



HAL
open science

A PROPOS DU COMMENTAIRE DES PSAUMES DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Martin Morard

► **To cite this version:**

Martin Morard. A PROPOS DU COMMENTAIRE DES PSAUMES DE SAINT THOMAS D'AQUIN.
Revue Thomiste, 1996, 96, p. 653-670. hal-01972870

HAL Id: hal-01972870

<https://hal.science/hal-01972870>

Submitted on 8 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

A PROPOS DU COMMENTAIRE DES PSAUMES DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Dans la mouvance du regain d'intérêt dont bénéficient depuis quelques années les commentaires scripturaires de saint Thomas, deux ouvrages récents sont consacrés à sa *Lectura super Psalmos*. Le premier en offre une traduction, le second une interprétation. Les remarques que nous inspire leur lecture sont l'occasion de cette note que nous voudrions constructive.

Le renouveau évoqué constitue, en effet, une chance et un écueil : chance parce que leur étude va permettre de mettre en relief l'enracinement biblique et patristique de la pensée du Docteur commun. Mais écueil également, parce que l'exégèse médiévale est d'un abord plus austère que celle des Pères. Concise au point d'en paraître sèche, elle appelle un travail ardu de comparaison, d'analyse et d'abord d'édition. La traduction achève ce labeur. On voit mal qu'elle puisse le précéder sans décourager le lecteur. Séduit par l'attrait trompeur d'une plus grande facilité de lecture, il se sentira vite démuné devant une approche du texte biblique très différente de la nôtre. Son réflexe sera de ne prêter attention qu'aux développements jugés 'intéressants'. On sera passé à côté de l'oeuvre dans son ensemble pour n'en retenir que des extraits. Le retour aux sources devrait-il se solder par un rafraîchissement des florilèges ?

Le commentaire inachevé de saint Thomas (Psaumes 1 à 54) a toujours fait figure de parent pauvre des études thomasiennes pour diverses raisons : genre littéraire, multiplicité des subdivisions, des citations bibliques, sobriété d'un commentaire souvent allusif, mauvaise qualité du texte latin disponible, approximations de la reportation, rareté des éditions¹ ; leur analyse n'a pas sa place ici. Selon toute vraisemblance, on a affaire à une reportation non revue par l'auteur, c'est-à-dire à des notes prises vaille que vaille par un auditeur durant la leçon². Rien à voir avec

¹ Les éditions latines les plus récentes sont Parme, t. 14, 1863 et Vivès, t. 18, Paris (1876) 1889, auxquelles il faut ajouter l'édition des *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico...*, curante R. Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, t. 6, p. 48-130, qui est une reprise de Parme (Ps 1-51) et P.-A. UCCELLI, *S. Thomae Aquinatis in Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boethium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones*, Rome 1880, p. 241-254 (Ps 52-54). Les éditions Marietti n'ont pas publié les commentaires vétérotestamentaires de l'Aquinate, mais le P. CAI avait commencé, avant d'y renoncer, la préparation des commentaires de Job et des Psaumes dont la parution aurait dû suivre celle de saint Paul. Cf. *Sancti Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli lectura*, Marietti, Taurini, Romae, t. 1, 8⁺1953, p. xv.

² D'après les plus anciens catalogues, il s'agit de Raynald de Piperno, *socius* de fr. Thomas : cf. ms. *Perugia, Archivio comunale, San Domenico n° 59*, f. 116-165, item 179 (cité par H.-V. SHOONER, o.p., *Bulletin Thomiste* X, 1, (1957-1959) n° 180, p. 106) et surtout ms. *Praha, Metr. kap. A 17/1 (28)* (cité par René-A. GAUTHIER, « Quelques questions à propos du

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

une dictée ou une sténographie. Les interférences du vocabulaire du reportateur dans le discours du maître sont presque impossibles à déceler et le risque est grand de prendre l'un pour l'autre. Leur compréhension demande donc un effort préalable de reconstitution du contexte du cours dont elles sont le vestige. Le P. Stroobant n'a pas cherché à l'entreprendre. À la suite d'un travail obstiné de plus de dix ans, il comble malgré tout une lacune en attirant l'attention sur un texte riche, mais difficile³.

En assumant le rôle ingrat de préciser les limites de cette 'édition', nous voudrions permettre au lecteur d'en faire l'usage le plus fructueux possible en lui évitant de s'engager sur de fausses pistes et en prévenant des conclusions prématurées. Elles ne seraient que des impressions.

Le plan de l'ouvrage est parfait. Il offre une traduction intégrale précédée d'une préface, d'une brève introduction, d'une bibliographie et suivie de tables (citations bibliques, table analytique - plus de 130 entrées - lieux parallèles, auteurs et ouvrages cités : une soixantaine, y compris les modernes cités par l'éditeur, mais la Glose y est oubliée).

Dans son introduction, le traducteur condense à l'extrême, au point d'en paraître sommaire, des données déjà anciennes sur le commentaire des psaumes (p. 13-21). La page consacrée à la place du psautier dans la vie et la pensée de saint Thomas laissera particulièrement le lecteur sur sa faim : quelques citations ne démontrent pas une influence (p. 15s).

De la préface lucide et intelligente du Pr Jordan nous retiendrons son souci de dégager l'intérêt des divisions du texte adoptées par Thomas. Issues des méthodes de la prédication médiévale, un peu comme le canevas d'une homélie, elles dessinent une grille de lecture qui oriente l'interprétation.

Autre point à relever : le parallèle établi avec la *Tertia pars*. Il conduit le préfacier à considérer le *Super Psalmos* comme une « étude complémentaire » à la Somme de théologie, constituant, à l'instar des commentaires d'Aristote, « une base solide de références pour (la) composition de la *tertia pars* » (p. 8b). Pourtant, à y regarder de près, les traités christologiques de la Somme sont terminés depuis longtemps au moment de la mort de Thomas, alors qu'il n'en est qu'au commentaire du Psaume 54. De plus, le propos du prologue de la *Tertia pars*, écrite '*ad consummationem totius theologici negotii*', annonce celui du *Super*

commentaire de S. Thomas sur le *De Anima* », *Angelicum* 51 (1974) p. 455 ; id., A 17/2 (29). Ces deux dernières listes sont antérieures d'un quart de siècle au catalogue officiel de Barthélémy de Capoue au procès de canonisation qui en confirme les données sur ce point précis : cf. *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis*, St-Maximin (1931), p. 389.

³ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les psaumes*, introduction, traduction, notes et tables par Jean-Eric Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., préface de Mark D. Jordan de l'université Notre-Dame (États-Unis), Paris, Éditions du Cerf, 1996, 796 p.

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

Psalmos dont l'objet est la 'matière générale de toute la théologie' selon Thomas⁴, '*consummatio totius theologiae*' selon la Postille brève d'Hugues de Saint-Cher sur les Psaumes⁵. Les données statistiques de l'*Index thomisticus* montrent que les citations des psaumes ne sont pas plus nombreuses dans la *Tertia* que dans la *Secunda-secundae*. Proportionnellement, elles le seraient même un peu moins.

Ne serait-il donc pas plus exact de renverser la proposition de M. Jordan et de considérer la *Somme* elle-même comme un effort de synthèse préparatoire à la lecture de l'Écriture, destinée à libérer le commentaire de la surcharge des 'questions' qui détournent de l'étude du texte proprement dite ? Aux 12-13^e siècle, les rapports étaient tendus entre la *lectio* et la *quaestio*, le commentaire et la discussion scolastiques. Tantôt absorbés l'un par l'autre, tantôt conjugués, tantôt opposés, de plus en plus distincts, ces exercices académiques, cherchaient à définir leur spécificité et à gagner leur autonomie. Mais dans la théologie de l'Aquinate, l'Écriture sainte a continué à bénéficier d'une indéniable priorité structurelle et pratique. Si la philosophie est servante de la théologie, la théologie à son tour est au service de la Parole de Dieu. Elle éclaire les harmonies internes du donné révélé à la lumière de la foi, instrumentalement secondée par la raison. Dès lors, si la *quaestio* est le lieu de l'argumentation et du raisonnement, conçu comme une préparation de l'intelligence à l'accueil de la Parole de Dieu, la *lectio* n'aura pas pour fonction de dégager du texte un contenu intelligible préalable à la discussion. De même que la liturgie est le lieu de la 'réception' orante de la Parole de Dieu, la *lectio* devient le lieu de la 'réception' croyante de l'Écriture en tant que texte, lue en consonnance avec son contexte scripturaire et traditionnel⁶. Le sens spirituel est le niveau herméneutique de cette harmonisation de la lettre et du sens plénier. Dans ces conditions, Thomas aura résisté à la tendance qui inclinait à faire du commentaire un recueil de moralités pieuses pour sermons. Il aura assuré à la *lectio* à la fois sa portée spécifiquement théologique et sa nature de commentaire de texte, distincte du genre et de l'objet des '*quaestiones*'.

