



LAFON, Guy, *Esquisses pour un christianisme*

René-Michel Roberge

Volume 36, Number 2, 1980

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705802ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705802ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Roberge, R. (1980). LAFON, Guy, *Esquisses pour un christianisme*. *Laval théologique et philosophique*, 36 (2), 216–217. <https://doi.org/10.7202/705802ar>

namment diverses en un laps de temps si bref, et pour un seul être » (p. 207). Ce parcours présente un caractère paradoxal que l'auteur ne manque pas de signaler. Rien de mieux que de rappeler ses propres mots : « Tandis que la pensée s'élargit, le lieu où se déroule l'action se rétrécit. D'un côté, le champ ne cesse de gagner en ampleur et de s'étendre, progressivement, de la communauté ecclésiale locale à l'humanité prise dans son ensemble et dans sa sécularité. D'un autre côté, le foyer s'amincit de l'*oïkouméné* à l'Allemagne confessante et à la micro-communauté. Jusqu'à se réduire, au terme, à l'individu et à s'identifier avec sa liberté. La Seigneurie du Christ repousse de plus en plus loin toutes les frontières : de l'institution, de la religion, voire de la révélation ». (p. 208). L'un des domaines auxquels Bonhoeffer a prêté beaucoup d'attention et où il a dispensé beaucoup d'efforts, c'est celui de l'œcuménisme. Il a pris part à de nombreuses conférences un peu partout et déployé beaucoup d'énergie pour réaliser l'unité de tous les chrétiens, sans exclure les Juifs que le nazisme rejetait et persécutait au nom du racisme. Dans sa lutte pour l'œcuménisme, Bonhoeffer est allié à Barth, mais ce mouvement vers l'unité est suspect à la plupart et va contre les grands de l'orthodoxie luthérienne.

À la lutte en faveur de l'œcuménisme s'ajoute le *Kirchenkampf*, le combat pour l'Église. Bonhoeffer détecta rapidement les dangers que le national-socialisme faisait courir aux églises allemandes. Avec la vigueur et avec la fougue qui étaient siennes il résista à l'asservissement des chrétiens au racisme prôné par l'État. Si Bonhoeffer dénonça vigoureusement les menées du régime destinées à asservir les communautés ecclésiales, il ne manqua pas de pasteurs et d'ecclésiastiques pour vanter le régime et accepter les visées destinées à implanter une église proprement allemande capable de répondre aux aspirations du peuple allemand, mais séparant les chrétiens allemands des autres chrétientés. D'où, on le conçoit, les dissensions au sein des communautés chrétiennes allemandes. Cet épisode de luttes et de combats fut pénible pour Bonhoeffer. Mais, malgré l'insuccès qu'il rencontra, il sut tirer parti de l'échec.

Cette catégorie du concret, cette théologie tournée vers l'action que visait Bonhoeffer se manifesta de multiples façons : vicaire de paroisse, aumônier de Jeunes, pasteur, prédicateur, responsable d'un séminaire pastoral auquel mettra fin la Gestapo en interdisant à son directeur le droit d'enseigner et de prêcher.

La troisième partie, intitulée ACCOMPLISSEMENT, est plus difficile à cerner. On serait facilement tenté d'y voir un bilan, mais on est loin d'un simple bilan. Il s'agit plutôt, à la lumière de l'expérience acquise dans l'enseignement, la vie pastorale, dans des luttes et des combats à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église, pour Bonhoeffer de réviser et réajuster certaines de ses positions. Au cours de cette révision, il a été amené à utiliser des formules étonnantes, voire inquiétantes : « christianisme areligieux », « interprétation non religieuse » des données de la foi. Il écrit que l'homme est parvenu à un âge adulte, il maîtrise en conséquence de mieux en mieux les secrets de la nature et n'a plus à s'en remettre à un autre de son destin. « L'homme, écrit-il, a appris à se tirer d'affaire dans toutes les questions importantes sans recourir à l'hypothèse de travail : Dieu » (*Résistance et Soumission*). Il ajoute : « Nous nous acheminons vers un temps entièrement non religieux ; les hommes, tels qu'ils sont maintenant en fait, ne peuvent simplement plus être religieux » (*Ibid.*). Ces passages ont donné lieu à toutes sortes d'interprétations ; il fallait s'y attendre. Certains les ont exploités et leur ont fait dire ce que, sans doute, Bonhoeffer n'avait pas envisagé. Le malheur est qu'il est disparu trop tôt pour expliquer ces passages et leur donner leur sens véritable et définitif. Il est certain toutefois qu'il est dangereux de les isoler et ne pas retenir aussi d'autres aspects et passages qui tempèrent ces énoncés inaccoutumés. À côté d'énoncés pour le moins ambigus, Bonhoeffer exprimait en même temps et avec force une fidélité inconditionnelle au Christ, il proclamait la Seigneurie universelle du Christ sur le monde, sur ce monde devenu adulte. Nous terminerons par ces lignes de Raymond Mengus : « Le territoire de Dieu, en fin de compte, s'associera, très étroitement, le territoire de l'homme, ou de la société, ou du diable. Les deux royaumes reviendront à un unique Seigneur » (p. 352).

