

## Laval théologique et philosophique



### COPPENS, Joseph, éd., *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*

Jean Richard

Volume 34, Number 3, 1978

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705695ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705695ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Richard, J. (1978). Review of [COPPENS, Joseph, éd., *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*]. *Laval théologique et philosophique*, 34(3), 324–332. <https://doi.org/10.7202/705695ar>

nombre de questions fort pertinentes sur le statut de la pratique en théologie. Le P. J. Audinet, sous le titre de *Théologie pratique et pratique théologique* présente un essai de classement des rapports que les théologiens entretiennent envers la pratique. Il y aurait d'abord ceux qui se contentent d'« analyser les situations », ensuite ceux qui s'avancent jusqu'à entrer en dialogue avec les praticiens, et enfin ceux qui mettent carrément leur effort à articuler la tradition de la foi et la culture de leur temps. Suivent, de Michel Corbin, un essai d'interprétation méditative de Luc XI, 28 et d'Antoine Delzant, le témoignage d'un « scientifique » passé à la théologie. Pour terminer, René Marlé souligne, à partir de textes classiques, certaines limites qu'il craint de voir découler « de la fascination trop grande de la pratique comme lieu théologique » (p. 142).

La troisième partie du volume, introduite par le Prof. Pierre Colin, s'intéresse au déplacement du théologien lui-même. Le P. Joseph Moingt, avec l'étonnante lucidité qu'on lui connaît, radicalise la question posée : « Y a-t-il un lieu pour le dire du théologien ? Y a-t-il lieu de théologiser ? » (p. 152) « Y a-t-il place pour deux sortes de dire sur les mêmes objets ? » (p. 153), etc. L'auteur conclut que le théologien, s'il veut survivre, doit renoncer au langage de la démonstration au profit du langage prophétique. Le lieu du théologien serait alors « le désert, lieu des prophètes » (p. 156). Pour Maurice Bellet, le lieu du théologien, c'est la « crise extrême » du monde. « Il se pourrait, dirait-il, que les questions décisives de notre temps, celles qui montent irrésistiblement à l'horizon, soient précisément celles dont est censé s'occuper la théologie » (p. 167).

En guise de conclusion, le théologien Geffré, le spécialiste de la pratique Audinet et le philosophe Colin résument chacun à leur façon les acquis du colloque. Il ne faudrait pas négliger la lecture de ces pages.

On ne peut que souhaiter que le *Point théologique* continue à s'intéresser à la publication d'actes de colloque. *Le déplacement de la théologie* illustre à merveille le bien-fondé de cette pratique.

R.-Michel ROBERGE

J. COPPENS ed., *La Notion biblique de Dieu, Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XLI), Gembloux, Éd. J. Duculot / Leuven, University Press, 1976, (16 × 24.5 cm), 519 p.

Ce fort et important volume contient les rapports des Journées bibliques de Louvain, tenues du 27 au 30 août 1974. Comme il s'agissait alors de la XXV<sup>e</sup> session des Journées bibliques, le comité du *Colloquium Biblicum Lovaniense*, présidé par le professeur Joseph Coppens, a voulu souligner l'événement en conférant un éclat plus particulier à la session. Ce qui explique la dimension inusitée du volume. Ce qui explique aussi le contenu de la première partie, consacrée aux messages et allocutions données lors de la journée jubilaire du 27 août 1974.

De cette première partie, nous retiendrons plus particulièrement la section de l'allocation de J. Coppens (pp. 36-45) indiquant les motivations et le sens du thème choisi par le comité organisateur. Nous trouvons là aussi, par conséquent, le sens du titre et du sous-titre du volume. La thématique de la session et du présent ouvrage s'inscrit dans le contexte du problème actuel de Dieu : problème de l'athéisme sans doute, mais plus encore peut-être — et pour les croyants eux-mêmes — problème du « théisme », c'est-à-dire de l'image philosophique de Dieu élaborée par la tradition scolastique. La crise de cette conception théiste fut elle-même provoquée par la crise de la métaphysique sur laquelle elle reposait. Le mot de Pascal résonne alors avec une actualité renouvelée : le Dieu que cherchent aujourd'hui les croyants n'est plus le Dieu des philosophes, mais le Dieu biblique, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ. Le Dieu de la Bible semble donc être aujourd'hui l'unique alternative à l'athéisme. D'où l'importance d'une étude approfondie de la notion biblique de Dieu. Cette étude ne va pas sans peine cependant. Il faudra d'abord tout l'effort de la critique historique pour dégager la pensée authentique de Jésus sur Dieu. Mais cette étude critique fera voir aussi le conditionnement historique qui affecte les concepts et le langage des premiers prédicateurs de l'Évangile et de Jésus lui-même. Nous serons dès lors confrontés à la tâche ardue d'une herméneutique, sinon d'une démythologisation, et partant ramenés au critère de la raison philosophique.

