

digne érotétique en théologie fondamentale, de l'appropriation catégoriale"; J. Caillot, "Approche théologique de la Rédemption: les vertus de la radicalité"; B. Forte, "Le mystère du Christ, paradigme de la théologie"; B. Lauret, "Pour une théologie du livre"; S. Pié i Ninot, "La recherche en théologie"; F. Bousquet, "Théologie des religions: dossiers sensibles, chemins possibles"; W. Pannenberg, "La recherche dogmatique aujourd'hui".

L'ouvrage est particulièrement dense et riche, tant par son contenu que par les champs explorés. Il comporte *in fine* un profil théologique de Joseph Doré, sa bibliographie, établie par C. Flamand, et la *Tabula gratulatoria*. Nous avons travaillé sur un des exemplaires numérotés de I à CC gracieusement offert par notre éditeur, que nous tenons à remercier ici.

D. Le Tourneau

J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino. Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez*, (Instituto Histórico Josemaría Escrivá. Obras Completas del Beato Josemaría. Serie I: Obras publicadas, vol. 1) Rialp, Madrid 2002, pp. XXXVI + 1195.

Le professeur Pedro Rodríguez (P.R.), théologien et notamment ecclésiologue bien connu, avait publié il y a quelques années l'édition critique du catéchisme du concile de Trente, comblant ainsi une lacune de l'histoire de la théologie avec une maîtrise élogieusement saluée: ce furent les plus de 1300 pages du *Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V Pont. Max. iussu editus, editioni praefuit P. Rodríguez*, Libreria Editrice Vaticana-EUNSA, Città del Vaticano-Pamplona 1989. Il met ici ses talents d'éditeur critique et de théologien au service de *Camino, Chemin* (C.), l'œuvre la plus diffusée de saint Josemaría Escrivá (J.E.). Une œuvre que P.R. a beaucoup fréquentée et qu'il analyse théologiquement depuis près de quarante ans, connaissant de plus nombre des protagonistes de l'histoire de C. et recueillant aussi l'écho direct du livre sur la première génération de ses lecteurs.

Cette publication s'inscrit dans un projet plus ample. Le prélat de l'Opus Dei l'explique dans son prologue à l'ouvrage: il a récemment érigé un 'Institut Historique J.E.', en lui assignant entre autres comme objectif l'édition critique de toutes les œuvres de saint Josemaría. Les pp. XV-XVI signalent le plan de cette collection des œuvres complètes, en cinq séries: la première, où s'insère le livre ici recensé, comprenant les *Œuvres publiées* (en 10 volumes); la seconde les *Œuvres non publiées*, essentiellement des documents rédigés à l'attention des fidèles de l'Opus Dei; la troisième la *Correspondance* (plusieurs milliers de lettres); la qua-

trième les *Autographes*, qui regroupent notamment les *Notes intimes* du fondateur de l'Opus Dei sur sa vie intérieure; la cinquième les transcriptions d'enregistrements ou les notes prises de la *Prédication orale*.

