

Corpus Areopagiticum dans l'interprétation

ation and similar papers at core.ac.uk

broug

provided by Directory

Florin Crișmăreanu
Université « Al. I. Cuza » de Iasi

Abstract

Corpus Areopagiticum in the Interpretation of St. Thomas Aquinas

In this article I intend to highlight a fundamental difference that I have seized between Dionysius interpreted by Thomas of Aquinas and the author of *Corpus Areopagiticum*. In the first stage, I will present the way in which Thomas understands Dionysius as a simple Aristotelian, then the confession of faith of saint Thomas regarding that particular Dionysius from *The Acts of Apostles* 17, 34, without, however, noticing the fact that Dionysius invokes the Holy Trinity in his texts, a dogma established only in the first Ecumenical Council of Nicaea (325). However, the most obvious issue that radically separates the two thinkers (Dionysius and Thomas) is their way of understanding *theology* (θεολογία).

Keywords: Dionysius the Areopagite, Thomas Aquinas, Aristotelianism, theology, Christology, divinity, knowledge

I. Si le *Corpus Areopagiticum* s'était perdu, je pense qu'il aurait pu être facilement reconstruit à partir du *Corpus Thomisticum*. Car Denys l'Aréopagite a trouvé dans la personne de Thomas d'Aquin un lecteur privilégié, même un disciple, qui cite l'„obscur" l'Aréopagite 1701 fois¹. Voulant excuser saint

* *Acknowledgement:* Cet article a été publié dans le cadre d'une période de recherche financée par le programme POSDRU/89/1.5/S/49944 („Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes”).

Thomas d'avoir tant accordé à ce mystérieux théologien, É. Gilson explique: „depuis cette époque, l'imposante figure de Denys l'Aréopagite s'est réduite pour nous à la stature beaucoup plus modeste du Pseudo-Denys, auteur dont l'autorité doctrinale n'a cessé de décroître dans l'Église" (Imbach 1997, 161). É. Gilson suggère ensuite que la théologie de l'Aréopagite n'était pas très „saine" mais que saint Thomas ne s'est pas laissé „décourager": en bon „prestidigitateur" il a su „métamorphoser le contenu" d'une pensée „obscur" – „*beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stilo*" (Aquinas 1950, Proemium) – et „risquée", „servile imitatrice des platoniciens" (Gilson 1992, 161).

Le commentaire sur le traité *De Divinis Nominibus* considéré par tous les exégètes comme faisant partie de la liste des œuvres authentiques de saint Thomas. Selon J. Durantel, „saint Thomas ne faisait donc pas, en commentant les *Noms Divins*, œuvre nouvelle, puisque plusieurs les avaient déjà pris comme matière de leurs explications; mais un commentaire est toujours nouveau, puisqu'il vaut par ce que la pensée du commentateur en dégage ou y ajoute; que saint Thomas ait connu et sans doute utilisé les commentaires antérieurs, c'est infiniment probable. Les procédés utilisés par saint Thomas sont à la fois très simples et très compliqués. Très simples, parce qu'ils se répètent à chaque leçon, à chaque cours, avec une régularité un peu monotone; compliqués, on le verra, parce que saint Thomas divise et subdivise à l'infini" (Durantel 1919, 210-1). Par rapport à É. Gilson, la position de J. Durantel nous semble plus conforme à la lettre des textes thomasiens.

S'il faut faire une comparaison entre le *Super Dionysium De divinis nominibus* (1249) d'Albert le Grand et le *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus* (1261/1268) de Thomas d'Aquin, on observera une différence importante: tandis que saint Thomas s'applique à relever le côté néoplatonicien des *Noms divins* et en même temps à mettre la conception dionysienne des transcendants au service de son concept de l'être, Albert le Grand reste plus attaché à l'identité néoplatonicienne du traité en question (par exemple, la participation *quantum potest*).

Dans son commentaire sur le *De Divinis Nominibus*, saint Thomas énumère les difficultés d'interprétation de cette œuvre. Il en cite cinq: l'obscurité du style qu'il attribue non à l'inertie de l'auteur, mais à son dessein de soustraire les dogmes à la dérision des infidèles, l'emploi du vocabulaire platonicien, la prolixité et à la fois la concision de l'auteur et, enfin, la profondeur de sa pensée (Aquinas 1950, Proemium). Il est important de savoir que Saint Thomas suit la traduction de Scot Érigène pour la *Hiérarchie céleste* et celle de Jean Sarrazin pour les autres œuvres. Commentant cet œuvre de Denys, saint Thomas n'utilise jamais le schéma néoplatonicien *exitus - reditus* qu'il emploie lui-même dans sa *Somme Théologique* (Chenu 1954, 261). Dans ce texte de saint Thomas, le schème néoplatonicien n'est pas lié au problème de la hiérarchie. Toutefois, Denys est un des auteurs auxquels saint Thomas a rencontré l'idée d'un univers hiérarchisé², mais dans ce commentaire la seule hiérarchie à laquelle il se réfère est celle aristotélicienne, qui prend en compte les étapes de la connaissance - de la sensation à la science (Aristote 2005, 337-9).

