

Laval théologique et philosophique



Paul-André TURCOTTE, *Réconciliation et libération, Théologie de la communauté chez Dietrich Bonhoeffer*. Préface par André Dumas. Montréal, Éd. Bellarmin, (Paris-Tournai, Éd. Desclée & Cie), 1972. Coll. *Hier-Aujourd'hui*, 9. (14 X 21 cm), 165 pages

Jean Richard

Volume 29, numéro 3, 1973

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020376ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020376ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Richard, J. (1973). Compte rendu de [Paul-André TURCOTTE, *Réconciliation et libération, Théologie de la communauté chez Dietrich Bonhoeffer*. Préface par André Dumas. Montréal, Éd. Bellarmin, (Paris-Tournai, Éd. Desclée & Cie), 1972. Coll. *Hier-Aujourd'hui*, 9. (14 X 21 cm), 165 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 29(3), 315–317. <https://doi.org/10.7202/1020376ar>

ment la trame littéraire de la prière. Si l'auteur a manifestement mis tout son cœur à la rédaction d'un choix de textes aussi bien présenté, on reste cependant un peu sur sa faim; seulement vingt-cinq textes, relativement courts, figurent en tout et pour tout dans ce volume; les textes de prières sont en effet entourés d'une très longue introduction phénoménologique sur la prière « en soi » et d'un appendice constitué par une relation de voyage dans quelques endroits de pèlerinage bengalis. Rien là d'inintéressant, mais des éléments d'inégale valeur, qui ne répondent pas au titre du livre ni au caractère scientifique de la collection. On comprend que l'auteur ait tenté de rapprocher la prière judéo-chrétienne de la prière hindoue: c'est là une option qui lui tient à cœur et mérite d'être partagée; mais son introduction répond-elle à son propos en passant indistinctement de la phénoménologie à la théologie chrétienne et vice-versa, elle ne donne pas l'impression d'une approche vraiment opératoire du sujet. Elle laisse au surplus de côté bien des éléments qui auraient permis de jeter un pont entre les deux styles de prière (judéo-chrétien et hindou); ainsi, par exemple, la question du dieu-père et du dieu-mère a été étudiée par des psychologues de la religion (A. Godin; J.P. Deconchy) de manière satisfaisante et éclairante; ainsi encore la question des genres littéraires de la prière eût mérité une approche plus circonstanciée et qui aurait dépassé la simple forme des textes. Si l'auteur souligne à bon droit les liens entre prière et culture, il faut admettre qu'il a de cette dernière une notion assez vague (fût-elle empruntée à *Gaudium et Spes*) qui ne lui permet pas de saisir véritablement les connexions entre les deux ni de faire déboucher le lecteur dans l'univers original de la prière hindoue. Il ne s'agit pas pour autant de mettre en question le propos de l'auteur; il s'agirait bien plutôt de le convaincre de poursuivre son enquête et sa documentation et d'en publier les fruits sans trop se préoccuper d'en rationaliser le contenu.

J. Th. MAERTENS

Paul-André TURCOTTE, *Réconciliation et libération, Théologie de la communauté chez Dietrich Bonhoeffer*. Préface par André Dumas. Montréal, Éd. Bellarmin, (Paris-Tournai, Éd. Desclée & Cie), 1972. Coll. *Hier-Aujourd'hui*, 9. (14 x 21 cm), 165 pages.

Dietrich Bonhoeffer, on le sait, fut d'abord connu par ses dernières lettres sur l'interprétation non-religieuse de la foi chrétienne. On s'intéressa

ensuite à tout le reste de son œuvre, et cela nous valut des synthèses imposantes de sa pensée théologique, comme celle d'André Dumas. Le moment semble donc venu de monographies sur des thèmes plus spécifiques, et c'est ce que nous propose ici P.-A. Turcotte dans son ouvrage sur la théologie de la communauté chrétienne chez Bonhoeffer.

