



Volume 36, numéro 2, 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705804ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705804ar>

[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. (1980). Compte rendu de [MYRE, André, PETIT, *Jean-Claude*, éd., *Dieu, parole et silence*]. *Laval théologique et philosophique*, 36(2), 218–221.
<https://doi.org/10.7202/705804ar>

pourrait-elle encore reconnaître ce modèle de l'homme équilibré et libéré, pouvant inventer les valeurs adaptées à la contingence radicale des situations toujours neuves et singulières où s'inscrit son action.

Mais, je dois avouer que l'Éthique à Eudème a besoin des trois livres clefs de l'Éthique à Nicomaque : V, VI, VII, pour compléter cette figuration morale.

D'autant plus qu'il semble que le prologue de cette dernière soit plus rigoureux que l'ouverture de l'Éthique à Eudème, parce que rattaché uniquement à la notion de bien. Après avoir manifesté que l'action morale tend à un bien comme à sa fin, Aristote étudie immédiatement la multiplicité et la hiérarchie des fins auxquelles tend une action morale pour bien cerner l'objet propre de l'éthique et le distinguer des objets des morales familiale et politique, ce qui est malgré tout estompé dans l'Éthique à Eudème.

Quant à l'analyse des vertus, l'Éthique à Nicomaque introduit des distinctions et des développements sur chacune d'elles que ne possède pas l'Éthique à Eudème, uniquement satisfaite à bien cerner la médiété entre les contraires.

Non, l'intérêt de cette traduction est qu'elle permettra aux professeurs de philosophie, moins férus de grec, de comparer les nuances de la pensée aristotélicienne d'une éthique à l'autre. Elle ouvrira à la critique d'un beau livre qui vient de sortir à Oxford University Press de New York, par Anthony Kenny : *The Aristotelian Ethics : a study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*.

Germain DANDENAULT

André MYRE et Jean-Claude PETIT (éd.), **Dieu, parole et silence**, (coll. « Essais et recherches », section Religion), Montréal, Fides, 1978, 265 p.

Le projet qui est à l'origine de cette publication remonte au Carême 1977, où cinq professeurs de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal prononçaient des conférences publiques sur le thème de Dieu. L'ensemble du corps professoral fut ensuite invité à collaborer. De sorte que l'ouvrage se présente maintenant comme un recueil de quatorze articles, couvrant les différents domaines de la théologie biblique de l'Ancien et

du Nouveau Testament, de la théologie historique, systématique, morale et appliquée.

Le résultat de la démarche est fort intéressant. Nous sommes ici confrontés à différents discours sur Dieu provenant des différentes disciplines théologiques. Si le projet global de la théologie est précisément l'élaboration d'un « discours sur Dieu », ce thème de Dieu doit être le sujet à tout le moins indirect de chaque discipline théologique. Il est donc fort intéressant d'entendre chaque spécialiste nous parler à sa façon de ce qui constitue le sujet ultime, le plus souvent non explicite, de sa recherche quotidienne.

Mais la démarche n'est pas que théorique ; elle est aussi très existentielle et pastorale. D'abord chaque auteur ne parle pas seulement à partir de sa situation épistémologique, au sein de sa discipline particulière. Il parle aussi immédiatement à partir de sa situation existentielle, à partir de son expérience humaine de foi et de son engagement social, politique et ecclésial. Cela explique les tonalités différentes, les contrastes, voire même les oppositions manifestes entre spécialistes d'une même discipline.

Pastorale, chaque communication l'est aussi en raison de l'auditoire auquel elle s'adresse. Tout le recueil a gardé le ton des premiers articles, celui des conférences publiques. Le style est donc bien différent de celui des sociétés savantes. Il n'y a pas, règle générale, étalage d'érudition scientifique ; l'apparat technique est le plus souvent réduit au minimum. Cela n'affecte en rien cependant la densité théologique de l'ouvrage, tout au contraire. On y sent constamment la polarité entre le message biblique d'une part et les questions du monde d'aujourd'hui, des gens d'ici, d'autre part. L'ouvrage visait justement à redire pour l'homme d'aujourd'hui le sens offert en Jésus-Christ, à incarner l'Évangile dans notre culture moderne, à produire un discours qui soit intelligible et pertinent pour l'homme d'ici (p. 8). Et cet objectif a été gardé bien en vue tout au long de ces pages.