Pour comprendre plus clairement la perspective thomasiennne sur le *Corpus Areopagiticum*, je renvoie à une remarque singulière de saint Thomas: „Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus” (Aquinas 1929, II, XIV, 2). Aux yeux de saint Thomas, Denys l'Aréopagite est un disciple d'Aristote. Cependant, le „disciple” Denys l'Aréopagite semble ignorer la portée du terme „démonstration” qui, depuis Aristote, indique la méthode procédant par syllogismes. Mais l'Aréopagite utilise toujours le vocabulaire néoplatonicien et il n'éprouve aucun besoin de faire appel à la méthode proposée par Aristote. Denys évite soigneusement toute activité polémique ou réfutative et ne semble pas se soucier de l'apologétique. Il fait même preuve d'une extrême réserve à l'égard de l'apologétique, comme L. Couloubaritsis suggère (Couloubaritsis 1981, 112-121).

Concernant cette question, B. Landry remarquait avec justesse que „saint Thomas d'Aquin veut être disciple d'Aristote, plus que de Platon et il a un grand désir de construire la philosophie chrétienne selon le modèle rigide de la

science péripatéticienne. Il s'efforce d'éliminer toute donnée puisée dans les aspirations subjectives de l'individu; il met en œuvre des concepts impersonnels, évidents pour tous qui s'imposeront à tous. Il aime à manier le syllogisme, et il a certainement dans ce raisonnement parfait une confiance plus grande que saint Bonaventure" (Landry 1922, 38).

Toutefois, au-delà d'un Denys „aristotélien", pour saint Thomas l'auteur du *Corpus Areopagiticum* était ce Denys dont il s'agit dans les *Actes des Apôtres* (17, 34) et qui avait donc, en tant que contemporain et disciple des Apôtres, une autorité hors paire. Dans ce sens, il y a, dans la *Summa Theologiae*, une expression remarquable de la croyance de saint Thomas en l'identité de l'auteur des écrits dionysiens et du Denys des *Actes* (17, 34): „Sed circa hoc magis est credendum *Dionysio, qui oculata fide inspexit* hoc accidisse per interpositionem lunae inter nos et solem. Dicit enim, in epistola ad Polycarpum, inopinabiliter soli lunam incidentem videbamus, in Aegypto scilicet existentes, ut ibidem dicitur"³ (Aquinas 1903, III, 44, 2).

Thomas d'Aquin croit, comme toute son époque, que Denys l'Aréopagite est un auteur du premier siècle. D'autre part, Denys, dans les *Noms divins*, traite fréquemment du dogme trinitaire, rejetant les erreurs d'Origène et d'Arius („Et videntur esse posita ad excludendum errorem Origenis et Arii, qui posuerunt deitatem filii esse participatam" (Aquinas 1950, II, 1, 1). Il est très étrange que saint Thomas n'observe pas cet anachronisme: si Denys se prétend un auteur du I-er siècle, comment peut-il critiquer les erreurs d'Origène et d'Arius qui se développent aux III-ème et au IV-ème siècle?

II. Dans son *Commentaire des Noms Divins*, saint Thomas d'Aquin procède, par rapport au texte de Denys, comme ce dernier procède par rapport à l'œuvre de Hiérophée. Mais est-ce que il s'agit de la même relation entre Denys et Hiérophée, d'une part et Denys et saint Thomas, d'autre part? Il me semble que les choses ne soient pas telles que saint Thomas les croyait.

Selon Jean-Luc Solère, Thomas d'Aquin n'expose ses thèses *philosophiques* originales que dans les œuvres de *théologie*, suivant un ordre théologique (Solère 2002, 23). D'autre part, son but ultime n'est pas de produire une

philosophie „mais il en use, et s'il ne trouve pas toute faite celle dont il a besoin, il la produit afin de pouvoir en user” (Gilson 1960, 115).

En métaphysique, Dieu est connu à partir des créatures comme la cause est connue à partir de l'effet; en théologie, Dieu est connu par sa propre révélation ou inspiration, c'est-à-dire par le mode de la cause elle-même (Aquinas 1929, I, 1, 3). Quant aux créatures, les philosophes les considèrent selon la consistance de leur nature propre; le théologien, de son côté, étudiera les créatures dans leurs rapports avec Dieu, c'est-à-dire selon qu'elles „sortent” du premier principe et sont ordonnées à lui comme à leur fin (Aquinas 1929, II, Proemium).

