

Comptes rendus

Erich PRZYWARA, *Leçons sur Dieu*. Introduction, traduction et annotation par Philibert SECRÉTAN (coll. *Philosophie et théologie*). Paris, Cerf, 2011. 194 p. 21,5 × 13, 5. 25 €. ISBN 978-2-204-09332-3.

Cet ouvrage offre la traduction française d'un ensemble de textes du philosophe et théologien allemand Erich Przywara (1889-1972) qui appartiennent à différentes périodes de sa vie, puisque les cinq «Conférences sur Dieu», qui en forment la première partie, datent de 1922, tandis que les trois textes réunis sous le titre «Dieu, métaphysique et esthétique», qui viennent ensuite, sont beaucoup plus tardifs et remontent aux années 1956-1959. La traduction de ces textes se trouve précédée d'un bref Avant-propos (p. 7-8) qui les présente en quelques mots et d'une Introduction portant sur «L'homme et son œuvre» (p. 9-15), laquelle comprend en outre une esquisse de la problématique de l'analogie dont on sait qu'elle est au cœur de la pensée de Przywara et à laquelle est d'ailleurs consacré son maître ouvrage de 1932, *Analogia entis*. On ne s'étonnera dès lors pas que l'analogie, avec la conception dynamique – polaire et rythmique – qu'en développe le jésuite allemand, constitue «le moteur» des textes ici rassemblés, qui en portent l'«impulsion dans diverses directions: théologie, philosophie, voire poétique» (p. 7).

L'ouvrage débute par la traduction d'un texte de 1956 intitulé «Métaphysique, religion, analogie». Le traducteur explique l'avoir placé là, «en annexe à l'Introduction», en raison de «son caractère programmatique» (p. 7). Et de fait, c'est, à l'occasion d'une réflexion sur le rapport entre métaphysique et religion et sur ce qu'elles ont en commun, en l'espèce «la dimension d'un 'milieu entre en bas et en haut'» (p. 17), à une mise en œuvre du régime de l'analogie que procède ce texte, régime conçu de telle manière qu'il consiste dans «le balancement rythmé» (p. 19) entre immanence et transcendance, lequel est affirmé se vérifier tant au sein de la métaphysique que de la religion et, finalement, de leur rapport mutuel où chacune prend appui sur l'autre et y renvoie dans l'entrecroisement du *intellige ut credas* et du *crede ut intelligas* : «Cette structure originarie d'un dernier rythme oscillant entre immanence transcendante (augustinienne) et transcendance immanente (thomasienne), telle que la dégage une analyse structurale de la métaphysique et de la religion, n'est rien d'autre que l'analogie. C'est pourquoi l'analogie apparaît historiquement comme l'originellement ultime, tant en métaphysique historique qu'en religion historique» (p. 26). Il est toutefois essentiel de bien voir ce qui forme le ressort de cette rythmique analogique et de son inquiétude, à savoir la façon dont elle combine immanence et transcendance de telle sorte qu'à la ressemblance des termes qu'elle relie elle associe toujours en même temps leur plus grande dissemblance, selon la structure du *allo pros allo* de souche aristotélicienne. Bien entendu, un texte aussi ramassé que celui-ci ne permet pas d'éclairer avec toute la

précision souhaitée ce qui paraît ici constituer la question névralgique: comment entendre la *relation* entre ressemblance et dissemblance toujours plus grande au sein de l'analogie s'il ne doit pas s'agir d'une simple juxtaposition formelle qui se contente de les faire alterner indéfiniment?

Une brève notice introductive (p. 35) permet de contextualiser les cinq Conférences sur Dieu, lesquelles «ont été prononcées du 4 au 8 février 1922 à l'université de Leipzig à l'invitation du Cercle des universitaires catholiques [...] dans l'intention expresse de faire contribuer les idées ici exprimées à un éclaircissement de la vieille opposition entre le catholicisme et le protestantisme». Elles portent respectivement sur: «La question de Dieu», «Le Dieu des Temps modernes et le Dieu de l'Antiquité», «Dieu en nous et au-dessus de nous», «Le Dieu de l'Idée et de l'histoire», «Le Dieu de l'âme et de la communauté», et sont développées du point de vue d'une philosophie de la religion. Impossible de chercher ici ne fût-ce qu'à résumer ces pages difficiles et foisonnantes. Nous nous contenterons d'en indiquer la trajectoire d'ensemble, imprégnée et mobilisée par le rythme oscillant de l'analogie précédemment évoqué.

