

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 62 (2012)
Heft: 2

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BIBLIOGRAPHIE

JEAN RACINE, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, édition établie, présentée et annotée par Jean Lesaulnier (Sources classiques, 110), Paris, Champion, 2012, 454 p.

Histoire de
la philosophie

L'histoire des Lettres réserve parfois de belles surprises. Et celle-ci n'est pas la moindre. À l'été 1742, 43 ans après la mort de Jean Racine, sortait des presses d'un libraire inconnu un ouvrage intitulé: *Abrégé de l'histoire de Port-Royal par feu M. Racine, de l'Académie française, à Cologne, aux dépens de la Compagnie, un volume in-12*. Mais ce n'était là qu'une première partie. La seconde ne devait paraître qu'en 1767 dans une autre édition, présentant ainsi les deux parties d'après une copie du manuscrit original de Racine. D'où venait donc ce texte ? Et comment avait-il pu disparaître aussi longtemps ? Même si l'ouvrage fut publié dans l'édition des *Œuvres complètes* de Racine faite par Paul Mesnard en 1865-1873, puis par Raymond Picard en 1951-1952, il n'avait pourtant jamais encore fait l'objet d'une édition critique indépendante. C'est ce que le spécialiste de Port-Royal et de Racine, Jean Lesaulnier, nous offre aujourd'hui de manière exemplaire. Une remarquable introduction tente de dénouer les noeuds de cette curieuse histoire et de remonter jusqu'à sa rédaction par Racine. Un appareil critique présente chacun des personnages mentionnés, élucide les événements et les allusions avec la plus grande minutie et tente ainsi de pénétrer les intentions secrètes qui ont poussé le neveu de l'abbesse de Port-Royal, au crépuscule de sa vie, faisant retour sur son passé, au lendemain de la disparition d'Arnauld et de Nicole, à rédiger son *Abrégé*. La trame historique de la narration est la suivante : la première partie couvre les années 1602 à 1661, de la réforme de Port-Royal et de Maubuisson aux débats théologiques du *Formulaire*, la seconde partie poursuit jusqu'aux tourments imposés aux religieuses en 1664-1665. Tout en ne dissimulant aucun des conflits de Port-Royal avec la Compagnie de Jésus, l'archevêque de Paris et le pouvoir royal, Racine, comme le remarque l'A., «par un retournement qui peut sembler étrange, cherche étonnamment non une excuse, mais un contrepoids à leurs décisions et attitudes» (p. 57). «Si l'*Abrégé*, dit-il enfin en conclusion de son introduction, n'a ni la profondeur ni l'étendue des œuvres d'Arnauld, de Nicole ou de Pascal, il s'inscrit dans la lignée de nombre de leurs ouvrages, et, qui plus est, dans la grande entreprise historiographique initiée par Antoine Le Maistre et Angélique de Saint-Jean, poursuivie et cultivée à l'abbaye de Port-Royal. Le travail de mémoire des religieuses de Port-Royal et de leurs amis fut vraisemblablement dominé par le souci de la seule nécessité de collecter et d'accumuler des 'matériaux' dont les historiens ultérieurs, du XVII^e siècle jusqu'à aujourd'hui, tireraient bénéfice, en serveurs reconnaissants» (p. 62). C'est là en effet tout l'intérêt de l'*Abrégé* dont Philippe Sellier, dans la préface, peut affirmer : «La perfection discrète de cette prose illustre à merveille l'âme de Port-Royal, son intériorité, sa retenue en même temps que sa sensibilité ardente, ce que n'avaient réussi ni les textes, si admirés à leur époque, du Grand Arnauld ou de Nicole, ni même ceux de Pascal, trop chargés d'éclairs, trop impérieux.» De précieux textes complémentaires sont ajoutés en annexe, magnifiquement introduits et expliqués : variantes raciniennes de l'*Abrégé*, additions de Bonaventure Racine et de l'édition de 1767, documents raciniens destinés à l'*Abrégé*, préfaces des deux premières éditions, entretiens de Racine et Nicole, une lettre du 4 mars 1698 de Racine à Mme de Maintenon, une série de vers composés par Racine pour Arnauld et Port-Royal, lettres et dispositions testamentaires concernant la mort de Racine et de sa femme et, enfin, un dossier de papiers de Jean-Baptiste Racine sur son père et quelques lettres adressées à

son frère Louis au sujet de l'*Abrégé*. Un index de tous les noms propres permet de mieux se situer dans le dédale de toutes les personnes citées.

