

Sentir les choses divines. Sur l'esthétique théologique

Florin Crișmăreanu
Université « Alexandru Ioan Cuza » de Iasi

John Panteleimon Manoussakis, *Dumnezeu după metafizică: o teologie estetică* [God After Metaphysics: A Theological Aesthetic], traduction en roumain de Cristian Vechiu, Oradea, Ratio & Revelatio (col. Epoché), 2018, 290 p.

Title: Feel the divine things. On theological aesthetics

Keywords: feeling, beauty, senses, God, Theology, Metaphysics, infinity

Le discours sur l'esthétique théologique a été relancé dernièrement de manière cohérente par des penseurs contemporains de premier ordre, comme David Bentley Hart (n. 1965) et John Panteleimon Manoussakis (n. 1972). Dans leurs textes, les deux auteurs se revendiquent explicitement de l'œuvre fondamentale du théologien catholique Hans Urs von Balthasar (1905-1988), *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (Bd. 1: *Schau der Gestalt*), qui considère que « le christianisme est la religion esthétique par excellence » (Balthasar 1965, 181). Donc, en tant que chrétiens, nous sommes donc condamnés à la beauté qui, finalement, sera aussi notre salut (Dostoïevski).

* Acknowledgement: This article was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS–UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2019-0610, within PNCDI III.

** Après avoir été soumis à l'évaluation de la revue *Meta*, ce compte rendu a été publié dans une version roumaine dans la revue *Convorbiri literare*, nr. 10 (298), 2020, pp. 160-163.

Je considère comme parfaitement justifiée cette reprise contemporaine du discours théologique sur la beauté, puisque *φλοκαλία*, en tant que « l'amour de ce qui est beau », devrait constituer le point de départ de toute théologie chrétienne ; la beauté n'est pas une simple notion parmi d'autres, mais bien une « category indispensable to Christian thought » (Hart 2003, 16).

Toutefois, peu à peu, l'intérêt pour la catégorie du beau a glissé dans un plan secondaire, et cela non seulement en théologie. « Beauty has fallen into considerable disfavor in modern philosophical discourse, having all but disappeared as a term in philosophical aesthetics » (Hart 2003, 15). Parmi les possibles causes de cette situation on pourrait compter le fait que le rapport entre le sensible et l'intelligible, entre le créé et l'incrété a été, à un moment donné, renversé. Selon l'avis de D.B. Hart, la notion de *beau* (*pulchrum*) a été éclipsée, jusqu'à la disparition, par le *sublime* kantien, qui est ainsi devenu la catégorie esthétique par excellence.

Chargée d'une forte signification symbolique, la problématique du beau occupe une place importante dans les écrits des Pères de l'Église. Par exemple, Denys l'Aréopagite reprend avec force une idée platonicienne présente dans *Le Banquet*, 211d ; *Timée*, 87c : « Tout ce qui est bien, sans nul doute, est beau » (Platon 1985, 221) et il affirme que « le beau est identique au bien » (Dionysius Areopagita 1990, 150-151). On peut identifier ici l'un de ces moments où le rapport mentionné ci-dessus subit un renversement : à la différence des écrits patristiques où la beauté de la création est entendue comme simple reflet de la beauté divine, dans les textes des scolastiques de langue latine, la beauté de la création acquiert une certaine autonomie, il ne faut plus contempler l'archétype, car la création est belle en elle-même. Dorénavant, on offre à ceux qui désirent une distinction nette entre les deux plans, sensible – intelligible, créé – incrété, un point de départ pour leur argumentation.