Le premier volume de la collection est ainsi cette édition de C., dont la lecture offre des découvertes qui renouvellent sans aucun doute la compréhension du livre. Dans ce sens, P.R. contribue ici à l'histoire de la spiritualité contemporaine: cinq millions d'exemplaires de C., et voilà dans les âmes des lecteurs des floraisons cachées connues du seul Esprit, des vagues de fond lentes et puissantes mais difficilement observables, qui impriment un nouveau cours au sentiment religieux de nombreux chrétiens du monde entier. Mieux comprendre un tel ouvrage, c'est donc mieux saisir aussi des évolutions récentes ou encore en mouvement. Depuis un commentaire de l'*Osservatore Romano* lors de la présentation de la première édition italienne (p. 157), un parallèle est à cet égard devenu presque classique, celui de C. et de l'*Imitation*. Non pas une similitude du propos, comme le relève d'ailleurs adéquatement P.R. (pp. 157 et 159) qui souligne surtout la différence d'approche de la sécularité, certains manuscrits de l'*Imitation* l'intitulant et la résumant comme: *De imitatione Christi et contemptu mundi* là où J.E. parle d'aimer le monde passionnément. Mais plutôt un certain parallélisme dans la diffusion et donc l'influence spirituelle, un parallélisme que le passage du temps n'a fait que confirmer. Très spécialement au XIX<sup>e</sup> siècle, l'*Imitation*, déjà largement diffusée parmi les précédentes générations, atteignit une audience exceptionnelle, profitant aussi de l'alphabétisation croissante et de l'accès conséquent de nouvelles couches sociales plus nombreuses à la littérature spirituelle. Dès qu'un chrétien manifestait une certaine soif de perfection, l'*Imitation* lui était mise entre les mains. Lorsqu'on ouvre aujourd'hui les écrits du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'ils soient de laïcs, de clercs ou de religieux, la mention de l'*Imitation* saute aux yeux. Le XX<sup>e</sup> siècle et surtout sa seconde moitié livreront sans doute moins de journaux d'une âme ou de lettres de direction spirituelle que l'époque antérieure — l'écrit y est concurrencé par d'autres moyens de communication. Mais l'étude des livres publiés et lus donnera toujours un point de vue particulièrement efficace pour saisir les tendances, les changements et les inflexions de la spiritualité d'une période. C'était bien là l'ambition d'un abbé Bremond avec son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* depuis la fin des guerres de religion jusqu'à la querelle Bossuet-Fénelon, et plus brièvement pour le XIX<sup>e</sup> siècle, avec sa longue introduction au *Manuel illustré de la littérature catholique en France de 1870 à nos jours*. Pour le même XIX<sup>e</sup>, c'est aussi et par exemple l'objet d'un ouvrage comme *Les catholiques en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Le témoignage du livre religieux* de Claude Savart. Qui voudra identifier et analyser la spiritualité vécue par les catholiques du XX<sup>e</sup> et du XXI<sup>e</sup> siècles devra entre autres tenir compte de C. et de sa logique, qu'éclaire justement cette édition.

Il s'agit d'une édition critico-historique, comme le précise P.R. dans un avertissement *Au lecteur* (pp. XVII-XX). Grâce à un travail de plusieurs années, spécialement aux archives générales de la prélatrice de l'Opus Dei, P.R. cherche à «surprendre le texte à sa naissance» (p. XVII): il inclut ainsi de nombreuses références à la vie de J.E. et à l'histoire primitive de l'Opus Dei, spécialement aux *Notes intimes* du fondateur, illustrant combien C. est l'œuvre d'un saint pasteur, un écrit né de la prière de son auteur et de son aspiration à emmener d'autres hommes sur les voies d'une vie chrétienne plus intense. Les différents points sont en effet nés de locutions divines, des échanges de la direction spirituelle dispensée par J.E., de sa prière personnelle ou de sa correspondance reçue et envoyée etc.

Le livre recensé a la structure suivante: d'abord, une longue introduction générale en quatorze paragraphes (pp. 1-204), qui comprend l'histoire de la rédaction (pp. 17-122), depuis les fascicules des *Notes intimes* de 1932 jusqu'à l'édition princeps de 1939; l'analyse du matériel utilisé pour l'édition critico-historique (pp. 123-151), par exemple les premières ébauches du texte (fichiers pour la prédication orale, correspondance etc.) ou le manuscrit original: on y constate la «forte 'conscience historique'» vécue autour de J.E., qui permit la conservation de très nombreux documents (p. 132) et justifie l'opinion de P.R.: «le cas de C. est à mon avis exceptionnel en ce qui concerne le degré de conservation des sources» (p. 191); puis une étude du genre littéraire, de la finalité et de la structure de C. (pp. 153-190): P.R. y propose une intéressante articulation théologique et spirituelle de tout C. (pp. 184-190) autour de trois ensembles: les premiers pas de la *sequela Christi* et ses éléments de base (plus de la moitié des points de l'ouvrage: 516 exactement, vingt et un premiers chapitres); puis la dimension ecclésiale de la sainteté (237 points, quatorze chapitres); et enfin, ce que P.R. intitule: *Appel et mission*, (236 points, onze chapitres) marqué par un certain «radicalisme des propositions» (p. 189). Les archives ont permis à P.R. de surprendre saint Josemaría en train d'ordonner par chapitre les fiches individuelles des points: il essaie de trouver une logique à cet ordonnancement, selon une proposition sans doute opinable — et peut-être trop systématique pour un livre né 'de la vie', dans l'activité pastorale et la prière de son auteur — mais qui a le mérite d'être la première du genre et de s'appuyer sur une grande familiarité avec le texte et son histoire.