JEAN BOREL

PHILIPPE SELLIER, *Port-Royal et la littérature II: le siècle de Saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Mme de Sévigné, Sacy, Racine*, deuxième édition augmentée de six études (Champion classiques, série «Essais»), Paris, Champion, 2012, 610 p.

Sous le titre *Port-Royal et la littérature*, Philippe Sellier a publié deux livres : le premier, en 1999, met en lumière l'ampleur du rayonnement de Port-Royal à partir de la singularité pascalienne, le second, une année plus tard, élargit les perspectives en abordant le rapport entre la littérature et la théologie, la nature du jansénisme et quelques écrivains majeurs se réclamant de Port-Royal. Rapidement épuisés, le premier fut réédité en format de poche en 2010, avec douze nouveaux articles (cf. recension in *RThPh* 2011/II, p.187), et le second fait également aujourd'hui l'objet d'une réimpression, augmentée de six autres essais : en tout, voilà soixante-deux études qui, avec les nombreux ouvrages de références déjà parus, consacrent Philippe Sellier comme l'un des meilleurs connaisseurs et interprètes du mouvement de Port-Royal. «Il s'agit d'attirer l'attention, dit-il, sur un phénomène exceptionnel : si la théologie a connu en France d'intenses moments de floraison, comme au XIII^e siècle, si la littérature y a illustré plusieurs grands siècles, ces deux expériences ne se sont longuement enrichies l'une l'autre qu'une seule fois : au XVII^e siècle, de saint François de Sales à Fénelon» (p. 7). C'est ce qu'il fait en montrant d'abord comment la défense et l'illustration de la théologie augustinienne par Port-Royal a contribué à l'épanouissement de la littérature classique française, et en analysant ensuite les trois chartes fondamentales sur lesquelles le mouvement réformateur s'est appuyé : la mystique eucharistique, l'oraison secrète et la mystique de la cellule. Une autre enquête, du plus haut intérêt, tente de sortir le jansénisme du flou fantomatique dans lequel des siècles de passions et de déformations hâtives ou haineuses l'ont trop souvent enfermé : en redéfinissant la théologie de l'Augustin de la pleine maturité face au choc pélagien, il met alors en lumière le fonds et les motivations réelles de la condamnation, en 1653, des «Cinq propositions» attribuées à l'*Augustinus* de Jansénius paru en 1640. De là l'étendue et la durée de la crise janséniste, avec la pureté de la résistance incarnée de Port-Royal, dont les héritiers considèrent, jusqu'à aujourd'hui, qu'elle fut et demeure comme un reniement, une trahison de la foi. Quatre essais se concentrent sur le rôle que les théologiens de Port-Royal ont joué dans la société de leur temps et les deux siècles suivants, non seulement par la fameuse traduction de la *Bible*, sur laquelle ils ont tant travaillé sur les deux plans grammatical et philologique, et dont Lemaître de Sacy fut le principal artisan, mais aussi par celle des *Confessions* d'Augustin et de plusieurs textes patristiques. Parmi les nouveaux textes ajoutés, trois d'entre eux constituent un chapitre supplémentaire intitulé «Trois thèmes-clés», soit le platonisme, le mystère d'Israël et le rapport que l'expérience de l'emprisonnement entretient avec les lettres. Après s'être arrêté sur la manière dont «la théologie augustinienne de Port-Royal va surélever, exhausser l'élan platonicien vers le souverain bien en «charité» évangélique, et va broder des variations infinies sur la face négative de cet élan, le repli sur soi» (p. 223), l'A. examine les avis divers et diversement sévères que les théologiens, issus ou non de Port-Royal, ont pu avoir sur la question des juifs et du judaïsme. Quant à l'emprisonnement, que tant d'hommes et de femmes, prêtres et laïcs appartenant à Port-Royal ont connu, il fut le révélateur, dans leurs lettres de captivité, d'une «fermeté dramatique à ce qu'ils ressentaient comme une épreuve christique» (p. 269). XVII^e siècle, siècle d'Augustin. La lecture attentive de La Rochefoucauld, M^{me} de Sévigné et Racine en