⁴ « Hic liber generalem [materiam] habet totius theologie » (texte de notre édition en préparation).

⁵ HUGUES DE ST-CHER, *Postille brève sur les Psaumes* (inédite), Paris, B.N., ms. lat. 59, f. 284rb et Paris, Bibl. Mazarine, ms. 145, f. 215va : « Liber autem iste... est consummatio totius theologie » ; dans la suite de cette étude, l'abréviation HUGUES DE ST-CHER, *Postille brève*... renvoie à notre collation de ces deux manuscrits cités respectivement *P*¹ et *P*². Cf aussi PETRUS LOMBARDUS, *Commentarium in psalmos davidicos praefatio*, PL 191, 57B : « In hoc libro consummatio est totius theologie pagine. »

⁶ « Sensus ergo spiritualis ordinatus ad recte credendum » (S.THOMAS, *Quodlibet* 7, 6, 2 [15], lignes 77s., éd. Léonine t. XXV,1, p. 30).

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

Pour être menée à bien, la traduction du *Super Psalmos* demandait de franchir trois obstacles : 1° l'état du texte, 2° les sources, 3° la traduction proprement dite.

1° Le P. Stroobant ne disposait pas de texte critique définitif. Les quatre manuscrits subsistants (et non cinq comme affirmé p. 7a et dans la note 2 de la p. 18, inexacte à force de confusions) sont tardifs, corrompus et d'une interprétation délicate ; le chantier de leur édition nous en fait faire quotidiennement l'expérience⁷. Ponctuellement, l'éditeur a toutefois bénéficié de précieux amendements communiqués par la Commission léonine. Ainsi la citation de Guillaume Breton (mise à jour par le Père Bataillon⁸) semble d'une importance décisive pour justifier la datation tardive du commentaire (*Super Ps* 19, 5, p. 244, note 6). On regrettera que ces corrections n'aient pas toujours été signalées (ainsi p. 199b : 'au sens spirituel' pour *specialiter* ; p. 364 'distributifs' pour *derisoria*) ou qu'elles l'aient été sans précision suffisante, parfois en fonction de choix arbitraires dont le fondement critique reste inexplicé (cf. p. ex., p. 184, note 11 ; p. 304, note 6 ; p. 317, note 4 : « J'ai choisi ici la lecture du ms V » ; il s'agit probablement du Vat. lat. 800 (voir ci-dessus note 7), mais comment le savoir ? ; p. 220, note 6 : « certains mss »). Bien plus, il est arrivé au traducteur d'insérer dans le texte des données tout à fait étrangères aux manuscrits de la tradition directe ; leur place était dans les notes (ainsi, les termes grecs de la p. 585b). Ou encore, il a fait disparaître certaines indications données par le texte original (p. 199b, lire : 'dans le Livre des Causes à la cinquième proposition'⁹) ; p. 568b '*Dans le texte original*

⁷ Voici, pour être précis, la liste des manuscrits de la tradition *directe* actuellement accessibles :

~ Bologna, *Biblioteca Universitaria*, ms. 1655¹⁵ (XIV^e siècle), ff. 1ra-91ra, Psaumes 1-51 (B)

~ Vaticano, (Città del), *Biblioteca Apostolica*, Vat. lat. 800, (XIV^e siècle), ff. 1-150, Psaumes 1-51 (Va)

~ Firenze, *Biblioteca Medicea Laurenziana*, Fiesolano 94, (XV^e siècle), ff. 10ra-125rb, Psaumes 1-50 (F)

~ Vaticano, (Città del), *Biblioteca Apostolica*, Urb. lat. 136 (XV^e siècle), ff. 151-286, Psaumes 1-51 (U).

Il faut y ajouter le manuscrit perdu Napoli, *Museo dell'Archivio di Stato* 26, (XIII^e siècle), ff. 1-74. Détruit le 30 septembre 1943, à la suite du bombardement de Naples, c'était le manuscrit connu le plus complet et le plus ancien, seul témoin connu du commentaire des psaumes 52-54, découvert et édités dès 1875 : cf. Pietro-Antonio UCCELLI « De' salmi 52, 53, 54 esposizione inedita di S. Tommaso », *La scienza e la fede, Serie terza*, vol. XXXII (1875) 265-273 ; 375-388. Cf. L.-J. BATAILLON, « La diffusione manoscritta dei commenti biblici di San Tommaso d'Aquino », *Angelicum* 71 (1994) 579-590 et H.-V. SHOONER, *Bulletin Thomiste* X, 1 (1957-59) n°180, p. 106-107, n°8028.

⁸ Cf. Louis-Jacques BATAILLON, « Thomas d'Aquin, lecteur de Guillaume Breton », *RSPHT* 78 (1994) 579-583.

⁹ Il s'agit en fait de la sixième ; cf. *Sancti Thomae de Aquino super Librum de Causis expositio*, H. D. Saffrey éd., Fribourg-Louvain 1954, p. 42 (non cité dans la bibliographie).

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

Augustin dit...’ [*Augustinus in originali*]). De tels procédés, contraires à la déontologie de l'édition, obligent à faire au traducteur une confiance aveugle. Et ce d'autant plus qu'il n'a pas jugé utile de donner un texte latin en regard de la traduction proposée. Il a même abandonné la numérotation des paragraphes (d'abord alphabétique, puis numérique), en usage depuis la *Piana* (éd. de Rome, 1570), compliquant ainsi considérablement le recours au texte original.

Par contre, il nous paraît judicieux d'avoir inséré morceau par morceau le texte du psaume au fil du commentaire. Cette disposition, qui correspond de fait à la division des éditions imprimées, était déjà celle des deux premières éditions de Venise (1505) et Lyon (1520). Une innovation heureuse au plan pratique consiste à rendre visible la structure du commentaire par l'insertion de lettres, de chiffres et de signes typographiques qui évitent de se perdre dans la subtilité des subdivisions de saint Thomas.

2° Comme M. Jordan l'avait pressenti, la question des sources est encore en plein chantier. D'une part les emprunts faits par Thomas à d'autres auteurs sont plus nombreux que ne le laissent apparaître les citations explicites. Saint Thomas lit les psaumes à partir du commentaire de Pierre Lombard qu'il suit souvent de très près¹⁰. L'influence d'autres commentaires ou gloses du Moyen Âge doit être également envisagée. Le simple renvoi ponctuel au Lombard ne permet pas d'estimer l'originalité réelle de Thomas, ni de voir comment certaines influences patristiques s'exercent par l'intermédiaire de gloses dont la filiation constitue un écheveau difficile à démêler. Thomas ne se satisfait pas toujours des gloses et recourt parfois à l'original d'un texte cité par elles. D'autres fois, il combine plusieurs commentaires.

D'autre part, les citations sont peu souvent littérales, non pas seulement en raison de la différence entre l'état médiéval des textes et celui de nos éditions modernes, mais à cause du caractère oral et résumé d'un enseignement dont il ne subsiste que la cristallisation littéraire. En l'absence d'édition critique, l'éditeur ne pouvait qu'apporter une solution partielle, lacunaire et même trompeuse au problème des sources. On ne saurait lui en faire grief, même si cela ne suffit pas à tout justifier. L'A. fait usage d'éditions parfois périmées. Cela vaut pour Jean Damascène, Boèce, le Pseudo-Denys, saint Bernard, etc., mais surtout pour la Glose ordinaire, encore attribuée à Walafried Strabon ! (p. 38, note 1; p. 59, note 9) à la suite de l'édition aujourd'hui obsolète de la Patrologie Latine. La bibliographie, un peu légère et fantaisiste, oublie d'indiquer la version de la Vulgate utilisée, la Glose et les commentaires scripturaires d'Hugues de

¹⁰ Voir référence plus haut, note 5.

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

St-Cher, quand elle ne modifie pas les références elles-mêmes (ainsi pour la *Summa Britonis* p. 28a)¹¹ !

Dans de telles conditions, et exception faite de l'excellent inventaire des citations bibliques (p. 699-740), on comprendra que les tables qui terminent le volume, tout comme les notes de bas de page, laissent encore à désirer par leurs approximations. Elles ne reflètent ni la physionomie exacte de la documentation de saint Thomas ni l'importance réelle qu'il accorde aux auteurs. Nous donnons quelques exemples à titre indicatif :

P. 38, note 3: Grégoire de Nysse, *In inscriptiones psalmorum*, n'est pas connu de Thomas. La division du psautier en 5 livres est bien connue des médiévaux à partir de Jérôme¹² et Augustin¹³ via la Glose ordinaire¹⁴ et celle du Lombard¹⁵.

