

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 32 (1985)

Heft: 3

Rubrik: Rezensionen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.01.2026

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Eric M. Meyers – James F. Strange: Les rabbins et les premiers chrétiens. Archéologie et histoire. – Paris: Les Editions du Cerf 1984. 237 p., 9 illustrations. (Coll. Etudes annexes de la Bible de Jérusalem.)

Dieses Buch ist eine gute französische Übersetzung des amerikanischen Werkes *Archeology, the Rabbis, and Early Christianity*, erschienen 1981 bei Abingdon Press, Nashville, Tenn. Übersetzer ist E. PRIGNAUD. Die beiden Verf. sind amerikanische Archäologen; E.M. MEYERS interessiert sich für die Archäologie des palästinischen Frühjudentums, J.F. STRANGE für die Archäologie des N.T. Beide Gelehrten arbeiten seit mehr als einem Dutzend Jahren zusammen, sowohl auf dem Feld als Archäologen wie auch in gemeinsamen Veröffentlichungen. Beide lehren heute an Universitäten in den Vereinigten Staaten.

Das Buch, das uns jetzt in dieser französischen Ausgabe vorliegt, ist ein Plädoyer für die *Archäologie* des N.T. und des Frühjudentums. Sie hat tatsächlich in den Forschungen zum *mischnischen* und *talmudischen* Judentum sowie im N.T. noch nicht die ihr gebührende Rolle. In beiden Gebieten wird die rasch fortschreitende Archäologie mit ihren ständig neuen Entdeckungen fast ganz an den Rand geschoben oder gar ignoriert. Diese Vernachlässigung wirkt sich aber zum Schaden der neutestamentlichen und frühjüdischen Forschung selber aus. Um dieses Übel zu signalisieren und gleichzeitig die Probe aufs Exempel zu liefern, daß die Zusammenarbeit zwischen Leuten des Spatens und Leuten des Schriftstücks fruchtbar ist, ist dieses Buch entstanden. Was M.J. LAGRANGE zu Beginn des Jahrhunderts als Programm der biblischen Studien auf die Formel gebracht hat: es gilt, das Studium der *Dokumente* mit dem der *Monumente* zu verbinden, findet in diesem Werk überzeugte und enthusiastische Verfechter.

In sieben Einzelstudien demonstrieren die Verfasser die Nützlichkeit ihrer die archäologischen und literarischen Methoden kombinierenden Arbeitsweise: Sie fragen sich zunächst: Was war Galiläa in der römischen Zeit? (Es wird deutlich, wie, kulturell und soziologisch gesehen, zwischen Obergaliläa und

Untergaliläa, der Heimat Jesu, große Unterschiede bestehen und wie beide Landschaften ihre besonderen Charakteristiken haben.) Drei Orte in Palästina werden sodann als typische soziologische Milieus zur Zeit des entstehenden Christentums in ihrer Verschiedenheit dargestellt: Jerusalem, Nazareth, Kapharnaum. (Die neuen archäologischen Grabungen an diesen drei Stätten kommen ausgiebig zum Zuge.) Drittens: Welche Sprachen redete man in der gleichen römischen Periode in Palästina? Wie weit war das Griechische als Umgangssprache in die breite Bevölkerung vorgedrungen? (Das epigraphische Material von Ossuarien und besonders von der Nekropole *Beth-Schearim* zeigt, daß das Griechische weite Kreise der Bevölkerung erfaßt haben muß. Die Archäologie erlaubt eine detailliertere Antwort auf die Sprachenfrage als die bloße Heranziehung der literarischen Zeugnisse.) Die Begräbnisbräuche und die Grabesinschriften werden in einem nächsten Kapitel auf ihren Vorstellungshorizont hin untersucht. (Interessant für den Religionshistoriker ist dabei das Ineinander von biblisch-israelitischer und hellenistischer Terminologie, das man etwa in der schon erwähnten Nekropole von Beth-Schearim in Untergaliläa antrifft.)