Ce thème de la communauté chrétienne ne fut d'ailleurs pas choisi au hasard, car « l'Église occupe une place de choix dans cette œuvre dont l'axe principal n'est autre que le Christ » (p. 16). Rappelons-nous, en effet, que le premier travail systématique de B., *Sanctorum Communio*, porte précisément sur l'Église, sur le rapport entre son aspect empirique et sa réalité ontologique. Beaucoup plus cependant qu'une simple préoccupation théologique, la communauté chrétienne constitue vraiment chez lui une réalité vécue, une vérité d'expérience. Il avait déjà compris la nécessité de la vie communautaire pour une rénovation profonde de l'Église. Après avoir visité plusieurs monastères, il implanta lui-même la *vita communis* au séminaire de Finkenwalde. L'expérience n'allait durer malheureusement que quelques années, le séminaire devant être fermé par la Gestapo. B. dressa alors un compte-rendu de cette expérience de vie fraternelle dans le recueil *De la vie communautaire*. On sait le succès qu'a connu ce petit livre dans tous les milieux chrétiens, tout spécialement dans les communautés religieuses, qui retrouvaient là le sens simple et profond de la vie commune dans toute la fraîcheur du renouveau.

C'est tout cela que reprend ici en détail l'analyse de Turcotte, mais en le situant dans le contexte plus large de la théologie de B., pour en faire voir toute la signification profonde. On verra donc tout d'abord les fondements lointains de la communauté chrétienne (chap. II). Il s'agit de l'œuvre de salut opérée par le Christ: la réconciliation de toute réalité (humanité et monde) avec Dieu en Jésus Christ. Cela nous conduit directement au mystère de l'Église. Car c'est dans le corps du Christ que l'homme se trouve réconcilié, adopté par Dieu. Or « le corps du Christ est l'Église, elle, le lieu de la réconciliation de la réalité avec Dieu » (p. 58).

On passe ensuite aux fondements prochains de cette communauté chrétienne (chap. III). Il s'agit là d'abord des éléments psychosociologiques de la personne et de la communauté, tels qu'analysés par B. dans *Sanctorum Communio*. La personne ne se définit elle-même qu'à travers l'autre, qu'en relation à l'autre: relation d'opposition, de dis-

tion, sans doute, mais tout aussi réellement relation de communion, car « la personne dans toute sa singularité présuppose la communauté » (p. 62). Cet équilibre délicat entre personne et personne, entre personne et communauté, est cependant rompu du fait de la chute, du péché originel. La personne et la communauté ne pourront donc plus « se retrouver » que par la réconciliation du Christ et en lui : « l'homme, justifié, réconcilié et adopté par Dieu en Jésus Christ, ne vit en communion avec l'autre (Dieu et le frère) que par le Christ dans une communauté dont celui-ci est le médiateur et le centre » (pp. 67-68). D'où la structure « christique » de la communauté chrétienne. Mais on doit aussi, par le fait même, parler d'une structure « pneumatique », puisque c'est l'Esprit qui renouvelle le cœur, qui crée la communion de foi et d'amour au cœur des fidèles. C'est là pour B. l'occasion de distinguer la communauté « pneumatique », ainsi fondée sur le Christ et l'Esprit, de la communauté « psychique », fondée sur de simples aspirations humaines.

Les deux chapitres suivants traitent de la vie communautaire elle-même : comme fraternité de foi et d'amour d'abord (chap. IV), comme fraternité de vie culturelle et sacramentelle ensuite (chap. V). L'amour constitue évidemment la réalité profonde, l'âme de la communauté. Mais il s'agit d'un amour « pneumatique », reçu de Dieu qui nous a aimés le premier. Il présuppose donc la foi en la réconciliation libératrice. Et il consiste essentiellement en une participation à l'amour du Christ, « être-pour-les-autres ». Quant à la forme spécifiquement chrétienne de cette fraternité d'amour, elle s'exprime dans la vie culturelle et sacramentelle de la communauté : écoute et service de la Parole, méditation et prière, confession et pardon fraternel des fautes, célébration eucharistique enfin, qui, dans les termes mêmes de B., « constitue l'accomplissement suprême de la communauté chrétienne » (p. 119). Tout cela se trouve longuement décrit dans *De la vie communautaire*, avec l'authenticité et l'enthousiasme de l'expérience de Finkenwalde.

