

Laval théologique et philosophique



RORDORF, Willy, SCHNEIDER, André, *L'évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne*

Jean Doignon

Volume 41, numéro 2, juin 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400182ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400182ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Doignon, J. (1985). Compte rendu de [RORDORF, Willy, SCHNEIDER, André, *L'évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne*]. *Laval théologique et philosophique*, 41(2), 272–273. <https://doi.org/10.7202/400182ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1985

Cet article est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

quelque sorte le sceau de l'humanisation. Le christianisme est lui-même présenté comme « l'ultime étape du devenir de l'esprit » (p. 58).

Après cette longue enfance, l'humanité entre dans sa crise d'adolescence. Cette dernière le mène à l'absurde contemporain. C'est alors l'escalade de l'anthropocentrisme au rationalisme, du rationalisme au positivisme, du positivisme à l'antithéisme, de l'antithéisme à l'athéisme, de l'athéisme à l'agnosticisme et de l'agnosticisme au néo-agnosticisme contemporain qui, sous sa forme classique, pose Dieu de fait tout en le niant théoriquement ou qui, sous sa forme théologique, affirme Dieu théoriquement, tout en le niant de fait. L'humanité en serait ainsi arrivée au bas-fonds de l'absurde. Cette partie de l'ouvrage aurait eu avantage à être moins caricaturale. Heureusement, dans la suite de l'ouvrage, l'auteur reconnaîtra les aspects positifs de ce cheminement complexe de l'esprit humain depuis le Siècle des Lumières.

L'auteur, pour qui l'aventure spirituelle de l'humanité n'en est encore qu'à ses débuts, propose un retour à la problématique originelle des *pourquoi* oubliée au profit de celle des *parce que*. La noogénèse entrerait ainsi dans une seconde phase : celle de la redécouverte de l'Absolu par le rejet de l'Absurde. La raison serait invitée à repartir à la recherche de Dieu. Ce serait le passage d'une raison adolescente à une raison adulte, en même temps que le passage d'un foi adolescente à une foi adulte. Cette nouvelle alliance de la foi et de la raison devrait se garder de chemins trop faciles : ce serait par exemple l'abus des « preuves » de l'existence de Dieu ou du langage anthropomorphique. L'auteur rappelle le caractère analogique du langage de la foi.

Tout le problème est d'identifier le commun dénominateur de la foi et de la raison. L'auteur répond à cette question en montrant comment la foi est essentiellement intuitive, l'intuition étant elle-même le fondement de la rationalité. L'auteur a bien raison : l'erreur serait de chercher la rationalité de la foi d'abord du côté de la raison discursive, qu'elle soit inductive ou déductive.

La raison a besoin de la foi tout autant que la foi a besoin de la raison. La foi arrache la raison à ses horizons limités pour l'ouvrir à l'Infini. En vivant sur le terrain de la raison, la foi est cependant toujours menacée de perdre ses indispensables coefficients d'incertitude et de globalité. L'ouvrage se termine par un rappel que Dieu est Celui qui a choisi d'exister sous le mode d'aimer.

Certaines affirmations de détail pourront surprendre le lecteur, surtout le bibliste. Il faudra se garder de les isoler du contexte de l'ensemble de l'ouvrage. L'auteur a le génie de la synthèse. C'est là qu'il faut chercher l'intérêt de sa démarche. Ce livre a également le rare mérite d'être bien écrit.

R.-Michel ROBERGE

Willy RORDORF — André SCHNEIDER, **L'évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne** (*Traditio Christiana* 5), Peter Lang, Berne et Francfort s. M., 1982, 208 pp.

Selon l'usage qui fait l'originalité de cette nouvelle collection de « Thèmes et documents patristiques », les 148 textes (avec un appareil critique léger) et leur traduction française (avec des notes explicatives et bibliographiques bien ajustées) rassemblés ici permettent de suivre, tout au long de l'antiquité chrétienne, l'évolution de la notion qui a donné son nom à la série *Traditio christiana*. L'origine du concept se trouve dans le Nouveau Testament et singulièrement chez Paul marqué par la conscience très vive de sa mission de dépositaire de la foi. Alors que les Pères apostoliques ne se démarquent guère de Paul, les grands enseignements sur la « règle de vérité » ou le « canon de l'Église » naissent chez Irénée, Tertullien et Origène de la nécessité de faire face à l'offensive gnostique et hérétique qui déferle au II^e s. La position de Clément d'Alexandrie, dévot de la « vraie gnose », est plus floue : il ne parle que d'un « enseignement transmis par Dieu ». Le sens d'une norme d'Église — à la fois « tradition divine et pratique apostolique » : n° 80) devient prépondérant chez Cyprien, auquel il faut joindre Hippolyte dans un registre très atténué. À l'heure des conciles du IV^e s., le contenu de la foi vraie (Nicée-Constantinople) est lié à sa transmission par les « Pères » (Athanasie n° 99) ou par le « Concile » (Augustin n° 141). Basile de Césarée (*Traité du Saint-Esprit*) sent la difficulté d'une telle justification, surtout dans le domaine de la *lex orandi*. Avec Vincent de Lérins, dernier maillon de la chaîne, s'élabore une doctrine de la « tradition », qui fixe les critères (*uniuersitas, antiquitas, consio*) de l'évolution des « enseignements de l'Église ».