La plupart des articles du recueil mériteraient une mention spéciale. J'ai dû cependant me limiter à quelques-uns, que j'ai retenus pour illustrer certains thèmes majeurs sur lesquels converge la réflexion des auteurs. Et tout d'abord le silence de Dieu. Le premier article, signé Jean Martucci, part justement de cette constatation : « Nul n'a jamais entendu parler Dieu ! » (p. 13). Sans doute, la Bible nous réfère-t-elle constamment à des « paroles de Dieu », à des « oracles de Yahvé ». Mais c'est toujours à travers des témoins humains que Dieu nous parle. Cela est encore plus évident dans le

Nouveau Testament, où il n'est plus question de paroles de Dieu adressées à Jésus. C'est que Jésus lui-même est parole de Dieu. Encore là, et là surtout, Dieu parle par son témoin. Ainsi en est-il pour nous encore aujourd'hui. Dieu ne pourra parler à notre monde « que si nous le faisons parler à travers nos témoignages humains » (p. 21).

Cette même thèse est reprise et radicalisée dans l'article d'André Myre sur le Dieu de l'Évangile: « Suivant la conduite des chrétiens, Dieu est présent, parlant et actif, ou absent, silencieux et inactif » (p. 77). Ainsi, dans la scène du jugement, le Roi s'identifie avec les plus petits d'entre les siens, mais son amour et son action en leur faveur ne leur sont pas directement manifestés; ils le seront seulement par l'amour et l'action des chrétiens. La révélation de Dieu est donc « fonctionnelle »: non pas au sens habituel où Dieu se révélerait par son propre agir dans l'histoire, mais parce qu'il se révèle par l'agir des chrétiens. D'où la conclusion: « Dieu se révèle moins qu'il est révélé par ses enfants » (p. 94). Au terme de cet article, on ne peut s'empêcher de se demander ce qu'il en est de Jésus-Christ en tout cela. Par son agir historique, Jésus n'est-il pas par excellence la révélation de l'agir de Dieu, et partant le critère de tout agir chrétien? On ne trouve à cela qu'une seule allusion dans l'article: « À partir de ce que fait Jésus pour eux et de ce que font les enfants de Dieu pour eux », les pauvres et les malades prendront conscience qu'ils ont un Père qui veille sur eux (p. 83). La réticence de l'auteur pourrait provenir de ce que pour lui seul le Christ ressuscité — par opposition au Jésus de l'histoire — constitue le fondement et l'objet immédiat de la foi des chrétiens (p. 76).

L'ambiguïté est levée dans l'étude de Richard Bergeron sur le Dieu de Jésus-Christ. Reprenant une idée de Paul Tillich sur l'« analogia imaginis », notre auteur établit d'abord qu'« il existe un rapport d'analogie entre l'événement Jésus et l'interprétation croyante qu'en donne la Tradition kérygmatisque » (p. 153). Ainsi, le Christ de la foi nous donne accès au Jésus de l'histoire. Alors Dieu n'est plus simplement le principe transcendant de la résurrection du Christ et de la foi des croyants; car il nous présente une image de lui-même dans le Jésus bien concret des évangiles. Encore faut-il savoir où et comment chercher dans les évangiles cette image du Dieu de Jésus-Christ. On ne doit sûrement pas se borner à l'enseignement de Jésus, qui ne formule aucune doctrine systématique sur Dieu. C'est l'ensemble de son comportement qu'il faut considérer. Ce compor-