La philosophie, prise dans un sens large, est une recherche de la vérité et du bonheur selon un mode de vie propre aux amis de la sagesse. Dans ce sens Denys appelle „philosophie” la voie monastique mais aussi la vertu de Job, sage païen qui, dans l'Ancien Testament, représente l'homme intègre ou juste (Andia 2006, 55). La „philosophie” dont Denys parle est la „philosophie selon nous” (Dionysius Areopagita 1990, 1), c'est-à-dire la philosophie des chrétiens. Mais le καθ' ἡμᾶς (selon nous) marque une précision qui est aussi une restriction du sens de la philosophie: il y a aussi des philosophes qui n'ont pas „notre” philosophie, mais celle-ci peut être considérée comme étant la „vraie” philosophie, par opposition à celle des Athéniens qui sont dans „l'ignorance” du vrai Dieu. Les „vrais philosophes” (Dionysius Areopagita 1991d, 7, 166) sont ceux qui reconnaissent que Dieu peut être connu à travers ses œuvres (*Rom.* 1, 20). Les deux hommes par rapport auxquels Denys définit la philosophie chrétienne sont Hierothée et Apollophage „le sophiste”. Ysabel de Andia se demande s'il y a une identité de sens entre la Θεία φιλοσοφία des *Noms divins* et la σοφία τοῦ θεοῦ (I *Cor.* 1, 21) de la *Lettre VII*. Il semble que la première soit la „philosophie selon nous”, c'est-à-dire la philosophie chrétienne, qui se fonde sur l'Écriture, tandis que la seconde est une sagesse qui vient de Dieu, commune aux païens et aux chrétiens, selon saint Paul (*Rom.* 1, 20 et 25). Les „vrais philosophes” sont les chrétiens aussi bien que les Grecs, s'ils reconnaissent la „Cause de tout”

et gardent une „piété sacrée” (εὐσέβεια) à son égard. Selon l’interprétation proposée par Ysabel de Andia, „ici ne s’agit plus d’une opposition de la philosophie grecque et de la philosophie chrétienne, mais d’une intégration de la philosophie grecque à la théologie chrétienne” (Andia 2006, 55-6).

III. Après cette courte présentation de la distinction entre la philosophie thomasiennne et la „philosophie” du *Corpus Areopagiticum*, on ne peut éviter la question de la différence essentielle qui existe entre les deux penseurs (Denys et Thomas), quant à leurs manières de comprendre la *théologie*. Dans ce qui suit je voudrais discuter le rapport entre la théologie proposée par saint Thomas - *la théologie scientifique* - et la théologie de Denys l’Aréopagite - *la théologie comme expérience personnelle de Dieu*. La différence entre ces deux types de théologie s’énonce comme la différence entre la *théologia* et la *théologia* (Marion 1989, 17-25).

Pour saint Thomas, le problème se pose de cette manière: si la théologie est une science, alors elle est le fondement de toutes les sciences; si, au contraire, la théologie n’est pas le fondement de toutes les sciences, alors elle ne peut pas être une science (Aquinas 1888, I, 1, 2, 5). Certainement, saint Thomas veut fonder une „théologie scientifique” (voir *quaestio secunda* de *Summa Theologiae* où saint Thomas se demande „*utrum sacra doctrina sit scientia*”). Le syntagme *theologia scientia*⁴ a une seule occurrence dans *Corpus Thomisticum* (Aquinas 1895, II-II, 1, 5), mais le mot signifie, au sens large, toute connaissance de l’intelligence humaine.

Dans le passage où il expose le plus clairement ce qu’il entend par science à propos de la *sacra doctrina*, saint Thomas se contente de déclarer „que la doctrine sacrée est une science [...]. Elle procède en effet de principes connus à la lumière d’une science de Dieu et des bienheureux. Et comme la musique fait confiance aux principes qui lui sont livrés par l’arithmétique, ainsi la doctrine sacrée accorde foi aux principes révélés par Dieu” (Aquinas 1888, I, 1, 2). Le père M. Corbin dit que „la doctrine sacrée n’est *ni* l’Écriture Sainte, *ni* la tradition de l’Église, *ni* la théologie comme science et cependant elle est également *et* l’Écriture Sainte *et* la tradition de l’Église *et* la théologie comme science, sans qu’il y ait la moindre contradiction entre les deux

propositions" (Corbin 1974, 694). Ce processus se vérifie différemment selon qu'il s'agit d'une démarche qui part du sensible pour s'élever progressivement vers les choses divines (la philosophie première d'Aristote), d'une démarche qui prend son point de départ dans la connaissance que Dieu a de lui-même et dont nous recevons une certaine participation par la foi (Aquinas 1992, 2, 2 ; Torrell 2000, 140).

Sans aucun doute, saint Thomas adopte le modèle aristotélicien de la science. Par „science” saint Thomas comprend l'idéal aristotélicien de la connaissance, qu'implique l'élaboration de conclusions valables, après avoir établi que les prémisses sont véritables principes irréfutables (Aquinas 1989, I, 2, 2). Toutefois, les prémisses de la science théologique sont les données de la Révélation, et la dérivation des conclusions devait être, tant qu'il était possible, syllogistique. Il semble donc que la science chez saint Thomas comme chez Aristote est indissociable du rapport entre les prémisses et la conclusion.

J.-P. Torrell considère que la notion de *science* soulevé deux grandes difficultés, pour saint Thomas: tout d'abord, la science ne traite pas du singulier, mais seulement de l'universel et du nécessaire; or la *sacra doctrina* s'occupe bien de faits singuliers, donc elle ne saurait prendre le titre de science. Comme il est impossible à saint Thomas de nier la force de l'objection, sa réponse consiste à diminuer l'importance des faits en question: „ils ne sont pas objet principal de la *sacra doctrina*, ils ne sont là que comme exemples de conduite, comme il y en a dans les sciences morales, ou bien pour établir l'autorité de ceux par qui nous parvient la révélation divine” (Aquinas 1888, I, 1, 2; Torrell 2000, 147). L'autre difficulté n'est pas moins redoutable: selon Aristote, la science procède à partir de principes qui sont évidents par eux-mêmes (*per se nota*); or il est bien évident que les articles de *foi ne sont pas évidents pour tous*, puisque certains n'ont pas la foi; alors, la *sacra doctrina* ne peut pas être une science (Aquinas 1888, I, 1, 2), puisque ses principes ne sont pas *per se nota*.