Dankbar ist man auch für das folgende Kapitel, in dem die Autoren die franziskanischen Ausgrabungen in Kapharnaum und Nazareth diskutieren und sich zu der These einer spezifisch judenchristlichen Symbolik äußern, welche die Franziskaner aufgrund dieser Grabungen nachweisen zu können meinen. Sie stehen der These skeptisch gegenüber und neigen der Ansicht zu, daß es vor der konstantinischen Zeit oder doch vor dem 3. Jh. keine besonderen christlichen Symbolzeichen und keine spezifische christliche Kunst gegeben habe. Die zwei letzten Kapitel sind schließlich den Synagogen in Palästina und der Rolle des Landes Israel (des «Heiligen Landes») im frühen Judentum und im beginnenden Christentum gewidmet. Beide Kapitel behandeln wichtige Fragen; denn die zahlreichen jüngst ausgegrabenen Synagogen und ihr figürlicher und architektonischer Schmuck ergeben ein ganz neues Bild von der synagogalen Architektur im römischen Palästina und machen eine Revision früherer monumentaler Werke zur synagogalen Kunst (E. GOODENOUGH) unumgänglich. Die Rolle des Landes, nicht nur für die Juden der römischen Zeit, sondern auch für die Christen ist noch nicht genügend erhellt, wenn man sich die Wichtigkeit der christlichen Pilgerfahrten seit dem 4. Jh., die zahlreichen Kirchen im Lande mindestens seit Konstantin, vielleicht aber schon vorher (Kapharnaum), sowie die Bestattungen und Zweitbestattungen zahlreicher jüdischer Gläubiger im Lande Israel vergegenwärtigt. Die Autoren meinen, daß zwischen dem Märtyrerkult in den christlichen Kirchen mit ihren Grabstätten und dem Brauch der Zweitbestattung der Juden ein kontinuierlicher Zusammenhang anzunehmen ist.

Eine Zeittafel, ein Register der Bibelstellen und der Namen sowie ein Anhang mit neun Planzeichnungen runden das ganze Werk ab. Es ist ohne

Zweifel ein stimulierendes, interessantes, informationsreiches Werk. Es bereitet dem Leser eine echte Überraschung: die Archäologie ist nicht nur für das A.T. unentbehrlich; auch die Neutestamentler und die Historiker des Frühjudentums hätten aus den Monumenten und dem reichen epigraphischen Material viel zu gewinnen! Die Verfasser sind keine Vulgarisatoren, sondern Forscher, die Ergebnisse erster Hand mit wissenschaftlicher Genauigkeit und mit der Begeisterung von Entdeckern vorlegen.

E. PRIGNAUD hat sich mit seinen raschen Übersetzungen erstklassiger englisch-amerikanischer archäologischer Publikationen ins Französische ein großes Verdienst beim französischen Publikum erworben. Zwei kritische Bemerkungen seien indessen zum Schluß gestattet! Leider läßt die Sorgfalt des Druckes sehr zu wünschen übrig; besonders in den nicht-englischen Anmerkungen, aber auch im Text selber sind zu viele Druckfehler stehen geblieben, darunter auch sinnentstellende. Ferner kann man sich fragen, ob ein solches Buch sinnvollerweise nicht mehr Illustrationen, auch Photographien enthalten müßte, trotz des damit verbundenen höheren Preises. Es hat etwas Irritierendes, wenn Inschriften und Monumente diskutiert werden, ohne daß man sie in einer Abbildung vor Augen hat. Der durchschnittliche Leser wird sich nicht auf die Ausgrabungsberichte beziehen können, die gewöhnlich nur in den Bibliotheken vorliegen. Wenn schon der Verbindung von Monument und Dokument so überzeugend das Wort geredet wird, so müßte doch das Plädoyer selber mit dem guten Beispiel vorangehen.

ADRIAN SCHENKER OP

Ulrich Köpf: Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1980. 247 S. (Beiträge zur historischen Theologie. 61.)