Partant donc de la question de Dieu, telle qu'elle se laisse diversement débusquer au sein de la pensée moderne postkantienne, la première conférence la ramène avec insistance à l'interrogation suivante: «Dieu est-Il dans la créature ou au-dessus de la créature?» (p. 46). Il s'agit alors, dans la deuxième conférence, de montrer comment, au sein de la philosophie tout entière, la question de Dieu n'a cessé de se poser – jusque dans la négation que certaines philosophies ont pu lui opposer – et de caractériser à cet égard philosophies ancienne et moderne, en manifestant à l'arrière-plan des images de Dieu ainsi élaborées l'efficace d' «une dernière structure secrète qui est simultanément la condition fondamentale du jeu des mutations et leur indissociable cohésion» (p. 48). Or la figure de Dieu qui se dégage de cet inventaire et, tout particulièrement, des grandes orientations de la philosophie moderne, c'est finalement, selon Przywara, celle d'un «Dieu mystérieux de la contradiction» (p. 57), d'un Dieu qui, en dépit de la doctrine chrétienne de l'Incarnation, est dans son énigmatique toute-puissance infiniment séparé du monde et qui ne peut dès lors être rejoint que dans l'abandon tragique du créaturel. D'où cette nouvelle question: «notre destin est-il de continuer à être jeté de-ci de-là par les contradictions?» (p. 59). La troisième conférence s'attache à y répondre en cherchant à promouvoir, à partir d'un approfondissement de la situation évoquée, la physionomie d'un Dieu qui, d'une part, se dit dans l'infinie diversité des oppositions du monde et de la créature et qui en constitue *simultanément* l'incompréhensible unité, combinant ainsi, selon le schéma d'une rythmique originaire et archétypale, la plus grande intimité de Dieu avec le monde et son plus extrême éloignement de celui-ci: «voilà ce qu'est le 'Dieu au-dessus de nous' tel qu'il remonte en majesté de la révélation intégrale du 'Dieu en nous'» (p. 68), l'un renvoyant inextricablement à l'autre et aucun ne pouvant dès lors être simplement abandonné au seul bénéfice unilatéral de l'autre. C'est sur cette base, celle donc de l'analogie dialectiquement reprofilée par Przywara, que sont alors abordées dans les deux dernières conférences, respectivement, la question du Christ – dont

il est dit d'entrée qu'en tant que Dieu-Homme, il n'est rien d'autre que l'intensification du problème de Dieu comme tension entre immanence et transcendance: en lui, «Dieu est créature *comme* Dieu supracréaturel» (p. 73), avec toute la somme des «paradoxes» qui en résultent – et la question de l'Église présentée comme celle de la relation de l'homme à Dieu et au Christ, relation strictement personnelle et immédiate *ou bien* relation qui se noue à même une communauté objective et visible dont chacun est membre: telle est la question ici posée. Przywara montre combien cette dernière alternative, sur laquelle s'arrête longuement sa réflexion, s'ordonne aux questions antérieures de Dieu et du Christ, dans le même balancement entre transcendance et immanence, et appelle dès lors la même réponse: «rejetant tant l'égolâtrie d'un 'Christ en moi' individuel qu'une idolâtrie de la communauté d'un 'Chef et Corps un Christ' collectif, c'est l' 'autant-l'un-que-l'autre' en tension qui nous apparaît comme *la* solution. Dieu de l'âme et Dieu de la communauté» (p. 96). D'où résulte la thèse de l'Église comme «unité de tension» (p. 97) qui en fait fondamentalement une Église en marche, une Église qui se reçoit dans la diversité de ses formes et de ses types en se gardant toutefois de se figer en aucun, dans la conscience que le Dieu en nous est toujours *en même temps* le Dieu au-dessus de nous. Reste alors la question sur laquelle il faut ici revenir et qui est celle de cet «en même temps», question qui, du point de vue de la religion, fait déboucher sur le Mystère divin, sur lequel insiste la fin de cette dernière conférence en résonnance au «si tu comprends, ce n'est pas Dieu» d'Augustin, mais que le philosophe se doit pour sa part d'inlassablement interroger, ne fût-ce que pour justifier en raison pareille affirmation du Mystère. Ce n'est en effet qu'à ce prix – celui d'un effort de conceptualisation lui-même infini – que le «*Deus incomprehensibilis*» peut effectivement constituer «le dernier mot de la *philosophie* de la religion» (p. 114; je souligne).

Les trois textes regroupés en deuxième partie de l'ouvrage sous le titre «Dieu, métaphysique et esthétique» sont précédés d'une introduction du traducteur; il attire l'attention sur le fait que, pour traiter principalement du beau et de l'art (en fait surtout le deuxième d'entre eux), ils ne quittent cependant pas le terrain de l'analogie dont la conception imprégnée de dialectique qu'en propose Przywara trouve au contraire l'une de ses sources dans l'expérience esthétique et plus précisément musicale: «Cette 'musique comme forme' est le lieu de naissance de ce que, plus tard, je plaçai comme 'polarité', comme 'unité de tension', et enfin comme 'analogie' au centre de ma pensée» (p. 123). C'est ainsi que le premier texte parcourt à la lumière de l'analogie la série «Image, parabole, symbole, mythe, mystère, logos», qui en constitue le titre, pour la concevoir, au rebours d'une philosophie «en pure image» ou d'une philosophie antagonique «en pur concept», selon le double rythme, d'une part, *progressif* qui conduit de l'image au logos et, d'autre part, *régressif* qui procède du logos jusqu'au concret plus originaire et plus profond de l'image. Ce qui conduit à une longue analyse des différents termes de la série où chacun est ressaisi à partir de l'entrecroisement et de la tension des deux lignes rythmiques qui se conditionnent mutuellement, dans le cadre de ce qui forme finalement «un unique mouvement» que