L'exposé de Coppens situe fort bien le thème de la session dans la problématique actuelle de Dieu. Il pose fort bien aussi les coordonnées du « cercle herméneutique ». Il invite les participants, exégètes de métier pour la plupart, à scruter les textes bibliques à la lumière de questions théologiques, plus encore, à la lumière d'une problématique contemporaine. D'ailleurs l'un est-il possible sans l'autre ? Peut-on poser à la Bible de véritables

questions théologiques, qui ne soient pas les questions d'aujourd'hui? Dans son adresse, A. Hous-siau (p. 55) note également que la présente session aborde des questions strictement théologiques. Il constate cependant la répugnance de l'historien à se compromettre dans l'herméneutique. Et pourtant l'historien doit lui-même reconnaître toute la portée théologique de sa recherche: « Nous croyons en effet dans la signification permanente du message de l'Ancien et du Nouveau Testament, au-delà des catégories utilisées et des problématiques particulières. » J. Giblet y revient encore dans son article-programme, en mentionnant le grief souvent fait aux exégètes « de concentrer toute l'attention sur les questions littéraires et sur les problèmes d'historicité et de négliger les questions essentielles comme celle de Dieu » (p. 231). En somme, l'exégète est invité ici à dépasser sa problématique purement exégétique. Il faut avouer que tous les participants n'y sont pas parvenus, si seulement ils ont eu l'intention d'y arriver. Nous n'insisterons donc ici que sur les communications qui, selon l'expression de Hous-siau, constituent un véritable « apport à la théologie ».

Les deux parties centrales de l'ouvrage sont consacrées respectivement à la notion vétérotestamentaire et à la notion néotestamentaire de Dieu. Chacune s'ouvre par une problématique générale, où le responsable de la section présente les différentes contributions dans une perspective d'ensemble. J. COPPENS (pp. 63-76), lui-même responsable de la section vétérotestamentaire, fait la synthèse des données de l'Ancien Testament en marquant les cinq étapes du développement de la foi d'Israël en Dieu. Dans la première période, celle des patriarches, Dieu apparaît comme le protecteur de leur personne, se déplaçant avec eux dans leurs pérégrinations, veillant à leurs intérêts et leur garantissant sa bénédiction: c'est le « Dieu des pères ». La seconde période est marquée par la sortie d'Égypte et l'installation en Canaan. Yahvé se révèle alors à Moïse comme le Dieu sauveur de la nation, avec laquelle il s'engage dans une Alliance, qui comporte elle-même la promulgation d'un code de lois morales, fondé sur le principe d'une monolâtrie excluant toute vénération de dieux étrangers. En pénétrant en Canaan, Israël rencontre deux divinités principales: El, dieu suprême du panthéon cananéen, et son subordonné, Baal, dieu de la fécondité et de la fertilité. Tout en rejetant Baal, Israël assume le Dieu El en l'identifiant à Yahvé. Le Dieu d'Israël apparaît alors,

à la manière d'El, comme le Dieu créateur et souverain du cosmos. Il se pourrait cependant qu'Israël ait déjà rencontré ce Dieu El dès l'époque patriarcale. L'instauration de la royauté et de la dynastie davidique constitue une autre étape dans l'histoire et le développement de la foi d'Israël. À l'aspect d'un Dieu national déjà fortement accentué par l'Alliance mosaïque, s'ajoute alors un autre trait plus spécifiquement politique, celui d'un Dieu garant d'un pouvoir temporel incarné dans une dynastie, centré dans une capitale, voire même dans un sanctuaire national. L'auteur passe très rapidement sur cette troisième période, qu'il est porté à évaluer de façon plutôt négative. Il faudrait sûrement ajouter ici la mention du courant messianique, avec toutes ses implications pour la foi et l'espérance d'Israël. L'ère des grands prophètes écrivains constitue essentiellement une réaction contre la désintégration religieuse qui marque le déclin de la royauté. Dans la prédication des prophètes, Yahvé apparaît comme un Dieu personnel, vivant et transcendant. C'est avant tout le Dieu saint qui rappelle à son peuple ses infidélités face aux exigences de l'Alliance. D'où la perspective des châtements à venir, mais aussi la promesse d'une restauration, celle d'un peuple nouveau, doté d'un cœur et d'un esprit nouveaux. La dernière étape, qui s'ouvre avec la captivité, est caractérisée par l'universalisation et surtout la personnalisation de la foi en Yahvé. Elle comporte elle-même trois dimensions. C'est d'abord la réflexion sapientale, qui, avec Job et Qohélet surtout, aborde le problème existentiel de la Providence de Dieu face au mal dans le monde, en contestant les solutions classiques en Israël. Tout comme les Sages, les Psalmistes ont dû lutter eux-mêmes pour conserver leur foi en Dieu malgré les maux qui accablent ses serviteurs, mais leur solution est alors celle d'une confiance et d'un abandon total en la fidélité et en l'amour de Yahvé. À ce même problème de l'action de Dieu dans le monde, les Apocalypticiens apportent pour leur part une solution métahistorique. C'est au-delà de l'histoire que se réalise le Royaume de Dieu et sa justice, tant sur le plan individuel que sur le plan collectif et national. Cet exposé montre avec évidence que, la Révélation s'effectuant dans l'histoire, il y a non seulement une histoire de la Révélation, mais aussi un conditionnement historique de cette même Révélation.

L'étude d'H. CAZELLES (pp. 77-89) présente la formation de la foi d'Israël au Seigneur Dieu dans les deux plus anciens documents bibliques,

