

Laval théologique et philosophique



Joachim JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père*. Traduit de l'allemand par Soeur Christiane Péquinot. Coll. « Parole de Dieu », n° 8, Paris, Seuil, 1972, (14 x 20.5 cm), 142 pages

Paul-Émile Langevin, s.j.

Volume 30, numéro 1, 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020403ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020403ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Langevin, P.-É. (1974). Compte rendu de [Joachim JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père*. Traduit de l'allemand par Soeur Christiane Péquinot. Coll. « Parole de Dieu », n° 8, Paris, Seuil, 1972, (14 x 20.5 cm), 142 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 30(1), 90–91. <https://doi.org/10.7202/1020403ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1974

Ce document 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/>

propre déploiement? N'est-ce pas une sous-estimation de l'idée des communautés intersubjectives — l'élément objectif ou transcendantal de la socialité de l'histoire — qui permet de qualifier d'« abstrait » le sens de l'historicité? Dans la thématique phénoménologique, ce sens est plutôt humanitaire que « fonctionnaire de l'humanité ». C'est précisément cette idée où se dépasse le « schème unilatéral de l'intentionnalité » (p. 194) par l'universalité concrète des liens sociaux et intégrants de la tendance générale de l'histoire du monde de la vie. C'est dans cette concrétude que s'accomplit la correspondance active des déterminations actuelles et possibles, correspondance qui exclut l'unilatéralité des réductions « positivistes » et « mathématiques ».

Puisque alors la phénoménologie en tant qu'ontologie universelle (p. 248) veut fonder une *ontologie concrète*, la recherche suivante (chap. V) étudie le caractère critique de cet effort, en particulier, la question de savoir si l'historicité transcendantale y a trouvé son expression authentique (p. 192). Cette question est ouverte par les *Méditations cartésiennes* et la *Krisis* où la phénoménologie est conçue comme une critique *sui generis*. La réduction, qui marque le trait égologique de cette critique, fonde le champ transcendantal de l'analyse et situe la solution de la question dans le cadre thématique de la liberté (cf. p. 223).

Enfin, l'examen concerne la modification essentielle de la transcendance. Jusqu'à maintenant étudiée dans son mode objectif, elle le sera dorénavant en tant que mondanité, c'est-à-dire la transcendance immanente dans l'identité des actes intentionnels eux-mêmes (p. 238). C'est à l'intérieur de l'être qu'il faut chercher la transcendance du mondain — thème du chapitre « Transcendance et finitude ». Dans un contexte très large, en distinguant le possible eidétique et le possible « réel » (p. 248), l'auteur commente le texte inédit de Husserl, écrit en 1933, où nous lisons : « Cette infinité ouverte, comme infinité ouverte de la médiété de la transcendance, a cette propriété essentielle qu'une infinité de degrés monadiques lui appartient — avec eux de degrés de développement égologique — et de degrés du développement du monde... » (trad. p. 279).

Ainsi s'achève cette excellente étude visant deux « versants » de la pensée de l'intentionnalité : la pensée descriptive de l'essence de la conscience, et la pensée de la vie humaine identifiée à la vie de l'être même dans ses horizons, dans son champ d'objectivation possible, cette problématique étant examinée dans la connexion avec le dévelop-

pement des pensées de la transcendance et de la constitution. La lecture en est difficile, suscitant plusieurs questions et critiques « conceptuelles », mais ouvre une perspective très large sur l'œuvre du philosophe de la thèse du monde dans le contexte de la corrélation intentionnelle : « Je suis — le monde est » (p. 241). Est-ce là le *cartésianisme* husserlien ou le cartésianisme *husserlien*?

Jaromir DANEK

Joachim JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père.*

Traduit de l'allemand par Sœur Christiane Péquinet. Coll. « Parole de Dieu », n° 8, Paris, Seuil, 1972, (14 x 20,5 cm), 142 pages.

Ce volume présente deux sections d'un important ouvrage de théologie biblique, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (partie I : « Neue Beiträge », et partie II/4, 1^{er} article, « Kennzeichen der *ipsissima vox Jesu* »).

Le terme *Abba* (Mon Père!) ne se retrouve jamais — à la connaissance de Jeremias — dans les prières juives. Par contre, Jésus l'emploie souvent dans sa propre prière et, du coup, il soulève le problème difficile touchant la conscience qu'il pouvait avoir de sa mission et de ses rapports intimes avec Dieu.

L'A. s'interroge sur la « désignation de Dieu comme Père » dans l'A.T. et le judaïsme palestinien ancien (1^{re} partie), puis dans les *logia* et les prières de Jésus (2^e partie). Il étudie ensuite la prière quotidienne que pratiquaient Israël, Jésus et la primitive Église (3^e partie). Un appendice de grand intérêt aligne les « caractéristiques de l'*ipsissima vox* de Jésus » (95-99).

Les principales conclusions de l'A. sont les suivantes. Si l'A.T. en appelle souvent à l'amour ou à la miséricorde paternelle de Dieu, et si certains individus du judaïsme (tel Yohanan b. Zakkaï) parlent de Dieu comme de leur « père céleste », il n'en reste pas moins qu'« on n'a trouvé jusqu'ici, dans la littérature du judaïsme palestinien ancien, aucun témoin de l'invocation personnelle "Mon Père" » (26).