est la preuve manifeste. L'analyse des grands axes de la pensée de l'évêque d'Hippone à propos des vertus de l'homme sans la grâce donne le seul éclairage convaincant de leurs œuvres. «L'osmose entre littérature et théologie, dit l'A., n'a jamais été aussi profonde que pendant le siècle de Louis XIV, qui se révèle comme 'le siècle d'or' pour le rayonnement d'Augustin en France» (p. 514). Une belle méditation sur le monument de la critique littéraire en France, le *Port-Royal* de Sainte-Beuve et un index biblique complet d'*Esther* et *Athalie* de Racine font de cet ouvrage une mine d'informations de première main sur la pensée et l'influence de Port-Royal.

JEAN BOREL

- R. BURGGRAEVE, J. HANSEL, M.-A. LESCOURRET, J.-F. REY, J.-M. SALANSKIS (éds.), *Recherches Levinassiennes* (Bibliothèque philosophique de Louvain, 82), Louvain-La-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, Peeters, 2012, 492 p. Philosophie contemporaine
- R. BURGGRAEVE, J. HANSEL, M.-A. LESCOURRET, J.-F. REY, J.-M. SALANSKIS (éds.), *Levinas autrement* (Bibliothèque philosophique de Louvain, 83), Louvain-La-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, Peeters, 2012, 464 p.

Que l'étude de la philosophie de Levinas soit en plein essor dans tous les pays du monde, les trois colloques internationaux, dont les actes sont publiés dans ces deux volumes, ayant fait intervenir une soixantaine de spécialistes européens, israéliens, américains et japonais, en sont la preuve éminente. Il s'agit d'abord du colloque *Un siècle avec Levinas. Résonances d'une philosophie* organisé par M.-A. Lescourret, J. Hansel, Sh. Rosenberg, Sh. Wygoda et C. Aslanov à l'Institute of Advanced Studies de l'Université hébraïque de Jérusalem, en janvier 2006; puis du colloque *Un siècle avec Levinas. Levinas et la philosophie française du XX^e siècle*, organisé à Paris, École Normale Supérieure, les 27-28 avril 2006, par J.-M. Salanskis et F. Worms. Et, enfin, *Un siècle avec Levinas. Levinas en héritage*, colloque tenu à Cluny, les 19-25 juillet 2006, au Conservatoire des Arts et Métiers et Maison de l'Europe, et organisé par J.-F. Rey, B. Ginistry et M. A. Lescourret. L'intérêt et le nombre de ces contributions sont tellement importants qu'il n'est guère possible de rendre compte de chacune d'elle. Qu'il nous suffise d'évoquer les orientations générales de ces conférences regroupées en sept chapitres. Dans les deux premiers, intitulés '*Problématisations internes*' et *Confrontations philosophiques*, sont réunies vingt-trois études qui ont trait aux directions les plus fécondes des *Recherches Levinassiennes*: la dynamique triangulaire grammaticale 'Moi, Vous, Il(s)' et la relation entre la justice et la politique; l'état libéral et l'anti-utopie socio-politique; le dépassement de l'ontologie par l'éthique comme philosophie première, confrontée aux enjeux de la modernité; l'ambiguïté de l'altruisme, interprété comme «instinct de bienveillance naturelle» et opposé à l'hétéronomie de la responsabilité de substitution; la voie de l'altérité dans le visage et le temps en tant que passé immémorial; la relation entre transcendance et immanence dans l'idée de l'infini; le rapport entre une 'justice normale' et le statut extraordinaire d'une 'justice hyperbolique', telle qu'elle est souvent envisagée par Levinas. On y trouve aussi une réflexion pertinente sur la relation de Levinas avec la pensée et les *Pensées* de Pascal qui l'ont constamment nourri. En particulier sur leur divergence concernant le fondement du droit, force et coutume pour Pascal, responsabilité pour autrui et 'le tiers' pour Levinas; mais aussi sur leur commune mise en cause des prétentions du moi ainsi que du primat du savoir objectif. Enfin, plusieurs chercheurs se sont concentrés tour à tour sur le dialogue que Levinas a sans cesse mené avec Platon, Spinoza, Hegel, Husserl,