ceux du Yahviste et de l'Elohiste. La thèse centrale de la communication est que le Yahviste procède à une vaste synthèse où le Dieu d'Abraham assimile progressivement les attributs et pouvoirs reconnus aux divinités païennes environnantes. Même s'il possède une personnalité beaucoup plus forte qu'eux, le Dieu du Yahviste, comme les dieux orientaux, parle, commande et promet. Il garde quelque chose de l'arbitraire des dieux accadiens : il décide sans donner de raisons. Comme chez les Assyriens, le Dieu personnel qu'est Yahvé est un Dieu protecteur de ses fidèles, un « dieu de l'homme ». Mais Yahvé prend aussi le nom de « El », et il assume par là les attributs du « El » phénico-cananéen, du dieu maître de la nature. Dans le désert, le Dieu Yahviste sera reconnu comme un Dieu guérisseur, lors de la conquête, comme un Dieu guerrier, attributs qu'on retrouve encore chez les dieux de l'époque. Cette synthèse du Yahviste n'est pas un simple syncrétisme, car elle s'organise autour du point central qu'est l'expérience historique et la conscience religieuse d'Israël, i.e. la conscience de la présence et de l'action de Dieu dans son histoire. Cette synthèse porte aussi la marque de la situation historique du Yahviste, qui écrit à l'époque de Salomon, où le sort du peuple dépend directement de la dynastie qui en a réalisé l'unité politique. Le Dieu Yahviste présente donc les traits accentués d'un Dieu dynastique et national. La synthèse réalisée par le Yahviste sera maintenue dans l'Elohiste, avec certaines modifications cependant. Ainsi, le Dieu de l'Elohiste n'est plus le Dieu dynastique. La théologie de l'élection de l'oïnt de Yahvé fait place à une théologie de l'alliance avec tout le peuple d'Israël. Les traits apparemment arbitraires du Dieu Yahviste sont également atténués. Le Dieu de l'Elohiste est plus « moral » : il agit selon les critères de la justice et de la miséricorde. Il est plus transcendant aussi, plus différent de l'homme. Mais c'est par le même processus d'assimilation que s'opèrent ces transformations. Car l'Elohiste fait lui-même assimiler par le Dieu du Yahviste les attributs spirituels et moraux reconnus à Dieu par la sagesse internationale de son temps. Ce traitement des parallèles religionnistes montre bien jusqu'à quel point la notion biblique de Dieu s'enracine dans l'évolution religieuse de l'humanité. À cette lumière, la révélation biblique apparaît beaucoup plus comme « assumption de la religion », selon l'heureuse expression de Barth, plutôt que négation de cette même religion.

Nous passerons rapidement sur les deux arti-

cles suivants. Dans son étude sur « Elie et la théophanie du mont Horeb », J. LUST (pp. 91-99) procède à un commentaire de 1 Reg. 19, 11-12, et il propose de lire la finale : « une voix mugissante et tonitruante », plutôt que : « le son d'une brise légère », auquel nous ont habitués les versions courantes. La théophanie évoque alors celle du Sinaï, et Elie apparaît lui-même comme le successeur de Moïse, en vue de la préservation de la foi yahviste en Israël. La contribution de N. LOHFINK (pp. 101-125) porte principalement sur la question du monothéisme dans le livre du Deutéronome. Il y distingue deux couches rédactionnelles. La plus ancienne, qui inclut le premier précepte du Décalogue (Dt. 6, 4), n'inculque pas encore un strict monothéisme ; elle impose cependant la monolâtrie la plus rigoureuse. Par ailleurs, dans une série d'additions, la rédaction définitive du code deutéronomique s'approche de plus en plus d'une foi monothéiste, telle qu'elle s'exprime dans le Deutéro-Isaïe.

W. ZIMMERLI (pp. 127-142) traite ici des livres prophétiques. Il n'entend pas cependant présenter un exposé systématique sur la notion de Dieu chez les prophètes. Car ceux-ci ne parlent pas tant au sujet de Dieu qu'au nom de Dieu. De plus, Yahvé communique avec son peuple non pas seulement en paroles et pensée, non pas seulement dans l'espace sacré du culte, mais au cœur même de son histoire politique. Il se manifeste aussi dans les phénomènes de la nature. Mais, comme son mystère transcende le cours de l'histoire, il n'est pas non plus déterminé par les lois de la nature. Un thème important revient sans cesse chez les prophètes pour indiquer l'action de Dieu à l'égard de son peuple : c'est le « Jour de Yahvé ». L'événement qu'il désigne est historicisé dans ces écrits : il doit se réaliser à l'intérieur même de l'histoire. C'est qu'il revêt de plus en plus l'allure d'un jour de jugement et de catastrophe. Voilà encore un aspect caractéristique du message des prophètes : la colère et les châtements de Yahvé. Ce n'est pas là cependant agir arbitraire et irrationnel de la part de Dieu, car cette colère est motivée par l'infidélité du peuple, que dénoncent les prophètes sous toutes ses formes. Le jugement n'est pas non plus le dernier mot de Dieu. Celui-ci en effet ne punit jamais sans inviter à la conversion et promettre le pardon. D'où la possibilité du sauvetage d'un « Reste » et l'annonce du salut pour le nouvel Israël, au cœur et à l'esprit nouveaux. Par ailleurs, certains textes laissent entendre que Dieu lui-même souffre du jugement por-

té contre son peuple et des maux qui l'affligent. La souffrance du prophète, tout spécialement celle du Serviteur de Yahvé, apparaît comme l'illustration de la souffrance même de Dieu pour le malheur de son peuple. L'exposé manifeste bien, on le voit, comment la prédication des prophètes porte sur l'agir historique de Dieu plutôt que sur son être. En d'autres termes, ceux-là mêmes de Rahner, ils nous éclairent davantage sur les attitudes concrètes de Dieu et sur ses comportements à l'égard de son peuple, plutôt que sur ses propriétés métaphysiques.

C'est à une conclusion identique qu'arrive P. R. ACKROYD au terme de son étude sur les Chroniques (p. 160). Ce qui intéresse l'hagiographe, ce n'est pas de présenter un exposé cohérent sur la nature de Dieu, mais bien plutôt de montrer, dans des situations particulières, l'interaction entre l'homme et Dieu, entre la réponse ou le refus de l'homme d'une part, et d'autre part l'action divine du jugement ou de la délivrance. Un point cependant ressort ici avec plus d'évidence : l'action de Dieu dans le passé aide à comprendre sa conduite dans le présent. Ainsi, le retour d'exil sera-t-il compris à la lumière des événements de l'Exode.