Die Bernhardstudien, die erfreulicherweise auch im deutschen Sprachraum immer zahlreicher werden, beschäftigen sich im allgemeinen mit Teilaspekten der Biographie oder der Werke Bernhards. Vorliegende Untersuchung – und darin liegt bereits ihre grundlegende Bedeutung – basiert auf dem Gesamtwerk Bernhards und bietet eine umfassende, systematische Darstellung der an sich «unsystematischen» Äußerungen Bernhards über das Wesen der religiösen Erfahrung.

Diese Arbeit wurde im November 1978 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift für das Fach Kirchengeschichte (Referenten: *R. Schwarz* und *G. Kretschmar*) angenommen.

Bereits im voraus sind zwei Umstände bemerkenswert. Einmal, daß sich ein evangelischer Theologe so intensiv mit Bernhard von Clairvaux einläßt und seine Aktualität auch für die heutige Zeit herausstellt. Zum zweiten, daß der gleiche *U. Köpf*, der im Jahre 1974 eine Studie über «Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert» publiziert hatte, sich das vor allem von *Dom J. Leclercq OSB* vertretene Konzept der «monastischen Theologie» zu eigen macht, folglich allen Ernstes Bernhard als Theologen und seine Lehre als authentische Theologie bezeichnet. All das ist – heute noch (!) – nicht selbstverständlich!

Die Abhandlung versteht sich als eine historische Untersuchung des religiös-theologischen Erfahrungsbegriffes und -bezuges im Gesamtwerk Bernhards und als Beitrag zur Klärung dieses weiten, unbestimmten (daher problematischen), aber doch unentbehrlichen Begriffes. Mit philologisch-historischen Methoden untersucht *U. Köpf* den Gebrauch und die Funktion des spezifischen Erfahrungsbegriffes (die ganze Wortfamilie von *experiri*, dazu noch gelegentlich von *pari*, *sentire*, *gustare*, *probare* und *affici*) in Bernhards Schriften und analysiert die ausdrücklichen Reflexionen auf Erfahrung. Mit strenger Konsequenz hält er sich an die eingangs festgelegten Prinzipien und Eingrenzungen des Gegenstandes. So klammert er prinzipiell den Bereich der impliziten Erfahrungen aus, ebenso die nicht spezifischen Erfahrungsbegriffe.

U. Köpf hat zur Erhellung des religiösen Erfahrungsbegriffes gerade deshalb Bernhard gewählt, weil sich einerseits bei ihm, wie sonst nirgends, der antike und christliche Sprachgebrauch von Erfahrung gleichsam verdichtet – noch vor aller Schematisierung –, und andererseits, weil die religiöse Erfahrung im Werke des Abtes von Clairvaux zu einer theologischen Kategorie wurde. Bernhard ist zudem der hervorragendste Vertreter der monastischen Theologie, in welcher der Erfahrungsbegriff eine ganz große Rolle spielt. Für die Wahl

Bernhards war schließlich auch der Einfluß ausschlaggebend, den Bernhard auf *Martin Luther* und sein Erfahrungsverständnis, aber auch auf den neuzeitlichen Protestantismus ausgeübt hat. Entgegen einer Behauptung von *G. Ebeling*, dem das Buch übrigens gewidmet ist und der wesentlich zur Wiedergewinnung des Erfahrungsbegriffes für die evangelische Theologie beigetragen hat, zeigt U. Köpf überzeugend auf, daß Erfahrung nicht erst bei Luther, sondern bereits bei Bernhard für die Theologie konstitutive Bedeutung erlangte.

Tatsächlich stellt Bernhard an den Anfang allen religiösen Lebens die Erfahrung. Sie ist auch die primäre Quelle religiös-theologischen Denkens. Daß die Erfahrung ein Schlüsselbegriff in Bernhards Spiritualität und Theologie ist, darauf haben bereits die Arbeiten von *J. Schuck*, *Dom J. Leclercq*, *J. Mouroux*, *C. Dumont* und *P. Miquel* hingewiesen. *J. Schuck*, Das Hohelied des hl. Bernhard von Clairvaux 11, formulierte diese Feststellung sehr prägnant, indem er schrieb, «Credo, ut experiar» sei das Axiom für Bernhards Theologie gewesen. Eigentlich hätte man erwartet, daß U. Köpf an diesem Zitat anknüpft oder dazu Stellung nimmt.

