



BOURGEOIS, Henri, *Dieu selon les chrétiens*

Jean Richard

Volume 33, numéro 1, 1977

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705600ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705600ar>

[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

Richard, J. (1977). Compte rendu de [BOURGEOIS, Henri, *Dieu selon les chrétiens*]. *Laval théologique et philosophique*, 33(1), 101–103.

<https://doi.org/10.7202/705600ar>

cées au début de chaque année, n'en reste pas moins une très bonne biographie documentaire de Laberthonnière. Assez curieusement, l'homme apparaît beaucoup plus soucieux des personnes que des idées elles-mêmes. Préoccupé par l'adaptation de l'Église, il n'en reste pas moins fidèle à la tradition. Son premier souci est d'abord celui de présenter de façon moderne les valeurs chrétiennes de base. Incapable d'intrigue ou de bassesse, il ne comprend pas qu'on ait pu le mettre au ban pour un travail qui va de soi dans une Église vivante. Plus qu'un théologien téméraire ou audacieux, Laberthonnière apparaît, à travers ses lettres, comme un chrétien à l'âme sensible et délicate pour qui « la vérité est d'abord charité ».

La correspondance de Laberthonnière et de ses amis fait justice de certaines théories qui ont longtemps eu cours en histoire ecclésiastique. Les modernistes n'ont pas formé un clan machiavélique avec un plan précis pour saborder l'Église. Ce sont plutôt des hommes qui se sont retrouvés parce qu'ils partageaient un même souci devant le prodigieux affrontement du christianisme et du monde moderne. Ils sentaient le besoin d'adapter l'Église à une mentalité moderne plus démocratique, plus scientifique, plus relativiste aussi. Entre eux, les discussions n'en furent pas moins vives et les divergences parfois profondes. Même s'ils ont dénoncé vigoureusement un intégrisme bien réel et une dureté canonique inacceptable, la plupart croyaient profondément en l'Église et ont senti cruellement les mises à l'index ou les suspensions dont ils ont été victimes.

Au fil des pages, le visage de certains protagonistes s'éclaire d'une lumière neuve. Brémond fait preuve d'une virulence qu'on ne lui soupçonnait guère, et l'on comprend mieux qu'il nous ait laissé l'ouvrage anonyme : *Un clerc qui n'a pas trahi*. LeRoy fait figure d'un scientifique égaré dans le champ de la théologie et qui ne mesure guère la portée exacte de ses affirmations. Tyrrell est toujours aussi insaisissable, partagé entre le catholicisme et le protestantisme, et pourtant « souffrant de la nostalgie d'autel ». Le voile se lève un peu sur l'énigmatique Mgr Mignot. Blondel et Laberthonnière étaient très conscients de ce qui les séparait de Loisy, mais autour d'eux fort peu s'en rendaient compte. Hébert laisse entrevoir un visage plus sympathique que celui qu'on devine à travers les écrits de Loisy.

En somme, le livre de M. T. Perrin intéressera ceux qui se sont déjà penchés sur la question

du modernisme. Les autres y trouveront un avant-goût de ce débat passionné qui a marqué le début du 20^e siècle, alors que furent posées à l'Église des questions qui, dans une large mesure, sont encore celles qui nous préoccupent. La brèche un instant colmatée par *Pascendi* s'est bien vite rouverte.

P.-E. CHABOT

Henri BOURGEOIS, *Dieu selon les chrétiens*, Collection « Croire et comprendre ». Paris, Éditions du Centurion, 1974, (13,5 × 21 cm.), 158 pages.

L'ouvrage s'articule autour de deux axes principaux, qui correspondent aux deux premières parties. La troisième partie, beaucoup plus brève, constitue comme une récapitulation : la première section réfère au sujet de la seconde partie, la seconde section reprend le premier thème pour conclure. C'est à ce premier thème également qu'introduisent les quelques pages précédant la première partie.

Dans cette introduction, Bourgeois aborde le problème de Dieu sous un angle bien actuel, par le biais du langage et de sa signification : « quelle que soit la position que l'on ait à son sujet, Dieu est au minimum un phénomène de langage » (p. 14). En somme, « Dieu », c'est d'abord un nom, et la première question qui se pose à son sujet est celle de la signification de ce nom. Le phénomène moderne de l'éclipse de Dieu peut alors se traduire ainsi : « Le nom de Dieu paraît s'être peu à peu vidé de son sens » (p. 11). Par conséquent, le défi qui s'impose au croyant aujourd'hui est de « remplir ce mot à nouveaux frais », d'en faire un « nom parlant », une « parole pleine » (pp. 15-16). On pourrait même dire que croire en Dieu aujourd'hui, « c'est donner un sens au nom de Dieu, alors que, pour beaucoup, ce nom est insignifiant » (p. 12).