Par contre, Dieu est désigné comme « Père » dans des textes propres à Matthieu (31 fois) et chez Jean (100 fois), rarement dans les autres couches évangéliques. Une seconde analyse, celle de l'expression « père céleste » chez Matthieu (20 emplois), permet d'établir que « c'est à un stade antérieur à Matthieu que la désignation de Dieu comme Père a commencé à se diffuser largement

dans la tradition des paroles de Jésus » (32). Cette nouveauté, dirions-nous, s'accroît du fait que, pour le chrétien, le terme *Père* devient tout simplement le nom de Dieu.

Le texte de Mt 11,27 retient longuement l'A. (pp. 47-59). Plus d'un lecteur hésitera à bon droit à faire sienne la traduction de l'A. : « De même qu'un père est seul à connaître son fils en vérité, de même, seul un fils connaît son père en vérité » (45).

L'A. conclut de son analyse littéraire que Jésus, rompant sur ce point avec toute la tradition juive, « a utilisé constamment (sauf dans une prière prononcée sur la croix, Mc 15,34 = Mt 27,46) le mot "Père" lorsqu'il s'adressait à Dieu » (64). Par l'invocation *Abba*, Jésus exprimait sa communion unique avec Dieu. Il allait donner à ses disciples d'exprimer par le « Notre Père » leur *nouvelle condition*, qui leur donnerait de partager celle de Jésus (cf. Ga 4,6; Rm 8, 15-16).

Alors que la partie de l'ouvrage qui traite de l'A.T. et du judaïsme (7-27), un peu décevante, s'en tient à une analyse littéraire et formelle des documents, la section qui touche Jésus (29-72) débouche au-delà des études de *Formgeschichte* sur des vues théologiques importantes. La condition spirituelle de Jésus et des chrétiens s'en trouve éclairée. La troisième et dernière partie de l'ouvrage montre comment la prière de Jésus fit « éclater les usages de la piété, ... pour le temps qu'il lui consacre et la langue qu'il emploie, mais bien plus encore pour le contenu de cette prière » (88). La nouveauté radicale en la matière tient en un seul mot, pour qui sait en apprécier toute la valeur, *Abba!* (93).

Le lecteur consultera avec intérêt le « petit lexique des termes rabbiniques et autres » qui pouvaient présenter quelque difficulté, lexique qui est l'œuvre du P. X. Léon-Dufour (111-114).

Ce petit ouvrage de la collection « Parole de Dieu » permettra à maints lecteurs français de prendre contact avec une étude littéraire d'un grand maître, étude rigoureuse, ouverte sur des perspectives spirituelles pleines d'intérêt.

Paul-Émile LANGEVIN, s.j.

J. P. DE JONG, *L'Eucharistie, réalité symbolique.*

Sacrement de l'Unité. Coll. « Cogitatio fidei » n° 65, Paris, Éditions du Cerf, 1972 (13,5 x 21,5 cm), 160 pages.

Traduit du néerlandais (1966) et de l'allemand (1969), ce livre est à la fois une bonne synthèse et une présentation originale de ce large courant

allemand et néerlandais qui a redécouvert le sacrement comme réalité symbolique. Un style alerte et une présentation ordonnée font finalement oublier un étalage d'érudition et quelques développements marginaux. La lecture de ce volume est facilitée par un résumé à la fin de chacun des chapitres.

Les deux premiers chapitres étudient respectivement la *réalité et l'activité symboliques* en général. L'auteur fait remonter au IX^e siècle la dévaluation progressive du caractère réel du symbole, plus précisément la scission entre le symbolisme et le réalisme de l'Eucharistie. Comme témoin de cette origine, il souligne le duel qui opposait à l'époque Ratramme et son abbé Paschase Radbert, le premier se réclamant d'un Augustin néo-platonicien, le second, d'un Ambroise qu'on dirait aujourd'hui plus aristotélicien. En fait, — et nous aurions aimé que l'auteur le souligne — le conflit est vieux comme la théologie : d'un côté, c'est tout le courant *alexandrin* ; de l'autre, le courant *antiochien*. Les uns étaient plus attentifs à la dimension symbolique des réalités de la foi ; les autres, plus soucieux d'objectivation et de langage précis : les deux tendances se retrouvent jusqu'à un certain point chez Augustin lui-même dont l'époque serait la charnière du tournant de l'Occident des IV^e et V^e siècles vers la pensée de type antiochien. Au second chapitre, la distinction posée entre symbole (portant en lui la réalité signifiée) et signe au sens strict (renvoyant à une réalité située en dehors de lui) reste trop superficielle. N'aurait-il pas été souhaitable que l'auteur définisse sans détour le symbole comme appartenant à la grande famille des signes, mais avec ce spécifique d'être un signe dont le message est proportionnel à l'expérience de vie du sujet et pratiquement à une certaine opacité de premier contact ? L'auteur a également perdu une belle occasion de parler du rôle de la foi dans le pouvoir évocateur du symbole chrétien, puisqu'il avait à situer la parole par rapport à l'acte dans le sacrement chrétien.

Partant du postulat que « le symbole ne peut envoyer qu'à des possibilités qui sont contenues *implicitement* dans la matière elle-même » (p. 57), le chapitre III montre à partir de la mentalité biblique que : 1) « le pain et le vin considérés dans leur bi-unité constituent la source originelle de la vie terrestre donnée par Dieu à l'homme dans sa bi-unité de chair et de sang, c'est-à-dire en ce qu'il est corporéité animée » (p. 74) ; 2) que la fraction du pain et la bénédiction de la coupe, encadrant traditionnellement le repas, sont *comme bi-unité*