

Laval théologique et philosophique



DUMAS, André, *Nommer Dieu*

Louis-Émile Blanchet

Volume 38, numéro 2, 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705931ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705931ar>

[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

Blanchet, L.-É. (1982). Compte rendu de [DUMAS, André, *Nommer Dieu*]. *Laval théologique et philosophique*, 38(2), 209–211. <https://doi.org/10.7202/705931ar>

l'objectivité de "la vie dont le numéro est sorti à Monte Carlo", de la peur de se montrer en compagnie de la téléologie, vous savez, "cette femme de mauvaise vie", qui compromet à jamais ceux qui se montrent en sa compagnie, la téléologie, c'est-à-dire, en un mot, le sens. Et puis il y a une autre subjectivité, celle qui accepte, sans complexe, un sens, un sens qui, ne pouvant venir des choses elles-mêmes, vient d'Ailleurs. Cette subjectivité-là accepte le fait religieux, elle lui donne un contenu positif. Elle n'est pas plus déraisonnable que l'autre. Subjectivité, pour subjectivité, celle-ci vaut bien l'autre » (p. 308).

Ce volume est littéralement captivant. Il nous livre les propos d'un érudit et d'un sage. On peut ne pas être d'accord avec lui, mais on ne peut pas refuser de l'écouter.

R.-Michel ROBERGE

André DUMAS, *Nommer Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, Coll. *Cogitatio Fidei*, 1980, (21.5 × 13.5 cm), 336 pages.

Préoccupée d'œcuménisme, la collection *Cogitatio Fidei*, publiée avec le présent ouvrage d'André Dumas des écrits d'un frère de confession différente, mais dont la réputation n'est plus à faire. *Nommer Dieu* réunit un ensemble de textes parus dans diverses revues entre 1959 et 1979, sauf le premier qui était resté inédit. Ces textes ne se suivent pas selon un ordre chronologique, mais ont été rassemblés autour de thèmes majeurs comme : les noms de Dieu, les théologies de Dieu, les lieux de Dieu. Par là, l'auteur entend donner au volume une « honnête cohérence » et souhaite que cette cohérence puisse « guider le lecteur ». Cette cohérence ne peut cependant pas assurer une unité aussi serrée que celle d'un ouvrage dont la structure est conçue d'avance et non pas après coup. Dans la mesure où une certaine unité existe, elle provient de ce que ces articles « tournent tous autour des rapports entre théologie et philosophie, spécialement en France depuis 1945 » (p. 12).

Nous ne saurions retenir toutes et chacune des parties de cet ouvrage. Bien conscient qu'il y a là quelque arbitraire et une bonne part de subjectif, nous ne retiendrons que ce qui nous paraît le plus important.

Le second texte s'intitule *Dieu objectif*. C'est un texte laborieux. Peut-être pourrait-on résumer

son contenu en empruntant deux brefs énoncés de l'auteur : « Dieu n'est pas objectivable », ... « Par ailleurs, Dieu est objectif » (p. 39). Comment entendre ces formules ? Il nous semble que l'auteur veuille dire quelque chose comme ceci : Dieu n'apparaît pas au terme des efforts et de l'activité de la raison humaine ; c'est Dieu lui-même qui agit et se donne à l'intelligence humaine dans la foi. L'activité humaine dans l'atteinte de Dieu ne compte pour rien, tout revient à l'action divine. C'est peut-être là une façon maladroite de traduire la pensée du pasteur Dumas, mais laissons-lui la parole : « Dieu n'est pas *objet* de la connaissance humaine et cependant Dieu est *objectivement* connu par la foi, sinon il ne serait plus Dieu, sujet de l'homme, mais Dieu, aspiration régulatrice, asymptote infinie du sujet humain » (p. 44).

Le dernier paragraphe de cet article contient une idée intéressante que nous voulons retenir.