Il semble aussi que la théologie comme *science de Dieu* est liée au culte des images: les profanes connaissent le divin de manière sensible, par des images qui sont l'„empreinte de

l'invisible". Les images sculptées ne sont que bois et pierre, mais elles rendent visible la forme transcendante du divin (Boulnois 2008, 81-3). Au seuil de la *Somme Théologique*, saint Thomas d'Aquin exprime son approbation pour les images sensibles qui signifient les vérités spirituelles dans l'Écriture – „Respondeo dicendum quod conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere" (Aquinatis 1888, I, 1, 9). Pour confirmer cette thèse il reprend fidèlement les arguments du second chapitre de la *Hiérarchie céleste* que l'Aréopagite consacre aux signes dissemblables. Toutefois, le contexte dans lequel il place le raisonnement de Denys en change considérablement la portée. En effet, la question de saint Thomas vise spécifiquement les expressions métaphoriques désignant la divinité. Selon Jan Miernowski, „cette précision est absente du texte dionysien où il n'existe qu'un seul ordre des signes qui, malgré leurs différents degrés de «noblesse» ou de «bassesse», manifestent en dernière instance une comparable inadéquation par rapport au divin" (Miernowski 1998, 22). Les hypothèses fondamentales que soutiennent les deux auteurs sont radicalement différentes.

Pour sa part, le père Chenu dit à propos de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin que l'objet de la théologie comme *science de Dieu* n'est pas proprement et premièrement cette économie où, de fait, l'homme reçoit, par le Christ, la foi et la grâce, mais c'est Dieu en sa réalité même; toutes ses productions, au cours de l'histoire, toutes les œuvres de création et de recreation sont traitées et jugées formellement *sub ratione Dei* (Chenu 1954, 264). Donc, „Dieu en sa réalité même" est l'objet⁵ de la science théologique. La question de la connaissance de l'essence divine est le but ultime et sacré de la théologie thomiste. D'autre part, pour la théologie byzantine, Dieu seul possède la „science théologique". Seul Dieu a une science parfaite de Dieu. En conséquence, la science divine n'est jamais accessible à l'homme.

Mais dans la scolastique latine il n'y avait pas seulement la direction représentée par la théologie *comme science*, même si elle est la plus fréquemment invoquée. Il y avait également d'autres directions: une théologie comme science non-déductive, une théologie rhétorique, une théologie de l'Église (Trottmann

1999, 97-114). Quel serait l'élément commun de cette *pluralité* de directions théologique? Selon Denys l'Aréopagite, l'*unique* finalité de la théologie est *la déification* (θέωσις) de l'homme⁶. Retrouve-t-on cette finalité chez saint Thomas?

Selon Pantéléïmon Kalaitzidis, „il est étonnant de constater qu'aucun texte de Thomas d'Aquin ne fait allusion expresse au sens dionysien du mot θεολογία, comme par ailleurs le signale le Père Chenu. Comment interpréter ce silence significatif? Ce silence, qui n'est pas loin d'être «un oubli» de la θεολογία dionysienne, nous paraît d'autant plus significatif que l'acceptation de la théologie chez l'Aquinat revêt un rôle normatif pour l'ensemble de son travail théologique et même philosophique, tandis qu'elle a des conséquences sur le plan de l'épistémologie” (Kalaitzidis 1997, 457; Chenu 1969, 90). Il est certain que saint Thomas parle du caractère scientifique de la théologie et du statut de la *théologie* dans le cadre de la *sacra doctrina* (Aquinatis 1888, I, 1; Aquinatis 1929, I, 1-5; Aquinatis 1992, 2). Mais, dans le *Corpus Dionysiacum* il n'y écrit aucun chapitre sur la méthode théologique. Pour l'Aréopagite, la science (ἐπιστήμη) de la théologie est réservée à Hierothée, alors que la connaissance (γνώσις) de la philosophie est à la portée de Denys (Andia 2006, 43). Il semble que dans ses textes, Denys entend par „théologiens” les *écrivains inspirés par Dieu* et non pas des *écrivains écrivent sur Dieu*. Chez Denys on trouve plus de cent occurrences de ces termes (θεολογία⁷, θεολόγος⁸, θεολογικός⁹).