Quatre ans après la parution du livre signé par David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* – et sans mentionner cette contribution –, John Panteleimon Manoussakis – professeur à Boston College, mais aussi diacre (1995), prêtre (2011) et archimandrite de l'Église

Orthodoxe de Grèce – publie en 2007 l'ouvrage intitulé *God After Metaphysics: A Theological Aesthetic*, dont la version roumaine a été récemment publiée par les Éditions Ratio & Revelatio de Oradea. Le texte dont nous discutons est ouvert par la Note du traducteur (p. 5-8), où le lecteur est averti que « *Dieu après la métaphysique* s'adresse à un public initié ». Dans la même section, on nous explique de manière docte les raisons pour lesquelles on a laissé de côté les traductions roumaines du *Corpus Dionysiacum* (dont la première appartenant à Cicerone Iordăchescu et Theofil Simenschy, et la seconde réalisée par Dumitru Stăniloae), « les deux versions présentant des carences (par endroits) insurmontables ». Pour les citations de l'Écriture on fait appel à une édition de 2015, avisée par le Synode de l'Église Orthodoxe Roumaine, mais le nom du Sauveur est, tout au long du livre, écrit « Isus Cristos », pour des raisons philologiques inconnues. En revanche, pour que tout le monde soit content, la variante « Iisus Hristos » est utilisée dans les cas où il s'agit de textes déjà traduits en roumain.

Le volume de J.P. Manoussakis est structuré par trois sections, inspirées de la *Première épître de Jean* 1, 1 (traitant, en ordre, de : *la vue, l'ouïe, le toucher*), qui incluent, à la leur tour, huit chapitres divisés par sous-chapitres. Ce qui paraît intéressant est le fait que, dans son ouvrage, le professeur de Boston College renverse l'ordre du péricope invoqué : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe de vie ». Donc, probablement pour des raisons méthodologiques, auteur choisit de privilégier le paradigme grec au préjudice du sémite, de sorte que la vue devient prioritaire, tandis que l'ouïe passe au plan second. L'auteur de l'ouvrage que nous analysons trouve dans les toiles du peintre flamand Jan Brueghel l'Ancien (1568-1625) un argument en faveur de l'esthétique théologique. Brueghel a peint, entre autres, les *Allégories des cinq sens*, dont trois seulement sont considérées par J.P. Manoussakis : l'*Allégorie de la vue*, l'*Allégorie de l'ouïe* et l'*Allégorie du toucher* (tous les trois tableaux sont peints environ 1618), correspondant aux trois sections de son livre.

En quelque mesure, on pourrait dire que, là où Jean-Luc Marion fait appel à l'*icône* afin d'expliquer toute sorte de choses, J.P. Manoussakis recourt à l'herméneutique de ces *toiles* du peintre flamand. Il est évident pour tout le monde que le sens de la vue a toujours été privilégié par la pensée métaphysique occidentale. Il est quand même important de préciser que cette vue, à travers la peinture, renvoie à quelque chose situé au-delà de ce que les yeux peuvent voir (le peinture ou l'iconographie fournissent deux exemples). Dans la seconde section, consacrée au sens de *l'ouïe*, le professeur de Boston College affirme, à juste titre, que « Philosophy has dealt rather awkwardly with hearing, for her dominion was that of the eye » (2007, 112, trad. 161). Il me semble que sur ce point précis l'auteur du volume recensé fait un pas en avant par rapport aux démarches similaires entreprises par Jean-Luc Marion, dont la présence, explicite ou implicite, est à trouver à (presque) chaque page du volume *Dieu après la métaphysique*.

La troisième section, celle où l'on analyse le sens du *toucher*, a comme point de départ un passage de l'œuvre d'Aristote *De anima*, 432 a, là où le philosophe grec affirme que « l'âme est-elle analogue à la main : comme la main est un instrument d'instruments » (Aristote 1966, 87). Ce qui signifie que l'âme non seulement contemple les idées, mais elle les appréhende aussi bien. Dans ce contexte, un exégète, Stanley H. Rosen, considère que « it is not sight, but touch, which is the most philosophical of the senses, because touch is prior to, more general, and more intimately related to *ta pragmata* than sight. "Seeing" is just a kind of touching. We grasp the forms of the things which are, and thereby know them: touch is the differentiation of forms which is the necessary condition for knowing. Knowing is touching » (Rosen 1961, 132).