dégage «une philosophie analogique de l'analogie» (p. 160). Le deuxième texte s'interroge, pour sa part, sur la définition d'un «art chrétien» dans la connexion à établir entre un art qui soit «un art véritable», c'est-à-dire authentiquement beau, et le sacré constitutif de l'ordre chrétien. D'où découle le problème qui se trouve ici examiné: «D'une part, on ne peut pas créer un art sacré et chrétien qui ne serait pas objectivement 'beau', c'est-à-dire réellement 'de l'art'. Mais, d'autre part, on ne peut pas déduire le sacré et le chrétien de la 'beauté' d'un 'art' véritable» (p. 161). L'étude part d'une analyse du beau à travers ses trois formulations grecque (comme *kalon*), latine (comme *pulchrum*) et allemande (comme *schön*) pour passer, de là, à l'évocation de ce que seraient un art sacré et, enfin, un art sacré proprement chrétien, marqué du sceau de l'analogie; mais, notons-le, il s'agit alors d'une analogie dans laquelle, de la façon la plus manifeste, la dissemblance et la disproportion l'emportent décisivement sur toute ressemblance possible: «Il n'est donc pas possible de mettre stylistiquement en forme cette réalité primitive chrétienne 'entre la mangeoire [de Bethléem] et la croix'» (p. 179). Le troisième et dernier texte de cette deuxième partie, décidément plus lâche que la première des Conférences sur Dieu, envisage enfin, toujours sous le signe de l'analogie, l'«aporie du temps et de l'espace dans leur relation à l'éternel (comme infini) et à l'incommensurable» (p. 184), pour en dégager le mystère d'un Dieu supraspatial et supratemporel qui, cependant, survient et fait simultanément irruption dans l'*hic et nunc* – le *kairos* ou le *momentum* – de sa révélation: «Le théologème chrétien du temps, de l'espace et de l'éternité se situe ainsi dans l'ultime impénétrable mystère entre un *panta en pasin* qui englobe tout, le 'Tout en tout' de Dieu en Christ, et un *kairos* d'irruption inattendue comme 'point de renversement' d'un 'revirement de Dieu'» (p. 191). Ce qui, une fois de plus, contraint à renoncer à toute saisie unilatérale qui enferme Dieu dans ce qui n'est qu'une image de son absoluité pour l'approcher dans la tension à jamais irrésolue du «Dieu-tout (*All-Gott*)» et du «Dieu 'versif' (*Wende-Gott*)» (p. 192), sans que – notons-le une dernière fois – ce «et» ne soit (et sans aucun doute, aux yeux de Przywara, ne puisse être) davantage élucidé et donner lieu à autre chose qu'à l'indéfinie oscillation rythmique des termes qu'il associe.

Gilbert GÉRARD

Sergio ROSELL NEBREDÀ, *Christ Identity. A Social-Scientific Reading of Philippians 2.5-11* (coll. *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 240). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. 392 p. 23,5 × 16. ISBN 978-3-525-53254-6.

Professeur au Seminario Evangélico Unido de Teología de Madrid, S. Rosell Nebreda cherche dans cet ouvrage à comprendre comment la jeune communauté qui suit le Christ à Philippiques a pu recevoir le message paulinien. Il poursuit cet objectif en centrant son attention sur le fonctionnement de la lettre aux Philippiens comme véhicule de communication sociale. Fruit de son milieu social, cette lettre veut transformer la jeune communauté en quête

d'une identité qui provient ultimement de Jésus le Christ tel qu'il est décrit dans l'hymne de Ph 2. Au terme d'un bref état de la question rappelant surtout les approches marquantes de Bousset et Käsemann, l'A. situe sa propre étude dans le sillage de celle de J. H. Hellerman (*Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum*, 2005) qu'il veut compléter en l'adossant à un «siège social» concret, une «communauté réelle» (p. 28). Il entend aussi examiner les stratégies implicites de Paul pour créer une identité sociale orientée vers le Christ (une «Christ-like identity»). L'hypothèse sous-jacente est que Paul n'entendait pas simplement déployer sa pensée théologique; il voulait influencer ses interlocuteurs philippiens, les transformer. Le chapitre introductif présente encore le plan de la recherche, et il est suivi de six chapitres.

Dans le deuxième, d'ordre méthodologique, l'A. expose sa théorie de l'identité sociale («Social identity theory» [désormais SIT]) et comment elle peut éclairer la lecture. Cette théorie sociologique – que l'A. fait remonter, pour l'essentiel, aux travaux de Henri Tajfel dans les années 1970, et qui a été appliquée au NT pour la première fois par P. F. Esler –, s'intéresse à la manière dont les (sous-)groupes se constituent en se différenciant des autres: nous sommes ce que nous sommes puisqu'ils ne sont pas ce que nous sommes. L'identité sociale s'interprète à partir de trois concepts clés: (a) la catégorisation des personnes, par exemple en hommes-femmes, pauvres-riches..., ce qui aide à simplifier le monde environnant; (b) l'identification: être membre d'un groupe crée un sentiment d'appartenance et une identité sociale; (c) la comparaison avec d'autres groupes qui permet d'accroître l'estime de soi et le prestige de son propre groupe. La créativité sociale d'un groupe se manifeste par la mise en valeur des idées et attitudes qui donnent une vision positive de ses membres, tout en stéréotypant négativement les autres groupes; cette simplification permet de maintenir un ordre sécurisant dans un monde effrayant par sa complexité. La conception même de l'identité est fort variée, notamment selon que l'on donne la priorité aux éléments innés (identité «par essence») ou aux éléments acquis (identité par construction sociale et culturelle). Comme définition de base, l'A. retient que l'identité est constituée de «ces éléments qui influencent les personnes (identité individuelle) et les groupes (identité sociale), les traits personnels et sociaux distinctifs dont personnes et groupes tirent une fierté particulière et qui leur procurent un sentiment d'appartenance et d'estime positive de soi» (p. 43). Après avoir rappelé, de manière assez classique, les écueils qui guettent toute application d'une théorie sociologique moderne à une civilisation lointaine dans le temps et connue de façon fragmentaire, l'A. esquisse ce que pourrait révéler l'application de la SIT au monde méditerranéen du temps de Paul et à la communauté chrétienne insérée dans la colonie romaine de Philippies où l'*humanitas/urbanitas* fonctionnait comme manière de conformer ce peuple conquis à la manière romaine de vivre. Dans un tel contexte, le fait d'inviter la communauté en tant que groupe à adopter un comportement opposé à celui qui prévaut dans la société dominante ralliée à la course romaine aux honneurs fait de cette communauté «en Christ» une autre société, une société alternative et ouverte à tous, sur la base de l'humilité.