Pour retrouver ce sens perdu de Dieu, il nous faudra d'abord revenir aux sources de l'Évangile : « Quel a été le témoignage de Jésus sur Dieu ? » (p. 23) Comment Jésus a-t-il parlé de Dieu, quel sens a-t-il donné au mot « Dieu » ? C'est l'objet de la première partie de l'ouvrage : *Dieu selon Jésus*. On doit noter d'abord ici que le témoignage de Jésus sur Dieu est de nature prophétique. C'est dire qu'il n'est intelligible que dans le contexte de la vie de Jésus, de

son action, de sa pratique. C'est dire, plus généralement encore, que Jésus parle toujours de Dieu en rapport avec la vie, avec l'existence humaine. On retrouve donc ici, chez Bourgeois, la corrélation « Dieu-existence » : c'est Dieu qui éclaire le sens de l'existence humaine, mais c'est aussi, inversement, l'existence humaine qui confère au nom de Dieu un sens concret, réel.

A la suite de Jésus, il faudra donc partir de la vie pour y trouver Dieu. Mais la vie n'est elle-même significative, annonce prophétique de Dieu, que pour autant qu'elle se transforme, qu'elle se modifie. Ainsi, pour Jésus, « partir de la vie, ce n'est ni la canoniser, ni s'enfermer dans son ordre établi, ni la répéter en vocabulaire religieux, c'est la modifier ici et là, en des points cruciaux, au nom de Dieu et pour que le nom de Dieu trouve une réelle densité » (p. 26). Tel est justement le sens des gestes prophétiques de Jésus, de ses guérisons miraculeuses tout spécialement : « Les œuvres de Jésus sont des transformations » (p. 26). On voit que Bourgeois évite ici soigneusement le vocabulaire religieux conventionnel. Il parle de « modification », de « transformation », de « libération », pour traduire et retrouver aujourd'hui le sens d'expressions plus traditionnelles, comme « conversion » et « rémission des péchés ».

Or cette vie nouvelle, qui s'ouvre à Dieu, présente un double caractère : elle est sous le signe du *gratuit* et du *possible*. Sous le signe de la gratuité d'abord. Car Jésus annonce « que le Royaume de Dieu s'approche, que Dieu se donne : Si tu savais le don de Dieu » (p. 39). La transformation de la vie est donc celle que Dieu lui-même opère par sa venue. Mais d'autre part, les hommes ne sont pas simplement passifs dans cette transformation. C'est bien là effectivement la grande tentation religieuse de l'homme : abdiquer ses responsabilités aux mains de Dieu, s'aliéner en Dieu. Tout au contraire, Jésus invite les hommes à la décision et à la responsabilité, et c'est par là qu'il les libère vraiment : « Le Dieu de la Bible ne comble pas notre manque, il nous donne nos possibilités et nos capacités. . . C'est lui qui fait surgir dans notre histoire concrète le possible qui serait, pour nous, impossible » (pp. 41-42). Ainsi, dans la vie et la prédication prophétiques de Jésus, Dieu nous apparaît comme « Dieu du possible et Dieu du gratuit ». Dieu du possible, il nous libère de tout ce qui nous retient captif du passé ou du donné immédiat : il nous ouvre sans cesse

un avenir nouveau. Dieu du gratuit, il est le Dieu qu'on ne peut jamais mériter ni posséder, et l'avenir qu'il nous ouvre, son Royaume, nous advient aussi gratuitement, et non pas comme le simple résultat de nos efforts humains (cf. pp. 61-62).

Cette corrélation entre Dieu et la vie comporte certaines conséquences que Bourgeois dégage en conclusion. Il devient par là possible de procéder à la vérification du sens de « Dieu » : « ce que dit le christianisme au sujet de Dieu est à apprécier dans l'expérience », plus précisément dans l'expérience du possible et du gratuit. On peut donc espérer retrouver par là « une certaine signification commune au nom de Dieu, qu'on l'accepte ou non par soi-même » (pp. 149-150). Bien plus, cette expérience spirituelle du possible et du gratuit étant ouverte à tous, on pourra même parler ici d'une « foi fondamentale », portant immédiatement sur le sens de la vie et de l'existence : « Qu'ils croient en Dieu ou qu'ils n'y croient pas, tous ceux qui croient en l'existence ont à chercher ensemble comment la vie peut faire surgir les possibles qui sont en elle. . . C'est également ensemble qu'ils peuvent approfondir la gratuité de leur action et de leur vie » (pp. 146-147). Bourgeois réfère ici à l'expérience de Garaudy, qui reprend à son compte le mot « foi », mais sans référence explicite à Dieu : « avoir la foi, écrit Garaudy, c'est percevoir les possibilités au-delà du réel immédiat, c'est être sûr que le monde peut être transformé, que l'homme a le pouvoir de créer du nouveau et que nous sommes personnellement responsables de ce changement » (p. 142).