Cette vie chrétienne si intense de la communauté n'est pourtant pas close sur elle-même : « Toute la vie interne de la communauté chrétienne est tournée vers l'annonce au monde entier de Jésus Christ réconciliateur et Seigneur » (p. 138). C'est l'ouverture au monde de la communauté fraternelle, sa mission dans le monde (chap. VI). Et c'est ici que Turcotte élucide le rapport entre la communauté fraternelle et l'Église universelle chez Bonhoeffer. Si la communauté doit être ouverte au monde, elle doit l'être d'abord évidem-

ment à la grande Église. Ce qui ne signifie pas cependant que l'Église soit extérieure à la communauté fraternelle. Car B. décrit plutôt celle-ci comme « une partie de l'Église chrétienne une, sainte et universelle » (p. 128). Bien plus, il y a ici parfaite homogénéité entre la partie et le tout, de sorte que Turcotte peut conclure : « L'Église est donc une communauté au sens plein du terme et les diverses composantes de la communauté développées ci-dessus s'y retrouvent à une échelle universelle » (p. 126). On voit dès lors la portée ecclésiologique de cette théologie de la communauté, son intérêt surtout pour une ecclésiologie qui veut mettre l'accent sur l'Église en tant que communion.

En terminant la lecture de ce bel ouvrage, plusieurs questions nous restent cependant sur la théologie de B. qui s'y trouve exposée. Je n'en signalerai que deux : son rapport à Karl Barth et son rapport aux dernières lettres de prison. L'influence de Barth se reconnaît d'abord à l'exclusivisme de la révélation qui s'y trouve souvent rappelé : toute connaissance sur Dieu et l'homme provient de Jésus Christ (p. 43) ; Jésus Christ « est le seul à donner un sens à notre existence » (p. 49) ; « tout ce qui existe ne peut être compris et expliqué fondamentalement qu'en Jésus Christ » (p. 53). B. semble même pousser à l'extrême la thèse de Barth en réduisant pratiquement toute question psychologique (sur la personne), toute question sociale (sur la communauté), toute question philosophique même (sur l'être et l'acte) à un problème théologique qui doit trouver directement sa solution en Jésus Christ. Par ailleurs, et assez paradoxalement, on note dès le début chez B. la tendance à proposer une interprétation non-religieuse des réalités fondamentales du christianisme. Ainsi, par exemple, les termes de « structuration » et de « représentativité » pour exprimer le salut qu'est Jésus Christ (cf. pp. 39-40). De même, il refuse de définir l'Église comme une association culturelle ou religieuse ; il la voit plutôt comme le lieu « où l'on atteste et annonce la seigneurie de Jésus Christ sur le monde entier » (p. 134 ; cf. p. 28). Les dernières pensées de B. seraient donc en parfaite continuité avec tout le reste de sa théologie : « Les lettres de Bonhoeffer en captivité reprennent ces pensées sur la situation et la mission de l'Église, mais dans le monde non-religieux de demain » (p. 135). Mais cette dernière théologie du monde séculier repose-t-elle sur les mêmes principes épistémologiques, sur le même absolutisme de la révélation ? B., on le sait, y dénonce le « positivisme de la révélation » chez Barth (lettre du 8 juin 1944), et Barth lui-même ne

s'y reconnaît plus du tout. Le processus de sécularisation atteindrait-il alors la théologie de B. jusqu'à ses principes et à sa méthode? L'énigme du dernier B., on le voit, est loin d'être résolue!

Jean RICHARD

Olivier ROY, *Leibniz et la Chine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972, (11 x 17 cm), 176 pages.