P. 256, note 2 : Il y a confusion entre le premier concile de Constantinople (381) mentionné à Tolède III (589) et le second concile de Constantinople (553) dont les pages de *L'Histoire des Conciles* de HEFELE (t. III, 1, p. 222-228) citées dans cette note ne font aucune mention. Le renvoi à Tolède III se justifie difficilement¹⁶.

P. 364, note 6 (*Super Ps 30* à propos des sorts) : les lieux parallèles¹⁷ indiquent qu'il ne faut pas renvoyer à Jean Chrysostome, mais plutôt à Bède le Vénérable et à la Glose ordinaire¹⁸.

¹¹ La référence exacte est : *SUMMA BRITONIS SIVE GUILLELMI BRITONIS EXPOSITIONES VOCABULORUM BIBLIE*, edited by Lloyd William DALY and Bernardine A. DALY, « Thesaurus mundi: bibliotheca scriptorum latinorum mediae et recentioris aetatis 15-16 », Patavii In Aedibus Antenoreis 1975, 2 vols.

¹² HIERONYMUS, *Praefatio [Epis. Sofronio]*, dans *Psalterium iuxta hebraeos*, (éd. Dom Henri de Sainte-Marie), « Collectanea Biblica latina XI », Città del Vaticano 1954, p. 5, l. 1-4 (PL 28, 1183A) : « Scio quosdam putare psalterium in quinque libros esse diuisum, ut ubicumque apud Septuaginta interpretes scriptum est γενοϊτο, γενοϊτο, id est, *Fiat, fiat*, finis librorum sit, pro quo in hebraeo legitur *Amen, amen* »

Cf. HIERONYMUS, *Ep. 26 ad Marcellam*, 4, éd. J. Labourt, t. 2, p. 16, l. 3-7 (CSEL 54 (1910) p. 222, l. 6-10), etc..

¹³ AUGUSTIN, *Enar. in psalm. 150*, 2, CCL 40, 2192, lignes 1-3 : « Quod ergo quidam omnium psalmorum quinque libros esse crediderunt, illud secuti sunt, quoties in fine psalmi dictum fuerit: *fiat, fiat*. (...) etc. ». Cf. aussi RABAN MAUR, *De uniuerso libri XXII*, V, 1, PL 111 (1864) 105B.

¹⁴ Cf. *BIBLIA LATINA CUM GLOSSA ORDINARIA*, Prothemata in libr. psalm., (Fac simile reprint of the *Editio princeps* Adolph Rusch of Strasbourg 1480/81), t. 3, Brepols 1992, p. 458A (PL 113, 844B) : Nous nous référons toujours à cette édition, citée par la suite GLOSSA ORD..

¹⁵ LOMBARD, *In ps, prol.* PL 191, 57D-58A : « Liber dicit, non libri, contra illos qui dicebant plures libros esse propter quinque psalmorum distinctiones que fiunt per fiat, fiat. Quibus quoque Hieronymus consentit... »; repris par HUGUES DE ST-CHER, *Postille brève...*, prol., *P¹*, f. 284rb et *P²*, f. 215va, *P¹* étant plus proche de Thomas que Lombard lui-même. Cf. aussi LOMBARD, *In ps 150*, PL 191, 1295C.

¹⁶ Cf. notre étude « Une source de saint Thomas d'Aquin : le deuxième concile de Constantinople », à paraître dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 1997.

¹⁷ Cf. surtout THOMAS, *Liber de sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo*, c. 5, éd. Léonine, t. XLIII, p. 237b, l. 136-142 ; *Summa theologie, II-II^e*, q 95, a 8, co.

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

P. 534, note 8 (*Super Ps 41*) : Flavius Josèphe n'a pas comparé Titus et Vespasien aux deux ours de 2 Rois 2, 23, mais Isidore de Séville¹⁹ repris et complété successivement, mais en des lieux différents, par la Glose²⁰ Pierre Lombard²¹ et Hugues de St-Cher²². Ici Thomas suit probablement Lombard.

P. 585 : On touche au problème complexe des versions du psautier utilisées par Thomas. Au sujet de la leçon *Memores erunt nominis tui Domine* (Ps 44, 18), l'éd. renvoie aux psautiers mozarabe et ambrosien, donnant l'impression d'avoir ainsi identifié l'origine de la version de Thomas (note 6). En fait il n'en est rien. La leçon des psautiers mentionnés est *Nomini tuo Domine*. Celle de Thomas correspond à la version liturgique courante issue de certains manuscrits du psautier romain (cf. *Bréviaires romain, dominicain, etc.* au commun des Apôtres), reprise par quelques manuscrits du psautier gallican dont la bible parisienne²³ et surtout Hugues de St-Cher, *in Ps 44*, f. 119v ; le Lombard²⁴ et le Pseudo-Albert²⁵. C'est par là qu'il fallait commencer.

Quelques lignes plus loin, la leçon *Memor ero nominis tui* correspond au psautier gallican²⁶ et non au psautier romain, comme indiqué à la suite d'une mauvaise lecture de l'apparat de l'édition de Dom Weber (cf. STROOBANT, *in loc. cit.*, note 14). Elle est reprise par le psautier de la Glose ordinaire²⁷ et mentionnée comme *alia littera* par Hugues de St-Cher²⁸, Lombard²⁹ et le Pseudo-Albert, *in loc. cit.*, n° 18. C'est encore par eux qu'il fallait commencer. Thomas n'a décidément rien de très original sur ce point.

¹⁸ *Expositio Actuum apostolorum*, cap. 1, CCL 121, ligne 263 (PL 92, 945D) ; GLOSSA ORD., t. 4, *in Ac 1*, 26.

¹⁹ ISIDORUS HISPALENSIS, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae*. Ex Veteri Testamento, § 98, PL 83, 113, linea 35.

²⁰ GLOSSA ORD., *in IV Reg. 2*, (v. 23), t. 2, p. 144d.

²¹ LOMBARD, *In ps 41*, PL 191, 414D-415A.

²² UGONIS DE S. CHARO... *In Psalterium universum Davidis regis et prophetarum, Opera omnia*, Coloniae Agrippinae 1621, t. II, *in Ps 68*, (v. 5), f. 172va/c]. Cité par la suite HUGUES DE ST-CHEr, *In Ps...* Cf. aussi ID., *In 4 Reg. 2, Opera omnia*, t. 1, f. 287rb/a] ; nous n'avons pas consulté ici Hugues dans la *Postille brève*.

²³ Ms Ω^s. Pour plus de précision, cf. Dm Robert WEBER, *Le Psautier romain et les autres anciens Psautier latins*, ("Collectanea biblica latina X"), Rome 1953, p. 101 ; c'est l'apparat en bas de page qu'il fallait consulter pour le Psautier romain.

²⁴ *In ps 44*, n° 19 ; PL 191, 446C.

²⁵ *In Ps 44*, n° 18, p. 677, *Commentarii in psalmos*, ed A. Borgnet, t. 15, Vivès, Paris 1892, cité PS-ALBERT, *In Ps N*, n° N, p. N. Nous citons ce commentaire à titre comparatif ; il est possible que le parallèle avec le *Super Psalmos* éclaire quelque peu les conditions de ses origines.

²⁶ Cf. *Biblia sacra ... Liber psalmsorum ex recensione sancti Hieronymi*, Romae 1953.

²⁷ GLOSSA ORD., t. 3, p. 509.

²⁸ *In Ps 44*, f. 119v, *in marg.*

²⁹ *In Ps 44*, n° 19, PL 191, 446C.

A propos du texte biblique cité par Thomas, l'A. reprend à son compte l'opinion publiée jadis par le P. Weisheipl dans *Friar Thomas d'Aquino* (cf. STROOBANT, p. 17s). Les recherches que nous entreprenons actuellement sur le psautier de Saint Thomas conduisent à nuancer considérablement l'opinion selon laquelle les leçons *alia littera* mentionnées par Thomas appartiennent purement et simplement au psautier romain (cf. STROOBANT, p. 18). En fait il utilise plus que les trois versions mentionnées dans son prologue et reprend souvent à son compte les *alia littera* d'autres commentateurs médiévaux. Ceci dit, le texte 'gallican' reste l'influence dominante : c'était le plus familier au maître et à ses auditeurs, celui de la liturgie quotidienne. Les traductions directes sur l'hébreu sont par contre plus intrigantes et échappent pour le moment aux efforts d'identification par les textes édités.