LS-Émile BLANCHET

Guy LAFON, *Esquisses pour un christianisme*. Coll. « *Cogitatio Fidei* », n° 96. Paris, Éditions du Cerf, 1979, 13,5 × 21,5 cm. 230 pages.

Avec ce volume, la collection *Cogitatio Fidei* nous offre une autre initiation à la lecture sémiotique du fait chrétien. Bien qu'il soit un recueil d'articles déjà publiés, l'ensemble constitue une excellente

introduction à cette méthode de lecture, qui a le grand mérite de redonner au texte tout son potentiel de signification.

L'auteur s'introduit par un commentaire de l'épisode néo-testamentaire des tentations au désert: il y fait preuve d'une capacité exceptionnelle de faire parler un texte.

La première partie de l'ouvrage énonce la théorie en cause: «Qu'il y ait un vouloir dire à l'origine de tout texte, comment en écarter l'hypothèse? Mais, à supposer qu'on puisse mettre la main dessus, que faire de ce vouloir dire, quand on l'aurait trouvé? Nous estimons, quant à nous, qu'il y a autre chose à faire qu'à le garder, qu'à le paraphraser... L'indéfini du sens, qu'intercepterait le vouloir dire retrouvé, est libéré par la lecture, et par la lecture de la lettre...» (pp. 23-24). C'est cet axiome qui est appliqué au christianisme: d'abord par une définition de la lecture par rapport à l'interprétation; plus directement, après une dénonciation du fonctionnement de l'imaginaire, par une évaluation de l'affirmation de Dieu dans le champ symbolique entendu dans le sens que lui donne la sémiotique; enfin, par une contestation de la pensée axée sur la finalité.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, l'auteur redit le tout en termes de *méthode* pour une lecture « poétique ». Dans la troisième partie, la méthode est appliquée à cinq textes: *Phillipiens* 2,5-11; *Luc* 17,5-10; *Genèse* 2,25-3,7; *Marc* 3,31-35; enfin un fragment de *Pascal* (*Pensées*, Br. n° 425).

Cet essai de théologie non métaphysique vaut surtout par l'illustration qui en est donnée. Tel autre théologien devra avoir, nous semble-t-il, sa façon à lui de faire parler les textes.

Si ces essais servaient à ébranler l'impérialisme de la théologie traditionnelle, ce serait déjà une réussite. On dispose maintenant d'une méthode de lecture complémentaire. On ne pourra plus désormais s'en dispenser.

De là à considérer ce mode de lecture comme l'unique théologie de demain, il y a cependant une marge. Quant à nous, bien que nous y puisions des intuitions fécondes, ce type de lecture nous convainc de moins en moins à mesure qu'il se technicise. Là comme ailleurs, la technique n'a plus l'attrait qu'elle avait au tournant des années 1960-1970. De même, l'attrait pour le « non-dit » ne peut plus s'imposer au point de sous-estimer le « déjà-dit » ou le « se disant spontanément ». Enfin, nous ne comprenons pas comment une méthode de lecture finalisée comme pas une autre,

présentée dans un ouvrage qui vise un objectif si précis, peut rejeter si facilement toute « pensée de la fin ».

R. Michel ROBERGE

Vianney DÉCARIE, *Aristote: Éthique à Eudème*, Paris, Librairie J. Vrin, 1979 (13,5 × 21 cm), 240 pages.

Je ne connais guère d'ouverture éthique à la fois aussi simple et aussi exaltante que celle qui manifeste à l'homme que son désir intime et nécessaire de bonheur vise, dans son aspect agréable même, la beauté et la bonté suprêmes dont il est capable: « Mais nous, n'allons pas leur donner notre accord: le bonheur, la plus belle et la meilleure des choses, est aussi la plus plaisante » (1214a7-9).

Et montrer, par des arguments évidents, que vivre de cette beauté et de cette bonté, sans faire appel à l'extraordinaire de la fortune ou de l'« enthousiasme », mais en pratiquant, au niveau le plus commun à l'homme, l'équilibre humain, où la rationalité inscrit l'empreinte de sa lumière sur le réseau ténébreux et cahotique des passions et des émotions, n'est pas flatter le côté illusoire de l'homme, mais cultiver le sens le plus réaliste de la vie.

Et c'est peut-être dans l'entrelacement serré de la beauté et de la bonté jusqu'à la dernière page de cette éthique, où, finalement, la vertu complète est la *Kalokagathie*, que l'on peut trouver une première différence entre l'Éthique à Eudème et l'Éthique à Nicomaque chez Aristote.

Tel est, du moins, ce qui m'est apparu en lisant la traduction française de l'Éthique à Eudème que M. Vianney Décarie vient de publier.

Traduction savante et bien annotée qui nous permet de pouvoir repenser l'ordre le plus naturel et le plus réaliste d'une morale qui propose un idéal à l'homme, celui d'unifier sa vie dans une contemplation de la divinité, (1249b18) bien étayée dans l'assise des vertus morales. Si notre civilisation se souvenait du topique moyenâgeux de « l'homme image de Dieu » peut-être pourrait-elle de nouveau goûter cette morale? En tout cas, malgré ses difficultés¹, et ses bifurcations²,

1. Jacques GRANDMAISON, *Enquête pour une Éthique*.

2. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'autorité dans la vie morale*, Paris, 1956, pp. 5-10.