Tout ce travail de réflexion de cinq siècles déroulé sous nos yeux est résumé par une intelligente introduction et un pertinent index analytique. On regrettera cependant qu'une anthologie

d'une telle richesse ne nomme que pour mémoire presque des témoins occidentaux de taille : Hilaire, Ambroise, Jérôme.

Jean DOIGNON

William DUNPHY, **Siger de Brabant. Questiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne.** (Philosophes médiévaux, XXIV). Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1981. (25 × 16 cm), 457 pages.

Armand MAURER, **Siger de Brabant. Questiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris** (Philosophes médiévaux, XXV). *Ibidem*, 1983. (25 × 16 cm), 480 pages.

C'est une contribution importante à l'histoire de la philosophie médiévale, et à la philosophie tout court, qui nous est offerte dans ces deux volumes de la Collection *Philosophes médiévaux*. Le commentaire sur la *Métaphysique* est l'œuvre principale de Siger de Brabant. On en a retrouvé depuis quelques années quatre reportations très différentes, qu'on possède désormais en une excellente édition critique.

W. Dunphy publie les reportations de Munich (M) et de Vienne (V). V est publié pour la première fois ; c'est la version qui semble refléter le plus fidèlement l'exposé oral du maître, qui y discute plusieurs problèmes d'un vif intérêt. A. Maurer nous donne les reportations de Cambridge (C) et de Paris (P). La première est la plus étendue des quatre et la plus riche par le nombre de questions traitées et par l'ampleur des développements. Ce texte capital était encore inédit. Nous y reviendrons.

L'un et l'autre volumes sont précédés d'une introduction où les chercheurs examinent comme à l'accoutumée les questions de manuscrits, de datation, de sources historiques ayant inspiré l'auteur en question. Ce genre de textes ordinairement est intéressant d'abord et avant tout pour les philologues ; cette fois les introductions, quoique brèves au point d'être effacées, ont de quoi retenir l'attention de ceux qui sont intéressés par la substance même des débats dans lesquels Siger de Brabant s'était engagé. Par exemple, le professeur Dunphy (tome XXIV) nous apprend que la reportation M a été mutilée volontai-

rement à quelques endroits — on nous fournit même une dramatique reproduction d'une page biffée à coup de gros traits noirs —, et que dans la reportation V le nom de Siger a été remplacé systématiquement par celui de Pierre d'Auvergne. Ainsi traitait-on, faut-il croire, les œuvres de ceux qui étaient condamnés par les autorités. Le professeur Maurer (tome XXV), pour sa part, souligne la complexité des relations entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. Il montre par exemple que la reportation C nous permet de voir un Siger de Brabant préférant son interprétation d'un texte d'Aristote à celles de Thomas d'Aquin et d'Averroès ou s'opposant à la distinction toute thomiste entre l'être et l'essence ; mais d'autre part suivant la position de l'Aquiniste sur les questions de la différence entre la théologie et la métaphysique et la supériorité de l'une sur l'autre. Se dessine ainsi l'esquisse d'un penseur sûr de lui, mais qui fut maltraité par ses contemporains et par l'histoire ; d'un commentateur hardi et original de cet Aristote dont les textes sont depuis le début la source de tant d'énigmes.

Signalons quelques textes révélateurs. Dans la reportation C (livre IV, question B), après avoir affirmé, à la suite d'Aristote, que la métaphysique est la science la plus certaine, Siger distingue longuement la métaphysique de la théologie (livre VI, commentaire), en soutenant entre autres que la théologie est plus certaine que la métaphysique. Ailleurs, toujours dans la reportation C (livre 5, question 41), examinant la question des pouvoirs magiques, Siger se demande si la magie doit s'expliquer par l'intervention d'êtres spirituels contrôlés par les paroles et les gestes des magiciens. Fidèle disciple d'Aristote, il affirme que ce sont finalement les corps célestes qui doivent servir d'explication aux phénomènes « miraculeux ». Par ailleurs, il prend la peine de rappeler que la foi chrétienne conduisait plus directement à supposer que la magie était le fait de démons, d'êtres spirituels doués de volonté et capables d'agir directement sur le monde physique. Siger distingue ici entre ce qu'il sait et ce qu'il croit (« unum scio, aliud autem credo ») : il sait ce que Aristote pensait et il n'a pas l'intention de rejeter ce qu'il doit croire. Rappelons ensuite que Thomas d'Aquin a toujours cherché à minimiser l'opposition entre Aristote et la Bible, par exemple en soutenant que la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde n'est, aux yeux d'Aristote lui-même, que probable. Siger, pour sa part, accuse (livre 3, question 15) ceux qui agissent ainsi de cacher la pensée d'Aristote : fort d'une distinction