

Laval théologique et philosophique



Stanislas BRETON, *Foi et raison logique*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, (14 X 20 cm), 284 pages

René Champagne, s.j.

Volume 29, numéro 3, 1973

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020380ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020380ar>

[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

Champagne, R. (1973). Compte rendu de [Stanislas BRETON, *Foi et raison logique*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, (14 X 20 cm), 284 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 29(3), 322–323. <https://doi.org/10.7202/1020380ar>

moins un médiéval. Son prince est le chef du Saint Empire Romain de la Nation Germanique et il ne perd jamais de vue le modèle byzantin qui avait séduit l'Église après Constantin.

La troisième partie (275-384) établit la *signification historique du Defensor*. Elle étudie d'abord les relations de Marsile avec la politique de son temps, tributaire de Frédéric II, marquée par l'esprit des communes italiennes et la logique des juristes français (275-304). Elle s'efforce ensuite de dégager et de peser les influences de l'aristotélisme et de l'averroïsme sur le positivisme congénital du maître parisien (305-328). Vient alors un chapitre (329-351) consacré aux aspirations religieuses de l'époque. On y voit comment Marsile prend position dans la querelle de la pauvreté et sa façon de comprendre le phénomène des sectes catharres et vaudoises nées au XII^e siècle. Pour terminer, G. de Lagarde s'attache à montrer en quoi le *Defensor* a pu influencer Wyclif, Hus, les théologiens du mouvement conciliaire depuis Langenstein, Gerson, Zarabella Niem jusqu'à Nicolas de Cuse, et enfin des réformateurs comme Zwingli et Calvin, des gallicans, des théologiens et des penseurs comme Hooker, Hobbes ou Grotius.

En un temps où l'ecclésiologie doit se repenser en affrontant la sociologie et la philosophie politique, ce livre est une source de réflexions fécondes. Au dossier de l'histoire des révolutions, il verse des pièces capitales : voici en effet le promoteur d'un bouleversement des institutions qui perçoit la totalité sociale sans référence aucune à un mysticisme ou à un messianisme, fût-ce ceux de la fraternité humaine ou de la liberté, mais à partir simplement de la vue empirique de l'utilité publique et de l'autorité chargée de l'assumer. Pour le philosophe de la religion, le cas Marsile met à nu le phénomène de l'irrévérence (380). Est-ce une forme mineure de la conscience d'une liberté qui refuse de se perdre et de s'aligner dans le mystère ? Est-ce le fond même de l'irrégion, auquel les doctrines juridiques et philosophiques fourniront toujours les rationalisations requises pour résister à l'esprit ? Est-ce peut-être là l'inconscient qui mène tout rationalisme ? On peut se demander en tout cas si l'irrévérence de l'adversaire passionné de la papauté n'est pas ce qui, en ce médiéval, est le plus universel bien plutôt que le plus moderne.

Deux questions en terminant. — 1. Pourquoi ne pas toujours donner en note le latin des passages les plus percutants ? Pour trop de ces textes on doit se contenter, outre la traduction, d'un sigle et d'une indication de page ; sans avoir, bien sûr, le *Defensor* sous les yeux. — 2. Les mots

communitas, communicatio, civilitas, politia etc. sont étudiés (90-102) dans le contexte du *Defensor* et des commentateurs de la *Politique* au XIII^e et au XIV^e siècles, plus quelques documents politiques. Mais ne faut-il pas tenir compte avant tout des traductions d'Aristote sur lesquels ces écrivains travaillaient ? Ainsi quand on signale (98) qu'à propos de la *domus* Marsile « emploie le mot *combinationes* de préférence à celui de *communicationes* » on devrait ajouter qu'il reprend tout uniment le vocabulaire suggéré par les traductions qu'employèrent Albert le Grand, Thomas d'Aquin et d'autres (*combinare*). Établir les équivalents latins de *koinônia*, de *polis*, de *sun-duadzesthai* ne relève pas d'une étude sur le *Defensor*. Mais on peut regretter que cette étude, pour citer Aristote, utilise simplement la traduction de Tricot. Ce n'est pas le meilleur moyen d'apprécier la distance de la *Politique* à ses commentaires et au *Defensor*.

Détails infimes dans un livre magnifiquement à jour et parfaitement nuancé et qui ne doivent pas faire oublier que G. de Lagarde a sans doute écrit un chef d'œuvre sur un ouvrage qui n'en était pas un, si capital qu'il fût.

Henri DECLÈVE

Facultés Univ. St-Louis
Bruxelles

Stanislas BRETON, *Foi et raison logique*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, (14 × 20 cm), 284 pages.

Ce n'est jamais sans profit que l'on aborde les ouvrages de S. Breton. Une pensée originale, rigoureuse qui ne craint pas d'affronter des problèmes très difficiles et ne les quitte point sans leur avoir apporté une solution. Dans le présent livre, tout comme dans son magistral *Du Principe**, l'auteur aborde des problèmes relatifs à la réflexion théologique et à la réflexion philosophique, ainsi qu'à leurs relations mutuelles. On y trouve une matière inépuisable dont il est nettement impossible de présenter un résumé adéquat. Disons tout de suite que *Foi et raison logique* s'adresse à des esprits déjà rodés aux langages de la philosophie et de la théologie ou, du moins, sensibles aux problèmes que pose l'articulation de ces disciplines. L'ouvrage réunit des articles déjà parus dans certaines revues ; il leur ajoute une longue méditation sur les écrits de Maurice Blanchot, ainsi qu'une postface lumineuse dans

* Coll. Bibliothèque des sciences religieuses, 1971, 339 p.

laquelle l'auteur retrace son propre itinéraire intellectuel.