P. 561 note 3 : Thomas connaît l'origine augustinienne de l'expression *causa facit martyrem* qu'il mentionne dans son commentaire de Rm 8, lec. 7, (éd. Marietti n°724), mais il est seul avec Hugues de St-Cher à l'appliquer au Ps 43, 22. Thomas cite cinq fois la formule mais l'attribue une fois à Théophylacte, une fois à Augustin ; trois fois il la cite anonymement. La formule appartient tellement au patrimoine médiéval commun que d'autres auteurs l'ont attribuée à s. Cyprien³⁰. Il y a donc de fortes chances pour que Thomas n'ait pas puisé directement ici à la source d'Augustin. Renvoyer aux Pères peut, dans des cas comme celui-ci, fausser la perspective du rapport aux sources. Il ne suffit pas de retrouver une expression chez un auteur pour qu'il en soit l'origine immédiate. Un même passage biblique peut appeler des commentaires similaires de la part d'auteurs qui s'ignorent mais baignent dans une même culture. Antérieurement au support matériel, c'est la mémoire et l'intelligence des auteurs qui oriente en premier lieu les rapprochements opérés entre les textes. Nombre de variantes et d'erreurs d'attribution y trouvent leur explication, bien plus que dans les maladroites des reportateurs ou les défaillances de la tradition manuscrite. Dans le cas qui nous occupe, l'intérêt de l'identification réside dans le fait que Thomas et Hugues tombent d'accord pour appliquer un axiome connu à un autre lieu que les gloses classiques.

³⁰ HUGUES DE ST-CHER, *In loc. cit.*, f. 115ra/l] : « Poena enim non facit martyrem sed causa. » - Chez THOMAS, cf. aussi *In Eph.* 3, lec. 1, Marietti n° 134 ; *In 2 Tm* 2, lec. 2, Marietti n°52 (sans identification) et *Catena in Mc* 13, 3, p. 532 (attribuée à Théophylacte). - GRÉGOIRE LE GRAND, *Registrum Epistularum*, CCL 140, lib. 2, epist. 43, l. 8 et Pierre Abélard *Commentaria in Epistulam Pauli ad Romanos*, CCM 11, lib. 3, c. 8, l. 288 l'attribuent à saint Cyprien. Cf. Pierre de Celle, *Commentaria in Ruth* 2, CCM 54, l. 1863. - Augustin, *Enar. in Ps* 34, serm. 2, 13, CCL XXXIX, ligne 10, puis la Glose ordinaire (p. 496A), P. LOMBARD, *In ps* 34, 25, PL 191, 355D et le PSEUDO-ALBERT, *In ps* 34, n°23, p. 513a (avec un développement), citent l'expression à propos du Ps 34, 23 (...in causam meam).

Les mêmes remarques s'imposent à propos du développement sur *accingi* et ses dérivés (*Super Ps* 44, p. 570, note 6). Si intéressant qu'il puisse paraître, le renvoi à Guillaume Breton, à Hugutio et au Grecismus, appelle quelques réserves car il s'agit en fait d'un thème connu également par Lombard³¹, Hugues de St-Cher³² et le Ps.-Albert³³ dans des formes beaucoup plus proches de Thomas. Seul le Ps-Albert a en commun avec Thomas d'y avoir intégré les mêmes citations bibliques et une glose sur *discingere*, connue par ailleurs chez Hugues qui l'emprunte à Bède dans un contexte et sous une forme très différents³⁴. Breton n'a pas ce détail³⁵.

Ces exemples montrent la complexité de la question et l'imprudence qu'il y aurait à se satisfaire des données souvent incomplètes et parfois hasardeuses du premier défrichage opéré par le P. Stroobant. Il faudra à l'avenir en vérifier soigneusement les informations.

3° On serait mal venu, il est vrai, de trop tenir rigueur de ces imperfections à celui qui se proposait d'abord de nous offrir non pas une édition, mais une traduction. D'une manière générale, celle-ci se lit aisément, pour autant que le genre littéraire s'y prête... On nous pardonnera de faire part, ici encore, de quelques réserves portant sur des exemples précis.

Le P. Stroobant a délibérément fait le choix d'une traduction littérale en vue de préserver « la rigueur logique » de la pensée de l'auteur (p. 21). Au lecteur d'en supporter les conséquences en acceptant l'inélégance de

³¹ P. LOMBARD, *In ps* 44, 4, PL 191, 439D : « Accingimur enim pugnaturi, praecingimur ministraturi, succingimur ituri. »

³² HUGUES DE ST-CHEER, *In Tob. 5, 5, Op. Omn.* t. I, f. 377va/c : « Nota : cingimur operaturi, succingimur ituri, accingimur pugnaturi, praecingimur ministraturi. » Cf. ID., *In Ps 17, 33*, f. 37va/a] : « Versus. Cin<-git>, agit ; ac<cingit>, pugnat ; suc<-cingit>, currit ; prae<-cingit>que, ministrat. Cingimur enim simpliciter, accingimur pugnaturi, succingimur ituri, praecingimur ministraturi » ; on voit par là qu'il s'agit à l'origine d'un vers mnémotechnique élaboré pour associer les différents verbes composés avec le radical *cingere* : « Cin- agit, ac- pugnat, suc-currit ituri, praecingimur ministraturi. »

³³ PSEUDO-ALBERT, *in Ps 44*, n° 4, p. 667b : « Succingitur enim homo iturus, Tb 5, 5 [...] Si 36, 28 [...] Praecingitur ministraturus, Lc 12, 37 [...] Jn 13, 5 [...], sed accingitur pugnaturus sicut hic dicitur et 1 Mac 3, 58 [...] Discingitur autem requiem habiturus 3 R 20, 11 [...]. »

³⁴ HUGUES DE ST-CHEER, *In 3. Reg. 20, (11)*, f. 283vA/m : « *Accinctus* Glossa: id est armis adhuc indutus, *ut discinctus* Glossa: Depositis armis, quasi victor... » ; cf. GLOSE ORDINAIRE INTERL., t. 2, *In 3 Reg. 20, 11* : (accinctus) : armis adhuc inductus. [...] (discinctus) : depositus armis victor et GLOSE MARG., *ibid.*, p. 136d : « Rab. Accinctus est qui cingulo circumdatur. Discinctus qui cingulum deposuit. » BEDA VENERABILIS - *In Regum librum xxx quaestiones*, CCL 119, cap. 17, linea 19-20 « Accinctus namque est qui cingulo circumdatus incedit, discinctus qui cingulum nuper deposuit uerbi gratia balneum intraturus uel lectum ascensurus »

³⁵ *SUMMA BRITONIS*, t. 1, p. 11 : « ACCINGERE [...] Et nota secundum Huguitionem (s.v. Cingere) quod 'accinguntur bellaturi, precinguntur ituri, succinguntur ministraturi'. In Gecismo (XVII, 128-9) autem scribitur sic, *Cingor ad hoc opus ut subeam, succingor iturus, Accingor gladio, precingor gausape sumpto*. Gausape, sicut dicit Huguitio, 'mantile dicitur et invenitur pro quodam genere pallii' ».

certaines tournures, trop proches du latin : « ...la forme se trouve dans l'Écriture *sous* de multiples manières » (p. 34a) ; « Ceins ton glaive ... dans ton aspect [*specie tua*] et ta beauté » ; pourquoi ne pas avoir osé 'dans ton éclat et ta beauté' ? (Ps 44, 4, p. 570) ; « mon âme a été troublée sur moi-même » pour *ad meipsum conturbata est anima mea* (Ps 41, 7, p. 540b) ; « j'ai été contristé dans mon exercice (*in exercitatione mea*) » (Ps 54, 3, p. 681a). La reprise trop littérale des conjonctions ou des adverbes entrave la fluidité de la lecture : répétition inutile des *et* en début de phrase (p. 440-441 et *passim*), des conjonctions et autres mots de liaisons (car, puis, enfin, d'abord, ensuite p. 357 ; semblablement p. 441, etc.). Manifestement le traducteur a eu peur de traduire, au point d'en arriver à friser l'ambiguïté. Ainsi cette traduction de 2 Co 3, 5 : « Nous ne sommes pas *suffisants* pour donner une pensée par nous-mêmes, comme [venant] de nous (...) mais notre *suffisance* vient de Dieu » (*sufficientia nostra ex Deo est* p. 293 ; 591) Pourquoi ne pas avoir tenu compte de la remarque de la note 5, p. 432 et conservé l'excellente traduction de la p. 146b ? De même, que veut dire : « la suffisance de la promesse divine » (Ps 22, p. 279b) ? Parfois la traduction est carrément fautive : À la place de « *Hier. 17 secundum aliam litteram : 'Profundum est cor hominis et inscrutabile'* » (= ms. B, Va ; F, U non vérifiés), on lit : « Selon un autre passage de l'Écriture il est écrit 'le coeur de l'homme est un abîme et il est inscrutable'(Jr 17, 9. Citation non littérale) » (*Super Ps 41, p. 541b*). Thomas cite une version *alia littera* de Jr 17, 9 parfaitement exacte et identifiable. Elle provient de la traduction sur la LXX qui figure dans le commentaire de Jérôme, reprise par Hugues de St-Cher et surtout Pierre Lombard dans son commentaire des Psaumes³⁶.