Le texte de C. et son commentaire critico-historique occupent l'essentiel de l'ouvrage (pp. 205-1018), avec *in calce* deux séries de notes, l'appareil critique textuel d'une part et des éclaircissements au commentaire de chaque point d'autre part. Ensuite, en appendices, des écrits qui, dans certaines éditions, se sont parfois ajoutés au texte original: notes de l'auteur à certains tirages du livre, notes des éditeurs etc. (pp. 1019-1050); et en annexes les trois étapes de la rédaction de *Considérations spirituelles*, première version de C. (pp. 1051-1120); et finalement plusieurs index (pp. 1121-1195), dont un intéressant index chronologique des points de C. classés dans l'ordre de leur rédaction et donc utile pour l'étude de la vie spi-

rituelle de l'auteur, et un long index des noms cités (de personnes, lieux, institutions etc.), très complet, aide précieuse à l'heure de rechercher des références.

Mille cent quatre-vingt-quinze pages donc, et plus de huit cents d'entre elles consacrées à neuf cent quatre-vingt-dix-neuf éditions critico-historiques, autant que de points de C.: il serait impossible d'en donner une idée exacte sans les reproduire intégralement, et plus qu'une recension *stricto sensu*, on écouterait ici une invitation au voyage, avec quelques notes prises au fil de la lecture.

Une première série d'annotations retiendra plutôt le lecteur non hispanophone, que frapperont singulièrement les observations qui touchent les traductions de l'original espagnol. À plus d'un titre en effet, cette édition recèle un intérêt linguistique certain. On y retrouve C. comme spécimen de littérature espagnole contemporaine, comme référence pour les hispanisants, en suivant une bibliographie déjà bien fournie (cf. *v.g.* p. 164 note 48) que cette édition renouvellera sans doute. Et il y a là déjà matière à réflexion pour les traducteurs: ainsi, pour les richesses du vocabulaire de J.E.: quand il choisit l'adjectif *oliscón* au point 50, et qu'on y découvre le seul emploi recensé par l'Académie espagnole de la langue, on se demandera à bon droit si le 'fureteur' français rend bien l'originalité du mot castillan (p. 260). Ou bien encore, au numéro 483: «Courage ! Tu en es capable. — Vois ce que la grâce de Dieu a fait de ce Pierre somnolent, renégat et lâche..., de ce Paul persécuteur, haineux et obstiné»: haineux, saint Josemaría utilise dans l'original un néologisme, et les *corpus* de l'Académie espagnole de la langue pour la littérature antérieure à 1980 signalent ce point seul de C. comme exemple pour *odiador* (p. 620). Le point 493 quant à lui encourage en français: «Aime Notre Dame», là où l'espagnol dit littéralement: *Ama a la Señora*, «Aime la Dame», suivant un usage original de J.E. et fréquent dans C. (cf. numéros 501, 503, 505, 511, 513 et 514). P.R. note à cet égard (p. 629): «Les éditions anglaises disent 'Our Lady' et les françaises 'Notre Dame'. Les traducteurs allemand et portugais (Brésil) varient suivant les contextes, mais retiennent pour certains points [...] 'die Herrin'; [...] 'a Senhora' [...]. L'italien n'a évidemment pas de problème: 'la Madonna'. Mais il ne faut pas oublier que 'la Madonna' est en italien le nom presque exclusif de Marie, ce qui n'est pas le cas pour 'la Señora' en espagnol».

