

Comptes rendus

Anne-Catherine BAUDOUIN (éd.), *Que faire du Notre Père ?* (coll. *Pratiques*, 40). Genève, Labor et Fides, 2024. 197 p. 14 × 22,5. 22 €. ISBN 978-2-8309-1854-0.

Le titre de cet ouvrage est provocateur alors qu'il est consacré à la prière chrétienne la plus célèbre, connue par cœur actuellement par plus de deux milliards d'êtres humains (et combien plus au fil d'une histoire longue de deux millénaires). Mais il est vrai qu'elle pose de multiples questions pour les chrétiens contemporains dans l'ancrage culturel qui est le leur. Le présent livre ne s'inscrit pas dans la longue série des commentaires du Notre Père. Il reprend plutôt les contributions relevant de plusieurs disciplines théologiques qui ont été présentées dans le cadre d'un cours public organisé par la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève.

La parole revient d'abord à l'exégète. Andreas Dettwiler s'attache à la vision de Dieu et de l'humain qui se dégage du Notre Père. Il offre une analyse sobre et très fine des questions que pose cette prière juive dont sont absents bien des traits fondamentaux du christianisme – comme par exemple la passion et la résurrection de Jésus – et qui est pourtant devenue un marqueur de l'identité chrétienne. Il souligne toutefois que « vouloir réduire la fonction du Notre Père à un simple enjeu identitaire est quelque peu paradoxal puisqu'on ne tient alors plus compte de son contenu. C'est une prière qui ne veut pas enfermer, mais ouvrir ; une prière qui ne vise pas une identité religieuse fermée sur soi, mais une identité ouverte ; une prière enfin qui n'aspire pas au particulier, mais à l'universel » (p. 35).

C'est ensuite Christophe Chalamet qui interroge l'histoire de la réception du Notre Père et se demande s'il constitue bien un a b c de la foi chrétienne ou, comme disait Tertullien, « un abrégé (brevarium) de tout l'Évangile ». Certes, cette prière exprime certains éléments principaux de la foi chrétienne. Elle n'est pourtant pas le « tout » de celle-ci. Elle n'est pas non plus destinée à solliciter Dieu pour qu'il accomplisse son œuvre ; elle est plutôt une manière de « nous réveiller nous-mêmes à chercher Dieu » (p. 51) et à prendre distance avec notre imagination humaine qui est « une boutique perpétuelle et de tout temps pour forger idoles » (p. 43), comme le disait Calvin. Pour celui-ci, les chrétiens prient le Notre Père « finalement pour rendre témoignage tant à eux-mêmes comme aux autres, qu'ils espèrent et attendent tous biens de lui [Dieu] seul » (p. 49).

Quant à Chloé Mathys, elle se demande si la prière récitée n'est pas, à l'inverse de la prière spontanée, un vestige d'une religiosité primitive relevant d'une obligation qui contraint de l'extérieur celle ou celui qui récite. Comme réduite alors à une sorte de psalmodie mécanique, à une répétition formelle et plus ou moins vide. Pour y échapper, il importe que l'acte de langage de la prière ait un minimum d'investissement personnel : il doit être

investi par le désir, par une spiritualité en acte ; il nécessite une présence consciente et une implication de la personne dans son dire. Autrement dit, la prière doit être « motivée, individuellement ou collectivement, par un désir intègre de relation » (p. 75).

Appeler Dieu « Père » va moins de soi aujourd'hui que par le passé. C'est à Pierre-Yves Brandt qu'il revient de s'interroger sur les résonances psychologiques d'une telle nomination. Les qualités et fonctions prêtées à Dieu dans la tradition biblique du Premier Testament et qui ont leur correspondant dans le Notre Père permettent-elles justement de le reconnaître comme père ? Pour évaluer la pertinence de cette appellation au ^{XXI}^e siècle, il est fait recours à quatre approches psychologiques : la psychanalyse freudienne, la théorie de l'attachement, l'étude comparative des représentations de figures parentales et de la figure de Dieu, la construction narrative de l'identité. Il en ressort que le rôle de Dieu endosse plus généralement une figure parentale, à la fois père et mère, et pas du tout exclusivement père. Bref, « celui ou celle qui prie le Notre Père est situé dans une relation filiale par rapport à Dieu qui, lui, remplit le rôle d'une figure parentale » (p. 103) ; il (elle) est du coup situé(e) aussi dans une relation fraternelle.

