



LOHFINK, Gerhard, *L'Église que voulait Jésus*

Michel Gourgues

Volume 43, Number 1, février 1987

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400293ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400293ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Gourgues, M. (1987). Review of [LOHFINK, Gerhard, *L'Église que voulait Jésus*]. *Laval théologique et philosophique*, 43(1), 122–125. <https://doi.org/10.7202/400293ar>

dans sa spécificité quelle qu'elle soit » (p. 11), Jossua tend à faire « de la littérature "profane" une sorte de lieu théologique » (p. 17).

Pour éviter les pièges de l'annexion ou de l'apologétique, Jossua ne construit pas son livre sur l'étude des thèmes religieux, présents chez les auteurs chrétiens ou agnostiques, mais sur la puissance créatrice du langage. « J'ajouterai que dans cette nouvelle perspective l'étude d'écrivains incroyants s'impose au même titre que celle des auteurs religieux, sans qu'aucune annexion soit à craindre comme lorsqu'il s'agissait de détecter des thèmes "chrétiens". Il ne s'agit plus que de montrer ces créateurs aux prises avec leur propre recherche qui souvent les conduit sur des voies où nous avons à apprendre d'eux, et de découvrir chez eux ces "affinités" qui nous permettent de tirer profit pour notre travail de registres symboliques qui nous concernent également » (pp. 18-19). On le voit, plutôt que « de la pensée grecque "rectifiée" ou de bricolages sur les philosophies modernes » (p. 19), l'auteur opte pour l'exploration « des mots humains vrais » (p. 20). Projet dans la droite ligne de l'incarnation chrétienne.

L'auteur est bien conscient de n'offrir que « des jalons pour un travail qui ne peut être que collectif et de très longue haleine » (p. 19). La présente publication reprend des articles déjà publiés au cours des quinze dernières années tout en y joignant des textes inédits.

De l'aveu même de l'auteur, « l'étude "Sur le seuil, dans l'attente : affinités théologiques de quelques thèmes littéraires contemporains" est pour moi paradigmatique de la recherche » (p. 20) que nous venons d'évoquer. « Une sorte de lexicologie, de grammaire, de rhétorique valable pour tout langage de l'ineffable s'y découvre qui pourrait stimuler puissamment un renouveau de l'expression de foi » (p. 20).

À cette référence à ce qui constitue le quatrième chapitre de l'ouvrage, nous ne faisons qu'ajouter les titres des autres chapitres. II Un essai méconnu de théologie poétique : *Dieu* de Victor Hugo ; III Essai sur la poésie théologique de Hugo ; V L'image de la sainteté dans quelques romans du XX^e siècle ; VI L'actualisation soudaine du passé par la sensation chez Marcel Proust : quelques documents ; VII L'incarnation opposée à la gnose dans l'œuvre d'Yves Bonnefoy ; VIII La description du lieu comme actualisation temporelle chez Jean Grosjean ; IX Une noirceur extrême. Sur une nouvelle de Jacobsen ; X Thèmes

religieux dans la poésie de Jean-Paul de Dadelsen ; XI Angelus Silesius : un florilège subjectif

Par son contenu, mais peut-être encore plus par ses indications méthodologiques, le livre de Jossua se présente comme un appel aux croyants. « Pour la théologie, pour la foi — je suis amené à le dire de nouveau — il y a une interprétation d'une expérience réelle mystérieuse mais non indicible : » (pp. 19-20) ; fort de cette conviction, l'auteur se met lui-même à la tâche d'explorer l'expérience littéraire comme lieu capable de renouveler le langage de la foi. Du même coup, il appelle les croyants qui en ont le souci et la capacité à entreprendre à leur compte une œuvre similaire. Ce que Jossua a fait avec des auteurs sans doute plus près de la culture française, pourrait avantageusement être repris dans une étude d'auteurs québécois et nord-américains. Pour le lecteur d'ici, les auteurs retenus par Jossua pourront amener un certain dépaysement, mais la façon de les étudier est riche de suggestions pour une lecture similaire d'auteurs mieux connus. Comme dans d'autres domaines de l'art, la peinture et la musique, en littérature aussi l'étude d'auteurs même moins familiers peut habiliter à mieux apprécier ceux dont la proximité nous cache parfois la richesse.