Le troisième chapitre traite la question de l'interprétation sociologique de la société méditerranéenne du I^{er} siècle, en vue de retrouver la matrice sociale dans laquelle a notamment été produite la lettre aux Philippiens. Plusieurs modèles sont présentés à partir de l'ouvrage de référence de Bruce J. Malina (*The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 1981). Leur aspect heuristique est vigoureusement souligné. Ils doivent seulement servir d'outils formels pour éclairer le chemin vers une compréhension meilleure des données disponibles. Sans quoi, ils risqueraient de «dicter ce que les résultats doivent être (...) et de devenir des idées fixes» (p. 116). Les quatre caractéristiques fondamentales de la société agraire avancée, mais pré-industrielle, du monde méditerranéen de l'époque sont: sa construction hiérarchique avec un fort degré d'inégalité, le large fossé entre société rurale et société urbaine, la division du travail dans l'Empire avec ses spécialisations régionales, l'importance de groupes fortement soudés autour de mai-sonnées ou d'associations volontaires. La structure la plus fondamentale pour organiser la vie sociale est le système du patronage: *patronus* et bienfaiteur ultime, l'empereur est *pater patriae*; chaque *pater familias* joue un rôle semblable pour sa famille et ses clients. Parmi les valeurs constitutives, la principale est l'honneur opposé à la honte; en avoir conscience permet de mieux comprendre nombre de comportements. Liée au patronage et à l'honneur, la famille joue également un rôle capital. D'autres points restent beaucoup plus discutés. Par exemple, une société affectée par la limitation des biens disponibles engendre-t-elle plutôt un climat de lutte ou un climat de solidarité et de partage? Quoi qu'il en soit, l'attention à l'individu est bien moindre (mais pas nulle) qu'à notre époque; dans un tel contexte, les gens pensent plus socialement que psychologiquement.

Qu'en est-il dans la colonie romaine de Philippi (chap. 4)? Le système romain du patronage et de l'honneur s'y retrouve bien entendu. La question la plus discutée est celle du degré de romanisation de cette colonie. Quels aspects de la vie quotidienne étaient touchés par cette romanisation? La connaissance en est assez développée grâce aux nombreuses découvertes archéologiques et aux nombreuses inscriptions (quasi uniquement latines) retrouvées. Un des points débattus est la fiabilité historique du récit de la visite de Paul à Philippi telle qu'elle est racontée en Ac 16. L'A. l'estime assez grande, car ce qu'on y lit sur la société de Philippi correspond relativement bien à ce qu'on connaît par ailleurs. La ville de Philippi, petite, mais bénéficiant d'une situation très favorable sur la Via Egnatia, souhaitait suivre les *mores* romains. Et c'est peut-être pourquoi Paul a éprouvé tant de difficultés à y établir ce qui fut la première communauté de disciples du Christ sur le sol européen.

Intitulé «Paul, un homme sous contrainte», le chap. 5 examine comment celui-ci se décrit lui-même et comment il parle de la souffrance. Des nombreux passages autobiographiques dans ses lettres, il ressort que Paul se définit avant tout comme apôtre des païens. Il est d'autant plus frappant qu'il n'utilise pas cette expression pour se décrire en Philippiens; il parle de lui-même et de Timothée comme esclaves (*douloi*, 1,1), sans y joindre le mot *apostolos* comme en Rm 1,1. Pourquoi a-t-il choisi de s'y présenter de cette

manière? Alors que l'esclavage est une forme de mort sociale, il l'utilise comme une métaphore positive, une métaphore du salut. «Le salut a été pour Paul le passage de sa propre maison ('household') à celle du Christ et, dans cette nouvelle maison, Paul se décrit lui-même comme travaillant et vivant pour les autres, en contraste avec la société dans laquelle la personne libre était estimée pour sa capacité à agir comme elle voulait» (p. 204). Dans un tel contexte, on peut comprendre sa valorisation de la souffrance – qui résulte d'un comportement caractérisé par le souci d'autrui à l'instar de celui du Christ – et son lien paradoxal à la joie si caractéristique en Philippiens. Quant à son leadership apostolique si souvent contesté, Paul le fonde sur son identification avec le Christ et son dur labeur d'esclave au service des Églises. C'est un nouveau paradoxe: Paul est à la fois esclave et leader; à l'imitation du Christ, son autorité est basée sur l'humilité et le service, et non sur le système de la course aux honneurs.

