication s'est renouvelée et renforcée, sans vouloir contrevenir à la vocation contemplative. Enfin, c'est par une forme d'éloquence spécifique que le cardinal Du Perron, sous le règne d'Henri IV, a voulu conforter les catholiques dans la vraie doctrine et convaincre d'erreur les hérétiques. Le second chapitre est consacré à mettre en lumière l'instrumentalisation possible des sermons et leur utilisation au service d'une cause politique. Comme en Espagne, par exemple, lors de l'arrivée de don Juan de Austria, bâtard royal de Philippe IV, à la cour Madrid. Une série de sermons politiques furent ainsi publiés à sa gloire dans le but de mettre en scène la capacité de mobilisation de son parti. John Donne, chapelain du roi Jacques I^{er}, a également prôné et justifié par nombre de prédications la position du «roi théologien» se devant de refuser de céder à la menace des papistes comme aux injonctions des séparatistes. Et c'est encore à la littérature prédicative anglaise qu'un auteur fait appel pour démontrer le rôle qu'elle a eu, à travers les «guide-books» et autres «conduct manuals», sur l'éducation civile et morale des jeunes. L'un des domaines privilégiés de la prédication a de tout temps été l'oraison funèbre. Le troisième chapitre en décline les différents usages dans l'Église catholique et les Églises issues de la Réforme, dont la discipline prescrivait à l'époque des funérailles en silence, sans rite ecclésiastique quelconque : ni messe pour le repos de l'âme ni prédication non plus à la manière luthérienne. Cette éloquence muette devait donner au *Soli Deo gloria* tout son sens et toute sa force. À l'opposé, l'exemple de l'éloquence apologétique pour faire l'éloge de la Maison d'Autriche et la reconquête catholique contre les protestants est frappant. De même que le style et l'emphase des oraisons de Bossuet et de l'Abbé Grégoire. Très intéressants sont les exposés du quatrième chapitre sur les rapports entre éloquence et controverse, comme ce fut le cas entre jésuites et jansénistes. Et nous retrouvons là également Bossuet, qui a combattu les réformés dans une longue série de controverses tout au long du Grand Siècle jusqu'à la Révocation. Il y a aussi controverse éloquentes entre réformés et luthériens, comme l'illustre la violence des critiques entre le pasteur luthérien de Hambourg Joachim Westphal et Jean Calvin au sujet de l'eucharistie. Quant aux articles des deux derniers chapitres, ils s'attachent à montrer comment, du côté catholique comme du côté réformé, avec ses différents genres et modèles, l'éloquence s'est progressivement mise dans les deux camps au service de l'instruction religieuse, de la dévotion et encore une fois de la polémique. «Mémoires» et «Journaux», manuels d'instruction religieuse, morale et direction spirituelle qui se diffusent partout sont les témoins par excellence d'un autre usage de l'éloquence pour toucher l'intelligence et le cœur, mais aussi pour nourrir et entretenir des combats, des positions doctrinales et ecclésiologiques irréconciliables. Comme le disent les éditeurs en introduction, «Dans une Europe déchirée par les conflits religieux, l'éloquence sert de signe de reconnaissance». Trois index thématique, des auteurs modernes et des personnages de la Bible et de l'Antiquité font de ce colloque une référence sur un thème original et qui est d'autant plus intéressant qu'il est traité de façon interconfessionnelle, objective et respectueuse.

JEAN BOREL