En prolongement, Elisabeth Parmentier se demande ce qui change si Dieu-Père est également conçu comme Mère. Elle traite le sujet en trois étapes. La première est celle où est analysé le langage qui parle de Dieu. Les métaphores bibliques du divin au féminin ne manquent pas, même si elles apparaissent surtout dans le Premier Testament. Les langages féminins utilisés dans la dénomination de Dieu ne contredisent donc pas les analogies bibliques. Mais pour autant, la difficulté se corse, lorsqu'il s'agit d'invoquer Dieu (deuxième étape). L'invoquer comme Mère dans une prière chrétienne libre est un témoignage de ce que « la subversion apportée par Jésus de Nazareth est la fin des restrictions d'accès à Dieu » (p. 122). Toutefois, l'ajout de « Notre Mère » dans le cadre de la prière liturgique communautaire serait problématique, car dans le culte, l'exigence prioritaire du Notre Père est le souci du « nous » qui entend partager une prière commune (troisième étape).

Pour sa part, François Dermange traite de la cinquième demande du Notre Père qui fait difficulté à nombre de celles et ceux qui le récitent ; elle a d'ailleurs longtemps fait l'objet d'interprétations confessionnelles différentes. Le pardon humain conditionne-t-il le pardon divin ? En fait, l'auteur rend compte de l'interprétation protestante classique, en particulier celle de Calvin qui s'écarte ouvertement de la lettre du texte et comprend celui-ci en se rapportant à l'ensemble du message évangélique et en se conformant à la tradition paulinienne qui met en premier le don gracieux de Dieu. Quant au pardon humain, il ne conditionne pas le pardon divin, mais il le confirme et le donne à voir, sans qu'aucun mérite puisse en être tiré. L'homme ne peut pas mériter l'amour divin par son pardon ; il peut cependant se l'aliéner s'il refuse lui-même de pardonner.

Comment les cartes postales patriotiques de la première guerre mondiale ont-elles utilisé la référence au Notre Père ? C'est ce qu'examine François Dupuigrenet Desroussilles. Du côté français, si des cartes postales montrent le Christ et sa croix apparaissant dans le ciel avec saint Michel pour protéger

sur le champ de bataille la France qui est son soldat, ce n'est pas l'aspect le plus frappant. En fait, il s'agit souvent dans ces cartes postales de détournements du texte religieux dans un esprit satirique, la tradition des « patenôtres farcies ». Du côté allemand, c'est le général Hindenburg qui est présenté en père de la patrie. Luther apparaît aussi sur des cartes entouré de soldats allemands avec le texte de son choral « Ein feste Burg ist unser Gott », ce que Heine appelait moqueusement « la Marseillaise de la Réforme ». Simone Weil et Karl Barth ont, chacun de leur côté, « construit leur conception de l'Église du Christ sur le refus de l'idée d'un père terrestre » (p. 168). L'auteur cite aussi le roman *Le Feu* d'Henri Barbusse, où un aviateur voit depuis le ciel deux messes célébrées l'une dans le camp allemand, l'autre dans le camp français et il s'exclame : « Ce n'est pas le départ des prières que je ne comprends pas, c'est leur arrivée » (p. 141).

En finale, Anne-Catherine Baudouin passe en revue trois enjeux fondamentaux du traitement du Notre Père dans l'histoire du christianisme : sa transmission, ses traductions, ses transpositions. Le Notre Père a un statut ambivalent depuis l'origine : il est avant tout transmis comme une pièce autonome faisant partie de la vie liturgique et de la prière personnelle des fidèles, mais il l'est aussi comme un texte de l'évangile et commenté à ce titre. Les traductions faisant partie de la diffusion du christianisme – on a une belle illustration de leur diversité dans le cloître du Carmel du Pater Noster à Jérusalem –, leur étude peut servir de support pour la linguistique moderne. Un exemple pittoresque de traduction par les missionnaires est donné à travers celle du Notre Père en nahuatl, langue parlée par les Aztèques. Enfin, à l'époque moderne et contemporaine, le Notre Père n'est plus exclusivement cantonné dans le monde religieux. Il va alors connaître de nombreuses transpositions. Plusieurs exemples en sont donnés dans la chanson et la poésie françaises (Cadou, Prévert, Brassens...) et en swahili (« Baba Yetu ») dans le jeu *Civilizations*. Ces exemples témoignent de ce que le Notre Père est devenu « un lieu de mémoire » (p. 189) collectif, à la fois familier et énigmatique.