À propos de Ps. 51, 6, J. COPPENS (pp. 163-167), dans une brève note, montre que l'aspect communautaire ou social du péché n'est jamais exclu dans l'Ancien Testament. Dans le verset en question, « le psalmiste confesserait sa foi en Yahvé comme le seul Seigneur investi de l'autorité pour lui dicter ses lois. C'est donc uniquement contre lui, et non pas contre d'autres divinités, qu'il a péché. » Par ailleurs, nous voyons à propos de Lc 15, 18 et 21, que, si le Nouveau Testament a clarifié et accentué l'aspect social du péché, il n'a nullement oblitéré la relation à Dieu : « Dans le Nouveau aussi bien que dans l'Ancien Testament, la loi morale apparaît comme l'expression de la volonté divine. » C'est tout ce que nous trouvons ici sur la notion de Dieu dans les Psaumes.

Par contre, deux forts articles portent sur Dieu dans les livres sapientiaux. A. BARUCQ (pp. 169-189) cherche pour sa part à déterminer quelle est la place de Dieu dans la réflexion des sages d'Israël. La question se pose en effet, parce que, par opposition à la prédication des prophètes, l'enseignement des sages est reconnu comme étant plus pragmatique et humaniste, davantage fondé sur l'expérience et la raison humaines, plus ouvert à la pensée orientale et hellénique.

Dès les Proverbes, la crainte de Dieu est considérée comme le principe ou le sommet de cette sagesse qui est la voie du bonheur. C'est dans son rôle de rétribution que Dieu intervient alors. Mais il est aussi au terme de la sagesse, pour autant qu'elle conduit à sa connaissance et à l'union avec lui. Il apparaît enfin comme la limite de cette même sagesse, qui bute devant son mystère. La sagesse du Siracide se rapproche encore davantage de la révélation mosaïque. Il exalte la gloire de Dieu à l'œuvre dans l'histoire d'Israël comme dans la nature. C'est la référence à Dieu qui fonde et justifie les maximes normatives. Bien plus, la sagesse est elle-même finalement identifiée à la Loi, don spécifique du Très-Haut à Israël. Les livres de Job et de Qohéleth nous découvrent un nouvel aspect, l'aspect critique de la sagesse. Le sage conteste alors un certain dogmatisme traditionnel qui ne répond plus à son expérience personnelle. C'est ainsi que la doctrine traditionnelle de la rétribution, transposée par les amis de Job du plan collectif au plan individuel, ne correspond plus à sa propre expérience vécue. Dans la foi de Job, Dieu apparaît alors comme le mystère transcendant, incompréhensible, comme le maître souverain et silencieux qui ne livre pas l'explication que cherche l'homme. C'est bien là aussi l'impasse où se trouve Qohéleth. Le sens de la vie n'apparaît pas à l'homme : non pas qu'il n'existe pas, mais il se trouve caché dans le mystère insondable de Dieu. À la différence de Job cependant, Qohéleth accepte stoiquement la condition humaine, sans demander de comptes à Dieu. Il apparaît bien clairement ici que le sage s'intéresse avant tout au problème de l'homme. Dieu intervient alors comme réponse à cette question qu'est l'homme. Or chez Qohéleth cette réponse est elle-même cachée dans la transcendance du mystère.

L'article de M. GILBERT (pp. 191-210) se limite à la question de « La connaissance de Dieu selon le Livre de la Sagesse ». La connaissance de Dieu est entendue là en un sens pleinement biblique. C'est la reconnaissance de Yahvé et l'acceptation de sa volonté dans l'observation fidèle de sa Loi. Et pour ainsi connaître Dieu, il ne suffit pas qu'il se soit manifesté au Sinaï et dans toute l'histoire d'Israël ; il faut encore, comme Salomon, avoir demandé et reçu le don de la Sagesse, qui n'est autre que l'Esprit Saint de Dieu. À l'opposé, ceux qui ne connaissent pas Dieu sont d'abord les juifs impies qui abandonnent la pratique de la Loi, qui persécutent le

juste demeuré fidèle, qui ne mettent aucun espoir dans l'au-delà. Ce sont aussi tous les païens idolâtres. La réflexion du sage porte encore ici en premier lieu sur l'histoire d'Israël et tout particulièrement sur les événements de l'Exode, où l'on voit Pharaon et son peuple reconnaître plus d'une fois le doigt de Dieu dans les châtiments qui les affligent, mais qui chaque fois après coup s'endurcissent. L'hagiographe poursuit cependant dans un excursus sur l'idolâtrie contemporaine, et c'est là qu'on trouve le fameux passage de Sagesse 13, 1-9, un des lieux classiques de la théologie naturelle. L'auteur de Sagesse présuppose et assume alors la preuve de Dieu élaborée principalement par les stoïciens sur la base du *De Philosophia* du jeune Aristote. Mais suivant la distinction déjà courante entre l'existence et la nature du divin, il reproche aux philosophes de son temps de n'avoir pas reconnu la véritable nature de Dieu et d'avoir ainsi sombré dans l'idolâtrie. Le livre de la Sagesse ne fait donc pas d'opposition entre le Dieu de la philosophie et celui de la foi : c'est le même Dieu qui se manifeste dans les événements de l'histoire et dans les phénomènes de la nature ; ici et là cependant la connaissance de l'homme demeure imparfaite et tronquée, s'il n'y a pas pleine ouverture et soumission à la Sagesse et à l'Esprit de Dieu.