Avant d'aborder enfin l'étude de l'hymne, l'A. fait un ultime détour consacré à la correspondance de Paul avec les communautés et à son art de la persuasion (chap. 6). On sait que ses lettres – destinées à être entendues en communauté plutôt que lues individuellement – étaient occasionnelles et répondaient à des questions et des situations concrètes des communautés visées. Leur portée s'est toutefois élargie grâce à leur succès, à leur lecture répétée et à leur intégration rapide dans un corpus. De façon plus précise, les questions classiques d'origine, de structure et d'unité de la lettre aux Philippiens sont traitées dans une perspective socio-rhétorique. Un effort particulier est consacré à déterminer les contours de la communauté chrétienne de Philippi et, plus difficile, des adversaires auxquels Paul est confronté. Selon l'A., c'est volontairement que Paul ne les définit pas précisément; ils lui servent de modèles antithétiques, ceux qu'il ne faut en aucun cas imiter. À l'inverse, il donne clairement les noms des modèles positifs à imiter, à commencer par lui-même. Le but poursuivi par Paul est présenté comme «formation d'une identité» où le Christ joue un rôle central comme modèle identitaire: on s'y identifie consciemment avec un système de valeurs contre-culturel où l'humilité joue un rôle décisif.

La source de cette identité se trouve dans ce qui a été appelé l'hymne au Christ (chap. 7). Frappé par la parenté d'idées et de langue entre l'hymne et le reste de la lettre, d'une part, mais aussi par un ton théologique différent de celui qu'on lit habituellement chez Paul, d'autre part, l'A. refuse de se prononcer sur le caractère pré-paulinien ou non de l'hymne. Il l'étudie comme s'il était soit paulinien, soit utilisé d'une manière très paulinienne. Il se prononce ensuite contre une lecture purement sotériologique (Käsemann et Martin) et non éthique de Ph 2,5; cette introduction de l'hymne est en effet précédée et suivie de parties exhortatives. L'analyse de l'hymne est un peu rapide. Il est surprenant que l'A. parte de la pseudo-évidence que les expressions ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων et τὸ εἶναι ἴσα θεῷ auraient le même sens et seraient interchangeables, sans véritable analyse philologique et sans tenir compte de leur fonction différente dans la phrase. Par ailleurs, il ne procède pas à une analyse de la structure de l'hymne basée sur les répétitions pourtant évidentes qu'on y trouve. C'est de sa part une autre imprécision de traduire

différemment le même verbe γεγόμενος rendu par «having become» au v. 7 et «becoming» au v. 8. Il traduit aussi par des temps différents deux verbes qui sont pourtant tous deux à l'aoriste au v. 7: λαβών («taking») et γεγόμενος («having become»). À mon sens, cela mène à mal découper l'hymne en plaçant une césure entre le v. 6 et les v. 7-8, au lieu de la placer au milieu du v. 7 après λαβών. Une des conséquences est l'introduction d'une quasi identité discutable entre «prendre la forme d'esclave» et l'incarnation («étant devenu en ressemblance d'hommes»). En revanche, la fonction de l'hymne paraît correctement décrite: «L'hymne au Christ est davantage qu'un appel éthique; c'est une présentation radicale du personnage de Dieu dans l'arène de l'histoire humaine. C'est à la fois une dénonciation du statu quo et un appel à s'assimiler à la tournure d'esprit divine» (p. 339). Par l'évocation de ce récit christique, Paul «peut tenter d'inverser les valeurs en œuvre dans la société et proclamer quelque chose comme 'l'humilité et le service sont beaux' (...) et encourager [les disciples] à 'rester vulnérables à la souffrance qui vient de leur confession que Jésus est *kurios*'» (p. 340).

Ces réserves sur le traitement exégétique proprement dit de Ph 2,5-11 n'entament pas l'intérêt présenté par la contextualisation socio-culturelle de Ph 2,5-11. Celle-ci est très éclairante pour la juste interprétation de l'hymne dans son cadre originel: c'est «un texte révolutionnaire qui place au cœur de l'identité du groupe autre chose que des éléments ethniques ou nationalistes», à savoir une φρόνησις centrée sur le Christ, humble serviteur jusqu'à la croix (p. 344). S'identifier à lui en esprit de ταπεινοφροσύνη (Ph 2,3) mène tout droit à une réorientation radicale de ses valeurs et à une contestation tout aussi radicale de l'ordre hiérarchique et du *cursus honorum* romains remplacé par une forme de *cursus pudorum* au service d'autrui.

L'utilisation de l'ouvrage est facilitée par une précieuse bibliographie et par un unique index où se trouvent toutefois curieusement mélangés les noms des personnages de l'Antiquité, les noms d'auteurs modernes et quelques entrées thématiques.

Camille FOCANT

Karl RAHNER, *Existence presbytérale. Contribution à la théologie du ministère dans l'Église* (coll. *Œuvres*, 20), sous la direction de Christoph THEOBALD. Paris, Cerf, 2011. 434 p. 21,5 × 14,5. 29 €. ISBN 978-2-204-097147.

Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme* (coll. *Œuvres*, 26), sous la direction de Évelyne MAURICE et Olivier RIAUDEL. Paris, Cerf, 2011. 594 p. 21,5 × 14,5. 39 €. ISBN 978-2-204-09285-2.