La question qui régit l'ouvrage de J.P. Manoussakis est la suivante : « How can we think God *after* metaphysics? » (« Comment peut-on penser Dieu *après* la métaphysique ? »). Une pareille question pourrait être comprise comme un exercice, une hypothèse de travail, qui possède un certain sens dans un univers de discours. Plus précisément, on pourrait considérer comme justifiée une pareille interrogation dans ce paradigme qui cherche à penser l'*après*-quelque chose (le

christianisme, la métaphysique, l'humanité et ainsi de suite). Il y a aussi bien, à mon avis, assez de gens qui n'ont pas pensé à se rapporter à Dieu de cette manière.

Pourquoi ne pourrait-on « penser » Dieu *après* avec la métaphysique ? Et pourquoi faudrait-il « penser » Dieu par rapport à la métaphysique ? N'oublions pas l'injonction de L. Wittgenstein : « don't think, but look! » (Wittgenstein 1958, 31). D'autre part, J.P. Manoussakis affirme que « we cannot but get a glimpse, *kat'analogian*, of the divine mode of existence » (2007, 37; trad. 63).

Est-il possible de transposer une pareille démarche dans un discours conceptuel ? Des questions similaires sont pertinentes et, à mon avis, même le lecteur le moins avisé serait à même de les formuler. En définitive, quelle possible relation pourrait-il exister entre un *Dieu vivant* et un *concept métaphysique* ? Le mémorial de Pascal fonctionne parfaitement à ce niveau comme un disqualification *a priori* de toute relation possible. J.P. Manoussakis nous dit d'emblée, assez clairement, que « God who is better understood by the doxological language of praise and in the music of hymns rather than by the systematic *logos* of theology » (2007, 2; traduction roumaine 19). Et alors, si les choses en sont ainsi, est-ce que cela signifie que Dieu serait plus facile à comprendre à travers le *logos* de la métaphysique ? Ne disaient-ils les Pères de l'Église qu'il convient de se servir prudemment (sinon *jamais*) de nos concepts et de nos catégories relatives à Dieu ?

De nos jours, on peut se rapporter à Dieu de la même manière dont les chrétiens l'ont fait depuis toujours, en absence de la métaphysique. Selon les Écritures, c'est *le Christ*, et non *le concept* qui fait connaître le Père (*In* 14, 5; *I Tim* 2, 5; voir aussi en ce sens les pages que J.P. Manoussakis dédie à cet aspect, p. 52 *sqq.*) La Bible nous le dit clairement : « Il est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature » (*Col* 1, 15). En tout cas, la tentative de « articulate philosophically an experience of God » (2003, 34; trad. 60) peut rester étrangère à certains d'entre nous, si l'on n'explique pas ce qu'on comprend par « philosophie » et ce que l'on envisage quand on prononce le nom de « Dieu ».

Afin d'offrir une réponse à la question initiale, l'auteur recourt à un mélange de phénoménologie et d'herméneutique, assaisonné de références aux textes patristiques de langue grecque (Grégoire de Nysse et Denys l'Aréopagite sont les autorités le plus souvent invoquées). Cette recette a été préalablement vérifiée par Jean-Luc Marion, non sans succès. Pourtant, malgré sa structure, le livre de J.P. Manoussakis ne peut être considéré comme un ouvrage académique dans le sens étroit du terme, mais on pourrait plutôt la décrire comme un essai, comme une tentative que les lecteurs vraiment avisés, les érudits, pourraient négliger sans grande chose à perdre.

Il y a cependant une série d'aspects qui ont attiré mon attention en ce qui concerne la version roumaine de l'ouvrage de J.P. Manoussakis. En voilà quelques exemples : J'ai remarqué le fait que quelques titres des ouvrages anciens et médiévaux sont écrits en anglais (par exemple, à la p. 32 *et passim*). A mon avis, dans le cas où l'on ne garde par les titres originaux, en latin, l'option de la traduction est acceptable, mais non en anglais, vu que c'est une édition roumaine. Ensuite, lorsqu'ils sont quand même traduits, les mots des titres sont écrits, tous, avec des majuscules – par exemple : *A Cincea Meditație Carteziană* (p. 33 *et passim*) –, ce qui contrevient aux normes linguistiques du roumain.