Traduire *Glossa Augustini* par 'le commentaire d'Augustin que porte la *Glose*' (Ps 30, p. 363³⁷, 364³⁸, 366³⁹, 371⁴⁰ ; cependant p. 636 'la *Glose* d'Augustin') demandait de donner au moins la référence à Lombard et, si possible, à la *Glose* ordinaire. Il est presque certain que l'expression désigne ici les *Enarrationes* lues par le biais du Lombard, plutôt que leur version originale. D'autre part, un simple coup d'oeil au passage-source du *De sortibus* (éd. Léonine, t. XLIII, p. 237a, l. 89-98) aurait permis d'éviter le contre-sens qui fait traduire *Projicere sortes* (p. 364) par 'rejeter les

³⁶ P. LOMBARD, *In Ps 41*, n°11, PL 191, 420B ; HUGUES DE ST-CHER, *In Hier. 17., Opera om.* IV, f. 223va/ marg. ; cf. HIERONYMUS, *In Hieremiam prophetam libri VI*, lib. 3, CCL 74, p. 210, l. 11.

³⁷ Cf. LOMBARD, *In Ps 30*, n°18, PL 191, 308CD .

³⁸ GLOSE ORD. *In Ps 30*, 16, p. 489d et LOMBARD, *In Ps 30*, n°18, PL 191, 309A ; cité par THOMAS, *Liber de sortibus...*, c. 5, p. 237b, l. 136-142 ; cf. *II-II^e*, q 95, a 8, arg. 1.

³⁹ P. LOMBARD, *In Ps 30*, n°20, PL 191, 309D.

⁴⁰ P. LOMBARD, *In Ps 30*, n°29, PL 191, 313D.

[mauvais] sorts' (les crochets droits sont de l'A.) au lieu de 'jeter les sorts' !

La traduction des différentes occurrences de *sensualitas* nous paraît également discutable. 'Sensualité' (p. 185a, 288a, 360a, 483ab, 540b, 562b) est aujourd'hui connoté d'une façon trop négative pour laisser entendre ce que Thomas y percevait. Les traducteurs de la *Somme* n'avaient pas hésité à le faire, mais le contexte argumentatif de celle-ci permettait de pallier à des malentendus que les lecteurs du *Super psalmos* n'éviteront pas toujours. Chez Thomas, il s'agit en fait de l'appétit sensible, puissance moralement neutre de l'âme sensitive (cf. *Summa theologie*, I^a-II^{ae}, q 74, a 3 : « *sensualitas*, id est appetitus sensitivus »). Une phrase comme « la corruption des sens [*sensualitatis*] vient de la raison » (p. 540b) laissera songeur. La raison entraverait-elle le libre exercice de la perception sensible ? La traduction par « sensibilité », qu'il a paru plus opportun de choisir à propos du Christ (*in Ps 29, 5*, p. 351a ; cf. p. 230a) n'est pas plus adéquate au lexique de Thomas pour qui « *sensibilitas* désigne toutes les puissances de l'âme sensitive, celles qui saisissent ce qui est extérieur, celles qui perçoivent ce qui est intérieur, ainsi que les appétits. Mais *sensualitas* désigne plus spécifiquement la puissance par laquelle l'animal est poussé à désirer ou à fuir quelque chose »⁴¹.

Des équivoques de ce genre font ressortir le point faible d'une traduction qui n'est pas suffisamment appuyée sur la terminologie de saint Thomas. Un bon dictionnaire est peu utile sans l'analyse serrée du champ sémantique du vocabulaire de l'auteur. Il aurait fallu interroger davantage le *corpus* thomasien afin d'être à même de mieux apprécier le sens et la nuance des termes, et étayer cette enquête par des notes théologiques explicatives qui permettent d'en percevoir la portée.

A ce propos enfin, nous ne comprenons pas pourquoi l'auteur affirme au sujet de l'Immaculée conception que saint Thomas « n'a jamais posé la question de savoir si la sanctification de la Vierge Marie s'est réalisée au moment même de son animation. Il laisse cette question ouverte » (p. 163, note 11). En fait Thomas consacre tout un article à montrer que la sanctification de la Vierge a eu lieu « post eius animationem » (III^aq 27, a 2 ; cf. a 1, ad 3-4). On s'étonne qu'un texte aussi important ait pu échapper ? D'autre part, la nécessité pour la Vierge d'être rachetée, loin de contredire le dogme de l'Immaculée conception, constitue la condition *sine qua non* de sa justification théologique. Ce que

⁴¹ « Differt *sensualitas* et *sensibilitas* : *sensibilitas* enim omnes vires sensitivae partis comprehendit, tam apprehensivas de foris, quam apprehensivas de intus, quam etiam appetitivas ; *sensualitas* autem magis proprie illam tantum partem nominat per quam movetur animal in aliquod appetendum vel fugiendum » (2 *Sent.* dist. 24, q 2, a 1).

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

saint Thomas n'avait pas vu, c'est que la sanctification de la Vierge avant sa naissance, *ex morte eiusdem Filii prevista*, totale et prévenante, pouvait être honorée en s'exerçant non pas sur une faute effectivement contractée (*macula*) - nécessairement postérieure à l'animation -, mais sur la *dette* (*debitum*) personnelle et prochaine du péché originel - et être ainsi concomitante à la conception.

En appendice de l'ouvrage, on trouvera une traduction de la leçon inaugurale *Rigans montes* de saint Thomas, en raison du Ps 103, 13 qui lui sert d'exergue. Il est dommage que le P Stroobant l'ait privée de sa jumelle, la leçon *Hic est liber mandatorum Dei* (Ba 4, 1), qui faisait partie du même exercice académique qu'elle prolongeait et achevait⁴². Seul ce second texte mérite en rigueur de terme le titre d'*Éloge de la Sainte Écriture* qui, en son absence, ne se justifie pas. On saura gré au traducteur d'avoir ici considérablement dépoussiéré la traduction précédente de ce discours, publiée en 1924 par Th. PÈGUES et F.-X. MACQUART⁴³ (mais où est-elle citée ?), de l'avoir libérée d'un certain lyrisme suranné et d'être souvent plus fidèle au latin, même s'il garde quelques formules qui trahissent ses origines (*praedictam legem in communicatione spiritualis sapientiae observatam* = 'le jeu de cette loi dans la communication de la sagesse spirituelle' ; *videmus ad sensum* = 'nous voyons de nos yeux corporels' ; *crassiora / subtiliora* = 'moins parfaits / plus perfectionnés' ; *reguntur per spiritum vitae rationalem* = 'demeurent sous la domination des esprits', *sapientum ingenia* = le génie des sages etc.) C'est à cette traduction qu'il faudra recourir de préférence désormais.

Comme l'a souligné Mark D. Jordan dans sa préface (p. 9-10), le Commentaire des psaumes recèle encore bien des secrets, nous n'avons pas eu de peine à nous en persuader. Si ne peut refuser à la présente traduction le mérite d'un travail de pionnier, toujours ingrat et risqué, on n'en regrettera pas moins qu'une entreprise de cette envergure ait un soubassement technique et théologique insuffisant sous les apparences d'une édition quasi scientifique.

C'est encore le Commentaire des Psaumes qui a servi de catalyseur à la réflexion de Carmelo Pandolfi dont l'ambition est de réconcilier l'herméneutique moderne avec la philosophie de saint Thomas par le biais

⁴² Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Sa personne et son oeuvre, ("Vestigia 13"), Fribourg-Paris 1993, p. 73-78.

⁴³ *Saint Thomas d'Aquin, Sa vie*, Toulouse-Paris, 1924, p. 365-377.

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

de son exégèse scripturaire⁴⁴. Le projet est séduisant puisque l'Aquinat est censé y devenir le ferment d'une réflexion originale.