Grund und Ausgangspunkt der Theologie ist nach dem Verständnis des hl. Bernhard – so folgert U. Köpf (234) – das erfahrende Subjekt und die Vorgänge in ihm, wobei dieser Ansatz keineswegs zu einer Isolierung des Subjekts und zum Verlust von Wirklichkeits-, Geschichts- und Gottesbezug führt. Die Anknüpfung am Erfahrungsbegriff hat eben zur Folge, daß sich Theologie tatsächlich auf Wirklichkeit bezieht und nicht auf beliebige Satzungen (235). U. Köpf erblickt die zwei für die Theologie Bernhards strukturierenden Elemente: a) in der zentralen Stellung, die das Interesse am Heil in seinem theologischen Denken einnimmt, und b) in der Unterscheidung und Inbeziehungsetzung der beiden gleichrangigen Forderungen nach Selbst- und Gotteserkenntnis (227). Beide Elemente hängen mit der Kategorie der Erfahrung zusammen und stecken den Rahmen für die Inhalte der religiösen Erfahrung ab.

U. Köpf behandelt die schwierige Materie in sechs Kapiteln. In der Einleitung (1. Kap., 1–20) werden neben Zielsetzung und Methode der Abhandlung die Aktualität, die Problematik und das deutsche, lateinische und griechische Vokabular des Erfahrungsbegriffes dargelegt. Im zweiten Kapitel (21–41) bringt U. Köpf eine Fülle von Problemen zur Sprache, die das Erfahrungsverständnis aufwirft: die Möglichkeit religiöser Erfahrung, ihr geschichtlicher Charakter, ihre Stufen und Voraussetzungen. Im dritten Kapitel (42–117) gibt U. Köpf einen vollständigen Überblick über die materiale Seite der Erfahrung, also über den Kreis des Erfahrenen bzw. Erfahrbaren, wobei aber nur jene Aussagen berücksichtigt werden, die ausdrücklich mit dem spezifischen Erfahrungsbegriff verbunden sind. Der Erfahrungskreis läßt sich in drei Bereiche gliedern: Naturerfahrung, Erfahrung im innermenschlichen Bereich und religiöse Erfahrung. Überraschend ist die Feststellung, daß Bernhard den Erfah-

rungsbegriff praktisch nie auf Natur- oder allgemeine Dingerfahrung anwendet. Am umfangreichsten und gewichtigsten ist bei Bernhard der ganze Komplex der religiösen Erfahrung, die sich in allgemeine und speziell (= geistliche, mystische) religiöse Erfahrung einteilen läßt. Zu den allgemein religiösen Erfahrungen gehören die Unheilserfahrungen: Anfechtung (sie nimmt in Bernhards Erfahrung und Theologie einen breiten Raum ein), Versagen, Zwang, und die Heilserfahrungen. Aus dem Material des Erfahrenen liest dann U. Köpf die Struktur des Erfahrungsvorganges ab: das Typische der religiösen Erfahrung ist, daß wir das Gegenüber nie selbst erfahren, sondern nur seine Wirkungen, aufgrund derer wir auf den Urheber zurückschließen. Nach Bernhard ist also die Gotteserfahrung nur in Wirkungen am religiösen Subjekt faßbar.