A la page 55, le nom de Maxime le Confesseur est écrit d'une manière bizarre pour le roumain, à savoir dans la variante « Maxim Confesor » ; dans la note 59 on cite l'*Épître XV* de saint Maxime le Confesseur, qui, heureusement, est traduite en roumain, sans qu'on mentionne cela. Selon la même logique incompréhensible, la note 47 de la p. 166 en original : « In Maximus's *Epistula XV* ("On the Common and the Particular, i.e., on the Essence and the Hypostasis"), PG, 91 (556 AC) » est tronquée, inexplicablement, comme il suit : « În Sf. Maxim Confesorul, *Epistula XV*, PG, 91 (556 AC) » (p. 226, n. 59). On est soulagé quand même parce qu'on a pris soin de marquer qu'il s'agit d'un saint (« Sf. »), et que celui-ci este bien « Confesorul » (même si en roumain il est connu comme « Mărturisitorul »).

J'ai été également surpris de trouver à tout pas des toponymes et des anthroponymes dans leur variante anglaise,

par exemple : « Pergamon », « Henry din Ghent », « Gregory of Nyssa » ; toujours incorrecte en roumain est l'option pour l'anthroponyme « Toma d'Aquino ». De même, certains titres d'ouvrages apparaissent en anglais, comme *Epistle*.

D'autre part, il est difficile de comprendre pourquoi le traducteur choisit la variante « *Pseudo-Dionisie Areopagitul* », tandis que l'auteur lui-même a préféré la version « *Dionysius the Areopagite* » (probablement à cause d'une erreur de PAO, dans l'édition de 2007 de l'ouvrage de J.P. Manoussakis il apparaît souvent la graphie incorrecte « *Aeropagite* » ; erreur que reprend, étonnamment, le traducteur roumain ; voir, par exemple, p. 241 *et passim*).

On peut comprendre le fait que les écrits qui nous sont parvenus comme attribués à Denys l'Aréopagite ne sont pas unanimement goûtés. On peut aussi bien comprendre que les versions roumaines de ces écrits ont leurs limites et qu'on peut les considérer, à un moment donné, comme obsolètes (c'est le cas d'ailleurs de toute traduction), mais je ne peux pas accepter qu'on modifie le texte d'un auteur quand on choisit de traduire ses textes. Pourquoi faire cela, si l'auteur n'a pas voulu utiliser le « *Pseudo* » et, plus encore, éliminer de la bibliographie les références sous le nom de l'Aréopagite ? Cela s'apparente à une censure ou à un parti-pris idéologique.

Je n'arrive non plus à comprendre pourquoi le titre utilisé par J.P. Manoussakis, *Commentary on the Song of Songs*, soit traduit en roumain par : *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor/ Commentaire détaillé au Chant des Chants* (p. 136). Pourquoi « *amănunțită* » (« *détaillée* »), si l'original ne dit que *commentary* ? Pourquoi recourir au titre choisi par le traducteur roumain de cet ouvrage (le père D. Stăniloae) qui a traduit, parmi beaucoup d'autres, les écrits attribués à Denys l'Aréopagite ? Ici également, la note de la p. 137, par laquelle on renvoie à l'édition publiée en 1982, est erronée, car les pp. 105-106 n'incluent pas le fragment de *Tâlcuirea/ Commentaire* de Grégoire, qui commence à la p. 113, à retrouver dans la collection *PSB 29* (Grigorie de Nyssa 1982, 113-330).