Il ne faut pas s'étonner si la foi éprouve de sérieuses difficultés à s'installer dans la culture moderne. La foi n'évolue pas « en un territoire vide et sacré, mais en un pays plein et profane ». « La foi ne colonise pas des terres vierges ». Il y a là une similitude avec l'implantation du peuple juif en Canaan. « Dieu en effet n'a pas conduit son peuple hors d'Égypte pour l'introduire en un territoire vide, mais il l'a conduit dans un pays pré-occupé par les idoles, c'est-à-dire par les idées et les visions du monde des Cananéens » (p. 48).

Dieu caché et *Dieu décevant* sont les deux études suivantes : la première se rapporte à Pascal, la seconde à Nietzsche. Ne retenons que la première. Dans ses *Pensées*, Pascal est revenu à six reprises sur le thème du Dieu caché, thème emprunté à Isaïe XLV, 14-15, et qui alimente l'apologétique de Pascal. Bien que caché, ce Dieu est présent, vivant et vivifiant, il « a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas. Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire ». (*Pensées*, B.430).

L'étude intitulée *Parole, Écriture, Langages*, est des plus intéressantes pour connaître un trait, sinon le trait fondamental de la théologie protestante. L'auteur revient sans cesse avec une insistance particulière sur une même formule qu'il propose comme caractéristique des théologies issues de la Réforme. La formule utilisée est pour ainsi dire double : Dieu comme Parole, l'homme comme foi. Il commence par écrire : « Je montrerai tout d'abord combien la détermination de Dieu

comme parole, c'est-à-dire l'homme comme foi, constitue le centre de la Réforme, plus encore que le retour aux Écritures » (p. 100). Tout au long de l'article où l'on retrouve traités d'autres points la même idée revient sous des formes qui varient peu. « C'est ainsi que la nature de Dieu comme parole détermine la nature de l'homme comme foi » (p. 103). Et un peu plus loin dans la même page : « Or l'image de Dieu parole, c'est l'Homme foi ». On lit à la page suivante : « Toute la Réforme... me paraît animée par cette affirmation de Dieu comme parole... et de l'homme comme foi » (p. 104). De la théologie libérale, A. Dumas dira : « Malheureusement cette nouvelle parole [la théologie libérale] a, en grande partie, l'expérience humaine comme source de critère. On ne retrouve pas en elle le vis-à-vis qui constitue l'élan originel de la Réforme : Dieu comme parole, l'homme comme foi » (p. 107).

La critique de l'objectivité de Dieu dans la théologie protestante est le titre de l'étude suivante. L'auteur revient sur la question de l'objectivité, mais en relation avec divers théologiens protestants : Luther, Kierkegaard, Barth, Bultmann, Gollwitzer, Braun. Nous ne suivrons pas ici l'auteur dans ses considérations particulières, mais ne retiendrons que ce retour sur le processus d'objectivation lorsque l'auteur écrit : « Si les influences de Luther, de Kant et de Kierkegaard ont été considérables sur la théologie protestante contemporaine pour l'incliner à suspecter dans tout processus d'objectivation une mainmise rationnelle sur le mystère et le miracle de la liberté divine, une tentation de mondaniser Dieu et donc de supprimer sa transcendance, il faudrait, pour être équilibré, dire à l'inverse l'influence considérable de Hegel sur l'épistémologie, l'ecclésiologie, la vision de l'histoire de maints théologiens protestants les plus actuels » (pp. 133-134).