Dans le premier paragraphe de la *Lettre IX* (Dionysius Areopagita 1991d, 197), Denys l'Aréopagite parle du double mode de la tradition des théologiens, *symbolique et téléstique* (συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν) d'une part, *philosophique et démonstrative* d'autre part (φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν). Selon l'interprétation proposée par P. Kalaitzidis, „il est facile de constater, suivant la perspective dionysienne, que l'origine, la provenance même de deux traditions, symbolique et philosophique, se trouve dans les Λόγια, dans ce que Dieu a manifesté et révélé sur Lui-même” (Kalaitzidis, 1997, 460). Dans ce sens, Denys affirme que „l'essentiel de notre hiérarchie humaine est constituée par les Λόγια (les Écritures) reçues de Dieu” (Dionysius Areopagita 1990 d, 67).

Chez Denys l'Aréopagite, la *θεολογία* s'identifiant aux *Λόγια* signifie l'Écriture ou la Parole dite par Dieu, la Parole que Dieu a prononcée. Le Dieu de Denys parle Lui-même de Lui-même et se nomme Lui-même par sa Parole, dans son Verbe, à travers l'Écriture. Aussi dans la *Lettre IX* (Dionysius Areopagita 1991d, 198), c'est Jésus en personne qui *θεολογεί* sous des paraboles; dans la *Hiérarchie ecclésiastique* (Dionysius Areopagita 1991b, 83), le texte parle de la „théologie supramondaine de Jésus”; tandis que dans la *Lettre VIII* (Dionysius Areopagita 1991d, 178), ce sont les démons tyranniques qui doivent confesser en toute vérité la divinité de Jésus. Cet emploi christocentrique de *θεολογία* peut se retrouver aussi dans divers endroits de la *Hiérarchie ecclésiastique* (Dionysius Areopagita 1991b, 84) qui parlent de la distinction entre *θεολογία* et *θεουργία*. Pour Denys l'Aréopagite, la *θεουργία* indique l'œuvre divine, voir l'Incarnation, alors la *θεολογία* signifie la Parole dite par Dieu ou encore l'Écriture.

Le théologien (*θεολόγος*) n'est pas celui qui spéculer sur des questions théologiques, ou celui qui construit des formules rationnellement élaborées, encore moins celui qui exerce la profession de maître en théologie. Denys ne connaît pas encore le type de théologien qui passe son temps à rédiger des dissertations théologiques, de même qu'il ignore les professionnels de la théologie. La théologie chez lui n'est pas une *occupation „académique”*, ni une „*technique*”, comme dira J. Maritain (Maritain 1963, 583), à propos de la théologie scolastique, encore moins une „*technologie*”, et le terme *θεολόγος* y est strictement réservé pour désigner les *auteurs divinement inspirés, les prophètes ou les apôtres* qui ont eu une expérience personnelle de la Révélation et à travers lesquels c'est Dieu même qui a parlé (Dionysius Areopagita 1991b, 128). Les *θεολόγοι* sont les porte-paroles de Dieu, ceux par les bouches desquels la Trinité Elle-Même a parlé et manifesté la vérité sur Elle-Même. Les théologiens de Denys s'appellent donc Isaïe, Ézéchiël, Pierre, Paul, Jean. Même maître Hiérothée, disciple de saint Paul, ne semble pas mériter le titre de *θεολόγος* (Kalaitzidis 1997, 465).

Certainement, et en conformité avec l'interprétation proposée par P. Kalaitzidis, *la problématique de la théologie comme science reste totalement étrangère à l'œuvre de Denys*. La tradition chrétienne orientale n'a pas connu la théologie *comme science*. Toutefois, il y a quelques exceptions célèbres, comme Barlaam le Calabrais, au début du XIV^e siècle, qui a voulu implanter la méthode scolastique dans le monde byzantin et qui a été sévèrement condamné par Grégoire Palamas.

Dans les textes de Denys, le terme même de *science* ne revêt aucune signification technique précise et l'on y retrouve divers usages métaphoriques parmi lesquels le plus fréquent indique la connaissance approfondie. Même si l'expression „science théologique” (θεολογική επιστήμη) apparaît - encore que très rarement (Dionysius Areopagita 1991c, 32; Dionysius Areopagita 1990, 125) - dans le *Corpus Dionysiacum*, elle ne concerne en aucune façon une intention présumée de Denys de constituer et d'élaborer de manière rationnelle une science théologique.

Qui dit „discours ou *logos* sur Dieu”, dit pensée discursive et aussi détermination du divin par les catégories du langage *humain*. Dans la perspective du „discours ou parole sur Dieu” en effet, les choix décisifs reviennent à l'homme. Or, qui dit objet de détermination, dit encore objet d'appréhension par l'entendement ou par les concepts et il comprend du même coup *l'être et la représentation* de cet objet, ce qui va de pair avec l'ambition nouvelle de la théologie, celle de se constituer *en tant que science*. La conception de la théologie comme „discours ou raisonnement sur Dieu”, condamne „Dieu” à l'immobilité d'un simple concept rationnel qui peut être analysé comme si l'Incarnation d'un Dieu vivant n'a pas eu lieu. Le „discours” théologique devient alors *anhistorique*, un discours figé et objectivant qui est tout sauf „christocentrique”. On cherchera en vain chez Thomas la *θεολογία* dionysienne, le Dieu de Denys qui parle Lui-même sur Lui-même, qui se nomme Lui-même par sa parole, dans son Verbe, à travers l'Écriture (Kalaitzidis 1997, 476-7).