La publication de ces deux ouvrages revêt une signification toute particulière: elle marque le lancement d'un projet éditorial d'envergure destiné à mettre à la disposition du lecteur francophone l'essentiel du matériau de l'édition critique allemande des œuvres complètes de Karl Rahner (*Sämtliche Werke* chez Herder). Il faut donc présenter brièvement les choix éditoriaux

du comité scientifique de cette «édition critique autorisée» et souligner la portée culturelle et théologique de l'entreprise, avant d'en venir aux deux volumes d'ores et déjà disponibles.

La décision essentielle des éditeurs francophones consiste à suivre le plan éditorial de l'édition critique allemande commencée en 1995 et déjà en voie d'achèvement. L'ordre des volumes, arrêté par la Fondation Karl-Rahner, est chronologique; les 32 volumes prévus (dont certains comportent deux tomes) sont répartis en quatre périodes: fondements (1922-1949), construction (1949-1964), déploiement (1964-1976), recueillement (1977-1984). À l'intérieur de chaque période, les textes de Rahner sont regroupés selon une logique thématique, comme l'indique le plan éditorial publié à la fin de chaque volume. La décision du comité scientifique, présidé par C. Theobald, est heureuse; elle contraste avec les choix discutables posés lors de l'édition francophone des *Écrits théologiques* de Rahner, pour laquelle un ordonnancement différent de l'édition originale avait été adopté. Le lecteur francophone désireux d'approfondir sa recherche pourra de la sorte se référer aisément à l'édition critique en allemand. Autre décision d'importance: l'édition française n'est pas intégrale; pour chaque volume elle sélectionne les textes dont elle propose la traduction de l'allemand, ignorant les autres. Le critère de sélection est peu explicite: dans la conférence de presse du 20 octobre 2011, présentant la nouvelle édition, C. Theobald indique que «le principe est de maintenir pour chaque volume l'équilibre nécessaire». La sélection opérée dans les volumes à paraître devra donc être examinée au cas par cas pour en savoir davantage. Une synopse de l'édition allemande et de l'édition française permet, à la fin de chaque volume, d'identifier aisément les textes de l'édition critique originale qui ont été traduits et ceux qui ne l'ont pas été. La mesure a sans doute été prise par réalisme, eu égard au coût des traductions.

Cette entreprise éditoriale ambitieuse constitue, sans aucun doute, un événement culturel et théologique d'importance, pour lequel les éditions du Cerf et les responsables scientifiques de cette «édition critique autorisée» méritent la reconnaissance de la communauté théologique de langue française. En effet, le public francophone disposait d'une vue incomplète de l'œuvre rahnérienne, dans laquelle l'image du théologien spéculatif qui se dégage du *Traité fondamental de la foi* avait tendance à occulter le religieux de la Compagnie de Jésus, le maître spirituel, le prédicateur, le pastoraliste en prise avec la réalité ecclésiale de son temps que fut Karl Rahner. Celui-ci a joué un rôle de premier plan dans le renouveau théologique qui a préparé le concile Vatican II et accompagné sa réception. Offrir un large accès à cette œuvre, c'est, comme l'indique à juste titre Christoph Theobald, maintenir vivante la «créativité future» qui s'appuie sur la relecture des classiques; c'est aussi contribuer au processus de réception encore en cours du concile en rééquilibrant le «jeu de tension» qui traverse le groupe des œuvres théologiques les plus influentes (Schillebeeckx, Congar, Chenu, de Lubac, von Balthasar notamment). Il n'est pas inutile de rappeler que Rahner a démissionné en 1973 de la Commission théologique internationale en signe de protestation à l'égard d'un positionnement de plus en plus éloigné, à ses yeux, de l'esprit du concile.

La créativité de Rahner était, en effet, sous-tendue par la conviction que la théologie ne pouvait rester vivante, et donc rendre le témoignage qu'on est en droit d'attendre d'elle, en se tenant à l'écart des courants de pensée qui déterminent la vie et la mentalité de ses contemporains. C'est ainsi qu'il a reçu l'œuvre de Thomas d'Aquin, mais en s'en inspirant avec liberté pour mieux satisfaire aux exigences nées de la sécularisation, de la révolution scientifique ou encore de la globalisation. Une volonté obstinée à transmettre la grandeur du mystère de Dieu – voilà qui a motivé sa persévérance à reprendre inlassablement « depuis le commencement » l'intelligence de la foi chrétienne, non pour se satisfaire vainement d'une synthèse atemporelle, incapable de résister à l'usure du temps ou de parler du vrai Dieu à qui que ce soit, mais en vue d'une annonce aux fidèles de chair et de sang, tout autant qu'au bénéfice des athées ou des indifférents. Voilà en quoi le geste théologique de Rahner est exemplaire et constitue sans doute pour les années à venir le meilleur antidote contre un positivisme doctrinal renaissant, pour lequel la révélation se réduit volontiers à un ensemble de propositions à tenir, et sa transmission se suffirait d'un catéchisme. Au moment où un thomiste classique vient d'être nommé secrétaire de la Commission théologique internationale, on ne peut s'empêcher de penser que cette édition vient à point nommé.