Le pasteur Dumas consacre quelques pages aux théologiens dits « de la mort de Dieu ». Tous ont en commun de voir une incompatibilité plus ou moins accusée entre le Dieu chrétien et la culture moderne. Les deux moins radicaux sont Vahanian et van Buren. Pour Vahanian, Dieu a perdu sa transcendance, il est devenu immanent aux valeurs de la culture moderne. Le Dieu transcendant joue de moins en moins un rôle dans la cosmologie, dans la politique, l'économie, la psychologie, ... qui s'émancipent de la théologie de la foi. Vahanian entend la « mort de Dieu » comme une mort culturelle, c'est-à-dire d'une absence du Dieu transcendant à l'intérieur de la culture et de la vie des hommes modernes. Quant

à Paul van Buren, il l'entend plutôt d'une « indiciabilité linguistique de Dieu, mais nullement de l'événement de sa mort » (p. 143). « Dieu est mort comme vocable adéquat ». Par suite, « il nous faut redire en langage séculier l'Évangile devenu incompréhensible en langage métaphysique » (p. 143).

De ces théologiens, Hamilton et Altizer sont les plus radicaux. Tous deux proclament que le Dieu chrétien n'existe vraiment plus. Pour Hamilton, l'homme est devenu adulte, il n'a plus besoin de Dieu et s'émancipe de sa tutelle, il peut résoudre seul ses problèmes, il a conquis son autonomie totale. Pour Altizer, « la modernité, après 1900 ans de transcendance abusivement prolongée dans le christianisme ecclésiastique, réalise enfin cette mort effective : la théologie radicale doit finalement comprendre l'incarnation elle-même comme effectuant la mort de Dieu » (p. 147).

La deuxième partie de l'ouvrage se termine par une étude sur l'herméneutique à laquelle nous ne nous arrêterons pas. La troisième partie porte le titre général de *Lieux de Dieu*, titre pour le moins étonnant comme le reconnaît l'auteur lui-même dans son avant-propos. Étonnante aussi la première étude de cette partie et combien déroutante ! Elle constitue la première portion du paragraphe *Soupçonner les soupçonneurs*. Ce qui étonne dans cette réflexion, ce n'est pas la « non-confusion » ou la distinction qu'on proclame entre foi (biblique et évangélique) et religion, mais la coupure nette ou séparation pure et simple entre foi et religion. Dans ce rejet, nul doute que Barth et Bonhoeffer y sont pour quelque chose. Depuis l'époque romaine où le mot 'religion' a commencé de faire son apparition, foi et religion ont toujours été étroitement associés, mais, sauf erreur, on ne les a jamais confondus. La foi chrétienne fait partie d'une religion, mais à côté de cette religion à base de révélation il en existe bien d'autres parmi lesquelles plus d'une est naturelle. La séparation qu'effectue l'auteur n'est pas illusoire, car, si ses arguments ne sont pas très convaincants, ses formules sont sans équivoques. Il se réfère d'abord à « l'insistance de Barth sur la révélation qui vient d'en haut, opposée à la religion qui vient d'en bas » (p. 190)... « Nous récusons la religion, non seulement comme adverse à la révélation, mais aussi comme ex-croissance malade de la culture humaine » (p. 191). La religion a le défaut d'être « typiquement activité humaine » (p. 191) alors que la foi est due à l'activité de Dieu. « La foi biblique est outrageu-

sement non religieuse » (p. 192). L'homme serait « encombré par sa religion », mais « allégé par la foi ». « La foi... n'a pas besoin de la religion pour compliquer l'accès à une réalité dont elle n'est pas la source » (p. 193). L'auteur note « le ton non religieux... qui est propre à la foi ». Après avoir comparé la religion à une province et la foi à l'ensemble des provinces de la terre, A. Dumas remarque que « la foi étouffe dans la province religieuse » (p. 194). Et il en vient « à l'ultime raison qui départage la foi de la religion. La religion est un prodigieux effort pour manifester et organiser l'irréel » (p. 194). (C'est l'auteur qui souligne). « La religion est rendue à la culture, qui l'avait fait naître » (p. 195). Ajoutons deux autres déclarations : « L'avantage de Dieu est de libérer des idoles, sans asservir au néant » (p. 196), et, plus loin, « Le propre de la foi est de renvoyer à Dieu, (si) le propre de la religion est de s'assurer ses dieux » (p. 197). Si l'on examine toutes ces formules et ces déclarations, elles semblent pouvoir toutes se ramener à ceci : la religion est à écarter, à rejeter parce qu'elle est un produit « maladif » de la culture et que celle-ci est œuvre humaine, tandis que la foi est œuvre divine.