tement de Jésus exprime en effet son expérience immédiate de Dieu: « Son comportement extérieur est l'expression dans l'espace-temps de sa disposition intérieure qui est pathos de Dieu », c'est-à-dire expérience d'être saisi, envahi par Dieu (p. 157). Voilà comment Dieu se révèle à nous en Jésus-Christ: chacune des attitudes ou comportements de Jésus pourra être vue comme attitude et comportement du Père. Or le Dieu qui se révèle ainsi en Jésus-Christ bouleverse toutes nos images, toutes nos conceptions tant religieuses que philosophiques de Dieu. C'est un Dieu qui bouscule les institutions les plus sacrées de la religion, telles le Temple et la Loi. Un Dieu qui fait alliance avec les publicains et les pécheurs. Un Dieu qui aime les petits et les humbles, les pauvres et les miséreux; un Dieu qui va jusqu'à s'identifier à eux. Un Dieu qui passe parmi les hommes comme celui qui sert, celui qui souffre, celui qui est méconnu et méprisé. En somme, un Dieu scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs.

Du thème du silence de Dieu on est donc déjà passé à celui de la souffrance de Dieu. Et de la théologie de la croix on passera maintenant à la théologie de la libération. Du Dieu souffrant, on passera au Dieu révolutionnaire, que présente fort bien l'article de Guy Bourgeault. Encore ici, nous lisons que le Dieu de toute la tradition biblique prend sans cesse parti pour les pauvres et les démunis: « Dieu apparaît toujours du côté et aux côtés des opprimés qui luttent pour leur libération » (p. 197). Mais la conversion à laquelle nous sommes invités ici est encore plus radicale: non pas simplement celle de notre image de Dieu, mais celle de notre mode de connaissance, celle de notre approche même de Dieu. Il s'agit ici du rapport entre la connaissance et la pratique de la vérité. Il est illusoire de croire que c'est la connaissance du vrai Dieu qui nous permettra, avec la morale qu'elle comporte, de juger quels sont les vrais engagements pour lesquels nous devons opter. Tout au contraire, c'est en nous engageant dans les vraies luttes, en menant le bon combat, que nous aurons quelque possibilité de connaître le vrai Dieu, le Dieu de l'Évangile. Car celui-ci « ne peut être connu et reconnu que debout, dans la solidarité des luttes de libération » (p. 190). Le « Dieu paradoxal de Jésus-Christ » devient alors le « Dieu scandaleux des luttes ». Tout cela ne pourra fonctionner cependant, que si la distinction est bien marquée entre les bons et les mauvais combats, et par conséquent entre les riches et les pauvres, entre les puissants et les démunis, entre les exploités et les exploités. Cela ne fait pas problème pour notre auteur qui semble

tout voir assez facilement en noir et blanc. Quant au lecteur qu'une telle perspective pourrait agacer, il n'aura, pour être apaisé, qu'à lire l'article suivant de Guy Durand, tout en nuances.

Un autre trait caractéristique de l'ouvrage, c'est l'opposition au Dieu des philosophes, qui revient comme un leitmotiv dans la plupart des articles. Inévitablement les questions philosophiques affleurent de toutes parts, mais elles sont comme refoulées. Voyons quelques exemples. Au terme d'une excellente synthèse des recherches actuelles sur le Nom divin, Yahweh, Guy Couturier conclut qu'on ne doit pas interpréter la notion d'être qu'il comporte dans le sens de la métaphysique grecque: « Le verbe *hwh/hyh* n'exprime pas tant l'être que l'exister au sens existentialiste du mot; il n'évoque pas tant un mode d'être qu'un mode d'agir ou d'être là (*Dasein*) » (p. 36). L'opposition se ferait alors plutôt entre deux types de philosophie. Mais on pourrait aussi se demander si au cours de la tradition biblique, tout spécialement dans ses contacts avec l'hellénisme, comme dans certains livres sapientiaux et dans la Septante, le Nom divin n'a pas fini par être entendu au sens de cette ontologie grecque. Si tel est bien le cas, cela pourrait signifier que la tradition biblique elle-même n'est pas aussi réfractaire au Dieu de la philosophie grecque. En d'autres termes, l'allergie à la métaphysique serait un complexe moderne plutôt que biblique.