D'autres remarques tiennent aux obstacles séculaires contre lesquels bute toute traduction. Pour le point 8, «Sérénité. — Pourquoi te mettre en colère, si ta colère offense Dieu, agace ton prochain, te fait passer un mauvais quart d'heure... et si, à la fin, il faut que tu te calmes?»: à propos du parallélisme de l'original entre 'se mettre en colère', *enfadarse* et 'se calmer', *desenfadarse*, le philologue allemand Hans-Martin Gauger a remarqué sur la traduction française: «Elle dit bien ce que dit le texte, mais elle rend un son moins précis, moins amusant ou définitif, et même moins 'convaincant'» (p. 221). Et pour le point 207, «Sois reconnaissant, comme d'une faveur spéciale, de cette sainte aversion que tu éprouves pour toi-même»: si l'on y reconnaît avec P.R. une expression de la grande mystique du siè-

de d'or espagnol et par exemple de l'*Arte para servir a Dios* de Fray Alonso de Madrid (p. 395), on se demandera avec curiosité comment les premières versions de la *Méthode de servir Dieu* traduisirent la même idée (la bibliothèque nationale de France en a au moins une de 1600). Et comment le lecteur francophone pourrait-il saisir dans le: «Les richesses ne suivent pas le riche dans sa tombe» de la fin du point 634 les cadences du *No bajan con el rico al sepulcro sus riquezas* dont P.R. commente: cela paraît être de la «prose poétique du XVI<sup>e</sup> siècle» (p. 746)?

Pour d'autres passages, c'est la révélation du contexte qui remet en cause les traductions actuelles. Ainsi au point 311, qui reprend une lettre reçue par J.E. où son correspondant lui fait part de sa prière. Analysant le conflit dont il souffre — la guerre civile espagnole —, il y applique la formation reçue de J.E. et veut la considérer d'un point de vue surnaturel, comme toute contradiction qui est «toujours purification et réparation et, en dernière instance, don de Dieu» (p. 482). Et c'est dans ce cadre qu'il écrit: «La guerra ha sido para nosotros» que le français rendrait plus précisément en disant par exemple: «la guerre a été faite pour nous», et non pas ce que proposent les versions francophones actuelles: «La guerre ! — La guerre a, me dis-tu, une finalité surnaturelle que le monde ignore: pour nous, la guerre a été... » — La guerre est le plus grand obstacle dressé sur le chemin facile. — Et pourtant, il nous faudra l'aimer, comme le religieux aime ses disciplines»; le traducteur ayant par erreur «vu dans les points de suspension la perplexité ou le doute exprimé par l'interlocuteur» de J.E. Toujours sur les contextes qui remettent en question les traductions, mais cette fois-ci pour les versions en anglais et pour le point 205, qui dit littéralement: «Nous lisions tous deux la vie héroïquement ordinaire de cet homme de Dieu. — Nous l'avons vu lutter, pendant des mois et des années, à son petit déjeuner (quelle 'comptabilité' que celle de son examen particulier !). Tel jour vainqueur, le lendemain il était vaincu... Il notait: 'Je n'ai pas pris de beurre..., j'ai pris du beurre !' Puisse nous, toi et moi, vivre nous aussi notre... 'tragédie' du beurre». Le traducteur de la seconde édition irlandaise choisit d'écrire 'tragédie de la confiture', au titre qu'un lecteur irlandais ne saurait imaginer un petit déjeuner sans beurre: il ignorait que cette «vie héroïquement ordinaire» était celle d'un prêtre... irlandais (p. 392)!

Ces élucidations — et d'autres encore, recueillies dans le livre recensé — auront peut-être comme résultat de conseiller une adaptation des traductions en fonction de cette édition critico-historique. Ou d'introduire quelques changements mineurs, y compris dans les tirages en espagnol: la référence scripturaire du point 613 qui est non pas d'Isaïe mais du livre de la Sagesse (pp. 731-732) ou, au point 980, la petite erreur typographique découverte par P.R. dans l'édition originale et qu'ont conservée les éditions suivantes en espagnol, mais en revanche généralement corrigée dans les traductions (p. 1001).