Dernière contribution de cette section vétérotestamentaire, M. DELCOR (pp. 211-228) présente ici « Le Dieu des Apocalypticiens ». La littérature apocalyptique se distingue par sa conception de l'histoire : une histoire prédéterminée, bien planifiée en différentes étapes, une et universelle pour autant qu'elle embrasse dans un même plan tout l'ordre céleste, humain et cosmique. Dieu apparaît dès lors au principe de l'histoire, comme Maître et Seigneur de l'histoire, comme celui qui la détermine et qui la conduit à son terme, le jugement final, sur lequel est centré tout l'intérêt des apocalypticiens. Dieu interviendra alors comme juge universel, en rétablissant le droit en faveur des saints. Les apocalypses soulignent encore en tout cela l'absolue transcendence de Dieu, tout spécialement en marquant le caractère inaccessible de sa demeure, et en multipliant les êtres intermédiaires par lesquels il entre en communication avec l'homme.

La section néotestamentaire s'ouvre elle-même par un article d'introduction, où le responsable de cette section, J. GIBLET (pp. 231-244), rappelle les différentes dimensions de ce vaste problème de la connaissance de Dieu dans les écrits du Nouveau Testament. Il importe d'abord

de caractériser l'apport fondamental de Jésus lui-même. Dans la ligne des prophètes, sa prédication propose non pas une doctrine nouvelle, mais bien plutôt un sens nouveau de Dieu et des conditions de la communion avec lui. Son message s'organise autour de deux pôles principaux : la venue imminente du Règne de Dieu et le caractère radical de l'exigence de Dieu. Comme les apocalypticiens, Jésus annonce l'irruption du Règne. Mais cette intervention de Dieu présente chez lui des traits bien spécifiques : elle s'accomplit dans le cours de l'histoire actuelle et non pas seulement à la fin des temps ; il s'agit d'un acte d'amour et de miséricorde plutôt que de colère et de jugement ; Dieu vient non pas seulement pour les justes, mais pour les pécheurs d'abord ; non pas seulement pour les juifs, mais pour tous ceux qui veulent bien croire. Cette annonce de la venue de Dieu comporte par ailleurs un appel à la conversion en vue d'une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens. Il ne s'agit pas alors de l'observation matérielle de la Loi pour être en règle avec Dieu. Il s'agit de « la vérité d'un amour qui engage tout l'homme dans une réponse à l'amour de Dieu. » Or ce nouveau sens de Dieu dont témoigne la prédication de Jésus lui vient de sa propre expérience de Dieu, expérience d'une présence intime et congénitale, qui s'exprime très simplement dans le vocable « Abba ». On reconnaîtra finalement que c'est Dieu lui-même qui parle, qui agit, qui vient en Jésus, de sorte que, comme disait Bultmann, le messager de Dieu deviendra lui-même l'objet du message de la première communauté chrétienne. Tel est bien le kérygme pascal que nous retrouvons d'abord dans les lettres de Paul. À la base de l'Évangile de Paul, il y a aussi une expérience spirituelle nouvelle, celle de l'événement décisif que représente la mort et la résurrection du Christ. Mais cette expérience pascalle est aussi et tout d'abord pour Paul l'expérience de Dieu lui-même : expérience de Dieu qui se révèle dans la résurrection du Christ comme puissance de salut et de vie nouvelle pour toute chair ; expérience de Dieu qui se révèle comme amour dans la croix du Christ, tout différent des représentations de la sagesse humaine et des projections du désir humain de puissance. L'auteur termine ici son exposé avec un aperçu sur la littérature johannique. C'est là où l'union entre le Père et le Fils apparaît la plus étroite : « Dieu se révèle tout entier en Jésus. » Mais c'est là aussi où la perspective théocentrique est la plus évidente : « C'est du Dieu-Père qu'en dernière instance viennent toutes les initiatives du salut, et c'est

vers lui qu'en dernière instance tout doit revenir. »

« Le logion sur le Fils révélateur » (Mt. 11, 27) fait l'objet de l'article suivant de S. LÉGASSE (pp. 245-274). Étude très poussée sur le plan de l'analyse littéraire, mais qui n'apporte strictement rien au sujet qui nous concerne, l'auteur se contentant d'élaborer les implications christologiques du logion, sans aborder d'aucune façon la problématique de Dieu. C'est d'autant plus décevant qu'il s'agit là du seul exposé sur les évangiles synoptiques.

Par contre, la question de Dieu inspire tout au long la comparaison minutieuse qu'entreprend E. SCHWEIZER (pp. 275-291) entre l'eschatologie de Paul et celle de Jésus. Car il s'agit bien là de la venue, de la présence, de la Seigneurie actuelle et future de Dieu. Pour Paul comme pour Jésus en effet, le Royaume de Dieu est à venir : « Dieu reste celui qui doit encore venir, c.-à-d. celui que nous devons attendre, celui que nous ne possédons pas encore. » Par ailleurs, cette réalité à venir du Royaume est déjà de quelque façon présente dans la parole et l'œuvre de Jésus, et plus encore dans sa mort et sa résurrection, pour autant que la loi, le péché et la mort y sont déjà vaincus en principe. L'eschatologie signifie donc la venue de Dieu et partant son auto-communication au monde : « ... pour que Dieu soit tout en tous » (1 Cor. 15, 28). Mais elle signifie aussi l'avènement de son règne, et partant sa Seigneurie sur toutes choses, sa transcendance absolue. Le règne final ne sera donc pas celui d'Israël ou du roi, de l'Église ou du Christ, mais celui de Dieu lui-même, auquel tout le reste se rapporte. L'auteur indique fort bien en conclusion la signification toujours actuelle de cette doctrine eschatologique du Nouveau Testament : elle préserve l'altérité et la transcendance de Dieu : elle évite de le réduire à Jésus conçu simplement comme l'homme absolu ; elle évite surtout de le réduire à nos propres expériences des valeurs, comme l'amour ou la justice sociale. Car le Royaume de Dieu est toujours à venir ; il demeure toujours au-delà de toutes nos expériences les plus profondes, au-delà de toutes nos réalisations les plus grandioses.