Jean-Claude BRETTON
Faculté de théologie
Université de Montréal

Gerhard LÖHFINK, *L'Église que voulait Jésus*, traduction de l'allemand et présentation par J.-P. BAGOT. Collection « Théologies — Apologique ». Paris, Éditions du Cerf, 1985 (14,5 × 23,5 cm), 196 pages.

Alors que, pour des chrétiens d'aujourd'hui, l'urgence prioritaire revient à la mission vers l'extérieur (incroyants, indifférents, distants), pour d'autres, elle consiste, au contraire, à investir à l'intérieur. Cessons, diront ces derniers, de nous épuiser, au sein d'un monde indifférent à Dieu et submergé de paroles, dans une « mission » qui dépasse nos moyens et qui, d'ailleurs, risque d'être perçue comme endoctrinement ou embrièvement dans nos sociétés pluralistes. Travaillons plutôt à construire d'authentiques communautés chrétiennes, ce qui est davantage à notre portée. Et, indirectement, à la longue, l'extérieur sera rejoint, interpellé par la vie et le témoignage

évangéliques des communautés. À une communication de la foi par « conquête » se substituera un rayonnement par « contagion ».

L'ouvrage de G. Lohfink prend nettement position dans cette dernière ligne : « le service le plus important et le plus irremplaçable que les chrétiens puissent rendre à la société, c'est tout simplement de constituer vraiment l'Église » (p. 175). L'A. montre d'ailleurs ses couleurs dès l'Introduction et le lecteur sait qu'il a affaire à une étude de théologie biblique « engagée », élaborée à partir de préoccupations actuelles. L'A. réagit contre une conception, répandue au 19^e siècle et, selon lui, reprise subtilement et diversement aujourd'hui, d'après laquelle l'Évangile vise essentiellement à transformer les individus. Au lieu de communautés vivantes bien identifiées et signalant au monde, à travers leur pratique, qu'une autre forme de société est possible, on a une Église anonyme existant pour l'entretien spirituel des individus et tellement « intégrée » dans le monde qu'elle ne témoigne plus de la différence et du mordant de l'Évangile. En réaction à cette situation, l'A. veut faire ressortir la visée et l'impact collectifs ou communautaires de l'Évangile tel que proclamé par Jésus (chap. 1 et 2) et vécu par les communautés apostoliques (chap. 3) et postapostoliques (chap. 4). L'ensemble ne se présente pas comme un travail d'analyse visant à consolider quelque position nouvelle. Il s'agit plutôt d'une synthèse assez rapide consistant à regrouper systématiquement des données acquises ou déjà formulées — dans le seul chap. 3, l'A. renvoie au moins dix fois à ses propres ouvrages — en les explicitant et en les exploitant dans le sens de la thèse à défendre.

Jésus, souligne le chap. 1, ne s'est pas adressé à des individus isolés. Sa mission consistait à opérer le rassemblement eschatologique d'Israël. Jésus n'a donc pas cherché à fonder ou à instituer une communauté nouvelle mais à reconstituer celle qui existait déjà, le peuple de Dieu identifié et préparé depuis plus d'un millénaire. Même lorsqu'il apparut que la plus grande partie du peuple refusait son appel, Jésus n'a pas renoncé à cette mission. En se centrant sur le groupe plus restreint de ses disciples, il n'a pas cherché à former un Reste se substituant au peuple de Dieu ou une communauté particulière à l'intérieur de ce dernier, mais un noyau représentant et préfigurant l'Israël total à rassembler. De même, montre le chap. 2, le destinataire de l'enseignement éthique de Jésus n'est ni l'individu considéré isolément ni l'humanité dans son ensemble, mais

Israël ainsi représenté par le cercle des disciples. Le peuple de Dieu est appelé à devenir tout entier une famille de frères et de sœurs comme celle des disciples regroupés autour de Jésus. L'idéal éthique qui lui est proposé fait de cette communauté des disciples une « société alternative », où s'affirme un type de valeurs et de relations différentes de celles qui prédominent dans le reste de la société. C'est à partir du témoignage synoptique que l'A. dégage cette vision, dont rendrait assez bien compte cependant la dialectique johannique « dans le monde » et « pas du monde ». « Dans le monde », car si l'Évangile est l'objet d'adhésions individuelles, le peuple de Dieu constitue néanmoins une société bien réelle aux contours définis et non une *societas in cordibus* qui ne serait que la résultante toute spirituelle et invisible de ces options. « Pas du monde », par ailleurs, cette société devant former un peuple saint « qui doit nécessairement s'affirmer radicalement autre que les sociétés du monde » (p. 132).