Heidegger, Bergson, Bloch, Sartre, Derrida, Koyré, Patocka et Henry. Comme chacun le sait, il est impossible de comprendre Levinas sans passer par la Bible et les innombrables commentaires midrashiques et talmudiques auxquels elle a donné lieu. C'est à ces sources juives, qui ont nécessairement leurs développements et leurs résonances profondes dans la théologie chrétienne, que le troisième chapitre «Traditions juive et lectures chrétiennes» est consacré: messianisme, prophétisme, élection, idolâtrie, monothéisme sont en effet autant de thèmes sur lesquels il y a tout à la fois divergence et rapprochement, sans qu'il faille en arriver à une 'christianisation' de Levinas ou à une 'Levinassisation' de la théologie chrétienne. N'est-ce pas là déjà qu'il s'agit d'exercer une proximité qui consiste à «aller vers l'autre, là où il est véritablement autre, dans la contradiction radicale de son altérité. L'amour du prochain est-il autre chose ?» ? (Cf. *Altérité et Transcendance*, Montpellier, 1995, p.101).

– Le second volume intitulé *Levinas autrement* s'ouvre sur une série d'essais qui abordent la question de l'art et de la littérature chez Levinas. N'est-ce pas en effet chez Dostoïevski qu'il a trouvé la devise de sa philosophie: «coupables, nous sommes tous coupables...» et chez Rimbaud l'exorde de *Totalité et infini*: «Nous ne sommes pas au monde»? Ces références, et le fait que Levinas fut un grand lecteur depuis l'enfance, offrent aux chercheurs le vaste champ des affinités que Levinas entretenait avec la littérature en général, avec Celan et Jabès en particulier et, surtout, avec Maurice Blanchot. Ce n'est pas parce qu'il affirme que «L'interdiction de l'image est le plus grand commandement du monothéisme» qu'une réflexion sur l'image soit interdite. Au contraire, et c'est l'objet de quelques exposés sur la notion cardinale du visage chez Levinas, sur l'invisibilité et l'irreprésentabilité du divin comme composante essentielle du visage chez Blanchot. «Sciences humaines et politique» est le second chapitre qui regroupe de beaux exposés sur les liens de Levinas avec les pensées de Benjamin, Strauss, Freud, Lévy-Brühl et René Girard. Dans ce contexte revient la faute de Heidegger à l'égard du nazisme pour montrer que c'est bien ce silence et cette indifférence envers le crime et les souffrances des victimes qui ont scellé le destin philosophique de Levinas comme celui de H. Arendt, sans que l'on puisse négliger leurs positions respectives. Dans ce contexte aussi, la confrontation avec René Girard est porteuse de sens: là où ce dernier identifie à l'intérieur du mécanisme de fabrication du bouc émissaire une volonté d'imputer à l'autre la responsabilité de son malheur, la responsabilité levinassienne se fait responsabilité 'pour' autrui. De même qu'est contestée par Levinas la réciprocité du contre-don chez Marcel Mauss par 'l'oblation inconditionnelle' où autrui me tient. Un troisième chapitre «Philosophie et histoire de la philosophie» contient plusieurs articles essentiellement comparatistes: Levinas est ainsi pris en charge dans un face à face avec Michel Henry, Descartes, Jankélévitch et Tischner. Chacun d'eux exprime à sa manière la puissance de renouvellement de la vie philosophique recélée par l'œuvre de Levinas. Les diverses réflexions se concentrent sur l'image de la vie qui se dégage de sa pensée, «comme si ce dernier était un auteur impossible à comprendre si l'on ne commence pas par entendre et assumer un mode d'habitation de la vie humaine dont il est l'interprète et l'avocat» (p. 253). Que ce soit la vie ordinaire, matérialiste, jouisseuse, trop souvent oubliée au nom de sa pensée de la transcendance, ou la vie éthique, comme éthique première chez Levinas, présupposant à ce titre une 'archi-vie' dont Henry a développé la formule phénoménologique, ou encore la vie simultanément intellectuelle, humaniste et sentimentale: vie de la question, de la légitimation, de la souffrance et de la création, vie du corps enfin. Fait aussi l'objet de fines analyses ce que Levinas a écrit sur le mythe, le nihilisme et la fécondité. Pour boucler la boucle, quelques études tentent de mettre à nouveau en lumière quelques aspects moins connus des sources juives de Levinas, en particulier certaines de ses exégèses originales du *Talmud* à partir desquelles, en pleine révolution sexuelle et vogue de la psychanalyse des années 1960, il pouvait affirmer que la différence sexuelle est secondaire, et qu'elle cède le pas à l'humanité commune à l'homme et à la femme. Ou comme la notion de 'temps infini' dont l'origine est hébraïque et qui