Il y a ensuite toutes sortes de changements de topique dans la traduction analysée par rapport à l'édition originale. Par

exemple, des termes grecs n'apparaissent plus là où il faut, mais après d'autres mots. Par exemple, à la p. 137 on lit : « Căutarea lui Dumnezeu (ζήτησις)... » ; or, dans le texte en anglais, le terme grec est placé correctement après « searching » (p. 94). Dans la traduction, *Siloam* (*Shiloh* en hébreu) est rendu tantôt par « scăldătoare », tantôt par « spălătoare » ?! (210-211). Il pourrait s'agir aussi aussi bien d'une *piscine* (pourquoi pas ?!). Qui est-ce qui serait scandalisé par cette option du traducteur ?

A la fin du volume on trouve la bibliographie, où, de manière tout surprenante, on indique souvent uniquement les éditions roumaines de certains ouvrages cités par le professeur de Boston College. Il aurait été normal de préciser les éditions que l'auteur a utilisées, en y ajoutant, entre parenthèses, les références des versions roumaines, là où elles existent.

Un lecteur non-avisé qui parcourrait la bibliographie pourrait croire que J.P. Manoussakis a utilisé, par exemple, la traduction réalisée par Eugen Munteanu aux *Confessions* de Saint Augustin. Qui plus est, on a complètement éliminé de la bibliographie les écrits attribués à Denys l'Aréopagite (édition Suchla). Dans les références correspondant à l'auteur Pavel Florenski, le traducteur ajoute deux autres ouvrages (traduits en roumain) que l'auteur de *God after Metaphysics* ne cite pas. Les œuvres de Martin Heidegger incluses dans la bibliographie ont un statut tout spécial. En premier lieu, un critère quantitatif – il y a 22 titres dans l'édition originale, tandis que dans la traduction on ne compte plus que 21.

Ensuite, l'ordre dans l'édition roumaine semble ne respecter nul critère : des éditions de Heidegger en allemand entremêlés avec des traductions en anglais et en roumain, sans le moindre effort de respecter la topique de l'édition originale ou un critère chronologique (ou de toute autre nature).

On remarque aussi qui ni le critère tacitement assumé par le traducteur (mentionner les versions roumaines des ouvrages cités par J.P. Manoussakis) n'est pas respecté, puisque, par exemple, le livre de Marie-José Mondzain est traduit par Măriuca et Adrian Alexandrescu : *Imagine, icoană, iconomie. Sursele bizantine ale imaginarului contemporan* (București : Sophia, 2009). De même, le texte d'Origène *De principiis* a été traduit en roumain par Teodor Bodogae, dans

Scrieri alese, vol. III, București : EIBMOBOR (PSB 8), 1984. C'est le cas aussi de l'ouvrage de Proclus *Elemente de teologie*, traduit en roumain par Alexandru Anghel (București : Herald, 2007). On ne mentionne ni la traduction du volume signé par Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor: Eseuri de hermeneutică* (trad. par Horia Lazăr, Cluj-Napoca : Echinoc, 1999). On a la même situation pour Richard Rorty, dont l'étude *Contingentă, ironie și solidaritate* (București : All, 1998) a été traduite par Corina Sorana Ștefanov. Le livre de Ch. Yannaras, *Persoană și eros* (București : Anastasia, 2000) a bénéficié de la traduction de Zenaida Anamaria Luca. Le texte *Creștie și euharistie* (București : Ed. Bizantină, 1999) du Métropolitain Ioannis Zizioulas a été lui aussi traduit en roumain par Caliope Papacioc etc.

Parfois, dans la traduction parue en 2018 on reproduit y compris les fautes de rédaction présentes dans l'édition originale (bien trop nombreuses, malheureusement), comme, par exemple, dans le cas de l'ouvrage de Felix Ó Murchadha, où le nom du philosophe allemand M. Heidegger est écrit avec un seul **g**, dans les deux éditions. On trouve une situation similaire pour l'article signé par Karl Rahner, « Le début... », où le terme « début » est écrit avec la majuscule **D** dans les deux éditions. Ou chez Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations...* e.a. Pour ne plus parler de l'absence des accents dans la traduction.