Les chap. 3 et 4 s'efforcent de montrer qu'à l'époque apostolique puis jusqu'au 3^e siècle, les communautés chrétiennes ont été fidèles à l'intention de Jésus. La vision que l'Église a eue d'elle-même et la pratique qu'elle a adoptée en conséquence ont vraiment été celles d'une « société alternative », dont les valeurs, le style de vie et les formes d'existence se démarquent radicalement par rapport à ceux du monde. Le renoncement au pouvoir, aux relations de domination et à la violence, l'égalité, l'amour et la correction fraternels, le pardon, l'entraide, autant d'attitudes qui n'entrent pas dans la logique des sociétés humaines et qui, authentiquement vécues, ne peuvent que contester et interpeller celles-ci en leur faisant voir ce qu'elles devraient être à partir de Dieu.

Ce livre se lit très bien. L'exposé est clair et concis. Chaque chapitre est divisé en sections nettement délimitées et numérotées qui commencent ou se terminent par un résumé précis permettant de mieux suivre le fil d'une réflexion dense et riche. Pour étayer sa thèse, l'A. a réussi à rassembler, dans un espace relativement restreint, et à exploiter, d'une façon qui m'est apparue en général convaincante, une quantité considérable de données.

Sur un certain nombre de points, plus ou moins importants, il reste cependant des questions. L'A. est parfois porté à faire flèche de tout bois et quelques rapprochements avec l'A.T., en particulier, m'ont semblé forcés ou non probants, du moins tels qu'ils sont exprimés. Par exemple,

pour souligner que la prédication et le ministère de Jean Baptiste s'adressaient à tout Israël, il rapproche le thème de la cognée (*Mt* 30,10 par.) du thème vétérotestamentaire d'Israël comme plantation de Dieu (p. 20), un rapprochement que rien dans les textes ne paraît suggérer. De même, qu'est-ce qui permet de voir dans la seconde demande du Pater une référence à *Ez* 36, 23 en particulier (p. 28)? Le rassemblement post-exilique du peuple dont il est question dans ce passage — à côté d'ailleurs du renouvellement intérieur et de la transformation du cœur — n'apparaît-il pas, compte tenu d'autres textes de l'A.T. et d'Ézéchiel lui-même (cf. 20,9.14.22; 39,7), comme une façon parmi d'autres pour Dieu de sanctifier son nom? L'A. attache une particulière importance au thème vétérotestamentaire du pèlerinage des peuples, qui permet de maintenir une perspective universaliste alors même qu'on fait d'Israël le destinataire des interventions de salut. Or, lorsqu'il considère l'enseignement de Jésus, il trouve une référence à ce thème en *Mt* 8,11 et *Lc* 13,28s. (pp. 29s., 32). N'est-ce pas là confondre le thème du banquet inspiré de *Is* 26 et celui du pèlerinage inspiré de *Is* 2? Lorsqu'il en vient à l'Église primitive, l'A. affirme qu'« il est probable que, dès le début », celle-ci « avait interprété ses expériences missionnaires auprès des païens à la lumière du message prophétique sur le pèlerinage des nations » (p. 179). Sur quoi appuyer cette « probabilité », les attestations en ce sens faisant absolument défaut? Le texte invoqué en faveur de la mission païenne n'est pas *Is* 2 mais *Is* 49,6 (cf. *Ac* 1,8; 13,47), où il est question non des peuples se dirigeant vers la lumière mais du mouvement inverse. L'A. aborde au passage la notion paulinienne d'« édification », qu'il caractérise comme « l'analogie exact du rassemblement d'Israël chez Jésus » (p. 109). Pour cela, il faut postuler que Paul s'inspire de Jérémie, pour qui la mission d'édifier consiste à restaurer le peuple de Dieu. Mais, d'une part, les textes sont rares où Paul emploie les termes *oikodomè* / *oikodomein* à propos de sa mission (*Rm* 15,20; *2Co* 10,8; 13,10) et, d'autre part, rien ne permet d'y reconnaître une référence à Jérémie, où, d'ailleurs, le thème apparaît distinct de celui du rassemblement d'Israël.