Seconde liste de remarques, cette fois-ci à propos des perspectives que dessinent les précisions historiques sur la rédaction de C.: P.R. indique ainsi à de

nombreuses reprises combien de futurs points ont été transcrits le même jour dans les *Notes intimes*, permettant ainsi des rapprochements d'idées que masque l'ordre final de l'ouvrage. Un exemple parmi tant d'autres: le 3 novembre 1932, saint Josemaría écrit ce qui deviendra les points 218, 283, 368, 782 et 902 (p. 858).

Ou bien encore pour le numéro 57: «Fréquente assidument le Saint-Esprit, ce Grand Inconnu: c'est Lui qui doit te sanctifier. N'oublie pas que tu es temple de Dieu. — Le Paraclet est au centre de ton âme: écoute-le et suis docilement ses inspirations». Le commentaire de P.R. (pp. 266-269) spécifie le *Sitz im Leben* de la rédaction, c'est-à-dire novembre 1932, après toute une année d'essor de la dévotion au Saint-Esprit, notamment entretenue par plusieurs lectures du *Decenario al Espíritu Santo* de Francisca Javiera del Valle. Autre aperçu d'une compréhension renouvelée par la connaissance des circonstances intérieures de J.E.: le point 95. P.R. nous apprend qu'il fut écrit alors que le saint traversait une véritable nuit de l'esprit durant son refuge à la légation du Honduras, au milieu des tourmentes anti-catholiques du Madrid de la guerre civile espagnole (pp. 303-304). Comment ne pas entendre les échos d'une confession dans ce qui semble d'abord et seulement une exhortation à vivre d'espérance: «*In te, Domine, speravi*: en toi, Seigneur, j'ai espéré. — Et j'ai usé, outre des recours humains, de ma prière et de ma croix. — Et mon espérance n'a pas été vaine ! Elle ne le sera jamais: *non confundar in aeternum !*» (même conjoncture historique et spirituelle notamment pour les points 151: pp. 345-347, et 216: pp. 403-404).

Troisième série de notes pour cette recension, la dernière ici mais toujours et seulement comme un échantillon d'impressions de lecture. Cette fois-ci des impressions regroupées autour d'une constatation: cette édition contribue à replacer C. dans une situation historique mais aussi à dessiner plus fidèlement ces mêmes circonstances. D'une page à l'autre, on voit se presser tout un milieu de sainteté, amis, connaissances et correspondants de J.E.: et d'abord, le petit groupe des premiers fidèles de l'Opus Dei. Les extraits de correspondance et les témoignages publiés par P.R. illustrent de manière saisissante d'une part leur conscience de la sainteté de J.E. et de la nouveauté du message qu'il propageait, et d'autre part l'acuité avec laquelle ils surent comprendre et vivre cet enseignement. On rencontre aussi des hommes comme le saint Pedro Poveda ou le bienheureux Manuel González, pour ne citer que deux personnages déjà béatifiés ou canonisés. Un de ces espaces de sainteté, sillonnés d'échanges et d'amitiés, qui animent souvent les renaissances spirituelles, comme au XVI<sup>e</sup> siècle et toujours en Espagne, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Pierre d'Alcantara et François Borgia.

Dans le même ordre d'idées, P.R. sans parler d'influences sur J.E. — des études seraient à mener avant d'avancer cette hypothèse — présente les lectures du saint qui lui ont fourni un vocabulaire, des expressions, des termes singuliers, souvent réinterprétés à l'intérieur de l'esprit de l'Opus Dei. Ainsi pour le point 301: «Un secret. — Un secret à crier sur les toits: ces crises mondiales sont des crises de

saints. — Dieu veut une poignée d'hommes 'à Lui' dans chaque activité humaine. — Après quoi... *pax Christi in regno Christi* — la paix du Christ dans le règne du Christ». La maxime latine est de Pie XI, dans son encyclique programmatique *Ubi arcano* du 23 décembre 1922 (p. 472). Dans son désir d'inviter le lecteur à refuser une vie intérieure frileusement fermée aux tensions sociales, J.E. reprend de manière originale la formule pontificale pour mettre «en lumière la racine du problème, sans s'arrêter aux conjonctures sociales et politiques ou aux formes d'organisation des catholiques: il comprend la paix comme le résultat de la présence d'hommes et de femmes de Dieu, saints, dans toutes les activités humaines: la paix du Christ jaillit de l'intérieur de l'activité des hommes» (p. 473).