Venons-en aux deux premières publications déjà disponibles. Le volume 20 est construit sur l'ordre de publication des textes rahnériens à l'intérieur du volume correspondant de l'édition critique allemande, à savoir essentiellement : monographies, puis articles. Le gros de l'ouvrage est constitué par un ensemble de textes écrits entre 1943 et 1967 et réunis sous le titre « Serviteurs du Christ – méditations sur le sacerdoce », qui revêtent une grande valeur pour la compréhension du décret conciliaire *Presbyterorum ordinis* (1965) : les différents aspects de l'existence sacerdotale sont traités (foi, sainteté, prédication, sacrements, célibat, spiritualité, obéissance). Des cas pratiques sont évoqués avec un équilibre remarquable ; ainsi en va-t-il du cas de la désobéissance pour « motif de conscience », avec une mise en perspective néotestamentaire exemplaire (« La désobéissance humaine du Christ, obéissance suprême à Dieu », p. 180-182) : Rahner est d'avis « qu'une conscience sincère et loyale a plus de prix que la marche impeccable d'une administration ; et ce principe s'applique à la société ecclésiale elle-même » (p. 175). On y trouvera également une conférence de Rahner sur la signification du ministère ecclésial (1966), huit articles qu'il a écrits entre 1942 et 1967, ainsi que la traduction d'une partie de la présentation de l'édition critique allemande du volume 20 par A. Batlogg et A. Raffelt, et un texte datant de 1967 de Karl Lehmann, alors assistant de Rahner, sur *Serviteurs du Christ*. Pour ces deux derniers textes, il aurait peut-être été utile de mentionner leurs références précises dans l'édition allemande d'où ils sont tirés.

Quant au volume 26, il s'agit essentiellement de la publication du *Traité fondamental de la foi* (1976), dont l'excellente traduction française de Gwendoline Jarczyk (1983) n'était plus disponible et que l'on choisit ici, à juste titre, de reproduire à l'identique. Les éditeurs nous gratifient d'une très utile préface, ainsi que d'annotations critiques au *Traité*, reprises à l'édition

allemande. Parmi les textes de l'édition allemande correspondante, ils retiennent quatre articles de Rahner et son interview réalisée par G. Jarczyk, tous liés au même *Traité*. Comme dans le volume précédent, une traduction de la préface à l'édition critique allemande, présente dans le volume 19 qui lançait la série des *Sämtliche Werke* en 1995, est également publiée. On corrigera la pagination de plusieurs références de la table des matières (p. 539, 559 et 565 au lieu des pages 540, 560 et 566); on peut en outre regretter que le nom de la traductrice du *Traité*, qui est le texte couvrant la presque totalité du volume, ne figure pas sur la page de titre à côté des éditeurs.

Benoît BOURGINE

Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements. VII Le mariage. Sacrement de l'amour* (coll. *Théologies*). Paris, Cerf, 2012. 709 p. 23,5 × 14,5. 57 €. ISBN 978-2-204-09352-1.

Au cours de sa carrière d'enseignant en théologie des sacrements, l'auteur a accumulé de nombreux dossiers; il les confie maintenant à son éditeur. La publication en est à son cinquième volume: baptême et sacramentalité (voir *RTL*, t. 36, 2005, p. 384-386), confirmation (*RTL*, t. 38, 2007, p. 242-246), onction des malades (*RTL*, t. 41, 2010, p. 601-602), mariage. On ne s'étonnera pas de l'importance de ce dernier ouvrage, car le mariage chrétien est un «sacrement pas comme les autres» (L.-M. Chauvet), par le simple fait qu'il concerne deux personnes, mais aussi par les multiples dimensions qui s'y croisent: l'humain et le sacramentel, le social et l'individuel, la loi et le sentiment, le spirituel et le psychologique, la foi et la culture, etc. De nombreuses disciplines sont représentées dans le présent volume: biblique et théologique, historique et anthropologique, liturgique et dogmatique, canonique et pastorale. Le titre général *Sacrement de l'amour* (des conjoints) montre bien le déplacement réalisé au cours de l'histoire: du mariage arrangé par les familles, on est passé au mariage par libre choix des futurs époux. Ce changement n'est pas d'aujourd'hui, même si cette valeur est très moderne. L'Église en effet a favorisé le consentement libre des époux et pour cela «écarté» le père du jeu matrimonial, en confiant celui-ci au prêtre et en déplaçant le rituel de la maison à l'église (*in facie ecclesiae*, XII^e siècle). De multiples travaux concernant le mariage sont présentés brièvement, avec un art de la synthèse qui nécessairement laisse échapper certaines nuances.

La structure de l'ouvrage est simple. Après une «mise en bouche» consacrée à l'*Originalité du mariage chrétien*, une première partie est intitulée *De l'amour humain à Dieu qui est amour* (p. 13-185). La section *Révélation du mystère du mariage* s'intéresse à l'approche biblique; vient alors la *Grâce sacramentelle du mariage* présentée de manière chronologique depuis les Pères jusqu'à l'époque contemporaine, puis dogmatique sous le titre de la «charité conjugale»: amour des époux, amour du Christ pour l'Église, amour humain et amour trinitaire et enfin le lien conjugal. La deuxième partie *Problèmes de structure et situation du mariage dans la vie de l'Église* est la plus longue (p. 187-638). Elle passe en revue l'histoire des rites de mariage