Cet ouvrage multifacette rend bien compte à sa manière de la diversité des approches possibles de cette prière à la fois familière et étrange tant dans l'espace (plusieurs cultures) qu'à travers le temps (diverses époques au long de vingt siècles). Il a le mérite de faire réfléchir à la complexité du Notre Père, une prière qui peut pourtant sembler à première vue si sobre et si simple.

Camille FOCANT

Étienne GILSON, *L'esprit du thomisme* (trad. de l'anglais par des moines de Fontgombault). Fontgombault, Petrus a Stella, 2024. 139 p. 18 × 12,5. 19 €. ISBN 978-2-910769-64-2.

La parution en français de *L'esprit du thomisme*, d'Étienne Gilson, était très attendue : publié en 1964 chez un éditeur américain, directement écrit en anglais, ce livre de la taille d'un « *Que sais-je ?* » est considéré par certains spécialistes comme l'une des meilleures introductions en petit format à

la philosophie de Thomas d'Aquin. Il est à présent accessible à tous les lecteurs de langue française. Dans ces pages au style clair et concis, un des grands philosophes chrétiens du ^{xx}^e siècle nous introduit à la pensée d'un des grands théologiens du Moyen Âge : le livre est donc doublement intéressant, à la fois par son sujet et par son auteur.

On redécouvre aujourd'hui l'œuvre d'Étienne Gilson (1884-1978). Chrétien humaniste, cet historien de la philosophie médiévale, métaphysicien habité par un sens profond de l'étonnement, reste à ce jour l'un des interprètes les plus autorisés du texte thomasien. Ses œuvres complètes sont en cours de publication aux éditions Vrin, sous le patronage d'un comité comptant des noms aussi prestigieux que ceux de Jean-Luc Marion, Alain de Libéra ou encore Jean-François Courtine. L'historien Florian Michel (Paris I) lui a consacré une importante biographie¹, où l'on découvre un homme de dialogue, enraciné dans la foi et ouvert à l'œcuménisme, chrétien-démocrate engagé, plutôt classé au centre-gauche sur l'échiquier politique de son temps.

Professeur à la Sorbonne puis au Collège de France, académicien, Gilson avait aussi un pied de l'autre côté de l'Atlantique puisqu'il fut professeur à Harvard et fondateur de l'Institut pontifical d'études médiévales à Toronto. Il parlait, écrivait, pensait aussi bien en anglais que dans sa langue maternelle. Cela explique pourquoi plusieurs de ses livres, écrits pour le public anglo-saxon, ont longtemps attendu leur version française.

Dès l'entre-deux-guerres, Étienne Gilson fut l'un des premiers spécialistes de Thomas d'Aquin à replacer l'œuvre du théologien dans son contexte historique, après plusieurs siècles de « scolastique baroque » et de néothomisme plus ou moins déformant. À travers la notion de *philosophie chrétienne*, Gilson a insisté sur l'apport de la théologie à la philosophie elle-même, ce qui rend sa perspective particulièrement pertinente pour l'une et l'autre discipline.

À rebours d'un thomisme de manuel, constitué en système de vérités qu'il s'agit d'apprendre par cœur pour éviter tout risque de réflexion personnelle, « l'esprit du thomisme » selon Gilson suppose une confiance dans la raison que n'appesantit aucun tutorisme : « Thomas d'Aquin, écrit-il avec une pointe d'humour, n'était pas un thomiste particulièrement sûr. Plus qu'être sûr, il préférerait être dans la vérité, ce qui n'est pas la même chose » (p. 85). Or cette liberté intellectuelle était d'abord celle d'un théologien, et si l'on veut cerner l'apport de la philosophie de Thomas dans son ordre propre, il ne faut pas dissocier la philosophie de la théologie, mais au contraire accepter le principe d'une *philosophie dans la foi* : « nous sommes bien loin d'un thomisme d'école, dans lequel la raison philosophique protège jalousement sa propre intégrité de toute influence religieuse » (p. 35).

Foi dans la Révélation, confiance dans la raison : telle est « La double certitude » qui donne son titre à la première partie du livre. Tout en pointant l'accord de ces deux sources, Gilson a bien soin de distinguer la position de Thomas d'un certain « intellectualisme » souvent associé à son nom : la vérité révélée est objet d'amour autant que de connaissance, et la charité, qui

¹ F. MICHEL, *Étienne Gilson. Biographie intellectuelle et politique*, Paris, Vrin, 2018.

met en mouvement notre capacité de connaître, apparaît comme « la force centrale du dynamisme thomiste » (p. 33).