s'oppose aussi bien à l'*apeiron*, l'indéfini ou l'indéterminé des Grecs qu'à la temporalité finie du *Dasein*. Il s'agit en effet d'un temps 'non-indifférent', dit-il, où chaque instant compte, où aucune souffrance n'est ignorée ou simplement compensée. À la différence de la synchronie, de la continuité et de la totalité propre au temps de l'ontologie, le temps infini se distingue par sa diachronie, sa discontinuité et son altérité. Les derniers articles évoquent d'autres sources juives, essentielles pour Levinas mais inconnues du public, comme celles du Gaon de Vilna, Rabbi Hayyim de Volozine, Rabbi Israël Salanter, figure de proue du Moussar. La plupart des contributions sont dotées d'une bibliographie *ad hoc* pour renvoyer le lecteur intéressé à des travaux importants sur le même sujet.

JEAN BOREL

PIERRE AUBERT, *Nicolas Berdiaeff. Une approche autobiographique et anthropologique* (Théologies), Paris, Cerf, 2011, 235 p.

Théologie
contemporaine

La grande œuvre philosophique et spirituelle de Berdiaeff (1874-1948) méritait une nouvelle présentation en français, les travaux d'Eugène Porret, Olivier Clément et Laurent Gagnebin étant anciens. Venant d'un théologien en activité pastorale à Genève, passionné par la spiritualité, ce livre est le bienvenu. L'A. a suivi une méthode originale : après avoir parcouru les écrits autobiographiques de Berdiaeff, ce qui permet d'entrevoir le lien intime entre la vie et l'œuvre du philosophe de Clamart, il se concentre sur son anthropologie chrétienne. La question critique sous-jacente est celle de la possibilité d'une philosophie chrétienne. Plutôt que de s'attacher à des questions trop théoriques, l'A. s'efforce surtout de montrer l'importance et la pertinence d'une telle anthropologie chrétienne, avec son accent sur la dignité de la personne, pour les questionnements d'aujourd'hui, sans nier que certaines problématiques du philosophe russe portent la date de leur élaboration : ainsi, le thème de l'autorité aurait sans doute besoin d'un autre traitement de nos jours, mais Berdiaeff avait en vue les dangers de l'autoritarisme et du totalitarisme. Cet ouvrage se lit agréablement et est à la fois une contribution à la mémoire quelque peu effacée de Berdiaeff et aux débats éthiques et spirituels contemporains.

DENIS MÜLLER

TRUTZ RENDTORFF, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 3. durchgesehene Aufgabe, herausgegeben von Rainer Anselm und Stephan Schleissing, XXII et 597 p.

Désormais disponible en un seul volume, par la contingence d'un changement de maison d'édition, l'*Ethique* de Rendtorff (né en 1935) s'impose comme une œuvre majeure de l'éthique théologique germanophone de ces 30 dernières années. Ce volume imposant devrait être l'occasion d'une connaissance et d'une délibération plus intensives d'un ouvrage à la fois très construit du point de vue systématique et assez pointu touchant l'éthique appliquée. Nous ne rendons pas compte ici de l'ensemble de cette éthique monumentale, mais nous contentons de la situer en fonction de la nouvelle introduction proposée à cette troisième édition. Cette introduction due à Rainer Anselm (un des meilleurs spécialistes de la pensée de Rendtorff) et à Stephan Schleissing est brève, mais va à l'essentiel. Elle situe l'éthique dans le parcours global de l'auteur, encore assez peu connu en terres francophones. D'abord, Anselm et Schleissing relèvent l'originalité