Das vierte Kapitel (118–187) rückt das erfahrende Subjekt in den Blickpunkt und fragt nach dem Ort (das Innere), nach dem Organ (Affekte, die inneren Sinne), nach dem Ursprung (Passivität des erfahrenden Subjekts) und nach den Wirkungen (Erfahrenheit und Aktivität: Reden und Verlangen) der religiösen Erfahrung. In diesem Abschnitt kommen für die Theologie Bernhards wichtigste Themen zur Sprache, etwa: sein anthropologischer und ontologischer Dualismus (Körper–Seele, Fleisch–Geist), der sich dann auch in einem hermeneutischen Dualismus auswirkt (äußeres Wort – innerer Sinn, vgl. mehrfache Schriftsinne), die reiche Metaphorik des Innenlebens: z.B. die Metaphern der Nahrungsaufnahme und Nahrungsverarbeitung, die hervorragende Bedeutung des Geschmacksinnes (*gustus, sapor*), der Empfindungsqualität der Süße (*dulcedo, suavitas*) und der affektiven Rede (vgl. das Vokabular: *eructare, ructare* usw.). Das fünfte Kapitel (188–223) handelt von der Erfahrung im Bereich religiösen Lebens. Hier werden besprochen: eigene Erfahrung als Quelle religiösen Lebens; fremde Erfahrenheit als Autorität, Anleitung zur Interpretation eigener Erfahrung und Quelle eigener Erfahrung; eigene Erfahrung als Vermittler fremder Erfahrung; Erfahrung und Verstehen (von Texten, von fremdem Leben); eigene Erfahrung als Urheber von Relevanz und Gewißheit. In diesem Zusammenhang stellt U. Köpf einige hermeneutische Prinzipien Bernhards zusammen, vor allem das fundamentale Prinzip: «Gleiches zu Gleichem», das zugleich ein Grundprinzip für die Christologie und die Soteriologie Bernhards ist. Im Schlußkapitel (6. Kap., 224–237) referiert U. Köpf über den Ertrag seiner Untersuchung für das Verständnis der Theologie Bernhards einerseits und andererseits für die Geschichte des Erfahrungsbegriffes. Als Anhang figuriert eine wertvolle Konkordanztafel der Werke Bernhards in der kritischen Ausgabe von *Dom Leclercq* und der Ausgabe in der «*Patrologia latina*» von *Migne*. Schließlich folgen die Register (auch Bibelstellen!).

U. Köpf hat in dieser Abhandlung einen Schlüsselbegriff im Gesamtwerk Bernhards von Clairvaux untersucht und somit ist seine Arbeit, die durch die Konsequenz seiner Methode und die präzise Wissenschaftlichkeit besticht, selber zu einem unverzichtbaren Schlüssel zum Verständnis der Theologie und

Spiritualität Bernhards geworden. Das Buch von U. Köpf gehört nun zweifelsohne zu den grundlegendsten und solidesten Bernhardstudien des deutschen Sprachraumes.

Als Nichtmönch und Nichtkatholik tritt U. Köpf mit ganz neuen Voraussetzungen an Bernhard heran. Man ist übrigens erstaunt, wie gut er sich «in monasticis» auskennt. Immer wieder kann er auf Einflüsse Bernhards auf *Luther* und die Reformatoren hinweisen, auf Parallelen und Affinitäten. Öfters zitiert er protestantische Handbücher oder Studien, in denen Bernhard behandelt wird. An manchen Orten scheinen natürlich die typisch evangelischen Ansätze durch, etwa in der Rede vom gnädigen Gott, im Problem der Rechtfertigung und der Gnade usw. Das mag da und dort das Risiko einschließen, Bernhards Gedanken zu selektieren.

Es ist ohne weiteres einsichtig, daß sich U. Köpf methodologisch auf den spezifischen Erfahrungsbegriff (*experiri*) beschränken mußte. Aber auch er ist sich bewußt, daß deshalb notwendigerweise mehrere Bereiche, z.B. gerade für das monastische Leben essentielle (Liturgie usw.) oder in der Theologie wesentliche (Trinitätslehre, Pneumatologie usw.) wegfallen mußten.

Man kann nicht allen Schlußfolgerungen von U. Köpf vorbehaltlos zustimmen. Befremdend wirken seine Erklärungen über die «Asakramentalität» Bernhards. Das Wort Gottes gehört wesentlich zum Sakrament und hat nach Bernhard selber sakramentalen Charakter. Die wichtige Studie von *Dom Leclercq* «Christusnachfolge und Sakrament in der Theologie des hl. Bernhard» hätte manches erhellen können. Gerade an diesem Punkt wird uns neu bewußt, wie dringend die Untersuchung eines anderen Schlüsselbegriffes im Werk Bernhards wäre, nämlich der theologischen Kategorien «*sacramentum*» und «*mysterium*».