Dans son étude sur la justification et le jugement dernier chez Paul, K. P. DONFRIED (pp. 293-312) montre que la justification constitue le don initial de Dieu, qui doit être gardé dans l'obéissance de la foi en vue du salut final. Ainsi tout le processus de la vie chrétienne est l'œuvre

de Dieu, non pas cependant sans la participation et la coopération de l'homme. Cette étude veut être une contribution à la théologie de Dieu comme sauveur et juge. Elle ne fait pas voir cependant si aux différentes conceptions de la justification correspondent effectivement différentes conceptions de Dieu.

L'article d'A. VANHOYE (pp. 315-330) sur « Le Dieu de la nouvelle alliance dans l'épître aux Hébreux » souligne la place prédominante de Dieu dans l'épître et montre bien la convergence des deux thèmes : le Dieu de la nouvelle alliance est par là même le Dieu de Jésus-Christ. « Si donc on veut exprimer le trait principal de la conception de Dieu dans Hébreux, il faudra dire que Dieu y apparaît comme quelqu'un qui se met en relation avec nous en instituant une médiation. » Le jugement sur l'ancienne alliance et toutes les réalités qu'elle comporte est très négatif dans l'épître : « La vraie connaissance de Dieu n'est pas donnée par la révélation du Sinaï, ni par la première alliance, ni par la Loi de Moïse, ni par le culte ancien. » Dieu ne se révèle et ne se communique vraiment que dans la nouvelle alliance, en Jésus-Christ. Car si cette alliance est vraiment nouvelle, c'est qu'elle s'instaure sur un fondement nouveau, sur ce véritable médiateur qu'est le propre Fils de Dieu. Ce médiateur, Dieu l'a rendu parfait, i.e. l'a glorifié, par ses souffrances qui constituent le vrai sacrifice de réconciliation et de salut. C'est par là aussi, dans le Christ toujours, que Dieu transforme aussi, dans le Christ toujours, que Dieu transforme tous les croyants pour se les unir, dans une alliance parfaite. Telle est la nouvelle révélation de Dieu, qui s'exprime au cœur même des réalités les plus adverses de la vie. Telle est aussi la nouvelle connaissance de Dieu, annoncée par les prophètes, qui est parfaite soumission filiale à sa volonté.

Suit une autre brève note de J. COPPENS (pp. 331-335) sur « Dieu le Père dans la théologie paulinienne ». À la suite de L. Cerfaux et de G. Dellin, l'auteur observe que Paul « n'affirme directement la paternité divine que pour Jésus ; pour les fidèles, elle ne se réalise que par une entremise, à savoir celle de Jésus, et grâce au privilège de l'adoption. » Il conteste cependant leur conclusion, que le vocable « Père », tout comme celui de « Fils », n'est jamais employé par Paul de façon absolue pour exprimer la personnalité même de Dieu. Il signale alors quelques passages où les termes « Père » et « Fils » sont employés sans complètement pour caractériser formellement les personnes désignées.

Dans son étude sur le discours de Paul à

l'Aréopage (Actes 17), L. LEGRAND (pp. 337-350) remet d'abord en question l'interprétation courante, selon laquelle il s'agirait là d'un discours raté, dont Paul aurait ensuite dénoncé les principes mêmes en 1 Cor. Comme les autres discours rapportés dans les Actes, celui-ci illustre en fait un type de prédication, celle adressée aux païens. Il présente donc beaucoup plus qu'un simple intérêt anecdotique. Il garde encore aujourd'hui toute sa signification théologique et missionnaire. Contre E. Schweizer, qui prétend que dans la prédication aux gentils le kérygme christologique fut remplacé par la proclamation de Dieu, l'auteur soutient que cette prédication aux païens comporte deux éléments essentiels, comme en témoigne 1 Thess. 1, 9 : une proclamation de l'unique vrai Dieu et une proclamation de l'événement Jésus-Christ. Quant à cette proclamation monothéiste, parsemée de références à la religion hellénistique, faut-il y voir une « théologie d'accomplissement », diamétralement opposée à la « théologie de confrontation » qu'exprime Rom. 1 ? Notons d'abord que l'allusion au dieu inconnu ne doit pas être interprétée comme une approbation générale de la religion du panthéon. Elle signifie bien plutôt, en termes bibliques, que ces adorateurs n'ont pas la connaissance de Dieu. D'autre part les références à la théologie naturelle du stoïcisme trouvent également un parallèle, soit dans l'Ancien Testament, soit plus particulièrement dans la littérature judéo-hellénique. La pensée reste donc fondamentalement biblique, mais elle cherche des équivalences dans la pensée des nations. En raison de cette ouverture, l'auteur suggère de l'appeler une « théologie du dialogue ».