systématique du projet: l'éthique se veut ici «théologie éthique» et non pas éthique théologique, parce que la conception même de l'éthique comme réflexivité au sujet de la conduite de la vie tient lieu de «contexte de découverte» à une théologie auto-éclairée. Ce n'est donc pas seulement «un classique de la théologie libérale» moderne, mais une transformation de l'intérieur de la théologie par l'éthique. On voit bien, entre parenthèses, le lien avec l'héritage philosophique et culturel de Friedrich Schleiermacher, où l'éthique fonctionne comme science première de toute la philosophie et, d'une certaine manière, aussi de la théologie elle-même. Le projet rendtorffien a dès lors deux caractéristiques: non content de tisser des liens et de tenter des recoupements entre la culture moderne et l'histoire du christianisme en sa version protestante, il s'efforce aussi, de manière plus ciblée, de relier la tradition théologique réformée et les structures sociales de la République d'Allemagne. On voit les avantages mais aussi le handicap de ce double pari: moderne, le projet peut sembler hyperlibéral; allemand et réformé, il peut apparaître comme local, voire provincial. Mais autant le premier objectif rejoint l'idée troeltschienne dynamique de «synthèse culturelle européenne», autant le second a le mérite d'assumer les conditions de sa propre contextualisation. Nous sommes donc invités à procéder de manière analogue, sans servilité et à nos propres risques. Raison pour laquelle, sans doute, le projet éthique ici développé n'a guère d'imitateurs: sa singularité irréductible appelle, de la part du lecteur, une contextualisation spécifique, avec, en commun, une même visée de rationalité et donc aussi d'universalité. Avec, à la clef, un défi gigantesque, en vérité très ambitieux, de voir son propre présent comme la *Fortschreibung* du christianisme (XI). L'introduction procède à un enchaînement presque sans coup férir entre ce lien structurel de la théologie éthique et du présent (*Gegenwart*), aussitôt noté comme contingent – les exemples datent des années 80 du siècle dernier ! – et la cohérence originaire du projet théologique rendtorffien. Déjà en 1968 (l'auteur avait donc 33 ans), Rendtorff lie de manière irréfragable le concept de christianisme avec le processus de l'émancipation moderne (XII). Un des articles les plus décisifs de Rendtorff, dès 1965, soit seulement quatre ans après sa collaboration au recueil programmatique *Offenbarung als Geschichte* piloté par et avec Wulfhart Pannenberg, avait développé l'histoire des traditions du christianisme comme un processus historique indépassable. Le protestantisme implique cette imbrication de l'histoire, de la culture et du christianisme lui-même comme auto-déploiement de la liberté. Il y a donc un lien entre la théorie du christianisme comme manifestation de la signification interdisciplinaire et scientifique du présent et la définition de l'éthique comme théorie réflexive de la conduite de la vie. Les auteurs de l'introduction soulignent cette intrication du christianisme et de la conduite de la vie mais précisent qu'il ne s'agit aucunement d'une «réduction ou d'un rétrécissement subjectiviste» (*subjektivistische Engführung*) (XIV): la conduite de la vie est comprise d'entrée de jeu comme socialisée: la vie individuelle possède une socialité constitutive, qui est indiquée par le fait que la vie est donnée (*Gegebensein des Lebens*). Anselm et Schleissing montrent alors comment Rendtorff se démarque du luthéranisme statique des ordres de la création aussi bien que de la théologie barthienne de l'alliance: socialité et création vont de pair, mais sans jamais renoncer à une interaction dynamique qui, du coup, renonce à l'optimisme rationaliste des Lumières et d'une certaine tendance de la théologie libérale. Avec Troeltsch mais aussi avec Bonhoeffer, l'historicité et la structuralité des données créationnelles sont ainsi bien articulées. Beaucoup se joue dans le concept médiateur de vie (XVI), qui, avec sa triplicité structurelle (contingence, action, réflexion), va au-delà de la simple conduite de la vie, puisqu'elle lui sert en quelque sorte d'assise. D'où la très intéressante notation qui apparaît ici de la part des deux commentateurs de Rendtorff: le concept de vie, en éthique, est parallèle à celui d'histoire des traditions dans la compréhension de la théologie. Le pas suivant accompli par Anselm et Schleissing concerne l'interprétation de ce parallélisme à la lumière de la notion de congruence des temps (*Gleichzeitigkeit*), interprétation qui signale la grande proximité de la théorie théologique rendtorffienne avec la vision pannenbergienne de la structure anticipatrice du réel. Les auteurs de l'introduction remontent au débat de