La magnifique idée de l'intégration du monde moderne est essentiellement l'idée de Leibniz. Cette idée est née des conditions spirituelles de l'époque des Lumières, conditions qui ne se limitaient pas uniquement à la partie occidentale du monde (bien que ce soit dans son contexte que s'est constituée la réflexion du « métaphysicien monadologique »): au contraire, elles marquaient la situation générale du monde entier. L'Europe ainsi que la Chine s'ouvraient à la communication et à la meilleure connaissance possible de leurs cultures; sur ce terrain, aucune « conquête » et aucune « soumission » n'étaient justifiables. Il s'agissait, pour les hommes comme Leibniz, de chercher les sources originaires de ces cultures pour retrouver ce qui unifie, d'une part, le monde synthétisant l'héritage de la pensée grecque avec le christianisme et, d'autre part, le monde oriental de la « théologie naturelle » et du « spiritualisme métaphysique ». Pour des raisons historiques, celui-ci est représenté par la pensée chinoise.

À travers les querelles soulevées par cette nouvelle orientation, Leibniz essaie de démontrer que, si les Occidentaux sont originaux dans les sciences spéculatives en général et dans les mathématiques, les cultures chinoises et européennes sont complémentaires et que les penseurs chinois y contribuent essentiellement dans l'éthique, dans la « politique spéculative » et dans la « théologie naturelle ». En écrivant les *Nouveaux Essais*..., plusieurs fragments inédits publiés par Couturat, les lettres à Bouvet, des Bosses, ..., mais surtout la *Lettre à Remond sur la Philosophie Chinoise* (Dutens IV, p. 169sq.), Leibniz, tout en soutenant la théorie de l'harmonie préétablie, cherche à démontrer que les problèmes métaphysiques de Dieu, des esprits et de l'âme dans la pensée chinoise peuvent se concilier avec la théorie chrétienne, et que la langue chinoise est l'un des modèles de la *Speciosa generalis*, de la caractéristique et de la combinatoire universelles. Selon Leibniz, cette langue est reliée historiquement à la

fondation métaphysico-linguistique de la Langue générale et philosophique.

Le « noyau » de sa conception est monadique: chaque peuple est une partie du plan de Dieu et reflète, dans une vue particulière, tout l'univers. Selon l'expression de Leibniz, « dans un siècle qui tâche d'approfondir les choses... pour approfondir l'Histoire du genre humain » (Opuscules... pp. 224-225), il faut contribuer à la perfection des hommes car « c'est plus faire que gagner cent batailles » (cité par l'A. p. 49). La tâche principale est alors de réaliser le passage de la théologie naturelle à la théologie rationnelle — la base d'un dialogue scientifique. Ce dialogue sera possible grâce à la constitution du langage universel réalisant les règles du raisonnement logique — le langage de l'*irénisme*.

Le livre *Leibniz et la Chine* est divisé de la manière suivante: I. La Chine et l'Europe au temps de L. — II. L. et la mission de Chine. — III. L. et la pensée chinoise. — IV. L. et la langue chinoise. — V. L. et le Yi King (livre classique, contenant, selon l'interprétation de Leibniz, une combinatoire des binarités susceptible de représenter tout l'univers). Un riche choix de documents et un examen précis de sources ont précédé l'élaboration du texte; l'auteur a travaillé selon un plan rigoureux. La littérature leibnizienne possède maintenant l'explicitation d'un important aspect général de l'œuvre du philosophe. Je ne suis toutefois pas certain si, dans ses conclusions, le livre donne une appréciation juste de la vraie valeur des projets de Leibniz. En tant que *projets*, ils sont ouverts vers l'avenir de la science et du monde dans son développement continu, et cela, malgré le fait qu'ils n'ont pas réussi de trouver, entre autres, une vérification complète face à la réalité du modèle chinois (dans les limites de l'époque de Leibniz et de notre époque). Le projet d'une élaboration de la *clavis sinica* (p. 146) n'est-il pas accompagné par les mêmes difficultés que celui des autres « clefs caractéristiques », et n'ouvre-t-il pas alors les mêmes perspectives pour le monde humanisé, grâce à son « sens rationnel »?

Jaromir DANEK

Pierre GRELOT, *De la mort à la vie éternelle*. Études de théologie biblique. Collection *Lectio divina*, 67, Paris, Éditions du Cerf, 1971, (14 x 23 cm), 276 pages.

Il s'agit d'un groupe d'études que l'auteur publia entre les années 1961-69 dans diverses revues. Les