Après une introduction où l'A. définit le champ de sa recherche (p. 9-34), deux parties principales s'articulent autour de la notion d'interprétation. La première partie (p. 35-130) en évoque le mode, à savoir l'invocation. Un premier chapitre considère la formation et les caractéristiques historiques et littéraires du *Super Psalmos* (p. 37-88) ; un second, plus systématique, tente de justifier une lecture philosophique de l'exégèse du *Super Psalmos* (p. 89-130). En fait, et contrairement à leur titre, ces pages ne traitent pas formellement de l'invocation comme mode d'interprétation. La seconde partie traite de l'être comme de l'objet de l'interprétation (p. 131-340) et rassemble sous ce thème trois chapitres : 1° la grandeur de Dieu dans sa présence, sa perfection, son immanence, son action créatrice et structurante (133-236) ; 2° la dépendance qu'elle engendre pour l'homme au triple niveau de l'esprit, du désir et du cœur (237-268) ; 3° la position centrale du Christ par rapport au Père, à l'histoire, aux saints, à sa Mère (269-340). Ici encore, le rapport des titres avec le contenu des chapitres et surtout avec l'oeuvre étudiée est parfois artificiel. Il faut déplorer grandement l'absence complète de tables à la fin du volume et le fait que l'ouvrage ne donne pas vraiment l'impression d'avoir exploité la bibliographie annoncée, parfois vieillie.

Malgré son désir d'apporter une contribution scientifique à l'étude du *Commentaire des Psaumes* (p. 28), l'A. se refuse à entreprendre une analyse philologique ou un inventaire systématique des sources (p. 48, 52, 86, note 236, 87). On ne trouvera pas non plus ici l'approche méthodique que pourrait espérer un historien des doctrines. La dimension technique de l'ouvrage laisse à désirer et repose pour beaucoup sur des informations de seconde main. Son originalité consiste plutôt dans une relecture très personnelle de saint Thomas sous l'angle des problématiques de la modernité, spécialement celle de la quête du sens, cherchant les pierres d'attente qui permettraient de jeter un pont entre ces deux univers. De là à faire du *Super Psalmos* un traité d'herméneutique pratique, il n'y a qu'un pas que l'A. franchit avec un enthousiasme sympathique mais que l'on a quelque peine à suivre. Une fois de plus, la déficience du soubassement critique conduit à accorder trop de confiance aux formulations d'un texte incertain (cf. p. 40 *et passim*), à citer les oeuvres de saint Thomas sans trop se soucier de leurs relations chronologiques (le commentaire de Jean, le *Compendium I* (!), le *De decem preceptis*, la *Tertia pars* sont considérés sans nuance ni réserves comme contemporains du *Super Psalmos* p. 209,

⁴⁴ Carmelo PANDOLFI, *San Tommaso filosofo nel Commento ai Salmi*. Interpretazione dell'essere nel modo 'esistenziale' dell'invocazione, Collana "Lumen-6", (Studio Domenicano), Bologna 1993, 366 p.

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

222, 267 note 73, 269, 277) et à attribuer à saint Thomas des expressions ou des opinions dont il est parfois plus le vecteur que l'inventeur, même s'il les a pleinement assimilées dans une synthèse personnelle (cf. par exemple, p. 24, 283, 315 note 128, etc.). La même négligence amène l'A. à admettre sans sourciller l'attribution à saint Albert des *Commentarii in psalmos* (p. 83 s). Il est à craindre qu'ici encore l'on ait construit sur du sable.

L'intuition fondamentale de l'ouvrage repose sur l'affirmation de saint Thomas selon laquelle les psaumes traitent, sous le mode de la louange et de la prière, d'une matière universelle (cf. *Prohemium*). Assimilant cette dernière à l'être (*essere*), l'A. en déduit un principe philosophique et herméneutique général, qu'il se fait fort d'attribuer au Docteur commun⁴⁵ : l'invocation, le lyrisme et la poésie constitueraient le lieu privilégié d'une herméneutique philosophique de l'être. De plus, puisque le psautier traite d'une matière universelle et qu'il doit être lu à la lumière du Christ, c'est la réalité même qui ne peut être comprise qu'à la lumière du Christ dans la lettre de l'Écriture devenue le miroir du réel, si ce n'est ce réel lui-même : « Dans tous les cas, la *littera est ens* » (p. 102s, 109). Si le lyrisme des psaumes suscite chez Thomas des réflexions métaphysiques (169), c'est qu'ils sont capables de dire l'être. La dimension 'poétique' serait alors une troisième voie, susceptible et de rendre compte des limites du langage et de dépasser le dualisme des deux conceptions antagonistes qui se disputent l'explication de l'acte noétique : découverte phénoménologique du sens et construction transcendentale du sens (p. 9-11). L'*ens* des thomistes, composé et participé, avec la finitude qui découle de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, permet de rendre compte d'une part du dynamisme de toute démarche interprétative, d'autre part de ses frontières, de l'inadéquation du langage et de la réalité, du *hiatus* qui sépare compréhension et expression. Connaissant et connaissance, bien que créés et finis, sont en tension vers un Terme qui les dépasse et les attire. Les psaumes, parce qu'ils répondent à la définition de la prière comme tension de l'esprit vers Dieu (cf. Prologue de st Thomas), seraient les reflets de l'universalité de cette tension existentielle. Leur genre littéraire sera donc le lieu par excellence d'une lecture globale du réel, existentielle et non formelle, que Thomas aurait cherché à opérer.

Ces prémices reposent à notre avis sur un double contre-sens, regrettable lorsqu'on s'efforce de revenir à un « thomisme des origines » en cherchant à le libérer de l'appauvrissement d'une « présentation

⁴⁵ « St Thomas, dans son Commentaire des Psaumes, affirme [...], soutient... » (p. 7)

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

systématique figée »⁴⁶. Tout d'abord, saint Thomas ne dit pas comme l'A. que le « style déprécatif ou laudatif [...] est capable d'exposer la *theologia tota Psalmorum* » (p. 32), mais que sous ce mode, le psautier résume le contenu de toute l'Écriture et, partant, de toute la théologie. Cette lecture fautive conduit l'A. à donner au *Super Psalmos* une portée induue, puisqu'elle l'autorise à y déceler une 'progrès doctrinal notable' (p. 32) par rapport à l'*Expositio libri Peryermeneias* qui n'accorde de valeur interprétative qu'aux seules propositions énonciatives, tandis que les propositions optatives et impératives expriment davantage le domaine de la volonté infléchie par l'« affectivité »⁴⁷. Il s'agit en fait de deux choses différentes et le travail du commentateur consistera précisément à traduire en mode énonciatif le contenu théologique exprimé dans les psaumes sous forme de louange et de prière. Si le psalmiste et le théologien contemplent le même sujet, ils l'exprimeront différemment parce que leurs perspectives diffèrent. Il n'y a donc pas à opposer le saint Thomas du *Peryermeneias* et celui du *Super Psalmos*.

D'autre part, Thomas ne dit pas que l'universel (*universale*) est la matière du psautier, mais que cette matière est universelle ('*materia quidem est universalis*')⁴⁸, à savoir la 'matière générale de toute la théologie' et plus spécialement l'économie divine, ou encore toute chose envisagée selon son rapport à Dieu. La théologie ainsi comprise traite certes de ce qui 'est', - en ce sens son *objet 'matériel'* est le même que celui du philosophe -, mais dans son rapport à Dieu, *sub ratione Dei*, et non pas en tant qu'être, *lumine rationalis naturae*. Elle constitue dès lors une science distincte de la philosophie, même si elle fait appel aux sciences philosophiques à titre instrumental (cf. *I^a q 1, a 1, ad 2; a 5, ad 2, a 7*). En ce sens leur objet diffère formellement, tout comme leurs principes et leur méthodes spécifiques. La fin de l'entreprise théologique, la connaissance *croyante* du Dieu vivant révélé dans l'Histoire sainte, ne saurait donc être la même que celle de la philosophie qui tend vers une intelligence des choses appuyée sur la seule raison, même si elle prend en compte Dieu et son mystère.

Nous croyons cependant pouvoir rejoindre l'A. sur un point : la conception thomiste de la science, valable tant pour la philosophie que pour la théologie, située face à un *sujet* dont la connaissance finalise l'effort

⁴⁶ « ...una presentazione 'staticamente' sistematica » (p. 7). – J. MARITAIN avait déjà répondu avec plus de pertinence à cette accusation dans son *Court traité de l'existence et de l'existant*, cf. *Oeuvres complètes IX*, surtout chap. 1, p. 51.

⁴⁷ « Sola oratio enunciativa in qua verum vel falsum inuenitur, interpretatio uocatur; cetera uero orationes, ut optatiua et imperatiua, magis ordinantur ad exprimendum affectum quam ad interpretandum id quod in intellectu habetur. » (I, 1, ed. Léonine, t. I*1, Rome, editio altera retractata ²1989, lignes 50-55).

⁴⁸ Texte de notre édition en préparation. Il s'agit toujours du prologue.