Selon la conclusion de Pantéléimon Kalaitzidis, le Dieu comme *Ipsum suum Esse per se subsistens*, l'aboutissement ou la découverte d'un long et pénible itinéraire intellectuel et non

point fruit d'une expérience existentielle, ne semble pas nous concerner *personnellement*. On peut le penser ou le traiter en objet d'étude, mais on ne va ni le prier, ni l'aimer. Dès lors, la causalité et la connaissance analogiques de Dieu restent les seules voies de gnoséologie théologique, alors que l'intellection et la pensée discursive apparaissent comme les lieux privilégiés de la „rencontre” avec Dieu, ce qui implique que l'on n'*expérimente* pas les choses divines, comme disait Denys à propos de son maître Hiérothée (Dionysius Areopagita 1990, 134), mais, en revanche, que l'on *parle* sur les choses divines.

IV. Pour l'Aréopagite, la théologie est un discours non-métaphysique. „L'entreprise de Denys ne vise évidemment pas à récuser tout discours sur Dieu, au profit d'une apophasis douteuse, mais à travailler le langage assez profondément pour qu'il n'entre plus en contradiction méthodologique avec ce qu'il ose prétend énoncer: discours de louange” (Marion 1977, 12). Dans ses textes, *prière* et *théologie* s'unissent par un lien indissoluble. Il n'y a pas de théologie sans prière et en dehors de la prière, l'acte même de prier se présente et se donne comme un acte théologique et la théologie s'avère être, pour reprendre la belle formule de Nikos Nissiotis, „une pensée priante” (Nissiotis 1960, 294). Chez Denys, la théologie s'avère être intimement liée aux offices et aux sacrements ecclésiastiques. Elle prend donc place dans un contexte liturgique, tandis que la théologie priante de l'être créé n'est autre chose que sa réponse, sa doxologie, sa synergie sous forme de discours de louange, aux œuvres et aux dons de Dieu (Kalaitzidis 1997, 468).

Les exégètes s'accordent à reconnaître que, dans le *Corpus dionysien*, le concept de *louange* est essentiel. Denys tend à substituer au *dire* du langage prédicatif, un autre verbe, ὑμνεῖν, louer¹⁰. En ce sens, Hans Urs von Balthasar affirme: „quand il est question de Dieu et du divin, le mot ὑμνεῖν remplace presque le mot 'dire'” (Balthasar 1947, 158). Que signifie cette substitution? Elle indique sans doute le passage du discours à la prière car „la prière est un discours, mais elle n'est ni vraie ni fausse” (Aristote 1977, 84). *Le discours de louange maintient la distance* (Marion 1977, 232), puisque „les théologiens louent le Réquisit comme anonyme, et à partir de

tous noms” (Dionysius Areopagita 1990, 118). En effet, „louer” tient lieu de „dire” (ou prédiquer). Le corpus dionysien peut être considéré une grande „hymnologie”.

Pour les Pères grecs, le *théologien* ne mérite ce nom que s’il „imite le théologien qui est au-dessus de lui, c’est-à-dire notre Sauveur” et s’il dépasse le texte pour arriver au Mot Même (Grégoire de Nazianze 1858, 141). Le véritable théologien est le Christ et la théologie a un caractère anagogique, étant inséparable de la divinisation (θεωσις). La divinisation n’implique pas un parcours *spéculatif*, mais une dimension *pratique*, une expérience personnelle, un mode de vivre. La théologie n’est pas le résultat d’un long et difficile effort intellectuel, mais un don fait par Dieu à l’ascète¹¹. L’homme ne peut avoir accès à la divinisation, si Dieu ne descend chez lui, ce qui a été réalisé dans la personne du Christ.

En effet, les deux théologies: celle *christologique*, représentée excellemment par Denys l’Aréopagite et celle *scientifique*, de saint Thomas d’Aquin, ne sont pas complémentaires, mais opposées. La différence ne tient pas à la méthode, mais seulement à la présence ou à l’absence de la conscience de l’infirmité de la raison humaine devant la *folie de la Croix*, qui est même le contraire à une théologie „scientifique”.

NOTES

¹ Les occurrences sont divisées comme suit: *De Divinis Nominibus* – 899, *De Coelesti Hierarchia* – 450, *De Ecclesiastica Hierarchia* – 264, *Epistulae* – 68, *De Mystica Theologia* – 20).

² Selon Thomas Litt (Litt 1963, 276), Avicenne a exercé une influence sur la théorie des corps célestes de saint Thomas, d’abord par sa conception générale d’un univers hiérarchique, où chaque échelon dépend d’un échelon plus élevé, et influe à son tour sur l’échelon moins élevé. De ce point de vue, l’influence d’Avicenne est comparable avec celle de Denys l’Aréopagite. Quand saint Thomas cite „les autorités des saints” qui garantissent l’organisation hiérarchique des anges, il cite invariablement Denys et saint Grégoire (Aquinas 1888, I, 108, 5-6; Aquinas 1929, II, 9, 1, 2).