Rendtorff avec Luhmann et Habermas, en 1975, dans *Gesellschaft ohne Religion* ? Le danger existait, chez Luhmann, de dissoudre l'individu dans le système ; or, selon Rendtorff, la religion permet seule de surmonter la tension entre l'individu – défendu par Habermas – et le système, dans la mesure où la contemporanéité de l'antécédence de la vie, du don de la vie et de la réflexivité (comme dira l'*Ethik*) est rendue possible par la perspective du Royaume de Dieu comme motif de la liberté. Le Royaume de Dieu oblige à distinguer ce qu'est l'homme de ce qu'il peut devenir et à créer ainsi une dialectique libératrice. La liberté de l'individu accède au rang non seulement de finalité (*Zielvorstellung*) mais également de justification (*Rechtfertigungsinstanz*) de son rapport au temps (XVII). On pourrait dire que la liberté est l'anticipation éthique du Royaume (cf. XVIII, où la structure proleptique est clairement mentionnée). Rendtorff noue ainsi la gerbe entre le sentiment absolu de dépendance hérité de Schleiermacher et la structure historico-eschatologique de la liberté : non seulement la tension entre individu et société, mais celle entre liberté et histoire doivent être pensées à partir de la dialectique de l'institution et de la contingence (XVIII). Le rapport à l'institution et à l'histoire demeure de part en part contingent et relatif, de par la tension eschatologique constitutive rendue possible par l'absoluité de l'eschaton : on retrouve ainsi, par delà le programme d'*Offenbarung als Geschichte*, la structure de base de la réflexion articulée naguère par Troeltsch, qui demeure ici la référence constante de Rendtorff, faisant la transition entre Schleiermacher et le groupe de Pannenberg. L'introduction relève ensuite la structure implicitement trinitaire de la ternarité rendtorffienne : la précédence de la vie, le don actif de la vie et la réflexivité reproduisent, sous les conditions de la modernité, les moments constitutifs de la pensée trinitaire, qu'on retrouve également dans la distinction technique entre l'éthique du commandement (cf. Barth), l'éthique de la responsabilité (cf. Bonhoeffer) et la méta-éthique (XIX). D'un autre côté, le caractère formel et processuel de la théorie théologique, typique de la théologie éthique, conduit Rendtorff à se démarquer de son maître Heinz-Dietrich Wendland (dont l'*Éthique du Nouveau Testament* a été traduite en 1972 chez Labor et Fides) : l'éthique sociale n'est pas portée, comme chez ce dernier, par une rechristianisation de l'éthique séculière, mais par une reconnaissance de la pluralité constitutive des propositions éthiques dans le contexte d'une société ouverte (XIX). Les auteurs soulignent enfin que le caractère *methodologique* des concrétisations éthiques proposées par Rendtorff dans l'ensemble de son éthique tend à transcender les limitations inhérentes de toute éthique appliquée, vite dépassée par l'évolution incessante des problématiques. En allemand, il faut surtout signaler la discussion de Rendtorff dans ses liens avec Barth, par Stefan Holtmann, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007 (voir la recension parue dans la *RThPh* 2009/III, p. 303-304). On attend impatiemment une présentation et une discussion pour le lecteur francophone, qui tiendraient compte de l'originalité à la fois culturelle et théologique de Rendtorff. Mais pour cela, il faudra des chercheurs capables de « penser entre les langues » (selon une formule de Heinz Wismann) et même de transiter avec élégance de l'une à l'autre : l'allemand de Rendtorff est à la fois sec et altier, sa pensée assez inhabituelle pour le lecteur trop peu au fait des subtilités des traditions de pensée troeltschiennes et libérales.

DENIS MÜLLER

YANN REDALIÉ, *La deuxième épître aux Thessaloniens* (Commentaire du Nouveau Testament IXc, deuxième série), Genève, Labor et Fides, Genève, 2011, 184 p.