Cette référence à Garaudy indique bien le contexte doctrinal qui inspire la réflexion de notre auteur : c'est la philosophie et la théologie de l'espérance. Son ouvrage montre bien tout l'apport de ce nouveau courant théologique pour le renouveau de notre image et de notre sens de Dieu. Mais il reste affecté par les limites de cette même théologie. Car la théologie de l'espérance doit être complétée par une théologie de la croix. Moltmann lui-même vient de nous le rappeler. Le Dieu de l'espérance, le Dieu du possible et du gratuit, le Dieu de la résurrection est aussi — et demeure toujours — le Dieu crucifié. La considération de la résurrection du crucifié est inséparable de celle de la croix du resuscité. Ainsi, Bourgeois écrit fort bien que « l'attitude évangélique à l'égard du mal implique une action. . . Dans cette perspective, les gestes prophétiques de Jésus sont autant d'actes

contre le mal » (p. 56). Mais il importe aussi de considérer que ce Prophète qui lutte contre le mal est aussi le Serviteur souffrant qui subit le mal. On peut donc se demander si l'image de Dieu que nous présente ici Bourgeois fait suffisamment place au scandale de la passion et de la croix de Jésus.

La seconde partie de l'ouvrage retrace l'histoire du problème de Dieu au cours de l'histoire du christianisme. Après le témoignage de l'Évangile, c'est celui de la Tradition qu'on interroge ici. Il faudra pour cela raconter l'évolution culturelle et religieuse de l'Occident et ses rapports avec l'Orient; l'histoire de l'Église et ses rapports avec la société, la culture et les religions non chrétiennes; l'histoire de la théologie et plus particulièrement celle des hérésies. L'auteur sait fort bien que cette esquisse de vingt siècles de christianisme en une soixantaine de pages « sera forcément rapide ». « Nous la souhaitons simplement suggestive », ajoute-t-il (p. 71).

En fait, ce que j'ai trouvé de plus suggestif dans ce deuxième versant de l'ouvrage, c'est la récapitulation de la troisième partie (pp. 133-144). Bourgeois dresse alors le bilan de sa brève enquête historique, pour en dégager certaines constantes. Il note d'abord le lien de l'expérience chrétienne de Dieu avec la culture d'une époque : « Le visage de Dieu dépend des déplacements de la culture et des groupes sociaux, plus que des péripéties ecclésiales » (p. 134). Par ailleurs, l'expérience chrétienne de Dieu n'est pas sans rapport avec l'expérience ecclésiale, puisque telle est précisément la mission de l'Église, de rendre témoignage au Dieu vivant. Or « seule une Église prophétique peut témoigner du Dieu prophétique de l'Évangile » (p. 135). Pour cela, elle devra éviter la tentation de monopoliser le sens de Dieu, et de l'enfermer dans les limites étroites d'une quelconque orthodoxie dogmatique. Bourgeois relève encore ici les grands axes du problème de Dieu au cours des siècles : la connaissance de Dieu, la différence entre Dieu et l'homme, le mal, l'athéisme, le sens trinitaire de Dieu.

Quant au cheminement historique de la seconde partie, il m'a semblé beaucoup moins original et intéressant. Sans doute parce que l'auteur relâche ici la problématique bien précise du début, pour se laisser porter par le courant de l'histoire, au gré des menues disputes ecclésiastiques : querelles du « filioque » et des images, hérésie cathare, etc. Malgré les profon-

des réflexions qu'on peut lire ici sur chacun de ces sujets, on a peine à se persuader que ce sont là les sources d'un véritable renouveau du sens de Dieu pour notre temps. On a plutôt l'impression que cette histoire marque le processus d'érosion par lequel le nom de Dieu s'est peu à peu vidé de sons sens, comme on disait plus haut. De plus, les grands sommets de l'histoire du christianisme n'apparaissent pas toujours avec assez de relief. Ainsi, la réforme protestante n'est pas traitée plus longuement que la querelle des images, et dans un ouvrage sur Dieu selon les chrétiens on s'étonne de voir accorder à Diderot une place plus importante qu'à Luther.

À l'occasion de la question trinitaire, on aimerait aussi que l'auteur s'explique sur un problème qui concerne directement la signification du nom de Dieu : comment ce nom, qui dans les premiers symboles jusqu'à Nicée-Constantinople est réservé au Père, finit-il, avec s. Augustin, par désigner les trois personnes de la Trinité, comme dans le symbole *Quicumque* ? Bourgeois écrit tout simplement que pour l'Église, « dès la première génération, le nom de Dieu sera triple : Père, Fils, Esprit » (p. 66). En fait, le problème est beaucoup plus complexe. Et l'on peut même se demander si pour retrouver aujourd'hui le sens plein de « Dieu » on ne devrait pas revenir à la pratique des anciens symboles, qui est celle-là même du Nouveau Testament, et réserver le nom de Dieu pour désigner le Père.

Le volume s'adresse au grand public, espérons qu'il le rejoindra. Il est dépourvu de tout appareil technique, et les termes trop techniques ont eux-mêmes été évités avec soin. Par contre, l'auteur se forge souvent un langage très personnel, libéré de toute contrainte sémantique. Et cela ne favorise pas toujours la clarté du texte. Je pense surtout ici à l'usage très fréquent et tout simplement extravagant du terme « symbolique », comme dans l'expression « vie symbolique ». Il est à craindre que cela constitue un sérieux obstacle pour un lecteur non sophistiqué. On peut alors prévoir que ce seront encore les initiés à la théologie qui pourront tirer le meilleur profit de cet ouvrage.

Jean RICHARD