Autre exemple d'une notion lue puis intégrée dans la pensée de J.E.: il a apprécié *L'âme de tout apostolat* (1914) par Dom Jean-Baptiste Chautard, et P.R. note pour le chapitre 3, *Prière*: «on entend des échos de la lecture de ce livre dans plusieurs points» (p. 290). Ainsi au point 108: «Je te dirai, en plagiant un auteur étranger, que ta vie d'apôtre vaut ce que vaut ta prière». L'intuition vient de Chautard («Un prêtre vaut ce que vaut son oraison»), mais J.E. opère une translation typique de sa pensée du prêtre «à l'apôtre, à tout chrétien décidé à suivre le Christ» (p. 311).

Sur les chapitres 41: *Enfance spirituelle* et 42: *Vie d'enfance* (points 852 à 901), P.R. observe: il faudrait «une étude attentive de la doctrine de J.E. sur l'enfance spirituelle; une recherche qui tienne compte de ses relations avec la tradition qu'il reçut spécialement de saint François de Sales et surtout de sainte Thérèse de Lisieux» (p. 914), une investigation qui envisage aussi et notamment l'impact — souligné par de nombreux témoins — de son expérience familiale sur son auto-compréhension comme petit enfant devant Dieu (pp. 914, 941), et considère également les grâces spécifiques obtenues en 1931-1932 (id.). P.R. écrit: «L'enfance spirituelle que [J.E.] vit et propose à ses lecteurs, n'est pas seulement ni en premier lieu une expérience de petitesse ou d'humilité de la créature devant Dieu, mais plus radicalement de joie et de confiance face à la paternité de Dieu le Père, une manière de vivre la filiation divine pour l'enfant qui découvre en Jésus-Christ son frère aîné» (p. 915).

Toujours sur Thérèse de Lisieux, une observation en passant. P.R. en cite une phrase de la lettre 65 à Céline («La résignation est encore distincte de la volonté de Dieu, il y a la même différence qu'il existe entre l'union et l'unité. Dans l'union on est encore deux, dans l'unité on n'est plus qu'un») comme une expression parallèle au «Résignation? ... Acceptation? ... Vouloir la Volonté de Dieu» du point 757. P.R. indique comme source de l'expression de Thérèse «une certaine Mme Swetchine» (p. 841). Le lecteur français pensera qu'elle mérite sans doute un peu plus: durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, tous les grands desseins des catholiques français, et spécialement les plus influents tant en France

qu'ailleurs, ont vu intervenir cette amie de Joseph de Maistre, Charles de Montalembert, Prosper Guéranger ou Henri-Dominique Lacordaire.

D'autres 'échos de lecture', un peu en vrac: la liturgie des Heures bien sûr (par exemple pp. 344-345), mais aussi les *Moradas* de sainte Thérèse d'Avila (p. 295); *Il gran mezzo della preghiera* de saint Alphonse Marie de Liguori (pp. 293, 321); ou bien encore le *Don Quichotte* de Cervantès (p. 530); ou Heinrich Heine via Ortega y Gasset pour la «rage de dents au cœur» du point 166 (p. 356).

Pour certains numéros, l'édition indique seulement la référence de l'original, souvent un passage des *Notes intimes*, et le contexte spirituel et littéraire (notamment les sources éventuelles du vocabulaire etc.) n'est pas toujours proposé. P.R. a récemment annoncé («Scripta Theologica» 34 (2002), p. 940) une seconde édition corrigée de son livre, puis une autre revue et corrigée, incluant les suggestions que lui ont envoyées les lecteurs de la première mouture, comme il le sollicitait en introduction (p. XIX). Mais cette édition est d'ors et déjà un instrument scientifique de valeur, qui lève le voile sur la genèse et les articulations d'un livre certainement important pour déchiffrer la piété vécue par de nombreux chrétiens contemporains. Le présent exposé en a proposé quelques clefs d'analyse au gré des penchants du recenseur, mais chaque lecteur y découvrira des informations, des pistes de réflexion.

L. Touze