³ „Mais à ce sujet il vaut mieux se fier à Denys qui fut témoin oculaire. Il a vu que c’est arrivé parce que la lune s’est interposée entre le soleil et nous. Il

écrit en effet dans sa lettre à Polycarpe: «De façon imprévisible», de l'Égypte où il se trouvait, dit-il, 'nous voyions la lune passer devant le soleil'».

⁴ En effet, la *théologie comme science* est une invention du Moyen Âge occidental d'inspiration aristotélicienne. „Premier maître dominicain, il a donné lieu à des interprétations contradictoires: fut-il ou non accueillant à la pensée d'Aristote? Le *Prologue* de la *Somme* de Roland de Crémone manifeste clairement son admiration et sa connaissance du Philosophe. La plupart des lectures lui reconnaissent cette compétence aristotélicienne, mais ils sont gênés car le dominicain qui comprend bien la conception aristotélicienne de la science et ses enjeux, refuse de l'appliquer à la théologie” (Trottmann 1999, 97). En ce sens, M.-D. Chenu parle de son „aristotélisme aigu et sommaire” (Chenu 1969, 61).

⁵ Il est à remarquer que saint Thomas utilise l'expression „*Deus est obiectum*” - on peut compter 14 occurrences dans le *Corpus Thomisticum*. Mais „*obiectum*” est par excellence représentable. Considérer Dieu comme un *objet*, cela est bien une révolution. Si Dieu est un objet, alors Dieu doit être représentable, c'est-à-dire soumis aux conditions de possibilité de la connaissance (Marion 1982, 87-95). Pour Denys, par exemple, Dieu n'est pas un objet de connaissance, il n'est même pas un objet; Dieu se fait connaître en théophanies.

⁶ Voir en ce sens (Dionysius Areopagita 1990, 131, 132, 136, 202; Dionysius Areopagita 1991 a, 9, 29; Dionysius Areopagita 1991 b, 65, 66, 67, 70, 77, 79, 83, 86, 87, 119).

⁷ Voir en ce sens (Dionysius Areopagita 1990, 109, 121, 122, 123, 125, 128, 133, 139, 140, 149, 157, 188, 200, 206, 211, 212, 216, 226, 228, 231; Dionysius Areopagita 1991a, 10, 13, 21, 22, 26, 31, 37, 39, 41, 43, 51, 54, 56; Dionysius Areopagita 1991b, 63, 64, 83, 84, 88, 100, 101, 105, 113, 129; Dionysius Areopagita 1991c, 141, 143, 146, 147; Dionysius Areopagita 1991d, 159, 172, 173, 178, 181, 193, 195, 198, 207, 209).

⁸ Voir en ce sens (Dionysius Areopagita 1990, 108, 110, 112, 118, 120, 133, 141, 143, 150, 157, 158, 160, 169, 193, 200, 203, 206, 211, 213, 229, 230; Dionysius Areopagita 1991a 10, 13, 15, 25, 26, 30, 34, 35, 40, 43, 44, 46, 47, 48, 52, 58; Dionysius Areopagita 1991d/Epist. 9, 197, 199, 208).

⁹ Voir en ce sens (Dionysius Areopagita 1990, 107, 112, 116, 122, 125, 126, 130, 133, 134, 139, 142, 203, 22; Dionysius Areopagita 1991a, 32, 40; Dionysius Areopagita 1991b, 67; Dionysius Areopagita 1991C, 146, 147; Dionysius Areopagita 1991d/Epist. 9, 193, 196, 206).

¹⁰ ὕμνολογία (Dionysius Areopagita 1990, 111, 112; Dionysius Areopagita 1991b, 11, 31, 80, 84, 87, 104); ὕμνολογος (Dionysius Areopagita 1990, 141); ὕμνος (Dionysius Areopagita 1990, 111, 128, 160, 217; Dionysius Areopagita 1991a, 31; Dionysius Areopagita 1991b, 71, 87, 92; Dionysius Areopagita 1991d/Epist. 8, 89).

¹¹ Il n'y aura pas alors de faculté de théologie à l'Université de Constantinople, bien qu'il y ait cependant de grands théologiens à Byzance. La théologie y sera surtout liée aux moines, et non pas a une supposée corporation de „maîtres en théologie”, d'ailleurs inconnue dans la tradition byzantine (Kalaitzidis 1997, 484).

RÉFÉRENCES

- Andia, Ysabel de. 2006. *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*. Préface par Maurice de Gandillac. Paris : J. Vrin.
- Aquinatis, S. Thomae. 1888. „Pars prima Summae theologiae A Quaestione I ad Quaestionem XLIX.” In *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4*. Romae : Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Aquinatis, S. Thomae. 1903. „Tertia pars Summae theologiae : A Quaestione I ad Quaestionem LIX.” In *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 11*. Romae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Aquinatis, S. Thomae. 1929. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. Ed. P. Mandonnet. Parisiis: P. Lethielleux.
- Aquinatis, S. Thomae. 1950. *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini. Taurini-Romae: Marietti.
- Aquino, S. Thomae. 1989. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 1/2: Expositio libri Posteriorum*. Roma-Paris: Commissio Leonina-Vrin.
- Aquinatis, S. Thomae. 1992. „Super Boetium De Trinitate.” In *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 50*. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf.
- Aristote. 1977. *De l'interprétation*. Traduction française de J. Tricot. Paris: Vrin.
- Aristote. 2005. „Seconds Analytiques.” In *Organon IV*, édité par Pierre Pellegrin. Paris : Garnier-Flammarion.
- Balthasar, Hans Urs von. 1947. *Liturgie Cosmique: Maxime le Confesseur*. Paris: Aubier.