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

de l'intelligence mais qui n'est connu que par l'instrumentalité des concepts qui font l'*objet* de la science sans qu'elle s'y achève. L'existence pleinement reconnue de la réalité extramentale implique que l'objet, l'arsenal conceptuel par lequel l'intelligence a prise sur le réel, n'épuise pas l'intelligibilité du sujet dont il sert la connaissance. C'est cette conviction qui conduit peut-être l'A., mais il aurait dû s'y prendre autrement, à rapprocher le mystère métaphysique de la connaissance de l'être de celui de la connaissance du Dieu incarné, l'un et l'autre compris, « non comme *obiectum* mais comme espace d'interprétation (*ad verum*) et d'invocation (*ad bonum*) »⁴⁹. Dans ce cas l'analogie porte sur le rapport de l'intelligence au réel et n'autorise pas pour autant la confusion des sciences.

L'A. semble donc méconnaître la distinction entre théologie naturelle et théologie de la révélation, pourtant affirmée dans le premier article de la Somme. Nous n'avons d'ailleurs pas vu que les textes incontournables de la I^a q 1 aient été analysés ou même cités pour eux-mêmes dans le second chapitre qui pourtant les appelle (cependant, cf. p. 120, note 50). Confusion qui conduit à affirmer que « le philosophe de la religion, situé au sein de la métaphysique de l'étant [...] est transformé en théologien au fur et à mesure de la croissance de son savoir [...] et de sa fidélité à l'*acte* de la *littera* »⁵⁰.

Pour l'A., l'*ens* dont traite la philosophie englobe la révélation et la théologie, parce que la théologie s'appuie sur la foi et que la foi est à la théologie ce que la connaissance des premiers principes est à la science aristotélicienne. Or « premiers principes sont l'être »⁵¹. Donc la philosophie de l'être est la base de la théologie thomiste ! Et « la théologie s'appuie sur l'être » (p. 123), elle « se résoud dans l'être » (125). Elle achève ainsi la philosophie comme le terme d'un développement homogène : « La réflexion sur la réalité de la foi achève la réflexion philosophique sur toute la réalité... »⁵². On veut prouver par là que le théologien est philosophe, parce que comme lui, il s'interroge en 'penseur' sur la nature de la réalité (p. 89s, 110, 346) et que le philosophe est

⁴⁹ « Non come *obiectum* ma come ambito di interpretazione (*ad verum*) e di invocazione (*ad bonum*) » p. 277.

⁵⁰ « Il filosofo della religione posto entro la metafisica dell'ente (non entro l'ontologia intesa come *ragione* di tutte le forme esclusa la forma della fede) è trasformato in teologo a misura della crescita del suo sapere, dell'incontro e della fedeltà all'atto della *littera* » (p. 111). - Pour une vue d'ensemble objective des grands principes de la théologie fondamentale de saint Thomas, cf. J.-P. TORRELL, « Le savoir théologique chez saint Thomas », *RT* 96 (1996) p. 355-396 et *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, Fribourg-Paris 1996, p. 1-23.

⁵¹ « I primi principi sono l'ente » (p. 123, souligné par l'A.)

⁵² « La riflessione sulla realtà della fede compie la riflessione filosofica su tutta la realtà e si nutre eccellentemente di quella sicura Implicazione Rivelativa che la realtà come tale contiene » (p. 123).

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

« potentiellement théologien » (p. 110). Dans l'exercice même de l'interprétation du texte biblique, en s'appuyant sur la foi qui est en quelque sorte l'être plénier, le théologien fait donc acte de métaphysique. A travers ces lunettes, le *Super Psalmos* apparaît comme une oeuvre existentielle (*opera esistenziale*) et saint Thomas y est considéré comme le « Maître de la spiritualité métaphysique du *scribere Christum* »⁵³. 'La spiritualité thomiste est métaphysique *de iure* et non seulement *de facto*.' (124) C'est à partir de tels présupposés laborieusement élaborés que l'A. se croit autorisé à voir dans le Commentaire des Psaumes une herméneutique dont l'ontologie est le principe moteur. Parce qu'il n'y a d'être plénier qu'avec Dieu et le Christ, la foi devient le principe scientifique fondateur qui permet de rendre raison de tout effort d'interprétation. « Thomas devine que dans sa sémantique philosophique, l'étant lui-même est christocentrique et christoréalisateur »⁵⁴.

En remontant la cascade d'équivalences ambiguës qui successivement identifient ou associent *esse* et *verbum* (p. 33 en référence à Jn 1, 1), l'être et la Révélation ou la foi (« la réalité est en elle-même génératrice de foi..., *fides sicut ens* »⁵⁵ ; la foi et les premiers principes (p. 123 s.) ; les premiers principes et l'être (123) ; la Révélation et la lettre de l'Écriture (109 - mais la Révélation est plus que l'Écriture), finalement la lettre et l'être (103, 109), on comprendra pourquoi l'interprétation des psaumes est envisagée comme une herméneutique métaphysique et que la théologie y devient philosophie.

De telles opinions ne font pas une pensée. Du moins sont-elles formulées avec trop d'imprécision pour ne pas conduire aux plus graves malentendus qui, d'une analogie de structure conduisent à une identité de nature : confusions méthodologiques entre Écriture et théologie, entre théologie et philosophie (l'A. parle de 'l'équivoque possible d'une distinction' p. 133), entre métaphysique et herméneutique, entre herméneutique et poésie. Ne conviendrait-il pas de respecter la différence spécifique des approches du réel ? Quoi de pire que la confusion des ordres ?

Nous concédons sans peine que l'affirmation de l'être propre à la démarche métaphysique nécessite tant une théorie du signifié qu'une philosophie de la connaissance. Il n'y a pas de raison non plus de nier que le réalisme foncier de saint Thomas influe sur son rapport à l'Écriture et implique une théorie latente de l'interprétation (cf. p. 30s). L'A. a fort bien perçu la radicalité métaphysique du rapport de la *res* à la *littera* dans

⁵³ « *Magister della spiritualità metafisica dello scribere Christum* » (souligné par l'auteur p. 343 ; 275 ; cf. 276s.).

⁵⁴ « Tommaso intuisce che lo stesso ente nella sua semantica filosofica è cristocentrico, anzi cristoeffettuale » (p. 102, cf. p. 277).

⁵⁵ p. 126 ; 346.

l'exégèse thomasienne qui tranche avec le style exhortatif et moralisant d'autres commentaires médiévaux (p. 62 *et passim*). C'est avec raison qu'il souligne la confiance que cela dénote dans la capacité du langage à exprimer la vérité des choses les plus hautes même en dehors des cadres du discours philosophique formel. Sous le voile des métaphores, la fonction poétique du langage permet effectivement à l'excès de la lumière supérieure de la Révélation de brûler sans les consumer les profondeurs du cœur de l'homme (*I^o q 1, a 9*). Cela suffit-il à faire admettre que *per se* l'analyse d'un texte poétique soit une approche métaphysique du réel au sens formel ? Affirmer que '*poesia pensata*' n'est pas '*pensiero poetante*' ne suffit pas à en convaincre (p. 7), surtout si la notion de poésie n'est pas définie. Philosophe et poète se rejoindront d'autant mieux dans la fascination complice du mystère de l'être, qu'ils auront su reconnaître et respecter ce qui les distingue. En laissant le poète être poète, le philosophe reconnaît les limites de sa propre approche. S'ils se rejoignent tout deux, c'est plus dans une certaine communauté d'intuition et de 'sujet' (au sens définit plus haut). S'il faut les distinguer, c'est au niveau de l'instance noétique qui saisit et de l'expression qui décrit. Au philosophe de concevoir et de formuler selon les lois de sa science ces idées que le regard du poète l'a aidé à entrevoir dans le tremblement de mots incertains. Cela dit, il est vrai que le philosophe a beaucoup à apprendre du poète, de la pureté de sa langue, de sa proximité avec le réel. Mais autre est l'exercice autonome de la poésie, autre sa fonction au service de la philosophie, autre encore son implication dans la *sacra Doctrina*. Personne n'a jamais prétendu confiner la connaissance dans les limites du discours philosophique.