Sur trois points plus particuliers l'image biblique de Dieu semble s'opposer aux conceptions des philosophes. 1. D'abord, le Dieu des Psaumes, dont nous parle Jean Duhaim, est un Dieu proche, familier et personnel, tout différent par conséquent du Dieu créateur, impersonnel et inaccessible des philosophes (p. 66). Mais justement, ce caractère personnel est un trait de l'image biblique de Dieu qui fait difficulté aujourd'hui. Cette question à résonance philosophique n'est pas même soulevée au cours de l'ouvrage. Quant au Dieu de Jésus-Christ, il nous apparaît comme un Dieu souffrant, et par là encore il s'oppose au Dieu immuable et impassible des philosophes (p. 160). 2. Dans sa magnifique revue des théologies de la souffrance de Dieu, Éric Volant mentionne d'abord les tenants de la *Process-Theology*, qui, à l'instar des théologiens bibliques, s'opposent à la notion métaphysique d'un Dieu immuable et impassible (pp. 231-232). Il ne s'agirait donc, encore ici, que d'une opposition entre philosophies anciennes et modernes. Notre auteur cependant délaisse assez vite Whitehead: « On peut dire qu'une terminologie très technique

et, somme toute, très froide présente une pensée métaphysique étriquée » (p. 232). Effectivement, on est vite déçu quand on se réclame de Whitehead contre Aristote. Car *Process and Reality* est une véritable philosophie de la nature, qui se rapproche beaucoup plus de la *Physique* d'Aristote que de la théologie biblique. 3. Un troisième aspect de l'opposition semble ressortir de l'article de Guy Bourgeault. C'est que le Dieu de la raison philosophique, plus précisément ici le Dieu de la morale naturelle, doit être démasqué comme le Dieu de l'ordre établi, un Dieu qui cautionne tel ordre social en le faisant présenter comme naturel (p. 187). En somme, le Dieu de la philosophie est celui de l'idéologie. L'auteur conclut son étude en rappelant que « le Dieu de Jésus est un Dieu de puissance et non de pouvoir » (p. 201). En contraste avec les théologies de la souffrance de Dieu, le symbole de la puissance est donc sauvegardé ici, quitte à être réinterprété. On reste cependant sur son appétit, car on aimerait en savoir plus long sur la distinction entre « puissance » et « pouvoir ». Mais il se pourrait justement qu'une telle élaboration doive nous conduire encore ici à des considérations philosophiques, comme celles de Paul Tillich dans *Love, Power, and Justice*.

On pourrait penser que toutes ces considérations philosophiques ont été omises en raison du large public auquel s'adresse l'ouvrage. Il me semble cependant percevoir ici une intention plus profonde, une option d'ordre épistémologique, caractéristique de tout un courant de la théologie contemporaine. Il me semble aussi percevoir certains liens entre cette nouvelle théologie biblique et la théologie « dialectique » de type barthien. Non pas évidemment au sens d'une néo-orthodoxie; mais au sens d'une théologie du Non, une théologie qui, au nom de l'Évangile, proteste contre toute conception purement religieuse ou philosophique de Dieu. Une théologie qui finalement en vient à protester contre toute image de Dieu, dans le sens du second commandement de l'Exode. Donc une théologie qui, au nom de la Parole, devient finalement une théologie du Silence. Mais la réplique de Tillich à Barth semble valoir encore ici. L'affirmation est présupposée à la négation: la négation ne peut vivre que de la substance de l'affirmation qu'elle critique. De même, le Silence de Dieu n'a de sens que sur le fond de la Parole de Dieu, et la théologie cataphatique (affirmative) est elle-même présupposée à la théologie apophatique (négative). Et pour tout dire dans le contexte plus concret de l'histoire récente du Québec, les propos de nos

auteurs se comprennent bien comme venant de la part d'adultes qui ont reçu naguère l'éducation religieuse du catéchisme et la formation philosophico-théologique du thomisme. Mais qu'en est-il des jeunes d'aujourd'hui qui n'ont jamais entendu parler de saint Thomas, et souvent guère plus des articles du Credo? Ne faudra-t-il pas bientôt reprendre dans une nouvelle élaboration la substance religieuse et rationnelle de la foi chrétienne, sous peine de voir nos critiques dénuées de tout sens?