Le lecteur de la version en roumain du texte de J.P. Manoussakis peut observer immédiatement un grand nombre d'erreurs de rédaction, y compris dans la bibliographie : des noms écorchés, l'absence des accents/ trémas, des inconséquences de rédaction – on fait appel tantôt à l'anglais (« and/ & »), tantôt au roumain (« și ») pour les successions des noms des auteurs, l'absence des blancs entre les ouvrages cités, etc. De même, par comparaison à l'édition publiée en 2007 (pp. 211-213), d'après laquelle on a réalisé la traduction en roumain, on remarque l'absence de l'*Index*, qui aurait utile à un même lecteur non-avisé.

Finalement, on pourrait formuler la conclusion que l'ouvrage de J.P. Manoussakis est assez intéressant, incitant même sur quelques points, et qu'il mériterait plus d'attention. En tout cas, la traduction roumaine est méritoire, en premier

lieu parce qu'elle existe, en constituant ainsi un point de départ pour les lecteurs autochtones.

REFERENCES

- Aristote. 1966. *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes par E. Barbotin. Paris : Les Belles Lettres.
- Dionysius Areopagita. 1990. « De divinis nominibus ». In *Corpus Dionysiacum*, Band 1, ed. Beate Regina Suchla. Berlin/New York : de Gruyter.
- Grigorie de Nyssa. 1982. « Tâlcuire amănunțită la *Cântarea Cântărilor* ». In *Scrieri*, vol. I. Traducere de D. Stăniloae și Ioan Buga. București: EIBMBOR (PSB 29).
- Hart, David Bentley. 2003. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans.
- La Traduction œcuménique de la Bible (TOB)*. 2011. Paris : Éditions du Cerf.
- Manoussakis, John Panteleimon. 2007. *God After Metaphysics: A Theological Aesthetic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Manoussakis, John Panteleimon. 2018. *Dumnezeu după metafizică: o teologie estetică*. Traducere de Cristian Vechiu. Oradea: Ratio & Revelatio.
- Mondzain, Marie-José. 2009. *Imagine, icoană, iconomie. Sursele bizantine ale imaginarului contemporan*. Traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu. București : Sophia.
- Origen. 1984. « Despre principii ». In *Scrieri alese*, vol. III. Traducere de Teodor Bodogae. București : EIBMBOR (PSB 8).
- Platon. 1985. *Œuvres complètes*. Tome X: Timée – Critias. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres.
- Proclus. 2007. *Elemente de teologie*. Traducere de Alexandru Anghel. București: Herald.
- Ricœur, Paul. 1999. *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică*. Traducere de Horia Lazăr. Cluj-Napoca: Echinox.

- Rorty, Richard. 1998. *Contingență, ironie și solidaritate*. Traducere de Corina Sorana Ștefanov. București: All.
- Rosen, Stanley H. 1961. « Thought and Touch: A Note on Aristotle's *De Anima* ». In *Phronesis* 6 (2): 127-137.
- von Balthasar, Hans Urs. 1961-1969. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik Schau der Gestalt* (VII vol.). Einsiedeln: Johannes Verlag.
- _____. 1965. *La Gloire et la Croix I. Apparitions*. Traduction par R. Givord. Paris: Aubier.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- Yannaras, Christos. 2000. *Persoană și eros*. Traducere de Zenaida Anamaria Luca. București: Anastasia.
- Zizioulas, Ioannis. 1999. *Creație și euharistie*. Traducere de Caliopie Papacioc. București: Bizantină.

Florin Crîșmăreanu est chercheur habilité à diriger des recherches (HDR) 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, la doctrine de l'analogie de l'être et la question de la hiérarchie. Il est l'auteur de plusieurs volumes sur la patristique grecque et la scolastique latine.

Address:

CS III habil. Florin Crîșmăreanu
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