La seconde partie de l'ouvrage ne fait pas beaucoup progresser la recherche. Les thèses énoncées plus haut y autorisent l'A. à lire à l'arrière-fond du texte de saint Thomas les principes de l'ontologie la plus haute élaborée au cours de sa carrière. Le propos de l'A. est moins de relever les passages à teneur formellement philosophiques du *Super Psalmos* que de mettre en valeur la métaphysique - qualifiée de 'concrète' (p. ex. p. 321) - sous-jacente au langage théologique du commentaire. Toute affirmation de la transcendance de Dieu, de sa présence à l'homme et au monde, tout énoncé des limites de la créature, de sa dépendance, du dynamisme de la vie morale ou spirituelle deviennent allusion à la distinction réelle de l'essence et de l'étant ou à la théorie thomiste de la participation. De longues dissertations philosophiques sont émaillées d'extraits du commentaires des psaumes, mais aussi d'autres ouvrages de saint Thomas auquel il est fait appel quand le besoin s'en fait sentir. Le défaut de véritable analyse des textes donne l'impression qu'ils sont plaqués sur le discours et rend les conclusions peu convaincantes. De même, l'articulation des chapitres n'est pas toujours perceptible : ainsi l'essai

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

d'association des quatre 'élevations' du prologue de notre commentaire avec les quatre modes de la connaissance de Dieu évoqués au début de l'*In Iohannem* et les cinq voies de la Somme pour structurer le premier chapitre de la 2^e partie (141s) paraît artificiel. Il fallait sans doute rapprocher ces textes, mais les respecter et les exploiter davantage.

L'A. entend démontrer que le *Super Psalmos* repose sur une conception toute théocentrique du monde et de la foi. La notion de Dieu comme *Ipsium Esse subsistens* suggère tout autant un rapport d'immanence et de présence au monde que la transcendance extrinsèque d'une cause première. On préfère donc parler du fondement absolu de tout être comme d'une « consistance » ('consistenza', *passim*) : « le *Ipsium Esse*, la Consistance même [...] » (p. 187). Ce terme et ses dérivés reviennent dans l'ouvrage avec une fréquence obsédante. Nous ne voyons pas très bien ce que ce vocabulaire apporte à l'intelligence de la question. Croyant transcrire les concepts classiques dans un langage accessible, l'A. mélange sans cesse mots latins et formules obscures de sorte que son discours perd en fait beaucoup de sa clarté⁵⁶. Le formalisme qu'il reproche à l'École avait au moins l'avantage d'une certaine précision.

Le chapitre trois veut montrer que le Christ est le lieu métaphysique par excellence de la découverte du sens parce qu'en lui Dieu se fait proche et se rencontrent l'homme et le monde, le fini et l'infini (270, 277). Du fait qu'en Lui, « une Parole physique est la Consistance » (283), la *Tertia pars* de la Somme théologique est considérée comme l'oeuvre métaphysique par excellence du Docteur commun (272). Le Christ est aussi l'objet constant des écrits de saint Thomas, parce que sa philosophie est celle de l'*ens* et que le Christ est être en plénitude. Bien plus, « dans le Christ total s'achève la métaphysique de l'être et la conception herméneutique thomiste » (277). Ici encore, si juste et touchante que soit la foi exprimée par l'A. et sa profonde admiration pour saint Thomas, on ne peut que s'inquiéter en lisant que « la nature (*ens*) est grâce, bien que selon la mesure exigée par l'*essence* voulue par Dieu » (274) ; « l'herméneutique objectiviste a été historiquement responsable de la distinction équivoque entre la nature et la grâce » (p. 279 ; cf. p. 302). Voilà des raccourcis qui risquent bien de faire court-circuit...

Les conclusions se résument en deux points présents d'ailleurs tout au long de l'ouvrage : 1^o pour saint Thomas, les limites de l'acte herméneutique, sa tendance à confondre le réel et l'objet, sont la

⁵⁶ Cf. p. 176 : « La lumière est en fait comme le symbole du surplus du concret total en considération des marges non seulement accidentelles mais aussi essentielles de la *forma lucis* » - « la luce è infatti come il simbolo dell'*eccedenza* dell'intero concreto rispetto ai margini non solo accidentali, ma anche *essenziali* della *forma lucis* ». « Le Terme du désir prend l'aspect du Frémissement-pour-nous » - « il Termine del *desiderio* ha il Volto della Trepidazione-per-noi » (p. 280)...

conséquence de la finitude ontologique de l'être participé, et partant de sa contingence. La fracture herméneutique n'est pas à situer entre l'homme et le monde comme le pensait Heidegger, mais entre l'homme et Dieu. 2° Par l'Incarnation et le mystère de l'union hypostatique, l'*Esse subsistens* se fait présent et immanent, homme et parole en qui être, intellection et signification ne font qu'un. Si nous avons bien compris M. Pandolfi, le problème herméneutique ne peut être résolu que par le haut, puisque en Dieu seule compréhension et expression s'identifient et que, dans le Christ, la suprême compréhension (la Lumière du Verbe) devient la plus parfaite expression (la Révélation), qui n'appelle plus, selon lui, ni saisie intellectuelle, ni interprétation, mais la foi seule ... (p. 344) ! Il aurait dû citer saint Augustin au langage moins équivoque : « Verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur »⁵⁷. Dès lors, il est illusoire de prétendre à la possibilité d'une pure compréhension du réel. Seule est requise l'attitude demandée par le Verbe de Dieu à toute créature intelligente : imitation affectueuse et familiarité. Thomas aurait ainsi privilégié le 'Ev au détriment du νοϋς totalisant... La vérité serait davantage le terme d'un désir que l'objet d'une connaissance.

Reste à savoir s'il est possible d'hypostasier de la sorte toute vérité sans trahir cette confiance dans les capacités de l'intellect humain qui procède de l'optimisme chrétien et caractérise si bien la synthèse thomiste : pour l'auteur du livre de la *Sagesse* par exemple, la science humaine placée dans la dépendance de Dieu procure « une connaissance infaillible des êtres » donnant accès à « tout ce qui est caché et visible » (Sg 7, 17.21).

À notre avis, l'ouvrage de C. Pandolfi repose sur des vues personnelles trop hasardeuses pour s'autoriser de la pensée de saint Thomas. Le Commentaire des Psaumes y est plus traité en prétexte qu'en texte ; trop souvent la réflexion donne l'impression de chercher à tout prix à se rattacher artificiellement au texte alors qu'elle aurait pu se suffire à elle-même et déployer plus librement et plus efficacement son originalité. On se demande même pourquoi l'A. a fait tant d'effort pour justifier une analyse philosophique de l'exégèse thomasienne, quand il écarte volontairement des passages cités les citations scripturaires autour desquelles s'articule le raisonnement exégétique et d'où il tire sa cohérence (cf. p. 170, note 98 ; p. 245s., note 34, etc.)⁵⁸. A force d'isoler des extraits de leur contexte originel, l'A. en viendrait presque, nous semble-t-il, à ne plus suivre son propos qui était de mettre en évidence la dimension philosophique de l'exégèse spécifique des psaumes. De même, le dialogue

⁵⁷ *De Trinitate*, l. VII, c. 4, CCL 50, l. 4.

⁵⁸ Cf. les réflexions toujours pertinentes d'Etienne GILSON : « Note pour l'explication de quelques raisonnements scripturaires usités au moyen-âge », *Rev. His. Franciscaine* 2 (1925) 350-360.

M. Morard, « À propos du Commentaire des Psaumes de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 96, 1996, p. 653-670.

avec la pensée moderne, hormis les vingt premières pages, se réduit à quelques allusions disséminées dans le corps du texte et la conclusion.

Notre intérêt pour saint Thomas nous a peut-être conduit à prêter trop d'attention à l'ouvrage recensé. Il demeure indéniable que son A. a bien perçu la richesse existentielle et philosophique du Commentaire des psaumes, la profonde consonance de la philosophie de saint Thomas avec la Révélation et sa fécondité dans l'exercice de la théologie chrétienne. Avec raison il a posé la question des conditions de possibilité de notre connaissance et dénoncé une conception trop simpliste de l'épistémologie thomiste. Il ne s'est malheureusement pas donné les moyens de mettre cette intuition en valeur de manière vraiment convaincante.

Comme l'écrivait au sujet du *Super Psalmos* quelqu'un qui n'a pas l'habitude de parler à la légère : « La difficulté est moins dans le latin que dans le non-dit de ces textes »⁵⁹. Leur faire dire ce qu'ils ne disent pas et passer à côté de ce qu'ils présupposent : nous pensons avoir montré que ce double piège n'est pas une illusion. Loin de nous l'intention de réserver l'accès des sources aux seuls spécialistes. Il s'agit plutôt de trouver un équilibre entre les exigences d'une approche scientifiquement fiable et la nécessité de leur assurer la plus large diffusion, la meilleure intelligence. L'objectif, certes, est de leur laisser jouer librement et sans équivoque leur rôle de ferment intellectuel et spirituel, de susciter une réflexion enracinée dans le passé et féconde pour le présent. Mais pas à n'importe quel prix.

Espérons que malgré leurs limites, les ouvrages présentés contribueront, sinon à donner une meilleure connaissance de l'exégèse biblique du Docteur commun, du moins à faire prendre conscience de son importance.

Fr. Martin Morard, o.p

⁵⁹ J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, t. 1, Paris-Fribourg 1993, p. 381.