Ce qu'on peut reprocher à l'auteur dans cette étude, c'est de n'avoir pas fait une analyse élaborée de la notion de religion et des différents sens du terme, de n'avoir pas institué une comparaison plus complète entre foi et religion en tenant compte d'opinions communes. L'étude nous paraît partielle, sinon partielle.

LS.É. BLANCHET

Aylward SHORTER, Théologie chrétienne africaine.

Adaptation ou Incarnation ?, trad. de l'anglais par Éloi Messi Metogo, o.p., Paris, Édit. du Cerf, Coll. Cogitatio Fidei, 1980, (21,5 × 13,5 cm), 184 pages.

L'auteur du présent ouvrage s'intéresse depuis plusieurs années déjà à la question importante, mais délicate du rapprochement entre christianisme et religions africaines ou, selon la terminologie de l'ouvrage, de « l'incarnation » du christianisme en Afrique. En cela, il se place dans le sillon de l'œcuménisme tracé par Vatican II. Dès le début de son introduction, Aylward Shorter précise ce qu'il entend faire : d'abord « en général montrer comment la théologie chrétienne africaine doit naître d'un dialogue entre le christianisme et

les théologies de la religion traditionnelle africaine » (p. 7); il entend en second lieu, « examiner les différentes manières d'étudier et de comprendre la religion traditionnelle africaine en vue de trouver les méthodes les plus efficaces » pour le faire (p. 7). Plus loin, il « nous met devant le problème central du livre : comment faire une étude comparative du phénomène extrêmement complexe de la religion traditionnelle africaine ?

L'auteur voit dans le dialogue le moyen de rapprocher les deux parties, c'est-à-dire le christianisme et la « religion traditionnelle africaine ». Cette expression, dans l'ouvrage, ne désigne pas un tout unifié, mais un ensemble de religions comportant beaucoup de différences. L'auteur ne se fait pas d'illusions sur les difficultés au dialogue ; aussi consacre-t-il son premier chapitre aux conditions d'un dialogue véritable et fructueux non moins que sur les obstacles sérieux qui peuvent entraver son progrès. D'autre part l'entreprise nécessite une comparaison des religions africaines entre elles. Or, comment procéder dans cette comparaison ? L'auteur passe donc en revue diverses méthodes et les évalue. Puis il présente quelques exemples de religions et cultures africaines particulières. Toute cette partie de l'ouvrage portant sur les méthodes d'investigation et les illustrations concrètes est de nature à intéresser particulièrement les spécialistes qui ont vécu sur le sol africain et qui ont l'expérience des cultures et religions du continent noir. Elle peut intéresser le lecteur ordinaire pour autant qu'elle lui révèle l'immensité et la complexité de la question.

Cet ouvrage ne manque pas d'un intérêt réel. Mais certains ne pourront le parcourir sans quelque malaise. Celui-ci est dû à une ambiguïté sous-jacente à toute l'étude. Sauf erreur, cette ambiguïté est étroitement liée à la notion de théologie qu'utilise l'auteur. Sa conception de la théologie ne dépasse pas en effet le sens étymologique, c'est-à-dire « discours sur Dieu ou les dieux » (p. 35). Ainsi entendu, le terme peut désigner aussi bien la théologie chrétienne et catholique, la théologie naturelle, les diverses « théologies » africaines que l'auteur réunit sous l'expression pas très heureuse de « théologie traditionnelle africaine » (p. 7). La théologie chrétienne et catholique est plus qu'un simple discours sur Dieu : c'est un discours qui s'enracine dans la Révélation et dont les principes sont fournis par l'Écriture et la Tradition. À côté de cette « doctrina sacra », de cette théologie à base