Je n'arrive pas très bien à voir, dans la perspective de l'ouvrage, le sens de l'insistance sur les guérisons accomplies par Jésus (chap. 1) puis par les communautés (chap. 3). En quel sens exactement « les guérisons miraculeuses de Jésus » ont-elles « comme visée immédiate le rassemble-

ment et la restauration d'Israël » (p. 26)? En tant sans doute que signes de la venue du Règne de Dieu. Mais quel lien y a-t-il entre Règne de Dieu et peuple de Dieu? Cette question n'est étudiée qu'à la fin du premier chapitre (pp. 37-40) alors que, me semble-t-il, elle aurait dû venir au début. Par contre, au chap. 3, l'ordre est correct : l'A. a déjà parlé de la présence de l'Esprit (p. 89s.) lorsqu'il décrit comme des signes de celles-ci les guérisons accomplies dans les communautés. Néanmoins, le lien n'est pas manifesté clairement entre ces guérisons et la portée collective du salut dont elles sont les signes. « (Le) Royaume, écrit l'A., ne survient pas seulement en paroles mais aussi en actes. Et il atteint tout l'homme. Or, l'homme n'est jamais simple individu isolé. La société qui l'entoure en fait également partie (*sic*). C'est pourquoi on ne saurait considérer les guérisons miraculeuses comme des faits ne concernant que les personnes ; elles ont quelque chose à voir avec le peuple de Dieu dans sa totalité » (p. 90). À ce compte, tout ce qui peut survenir à un individu ne possède-t-il pas nécessairement une portée collective, l'être humain étant lié à la société?

L'A. s'attarde (pp. 54-59) avec raison aux textes où Jésus promet à ceux qui l'ont suivi qu'ils trouveront une nouvelle famille (v.g. *Mc* 3,33s.; 10,29) et il souligne le fait que, dans celle-ci, il n'est jamais question du père. C'est que les croyants n'ont désormais qu'un seul Père, Dieu, mais aussi que les pères « sont trop le symbole de la domination patriarcale » (p. 54), laquelle doit disparaître absolument dans la communauté des disciples. N'est-ce pas réduire le rôle du père de n'en retenir ainsi qu'un aspect négatif de domination? Et cela ne rend-il pas difficile de comprendre positivement ce titre appliqué à Dieu? Un peu plus loin, dans le même chap. 2, l'A. affirme que l'existence de groupes ou de communautés pratiquant l'entraide et le soutien mutuel, permet seule de rendre le « fardeau évangélique » léger (p. 71). Cela est sans doute juste mais qu'est-ce qui permet de lire en ce sens le *logion* de *Mt* 11,28s.? Au chap. 3, qui traite de l'identité chrétienne aux premiers siècles, on s'étonne de ne trouver pratiquement aucune référence à l'*Épître à Diognète*, sinon un renvoi en note (p. 171) noyé parmi bien d'autres. L'A. ne semble pas non plus connaître les études de E. Molland, qui pourraient apporter de l'eau à son moulin, quand il est question en particulier de l'absence de programme missionnaire dans l'Église ancienne.

Comme bien d'autres ouvrages en allemand, celui-ci ignore systématiquement la littérature

exégétique publiée en d'autres langues et les rares références à des ouvrages en français ont été ajoutées en notes par l'Éditeur (v.g. p. 89, n. 9). Ce fonctionnement autarcique ne va pas sans quelque appauvrissement, notamment une représentation anachronique du mouvement zélate (pp. 21, 24), que la recherche surtout anglophone des dernières années a permis de rectifier.