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage représente fort bien et actualise bien opportunément pour nous les nouveaux courants de la pensée théologique. Je le recommande vivement à tous ceux qu'intéressent les questions théologiques, à tous ceux, plus spécialement, qui remettent déjà en question les représentations traditionnelles de Dieu.

Jean RICHARD

Santiago M. RAMIREZ, O.P., **Los Dones del Espiritu Santo**, Biblioteca de Teologos Españoles, vol. 30, C.7, Madrid, 1978, 318 pages, 17 × 24 cm.

L'Auteur est un des grands noms de la théologie espagnole contemporaine et compte sept ouvrages dans cette collection de la Biblioteca de Teologos Españoles. Le P. Victorino Rodríguez, O.P., à qui l'Auteur, avant de mourir, le 18 décembre 1967, légua son manuscrit, en publie la traduction espagnole sur l'édition latine parue en 1974 sous le titre: « *De Donis Spiritus Sancti* ».

Personne ne mettra en doute l'intérêt de cette étude même si originairement elle remonte déjà à plus de cinquante ans. La matière du volume, en effet, est celle d'un cours de théologie morale spéculative donné en deux séries consécutives, en 1929-1931, à des étudiants en théologie de l'Université de Fribourg (Suisse).

Sans négliger pour autant les apports de la théologie positive, l'Auteur s'en tient cependant à la méthode scientifique et spéculative. Dans une première partie, il traite des dons en général; dans la deuxième, des dons en particulier, suivant en cela son maître, saint Thomas qui à la q.68 de la I-IIae parle des dons en général et, dans la II-IIae, des dons en particulier en y traitant du don de science et d'intelligence au sujet de la foi (q.8 et 9); du don de sagesse quand il s'agit de la charité (q.45); du don de conseil à propos de la prudence

(q.52). Bien qu'il ait prévu de traiter de celui de piété dans la justice (q.121) et enfin du don de force avec la vertu du même nom (q.139), l'Auteur n'a pas été plus loin que celui de conseil, le temps lui ayant probablement manqué pour aborder les dons de la partie affective: force, piété et crainte.

L'exposé se fait à la manière scolastique traditionnelle: énoncé de la question, opinions, solution dans une conclusion suivie de démonstration syllogistique. La parfaite maîtrise de la matière et du style laissent à l'exposé une apparence de facilité et de simplicité qui rendent la lecture des plus agréables.

Je souligne deux remarques pertinentes du P.V. Rodriguez, en présentant l'œuvre du P. Ramirez, à savoir, d'une part, la tournure anthropocentrique de certaines tendances théologiques et spirituelles de notre temps qui s'accordent mal avec le rôle et la doctrine des dons du Saint-Esprit dont la particularité, tant dans le Christ qu'en nous est éminemment divine et, d'autre part, la multiplication de certains mouvements charismatiques dont le discernement s'avère difficile. La présente étude pourrait aider singulièrement à évaluer et préférer les dons du Saint-Esprit qui sanctifient personnellement à d'autres charismes (grâces *datis date* quand ils le sont) qui sont peut-être plus impressionnants mais de moindre valeur.

Henri-M. GUINDON, S.M.M.

Santiago M. RAMIREZ, O.P., **La esencia de la Caridad**, Biblioteca de Teologos Españoles 31, C.8, Madrid, 1978, 386 pages, 17 × 24 cm.

Dans la même méritante collection de la Biblioteca de Teologos Españoles, qui continue la juste célébrité des « Salmanticenses » d'autrefois, le P. Victorino Rodríguez, O.P. publie cet autre ouvrage posthume de son confrère, le P. Santiago M. Ramirez qu'il a lui-même traduit du latin. La présentation de ce nouvel ouvrage est semblable à celle du précédent sur « *Les Dons du Saint-Esprit* ».

Le P. Ramirez a longuement parlé de la charité. Dans ses Œuvres complètes, en cours de publication, son Traité de la Charité, commentaire de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, fait l'objet de trois volumes. L'un d'eux, qui est celui que nous présentons, sur « l'essence métaphysique de la charité », est un cours donné à la Faculté de Théologie de l'Université de Salamanque, en 1946-1947. De là la présentation