- Boulnois, Olivier. 2008. *Au-delà de l'image: une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIe siècle)*. Paris : Seuil.
- Chenu, Marie-Dominique. 1954. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Paris : J. Vrin.
- Chenu, Marie-Dominique. 1969. *La théologie comme science au XIIIe siècle*. Paris : J. Vrin.
- Corbin, Michel. 1974. *Le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*. Paris : Beauchesne.
- Couloubaritsis, Lambros. 1981. „Le statut de la critique dans les «Lettres» du Pseudo-Denys”. In *Byzantion*, 61 : 112-121.
- Dionysius Areopagita. 1990. "De divinis nominibus". In *Corpus Dionysiacum*, Band 1, ed. Beate Regina Suchla. Berlin/New York : de Gruyter.
- Dionysius Areopagita. 1991 a. "De coelesti hierarchia." In *Corpus Dionysiacum*, Band 2, ed. Günter Heil. Berlin/New York : de Gruyter.
- Dionysius Areopagita. 1991 b. "De ecclesiastica hierarchia." In *Corpus Dionysiacum*, Band 2, ed. Günter Heil. Berlin/New York : de Gruyter.
- Dionysius Areopagita. 1991 c. "De mystica theologia." In *Corpus Dionysiacum*, Band 2, ed. Günter Heil. Berlin/New York : de Gruyter.
- Dionysius Areopagita. 1991 d. "Epistulae." In *Corpus Dionysiacum*, Band 2, ed. Günter Heil. Berlin/New York : de Gruyter.
- Durantel, Jean. 1919. *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*. Paris : Librairie Félix Alcan.
- Gilson, Étienne. 1992. *Le thomiste: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris : J. Vrin.
- Gilson, Étienne. 1960. *La philosophie et la Théologie*. Paris : Arthène Fayard.
- Grégoire de Nazianze. 1858. "Oratio XXXI", 8. In *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Tomus XXXVI. Paris: Apud Jacques-Paul Migne editorem in via dicta d'Amboise.

Imbach, Ruedi et François-Xavier Putallaz. 1997. *Profession: philosophe. Siger de Brabant*. Paris : Cerf.

Kalaitzidis, Pantéléimon. 1997. „Theologia. Discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin”. In *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international* [Paris, 21-24 septembre 1994], éd. par Ysabel de Andia, pp. 457-487. Paris : Institut d'Études Augustiniennes.

Landry, Bernard. 1922. *La notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*. Louvain : Institut Supérieur de Philosophie.

Litt, Thomas. 1963. *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*. Louvain – Paris : Publications Universitaires de Louvain.

Marion, Jean-Luc. 1977. *L'idole et la distance*. Paris : Grasset.

Marion, Jean-Luc. 1982. „Une époque de la métaphysique”. In *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*, Entretiens et présentation Christine Goémé, pp. 87-95. Paris : France-culture.

Marion Jean-Luc. 1989. „Théo-logique”. In *Encyclopédie philosophique universelle. I. L'Univers philosophique*, (éds.) A. Jacob, J. F. Mattei, pp. 17-25. Paris: Presses Universitaires de France.

Maritain, Jacques. 1963. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Paris : Desclée de Brouwer.

Maxime le Confesseur. 1945. *Centuries sur la charité*, introduction et traduction de Joseph Pegon. Paris : Editions du Cerf.

Miernowski, Jan. 1998. *Le Dieu Néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden - New York - Koln : E. J. Brill.

Nissiotis, Nikos. 1960. „La théologie en tant que science et en tant que doxologie”. In *Irenikon* 33 : 291-310.

Solère, Jean-Luc. 2002. „La philosophie des théologiens”. In *La Servante et la Consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, pp. 1-44. Paris : J. Vrin.

Torrell, Jean-Pierre. 2000. *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*. Paris : J. Vrin.

Trottmann, Christian. 1999. *Théologie et noétique au XIIIe siècle. A la recherche d'un statut*. Paris: J. Vrin.

Florin Crîșmăreanu est chercheur post-doctoral à la Faculté de Philosophie et Sciences Socio-Politiques, Université Al. I. Cuza, Iasi, Roumanie. Doctorat en cotutelle internationale en 2009 (Université François-Rabelais - Tours, France et Université Al. I. Cuza - Iasi, Roumanie). Ses recherches portent sur la patristique et la scolastique, spécialement sur la divinisation et la doctrine de l'analogie de l'être. Il est l'auteur du volume *Contranote filosofice [Contre-notes philosophiques]*, 2010.

Address:

Florin Crîșmăreanu

PhD Researcher

Department of Philosophy

Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences

Al.I.Cuza University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11, 700506 Iasi, Romania

Tel: (+)40 232 201054

Email: fcristmareanu@gmail.com