De ces pages « d'itinérance théologique », les unes intéresseront davantage le philosophe, d'autres, le théologien. Certaines favoriseront leur dialogue.

Breton s'arrête avec vigueur à définir le statut du discours logique qui alimente la théologie. Il invite les penseurs à réfléchir sur certains faits de l'ordre du langage qui sont susceptibles de renouveler la théologie (v.g. la signification dans une langue comme phénomène linguistique de la présence de certains mots, comme *ineffable*, *indiscutable*, la présence dans le discours de *quelque chose* qui transcende tout discours). Il essaie de situer le statut des énoncés de la foi de telle sorte qu'ils soient protégés contre le non-sens.

On trouvera dans les pages que l'auteur consacre à l'idée de tradition des aperçus d'une rare profondeur; dans celles qui portent sur la liberté de l'acte de foi des propos que le contexte œcuménique rend actuels. À cet égard, il ne manque pas d'audace lorsqu'il considère comme un des éléments essentiels pour notre époque de la liberté religieuse la reconnaissance par chacune des confessions religieuses chrétiennes « non seulement de l'existence de fait des autres confessions, mais de leur nécessité historique et de leur nécessité de droit, en tant qu'expressions, authentiques et limitées, de l'acte de foi » (215). La liberté, ainsi entendue, dépasse, on le voit bien, l'idée de tolérance. L'auteur pourra ainsi penser la multiplicité des confessions chrétiennes sous le signe de l'unité et d'une nécessité intelligible qui fait songer à Hegel.

À notre avis, les pages les plus vivantes du livre sont celles qui portent sur les relations qui devraient exister entre la foi et la recherche philosophique (chap. IV). La foi peut-elle apporter quelque chose à la réflexion philosophique, celle-ci, à la foi? Dans la foi et la raison, l'auteur, selon des catégories qui lui sont familières, retrouve « deux aspects d'une même intentionnalité de la conscience dont l'un indique la visée et l'autre la réponse probable d'un accomplissement, humainement impraticable et nécessaire à la vocation de l'esprit » (151).

René CHAMPAGNE, S.J.

Henri BOURGEOIS, *L'avenir de la confirmation*, Lyon, Éditions du Chalet, 1972 (14 x 22 cm), 192 pages.

Cette étude est une des contributions les plus valables qui nous aient été données sur la théologie de la confirmation en ces dernières années.

Dans la ligne du renouveau de la dogmatique, ce livre se veut une recherche du *sens* de la confirmation comme seconde étape de l'initiation baptismale.

Après avoir pris acte de l'actuelle crise de sens de ce sacrement, l'auteur nous rappelle que dès la toute première expérience chrétienne, l'initiation baptismale des nouveaux croyants se présente comme un résumé de l'essentiel du message pascal: le Christ mort et ressuscité, le pardon des péchés, l'Esprit Saint et l'Église. Assez tôt, observe-t-il, le rite d'eau fondamentale se complète de rites préalables et de rites de prolongement (imposition des mains, onction d'huile, signe de la croix, etc.). Un troisième chapitre diagnostique dans cette évolution « un souci de mettre l'accent sur l'Esprit Saint, une préoccupation de l'unité en face des divisions, l'expérience de la croissance ecclésiale entraînant la multiplication des communautés » (p. 72).

L'auteur nous amène ensuite, par une série de considérations très inégales, à chercher le sens de la confirmation dans « la *réfraction dans la vie du croyant* de trois traits majeurs de l'Église: sa référence à l'Esprit, son unification toujours à recevoir et toujours à réaliser, sa croissance sans cesse en cours » (p. 90). C'est dans l'élaboration de cette triple piste que *L'avenir de la confirmation* va nous livrer le meilleur et le plus original de sa réflexion.

Les aspects d'unité et de croissance (chap. V) que la confirmation souligne dans la vie de l'Église sont très justement perçus dans leurs relations réciproques: d'une part, c'est en fonction de la croissance ecclésiale que la confirmation pose la question de l'unité; d'autre part, l'unité à bâtir inspire la croissance ecclésiale. Malgré ses débuts prometteurs en termes de diversité des charismes (p. 93), l'exposé ne nous apparaît pas exprimer assez directement l'aspect diversité de l'Église, symbolisé par la confirmation. Ce sacrement n'est-il pas d'abord à concevoir comme la célébration par l'Église de l'*originalité* de l'investissement de chacun des chrétiens dans la sacramentalité de l'unique Église, comme la reconnaissance officielle par l'Église de la nécessaire initiative de chacun dans la mission de véhiculer l'Incarnation? Vu du côté du confirmand, ce sacrement n'est-il pas d'abord à concevoir comme la mise au service de l'Église de sa capacité de *vivre avec d'autres*, ce qui signifie l'investissement dans l'Église d'une *personnalité inventive*, capable de prendre ses *responsabilités*, avec ses *propres charismes* dans un lieu donné de la collectivité? Il nous semble que si cette idée avait été plus