Un mot, en terminant, au sujet de la traduction. N'ayant pas sous la main l'ouvrage allemand paru en 1982, je n'ai pu vérifier sa fidélité au texte original. Cependant, certaines incorrections se laissent deviner. Par exemple, aux pp. 49 et 59, on lit « chapitre » là où il faudrait « section ». Les expressions « société divine » ou « contre-société divine », peut-être correctes en traduction littérale, rendent en français un son étrange et ambigu, pouvant évoquer aussi bien le mystère trinitaire qu'un idéal théocratique ! Ça et là, les choses auraient pu être exprimées de façon plus juste autrement. Par exemple, à la p. 65, dans la définition de la « société alternative », « celle dans laquelle on peut exister et se comporter autrement qu'on ne le fait habituellement dans la société » aurait été préférable à « autrement que dans la société habituelle ». Enfin, notons que l'emploi du langage inclusif aurait été particulièrement indiqué dans la traduction d'un ouvrage qui accorde une telle importance à l'affirmation de Ga 3,28 : « Il n'y a plus ni homme ni femme » !

Michel GOURGUES, o.p.
Collège dominicain, Ottawa

Julien RIES, **Les chemins du sacré dans l'histoire** (« Présence et Pensée »). Paris, Aubier, 1985, 280 p.

Cet ouvrage vient couronner la publication de trois volumes d'études spécialisées concernant *L'Expression du sacré dans les grandes religions* éditées dans la collection « Homo Religiosus » de Louvain-la-Neuve en 1978, 1983 et 1985. Il comporte deux parties. D'abord, sous le titre « Le sacré et l'histoire des religions : les diverses approches », la synthèse de méthodologie qui avait déjà servi d'introduction aux trois volumes d'études ; puis un « Essai sur l'expression du sacré dans les grandes religions » qui résume et « coordonne » (cf. p. 17) les principales contributions offertes par les spécialistes. Le contenu de ces *Chemins du sacré...* se trouve en fait à mi-distance entre les travaux originaux souvent assez tech-

niques de la coll. « Homo religiosus » et l'article « Sacré » du Dictionnaire des Religions (P.U.F., 1984) qui condense la même matière en quelques pages serrées.

Ce travail de vulgarisation, écrit avec clarté et précision, peut constituer une excellente introduction à une histoire des religions conçue dans la perspective de Mircea Eliade. Réagissant aux méthodes qui réduisent la religion au sociologique ou au psychologique, Julien Ries croit en effet que l'histoire des religions doit s'efforcer de saisir le sacré dans sa totalité comme le fait Eliade grâce à une méthode qui combine l'histoire, la phénoménologie et l'herméneutique (cf. p. 81). Et il ajoute :

« On ne découvre pas le sacré dans les religions à partir d'une définition sociologique ou théologique. Le sacré se découvre à travers les textes, les mots, les relations, les structures, les réalités du culte, les prières et le comportement de l'*homo religiosus*. En d'autres termes, il faut examiner à la fois le sacré formulé et le sacré vécu » (p. 178).

C'est pour mieux cerner ce « sacré formulé » que le Prof. Ries a dirigé la recherche de sémantique historique dont il brosse ici à grands traits les grandes lignes. L'ouvrage constitue en lui-même une initiative heureuse. En plus de mettre à la disposition d'un vaste public les résultats d'une enquête originale, il permettra au spécialiste de se faire une meilleure idée de la problématique d'ensemble qui a guidé les recherches exécutées dans ce cadre.

André COUTURE

Charles-André BERNARD, **Théologie affective** [Cogitatio fidei 127], Paris, Cerf, 1984, 462 pages.

Théologie affective s'entend ici au sens de théologie de l'affectivité et de toute l'affectivité, comme le montre bien la première partie du volume, consacrée à l'instance affective.

Dans une approche de type fonctionnaliste, le premier chapitre situe la signification de l'affectivité dans ces deux dimensions, comme tendance endogène et en tant que tournée vers l'extérieur. Sur la base de ces explications l'auteur promène ensuite son lecteur dans tous les domaines où l'affectivité se manifeste. Il y aura d'abord quatre niveaux reconnus par l'auteur dans *La dimension*