(p. 191-394) d'abord dans les religions non chrétiennes des premiers siècles, puis dans les liturgies orientales copte, arménienne, byzantine, syrienne, chaldéenne, enfin dans l'Occident chrétien après le IV^e siècle. Le chapitre *Rite et ministre du sacrement du mariage* (p. 345-474) aborde la difficile question de la personne du ministre du sacrement et l'importance relative du consentement par les fiancés et de la bénédiction nuptiale par le prêtre ou le diacre. Cette discussion, liée à la question des mariages clandestins, a retenu l'attention des théologiens depuis Trente jusqu'à Vatican II, sans oublier les débats avec la société civile, dès le XVII^e siècle. Sur cette question du ministre du sacrement, la position orientale penche nettement vers le prêtre, tandis que l'Occident, porté par la conception romaine (*matrimonium consensus facit*), estime majoritairement que les époux sont les ministres; toutefois, l'autre opinion, minoritaire, soutenue par M. Cano, compte d'excellents représentants jusqu'aujourd'hui et jamais cette question doctrinale n'a été tranchée. La troisième section *Le lien indissoluble* aborde la compréhension plus stricte de l'Église occidentale et celle plus large des Églises orientales (avec dans certains cas une possibilité de divorce et de remariage). Un important chapitre est consacré aux divorcés remariés (p. 557-602). La section suivante *Mariage et fécondité* (p. 603-638) reprend le dossier des «biens» et des «fins» du mariage. La théologie du XX^e siècle et en particulier Vatican II ont mieux compris et exprimé la complémentarité de la procréation et de l'amour des époux, qui sont comme intérieurs l'un à l'autre. Une dernière section *Mariage et virginité* (p. 603-638) aborde la question classique des rapports entre les deux états de vie. Ici aussi, grâce à la réflexion contemporaine et à la pastorale familiale, on perçoit plus clairement aujourd'hui que parler de supériorité d'un état par rapport à l'autre est une vue abstraite et une impasse; les deux témoignages de vie évangélique sont à la fois spécifiques et complémentaires.

L'ouvrage fournit une large bibliographie des sources bibliques, patristiques, liturgiques et ministérielles, des œuvres d'auteurs y compris contemporains (p. 639-664) ainsi que divers index. La théologie de base du volume est thomiste, mais les parcours d'histoire de la théologie et des rites, ainsi que l'ouverture à d'autres disciplines assure un bon équilibre à l'ensemble. On peut toutefois regretter que des travaux comme ceux de R. Béraudy et de X. Lacroix (Lyon) qui développe une théologie contemporaine de l'indissolubilité ne soient pas cités. De même pour le volume en collaboration dirigé par L.-M. Chauvet *Le sacrement de mariage entre hier et aujourd'hui* (Paris, 2003) qui s'essaie à une théologie renouvelée et prend en compte de nombreuses situations pastorales.

Ceci dit, il faut rappeler que sur plus d'un sujet l'auteur a adopté une position d'ouverture. J'en citerai trois: 1) D'abord la question du *ministre*. La tradition orientale, selon laquelle le ministre du mariage est le prêtre, a été présentée positivement. Cette théologie, différente de la nôtre, a quelque chose à nous apprendre: si le mariage est d'une certaine façon un «sacrement pas comme les autres», il n'en est pas moins un véritable sacrement. On ne peut donc oublier le ministère de l'Église exercé par le prêtre ou le diacre qui est plus qu'un «témoin officiel» au sens administratif ou juridique du

terme. D'ailleurs, dans le rituel actuel du mariage (1990), la bénédiction nuptiale est enrichie d'une épiclèse consécatoire et rapprochée du consentement des époux. La complémentarité des deux éléments apparaît donc plus clairement; 2) La pastorale en faveur des *divorcés remariés* préoccupe J.-Ph. Revel. Il considère comme possible une prière à l'occasion du «remariage» après le divorce civil. Il envisage même la possibilité pour l'Église de réintégrer les divorcés remariés croyants dans la communauté ecclésiale, au terme d'un cheminement de foi, et de les réadmettre aux sacrements de pénitence et d'eucharistie (voir à ce sujet P. DE CLERCK, *La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés*, dans *RTL*, t. 32, 2001, p. 321-352); 3) La question de l'*inséparabilité du contrat et du sacrement* dans l'Église contemporaine et le problème foi-sacrement (voir J.B. Sequeira). Ici encore, l'auteur fait droit aux deux tendances. L'Église occidentale a donné sa préférence à l'inséparabilité, en partie pour des raisons stratégiques, afin de pouvoir résister aux pressions des États en faveur de la sécularisation totale du mariage. Par ailleurs, aujourd'hui, un baptisé non croyant qui ne fait pas un mariage religieux est considéré comme n'étant pas marié, alors qu'un non baptisé, marié au civil, est réputé avoir fait un mariage «naturel». Cette situation pour les baptisés mal-croyants ou non-croyants est-elle acceptable? Peut-on dire que la liberté de conscience proclamée à Vatican II est respectée? La séparabilité du contrat et du sacrement supposerait que le prêtre soit considéré comme le ministre; elle permettrait de déclarer que le mariage fait au plan civil, sans être un mariage sacramentel, est un vrai mariage au plan humain. Et pourquoi certains couples vivant une telle situation ne pourraient-ils entreprendre un cheminement de foi qui peut-être les amènerait à célébrer un mariage «dans le Seigneur» et à retrouver leur place dans la communauté chrétienne?

André HAQUIN