La deuxième partie du livre, « Le plan directeur de la Création », évoque la place de l'être humain par rapport à Dieu, le rapport entre nature et surnaturel, en s'appuyant principalement sur le *Contra Gentiles*. Gilson insiste beaucoup sur la notion alors très débattue du *désir naturel de Dieu* : la créature humaine, comme les autres, tend naturellement à imiter le Créateur, et ainsi elle tend vers un Bien qui la dépasse à l'infini. La nature ne comporte nullement la grâce, nous dit-il, mais elle en comporte la possibilité. Cette possibilité que la nature puisse être élevée par Dieu à l'ordre surnaturel de la grâce, constitue même aux yeux de Gilson « la vérité centrale du thomisme » (p. 64).

La troisième partie de *L'esprit du thomisme* est consacrée à un thème sur lequel la pensée d'Étienne Gilson a souvent fait l'objet de malentendus ; elle s'intitule : « Une métaphysique du Nom de Dieu ». Dans *L'esprit de la philosophie médiévale* (1931) – livre qui eut une influence très large au XX^e siècle – Gilson parlait d'une « métaphysique de l'Exode » et cela lui a été reproché, comme s'il projetait naïvement des catégories métaphysiques sur le texte de la Bible. En réalité, Gilson n'a jamais écrit qu'il y avait une métaphysique dans l'Exode, mais qu'il existait, depuis la période patristique, une tradition de métaphysique chrétienne s'appuyant sur le texte d'Exode 3,14, dans laquelle Thomas d'Aquin se situe et dont Gilson lui-même entend assumer l'héritage. Dans le chapitre qui nous occupe, avec bien des nuances, il persiste et signe.

« Il y a toujours quelque chose de saisissant et d'énigmatique – écrit Gilson – dans ce que Thomas dit du verbe *être*, spécialement dans son infinitif qu'il utilise comme un substantif, *esse* » (p. 84). L'étonnement devant l'acte d'être est l'un des traits distinctifs de l'interprétation gilsonienne de Thomas d'Aquin, et même de la pensée de Gilson au regard de l'histoire de la philosophie. Cet étonnement, il le partage entre autres, à son époque, avec Martin Heidegger : mais alors que, chez Heidegger, la « question de l'être » apparaît sur un arrière-fond d'idéologie *Blut und Boden*, avec une tendance païenne à diviniser l'être même des choses, Gilson, lui, sur l'arrière-fond de son humanisme chrétien, cherche à montrer le lien entre la réalité étonnante de l'être et la plénitude de « Celui qui est ».

Dans la lignée théologique où s'inscrit Gilson, Dieu est perçu comme le *Fons essendi*, la « Source de l'être » (p. 88). L'acte d'être des étants fait signe vers l'Être dont il est le vestige. « L'Écriture ne contient pas du tout de métaphysique » (p. 29), écrit-il. Néanmoins la raison et la Parole révélée se rejoignent – puisque tel est le Nom propre de Dieu : « QUI EST ». Sans doute, Étienne Gilson n'ignore pas les objections issues de l'exégèse. Il y répond. Il défend la justesse théologique de l'interprétation de Thomas, qui n'est évidemment pas la seule possible.

Dieu serait donc l'*Esse* lui-même dans sa pureté. La manière dont Gilson aborde ce thème est extrêmement intéressante : loin de réduire Dieu à un concept, il montre au contraire en quoi cette conception implique une théologie négative. En Dieu, l'être et l'essence coïncident : précisément pour cela, nous ne pouvons pas savoir *ce que Dieu est*. Aussi, dit-il, la théologie négative « est essentielle au thomisme et exprime son esprit même » (p. 95).

L'essence de Dieu, pour Thomas, n'est pas seulement quelque chose que nous connaissons mal, ou imparfaitement, elle est quelque chose que « nous ne connaissons *pas du tout* » (p. 97) – et Gilson insiste à l'envi sur la radicalité de cette négation.

Dans une quatrième partie, intitulée « Un thomisme vivant », Gilson pose la question : « Y a-t-il un avenir en vue pour le thomisme (...) ? ». Nous sommes alors en 1964 : on devine aisément que ce chapitre n'est pas la partie la plus actuelle de l'ouvrage ; il n'est pourtant pas dénué d'intérêt. Gilson estime que pour rendre le thomisme acceptable, il faut « l'enseigner tel quel » (p. 106), sans les déformations que lui ont fait subir des commentateurs modernes. Les faits ont-ils donné raison à Gilson ? Soixante ans plus tard, le thomisme existe toujours et se porte plutôt bien ; tous les thomistes ne sont pas « gilsoniens », loin s'en faut. Mais la démarche consistant à étudier Thomas pour lui-même, dans son contexte historique, a porté beaucoup de fruits.