Die Lektüre des Buches von U. Köpf ist nicht immer leicht, da er sich einer stark philosophisch und von der Wissenschaftstheorie geprägten Diktion bedient. Sehr mühsam wirkt sich aus, daß U. Köpf konsequent mit Abkürzungen arbeitet, die er mit einem Hinweis auf die «theologische Realenzyklopädie» (TRE) beim Leser einfach voraussetzt. Man hätte sich gewünscht, daß in einer so erstrangigen Abhandlung, wie es die von U. Köpf ist, das von der kritischen Ausgabe vorgeschlagene Abkürzungsverzeichnis der Werke Bernhards übernommen wird. Es wäre schließlich auch von Vorteil gewesen, wenn die in den Anmerkungen zitierte Literatur in einem eigenen Literaturverzeichnis vollständig aufgeführt worden wäre.

Die Untersuchung von U. Köpf wird fortan nicht nur zu den grundlegendsten aller Bernhardstudien zählen, sondern dürfte auch – etwa wie das Standardwerk von *E. Gilson*, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934 – einen Wendepunkt in der Beurteilung und für das Verständnis der Theologie Bernhards von Clairvaux bedeuten.

ALBERICH ALTERMATT O. Cist.

Luther aujourd'hui. Par les professeurs de la Faculté de théologie protestante de Bruxelles et de la Faculté de théologie catholique de Louvain. Publié sous la direction de H.R. BOUDIN et A. HOUSSIAU. – Louvain-la-Neuve : Publications de la Faculté de théologie, 1983. 307 p. (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 11.)

Il est toujours difficile de rédiger la recension d'un ouvrage collectif à cause de la multiplicité des points de vue. Ou bien on résume d'une manière rapide chacune des contributions, ou bien on centre son attention sur les pages qui nous ont paru les plus importantes. J'ai suivi cette seconde méthode, tout en ayant conscience de ses limites.

Habituellement, on estime que la philosophie *nominaliste* a joué un rôle négatif dans l'élaboration doctrinale du luthéranisme. A. Gesché souligne l'influence positive qu'a exercée sur Luther la pensée issue d'Occam, car « elle offre cet avantage incontestable de prendre spéculativement au sérieux l'historique et l'unicum » (p. 164). Or précisément la doctrine biblique est centrée, non sur l'analyse de la nature des êtres, mais sur des événements concrets porteurs de salut. Malgré ses faiblesses sur le plan métaphysique, le nominalisme a pu aider le réformateur à prendre très au sérieux le Dieu de Jésus-Christ.

De nos jours, certains théologiens critiquent avec force l'enseignement patristique sur l'« impassibilité » divine. Ils introduisent – à tort selon nous – le thème de la « souffrance » de Dieu. Or, Luther serait l'une des sources de cette orientation : « On peut dire que pour Luther... les souffrances endurées par Jésus ne sont pas simplement à attribuer à Dieu parce que la *personne* (unique) de Jésus est divine, mais qu'il y a « communication » de ces passibilités de la nature humaine à la *nature* divine, qu'elles la *manifestent* en tout cas » (p. 175). Certes, l'auteur reconnaît que, sur ce point précis, demeurent des difficultés d'interprétation. En lisant ces lignes, je me suis demandé dans quelle mesure la philosophie de Hegel dépend de ce thème luthérien.

Plusieurs contributions abordent sous des biais divers le thème de la justification. A ce sujet, C. Moeller estime qu'actuellement entre les confessions « il y a beaucoup plus d'accord que de désaccord. Les divergences tiennent bien plus à une vision *théologique* différente qu'à une opposition réelle sur les points de foi » (p. 281).