Les deux articles suivants portent sur l'évangile johannique. Prenant son point de départ dans le dialogue de Philippe avec Jésus en Jn 14, 8-9, P. BONNARD (pp. 351-360) procède à un examen des rapports et différences entre la contemplation johannique et la mystique hellénistique ambiante. La requête de Philippe représente fort bien l'aspiration des cercles hellénistiques, « où la contemplation directe de Dieu, devenue indépendante du logos initiateur, était le but ultime de la quête religieuse. » Quelques exemples de cette contemplation hellénistique, empruntés à la tradition hermétique, sont rapportés ici. Tout en assumant cette aspiration religieuse de l'humanité, l'évangile johannique rappelle que le Père n'est visible qu'en son Fils Jésus, que celui-ci n'est pas qu'une étape intermédiaire, mais la condition et le lieu permanents de cette vision du Père. Pour notre auteur, il y a plus encore cependant. Car ce Logos

qu'est le Christ ne peut lui-même être atteint désormais que dans le témoignage de ses disciples, tel que consigné dans l'évangile : « Brutalelement, Jean entend concentrer toute cette recherche de Dieu, non seulement sur Jésus, mais sur Jésus tel qu'il le présente dans son évangile. Cet évangile n'introduit pas seulement ses auditeurs à la vision de Dieu. Il a la prétention de demeurer le lieu exclusif de cette vision du Père. » En cela, Jean se rapprocherait beaucoup de Philon, pour qui les Écritures Saintes sont aussi le lieu par excellence de la contemplation divine. Sur un autre point aussi la pensée johannique s'écarte de la conception hellénistique pour se rapprocher davantage de Philon et de la tradition juive : la vision de Dieu est purement illusoire si elle néglige l'amour des frères. Ainsi, non seulement le Logos qui mène à Dieu s'est-il incarné en Jésus, mais les paroles de Jésus ne demeurent vraiment réelles, ne sont vraiment gardées, que si elles sont elles-mêmes incarnées dans la pratique chrétienne.

À propos de l'évangile de Jean, C. K. BARRETT (pp. 361-376) observe qu'on est passé avec H. Conzelmann d'une interprétation anthropologique — celle de R. Bultmann tout spécialement — à une interprétation christologique ; et il nous invite à dépasser maintenant cette dernière position dans le sens d'une interprétation proprement théologique. Car c'est bien sur Dieu lui-même qu'écrit Jean et qu'il veut diriger notre attention. L'auteur montre d'abord comment il est toujours question de Dieu à propos de Jésus : par qui est-il envoyé ? à qui obéit-il ? de qui dépend-il ? qui révèle-t-il ? Il fait voir ensuite en quel sens la christologie johannique en est une de médiation. Une médiation est requise, non pas comme chez Philon et les gnostiques, parce que Dieu étant en lui-même inaccessible, nous devons nous contenter de saisir un être supérieur émanant de lui. Car Dieu se communique et se révèle lui-même à nous en Jésus-Christ : en lui nous rencontrons vraiment Dieu lui-même. Voilà pourquoi Jean pourra dire que le Jésus historique et le Père ne font qu'un (cf. Jn 10, 30). Mais il dira aussi que le Père est plus grand que lui (cf. Jn 14, 28). Car si le Christ est central dans l'évangile de Jean, il n'est pas final, puisqu'il tend lui-même et nous fait tendre avec lui vers le Père. En somme, c'est de Dieu que Jean veut nous parler, mais il le fait en écrivant un évangile, en nous présentant la personne historique de Jésus. D'où l'interprétation théologique que nous propose l'auteur : « La figure de Jésus, tel est le message de Jean, n'a pas de sens si on l'interprète comme un leader national, un rabbin ou un *theios*

*anér*; il a du sens quand en l'écoutant on entend le Père, en le voyant, on voit et adore le Père. »

Le dernier article de cette section néotestamentaire, celui d'A. VÖGTLE (pp. 377-398), fait bien voir toute la richesse du discours de l'Apocalypse sur Dieu. Il y est conçu comme le Vivant par excellence. Comme dans l'Ancien Testament, son éternité est exprimée par le fait qu'il est le premier et le dernier. Il est aussi l'Existant par excellence, et le Nom divin est interprété dans le sens de la métaphysique grecque, au sens ontologique de l'Être absolu. La transcendance divine est tout particulièrement soulignée de différentes façons. Il est le Créateur de tout l'univers. Il est le tout-puissant, le *Pantocrator*, titre exprimant sa domination sur les puissances adverses du monde. Pourtant Dieu n'est pas conçu là de façon purement intemporelle et métahistorique comme dans la philosophie grecque. Ainsi, la formule grecque traditionnelle: « celui qui était, qui est et qui sera », devient-elle ici: « celui qui était, qui est et qui vient. » La Seigneurie de Dieu se réalise dans l'histoire; ce n'est qu'au jour du jugement final qu'elle sera pleinement manifestée. Tout comme l'évangile johannique, l'Apocalypse est marqué d'un caractère théocentrique évident. La médiation salvifique du Christ n'en est pas moins cependant affirmée avec force. Il y a parfaite unité d'action entre Dieu et le Christ; les attributs divins lui sont même conférés.