Le plaidoyer de Gilson pour un nouveau dialogue entre le thomisme et les sciences (p. 114-126) est peut-être la partie du livre qui a le plus vieilli. Toutefois, la critique gilsonienne de « l'essentialisme » demeure très actuelle. Le réel, écrit-il, « n'est pas fait d'essences statiques, mais d'étants qui sont en acte » (p. 110). Le thomisme ne consiste pas à considérer le monde comme une collection inerte de substances inactives ; il suppose une attention au réel concret, en devenir, toujours plus riche que nos catégories.

L'esprit du thomisme est contemporain de Vatican II, et Gilson en partage les préoccupations, à commencer par l'unité des chrétiens. On le voit là où il souligne la dimension apophatique du thomisme, l'impossibilité de connaître l'Essence divine en cette vie : « L'avenir de la théologie chrétienne est en jeu dans ce problème, parce que sur ce point d'une importance capitale – que savons-nous au juste de la nature de Dieu ? – Thomas suit la grande tradition théologique des Pères grecs (...), en sorte que s'en écarter de nos jours, ce serait susciter un obstacle sur le chemin de la réunion tant désirée des Églises, obstacle qui, dans le thomisme de Thomas lui-même, n'existe tout simplement pas » (p. 97).

La possibilité de faire dialoguer le thomisme avec les théologies protestantes ou orthodoxes constitue un enjeu considérable, qui n'a que rarement été abordé de front depuis lors. Après Vatican II, l'œcuménisme en direction de l'Orient chrétien a surtout été un œcuménisme réceptif, et il a porté des fruits remarquables. Mais Gilson indique ici une autre méthode, qui consiste à chercher des pistes pour l'unité depuis l'intérieur du référentiel thomasiens. Son insistance sur le primat de la Parole de Dieu, l'accent mis sur la théologie négative, dessinent les contours d'un thomisme ouvert, aussi bien en direction de la Réforme que de l'Orient.

À vrai dire ses conclusions pèchent peut-être par excès d'optimisme. Si l'on se penche sur l'œuvre de Vladimir Lossky² – disciple très libre de Gilson à la

² Voir par ex. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 2005 (1^{re} éd. 1944), en particulier le chapitre 2, « Les ténèbres divines », p. 21-41.

Sorbonne puis au Collège de France – on constate que la dimension apophatique y est défendue avec un sens de l'absolu que Gilson n'envisageait pas, et qui met à mal la possibilité même d'une philosophie chrétienne. Malgré tout, la ligne d'interprétation proposée ici nous paraît dans l'ensemble très actuelle. Le dialogue entre le thomisme et l'Orient chrétien n'a fait l'objet que de trop rares travaux³. *L'esprit du thomisme* pourra préparer la voie à un élargissement de ces perspectives.

L'une des particularités de l'ouvrage est qu'il a été traduit par un groupe de moines, des bénédictins de Fontgombault. Ces religieux de la congrégation de Solesmes ont déjà offert au public plusieurs traductions de livres de Gilson inédits en français. Leur contribution est précieuse ; indirectement, elle témoigne du fait qu'une philosophie où l'on s'étonne devant l'acte d'être peut rejoindre en quelque manière la vie contemplative, la vie de prière chrétienne.

À Étienne Gilson, il a été donné de réussir ce que bien peu d'historiens ont réalisé : il a si bien décrit une autre époque qu'il a survécu à la sienne. L'un des mérites de son œuvre – et l'une des qualités qui la rendent si actuelle – est qu'elle sait parler à des lecteurs venus d'horizons divers et trop souvent opposés, à des universitaires sans affiliation religieuse comme aux catholiques les plus enracinés, depuis la place de la Sorbonne jusqu'à une abbaye romane au bord de la Creuse. Celles et ceux qui, dans l'Église, souhaitent dépasser les conflits idéologiques, ne pourront que s'en réjouir. Aux disputes sans avenir, *L'esprit du thomisme* nous invite à substituer la rigueur historique et la clarté de la réflexion.

Ivan BROISSON

³ On peut citer à titre d'exemples, côté orthodoxe, M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2012 ; et côté catholique, A. LÉVY, *Le créé et l'incrété. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006. Ces deux livres n'ont peut-être pas reçu toute l'attention qu'ils méritaient.