

Laval théologique et philosophique



Henri BOURGEOIS, *Dieu selon les chrétiens*. Collection « Croire et Comprendre ». Paris, Éditions du Centurion, 1974, (13.5 x 21 cm), 158 pages

Jean Richard

Volume 32, numéro 2, 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020537ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020537ar>

[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

Richard, J. (1976). Compte rendu de [Henri BOURGEOIS, *Dieu selon les chrétiens*. Collection « Croire et Comprendre ». Paris, Éditions du Centurion, 1974, (13.5 x 21 cm), 158 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 32(2), 218–220.
<https://doi.org/10.7202/1020537ar>

l'Écriture, dont il respecte la diversité et l'unité profonde. Au travers d'expériences de foi fort *diverses* — voire de témoignages contrastés (27) —, c'est l'incessante rencontre d'Israël avec son Dieu qui se trouve décrite. Toujours il s'agit d'une « expérience de Dieu... faite à travers les sinuosités d'une vie quotidienne tellement semblable à celle que menaient, que mènent encore tous les hommes » (9-10). L'A. fait preuve d'un sens littéraire et d'un esprit religieux remarquable qui lui permettent de saisir les valeurs de l'Écriture. Il donne le goût de lire ou relire l'A.T.

Paul-Emile LANGEVIN

Henri BOURGEOIS, **Dieu selon les chrétiens.**
Collection « Croire et Comprendre ».
Paris, Éditions du Centurion, 1974,
(13.5 x 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'ap-

proche, 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 pour 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 ressuscité. 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

un 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 profondes 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 son 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.

A 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

Marcel CONCHE, **Orientation philosophique**, Rouen, Éditions de Mégare, 1974, (15.5 x 24 cm), 260 pages.

Ce livre a deux voix : la première, tonitruante et apparemment sûre d'elle-même, représente la solidarité humaine actuelle dans le pourrissement de ses valeurs et la misère de sa pensée philosophique ; la