Au terme de ces études bibliques, dans une quatrième partie de l'ouvrage, intitulée « Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes », la parole est donnée aux théologiens. A. GESCHÉ (pp. 401-430) nous y invite d'abord à penser spéculativement le Dieu de la Bible. La problématique traditionnelle se trouve alors reformulée de façon intéressante. Le problème en effet n'est pas de choisir entre le Dieu de la Bible et celui des philosophes, ni même de les comparer, comme s'il s'agissait de deux données du même ordre. Car Dieu est présent d'abord dans l'expérience religieuse, non pas dans la pensée philosophique. Le problème est plutôt de savoir si l'on peut, si l'on doit même penser rationnellement le Dieu de la Bible, comme l'ont fait Platon et Aristote pour les dieux de la mythologie grecque. Que le Dieu de la Bible puisse être pensé spéculativement, qu'il soit digne d'être accueilli dans la demeure de notre raison, ce devrait être évident pour tout chrétien. Qu'il doive l'être même, pour être réexprimé dans notre nouvel univers culturel, ce devrait être évident aussi pour tout théologien. Si ce programme d'une réflexion spéculative sur le Dieu de la Bible n'a pas

encore été réalisé en ce temps de renouveau biblique, l'auteur en attribue la faute tout spécialement à la philosophie rationaliste de l'*Aufklärung*, pour laquelle le contingent historique ne possède aucune valeur intelligible, constitue même un scandale pour la raison. On retrouve la même objection chez saint Thomas lui-même, au tout début de la Somme: « scientia non est singularium » (Ia, q. 1, a. 2. obj. 2). Quoi qu'il en soit des responsabilités en cette matière, l'auteur croit reconnaître une nouvelle chance pour la théologie dans la philosophie de Hegel, pour qui tout ce qui est réel est rationnel, pour qui même l'universalité véritable, la rationalité véritable n'existe que concrètement. Tout en préconisant une reprise du traité de Dieu dans le contexte de la spéculation hégélienne, l'auteur reconnaît cependant que d'autres systèmes philosophiques contemporains, l'existentialisme tout spécialement, pourraient aussi rendre ce même service à la théologie, puisqu'ils ont eux aussi consommé la rupture avec la pensée de l'*Aufklärung*.

L'article de J. VAN DER VEKEN (pp. 431-444) forme un intéressant diptyque avec le précédent. On posait tantôt la question d'une réflexion spéculative possible sur les faits historiques de la révélation biblique. La question revient maintenant dans une nouvelle instance: comment le Dieu d'une tradition religieuse particulière, la tradition judéo-chrétienne, peut-il être le vrai Dieu, le Dieu de l'univers, le Dieu de tous les hommes, de toutes les cultures et de toutes les religions? La question est traitée ici à trois niveaux différents. Au niveau de la philosophie de la religion, l'auteur s'inspire de Whitehead plutôt que de Hegel. Il note comment toute religion part d'expériences historiques concrètes, l'expérience religieuse des prophètes. Ces expériences cependant, précisément parce que religieuses, prétendent avoir une signification et une valeur universelles: elles prétendent éclairer, donner un sens à toutes les expériences de la vie, voire même de la vie de tous les hommes. C'est au service de cette universalité qu'intervient la réflexion métaphysique, elle-même nécessairement plus abstraite. On rejoint ici la conclusion de l'article précédent: le Dieu de la philosophie est bien le même Dieu que celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mais d'un point de vue plus abstrait, qui le présente comme la réalité englobant tout. Au niveau de l'histoire comparée des religions, il s'agira maintenant de faire voir quelles sont les différences et les similitudes entre le christianisme et les autres grandes religions de l'humanité. Apparaîtront ainsi cer-

tains traits universels des religions, et le christianisme apparaîtra lui-même comme religion « unique », sans être pourtant la « seule » religion. Enfin, au niveau proprement théologique, restera à considérer l'affirmation propre de la foi, reconnaissant en Jésus-Christ la révélation décisive et finale de Dieu, de sorte que ce rapport au Jésus historique entre désormais pour ainsi dire dans la définition du vrai Dieu de l'univers. C'est cet unique vrai Dieu de Jésus-Christ qu'il s'agira maintenant de découvrir dans les religions de l'humanité. On le voit, c'est tout un programme d'études que nous trace ici l'auteur. La problématique s'élargit aussi, car en plus du Dieu de Jésus-Christ et du Dieu des philosophes, il nous invite à prendre en sérieuse considération le Dieu des religions.

La note suivante de J. JÓNSSON (pp. 445-449), dernier article du volume, aborde le problème de la révélation néotestamentaire de Dieu, du point de vue de la phénoménologie et de la psychologie de la religion. On admet bien que Dieu s'est révélé dans les faits et événements de la vie de Jésus. Mais quelle est la nature de ces phénomènes : naturels ou surnaturels, historiques ou pas ? Et puis trouve-t-on encore aujourd'hui des exemples de tels phénomènes ? L'autre type de problème est d'ordre

plutôt psychologique : comment ces phénomènes donnent-ils lieu à une perception du divin, en quoi sont-ils numineux et théophaniques ? Et là encore la question doit être posée ultérieurement en rapport avec la culture contemporaine : de tels phénomènes seraient-ils source de révélation aujourd'hui ? Quelles sont alors les nouvelles sources d'expérience religieuse pour l'homme d'aujourd'hui ?

Le présent ouvrage veut être un apport à la théologie. Il l'est sûrement, non pas cependant au sens où il offrirait déjà l'élaboration d'une nouvelle théologie, mais pour autant qu'il fournit de multiples matériaux bibliques aptes à renouveler le traité de Dieu. Cela ne pourra se faire cependant qu'au terme d'une sérieuse réflexion spéculative sur ces données bibliques, comme nous y invite A. Gesché. Signalons enfin l'autre apport que constitue une précieuse bibliographie sélective (pp. 451-501) sur les thèmes suivants : le milieu historique de l'Ancien Testament, le milieu religionniste de l'Ancien Testament, la théologie et la religion de l'Ancien Testament, la notion vétérotestamentaire de Dieu, le milieu néotestamentaire, les théologies du Nouveau Testament, la notion biblique de Dieu néotestamentaire, le problème philosophique de Dieu.

J. RICHARD