Sciences
bibliques

Ce commentaire remplace celui de Charles Masson paru dans la même collection, chez Delachaux et Niestlé, en 1957. A l'époque, Charles Masson n'avait pu tenir

compte de la parution presque simultanée du gros volume de B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniens*, Paris et Gembloux, 1956. Depuis lors un seul commentaire universitaire des épîtres aux Thessaloniens a paru en français, celui de Simon Légasse, *Lectio Divina*, Commentaires 7, Cerf, Paris, 1999. Yann Redalié est professeur de Nouveau Testament à la Faculté vaudoise de théologie protestante de Rome. Il est connu pour son ouvrage *Paul après Paul*, paru chez Labor et Fides en 1994. Le commentaire proprement dit est précédé comme il se doit par une introduction et une bibliographie (p. 11-43). Que faire avec cette lettre étonnante caractérisée à la fois par un scénario apocalyptique étrange et par l'affirmation de la valeur du travail quotidien? Y. Redalié passe assez rapidement sur la question d'une analyse rhétorique de la lettre (cf. tableau, p. 15), dont il n'entend pas faire la clef de compréhension de l'épître. L'histoire de la recherche initiée au XIX^e s. montre à quel point cette dernière s'est focalisée sur la question de l'auteur. 2 Th, lettre paulinienne «authentique» ou non? La comparaison entre les deux épîtres aux Thessaloniens n'a pas conduit les chercheurs à l'unanimité. Si 2 Th est authentique, on peut considérer que la situation a changé entre 1 Th et 2 Th ou que les destinataires sont différents. Certains estiment même qu'il convient d'inverser l'ordre canonique des deux écrits. Si 2 Th est «inauthentique», plus exactement deutéropaulinienne, il convient de remarquer à quel point celle-ci «imite» 1 Th. Tout en apportant sa contribution spécifique. Quel est alors l'intention de ce nouvel écrit? S'agit-il de remplacer ou de prolonger 1 Th? Dans ce dernier cas, 2 Th «est un document de l'histoire de la réception de Paul... et prétend être la juste interprétation» de 1 Th (p. 25). Cette hypothèse du prolongement est en quelque celle de Y. Radalié, sauf que celui-ci la modifie au travers de la catégorie de la «relecture». L'idée de relecture est centrale dans le présent commentaire. Si ce modèle trouve sa source chez Genette, il a été appliqué à l'exégèse par A. Dettwiler, J. Zumstein et D. Marguerat (voir les références, p. 28). Il a l'avantage de relativiser les questions historiques sur l'auteur et les circonstances qu'il a rencontrées. Un texte, en l'occurrence 1 Th, convoque à la mémoire un autre texte. Cette relecture a lieu en fonction d'une évolution interne de la tradition et des changements de situation historique. 2 Th ne se propose pas de remplacer ou de corriger 1 Th, mais de relire, le recadrer 1 Th. Trois thèmes, tous déjà présents dans 1 Th, sont élaborés : les persécutions, l'eschatologie et les comportements désordonnés. Il ne s'agit pas, pour l'exégète, de séparer des éléments d'imitation formelle et des enseignements spécifiques, mais de considérer «une réelle reprise de thèmes et de motifs qui sont approfondis et réorientés» (p. 29). Ainsi la question de l'identité de l'auteur de 2 Th n'a plus la même acuité que dans la recherche historico-critique traditionnelle, même si Y. Redalié penche pour une perspective pseudépigraphique. Le déroulement du commentaire lui-même s'affirme en pleine cohérence avec le projet explicité ci-dessus. Chaque péricope reçoit un commentaire divisé en «analyse» et en «explication», ainsi que le prévoit le projet éditorial du CNT. La plupart du temps, l'analyse aussi bien que l'explication trouvent leur conclusion dans un paragraphe intitulé «relecture». Par exemple, la première section importante de 2 Th est représentée par l'action de grâce (1, 3-12). La partie «analyse» se conclut par un paragraphe «relecture». Le même souci de la «relecture» est souligné dans les six excursus du commentaire : 1) Christologie (p. 79); 2) À quand le jour du Seigneur? (p. 95); 3) l'Homme de l'impiété comme Antichrist (p. 106); 4) le *Katechon* (p. 120); 5) la référence à la tradition (p. 133); 6) les désordonnés et l'enseignement apocalyptique de 2, 2 (p. 159). Y. Redalié insiste à plusieurs reprises sur la préoccupation pastorale de 2 Th dans le sens où les lecteurs de l'épître sont appelés à s'investir dans le présent, précisément parce que celui-ci est marqué par un horizon eschatologique prononcé. La relecture de 1 Th par 2 Th invite alors le lecteur réel du XXI^e s. à opérer sa propre relecture en quelque sorte.

ÉRIC DUBUIS