A notre avis, l'accord se situe au niveau de l'expérience vitale de foi du pécheur demandant à Dieu le pardon. Car nous sommes bien d'accord que Luther a voulu que soit soulignée dans l'Eglise la spiritualité du *publicain dans le Temple*. Dans un premier temps, le pécheur ne jette aucun regard sur la conversion que Dieu suscite en lui, mais il contemple uniquement l'amour inconditionnel du Seigneur pour lui, contrastant avec sa propre misère ; et dans un second temps, il offre à Dieu sa reconnaissance s'incarnant dans les « bonnes œuvres ». Sur le plan doctrinal, un désaccord subsiste dans la mesure où la

théologie protestante enseigne encore que le pardon est aussi inconditionnel que l'amour divin puisque, si l'on veut rester fidèle à Luther, on manifeste la même certitude de foi face à la miséricorde divine et à la justification.

D'autres contributions examinent la doctrine de Luther sur la règle de foi, sur le ministère, sur la Cène du Seigneur, sur l'activité catéchétique du Réformateur. La première étude de ce livre montre toute l'évolution relative à la compréhension de la pensée luthérienne. Cet ouvrage nous offre un modèle de dialogue œcuménique en acte, car le désir du rapprochement n'a pas obscurci la rigueur et l'objectivité des exposées.

GEORGES BAVAUD

Luther: Mythe et réalité. – Bruxelles: Editions de l'Université 1984. 123 p. (Problèmes d'histoire du christianisme. 14.)

Cet ouvrage collectif aborde des thèmes disparates qui pourtant ont tous un rapport avec Luther. La première étude souligne les portraits contradictoires que l'on a présentés du Réformateur (*Boudin*). La seconde résume l'attitude du luthéranisme face à l'art: il combat la vénération des images religieuses, mais respecte leur rôle didactique et ne s'oppose nullement à l'art profane (*Wirth*). La troisième manifeste comment Luther, dans sa jeunesse, a été beaucoup plus respectueux des juifs que dans sa vieillesse (*Plard*). La quatrième compare la doctrine luthérienne de la justification avec celle du II^e Concile du Vatican (*Chantraine*). La cinquième précise comment les calvinistes ont jugé Luther (*Plard*). La sixième manifeste combien le Réformateur allemand est peu présent à l'anglicanisme (*Sereech*). Enfin la septième se demande comment la théologie luthérienne a préparé la laïcisation de la société (*Crahay*).

Il est difficile de porter un jugement d'ensemble sur ces études si différentes par leur sujet. Je me contente de quelques remarques. J'ai apprécié la façon dont Chantraine résume la manière dont Luther se situe par rapport à l'Eglise catholique: « Luther ne reproche... pas exactement à l'Eglise « papale » de n'avoir pas transmis le contenu de la révélation, mais d'en avoir perverti l'intelligence. » Le même auteur montre bien comment, pour le Réformateur, l'asservissement du pécheur au mal est tel qu'il supprime, non la spontanéité de la volonté, mais la *volontariété*, c'est-à-dire la capacité, lors de la justification, de dire un *oui* à Dieu qui soit tout entier de l'homme comme cause seconde et tout entier de Dieu comme cause première. Personnellement, j'aurais ajouté que Luther refuse cette *volontariété* parce qu'il identifie le péché avec la convoitise au sens augustinien alors que, pour le catholicisme, la nature profonde du péché se situe dans l'adhésion volontaire à l'amour de soi porté jusqu'au mépris de Dieu. Le Réformateur néglige la doctrine de la fin ultime si décisive pour un saint Thomas d'Aquin.

Crahay a bien montré comment Luther demeure un homme médiéval lorsqu'il traite des rapports entre l'Eglise et l'Etat. On demeure dans le contexte constantinien; le magistrat se sent responsable de l'observation, par les citoyens, non seulement des préceptes de la seconde table du décalogue mais encore de ceux de la première table, ce qui implique un soutien positif donné à la vraie foi (mais le drame est que les chrétiens divergent sur le contenu de l'enseignement révélé). C'est dans le même contexte qu'il faut juger la position de Calvin qui n'est pas plus théocratique que celle de Luther. Simplement le Réformateur de Genève a établi par la discipline ecclésiale un contrôle rigoureux de la conduite des fidèles.

Cet ouvrage est l'un des bons témoins des dialogues suscités par le cinquantième centenaire de la naissance de Luther.

GEORGES BAVAUD