

Laval théologique et philosophique



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

Paul-Émile Langevin, s.j.

Volume 29, numéro 3, 1973

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020378ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020378ar>

[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

Langevin, P.-É. (1973). Compte rendu de [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]. *Laval théologique et philosophique*, 29(3), 317–320. <https://doi.org/10.7202/1020378ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1973

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

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 × 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 × 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

exposés sont d'une ampleur et d'un genre qui varie beaucoup d'une étude à l'autre. Quelques idées essentielles qui ont hanté, dirions-nous, la pensée de l'A. créent toutefois une unité profonde entre ces morceaux. Qu'ils soient étayés ou non par un appareil scientifique justifiant les affirmations de l'A. ou fournissant les principales sources utilisées, ces aperçus de théologie biblique demeurent toujours suggestifs, nourrissants et, chose peu négligeable, sont rédigés en un français limpide. Il vaut la peine de dégager les principaux thèmes abordés dans ce riche recueil.

Le premier exposé donne une vue générale sur la « théologie biblique du péché » (13-50). On y distingue bien les lignes de force de la pensée biblique touchant le sujet. L'A. dégage nettement le caractère religieux et spirituel des rapports dont la rupture se nomme *péché*. On voit diminuer l'importance des éléments juridiques et rituels, au fur et à mesure que progresse la révélation. Non pas que les commandements précis ou objectifs disparaissent. La même volonté de Dieu demeure, manifestée « en premier lieu par la conscience (Rm 2,14-15), en second lieu par la Loi positive révélée sous l'A.T.; enfin par les commandements de Jésus (la « loi du Christ » : Ga 6,2; cf. 1 Co 9,21) » (p. 48). Mais l'importance de l'intention et du commandement suprême de l'amour apparaît plus nettement au cours du mouvement qui conduit l'humanité vers le Christ. L'A. décrit bien cette situation où se trouve l'homme : dominé dès sa naissance par le péché, il ne saurait s'en délivrer sans l'intervention de la grâce où se révèlent à la fois l'initiative divine et la générosité de l'homme, qui laisse Dieu agir en lui. Le « salut par la foi » devient en l'occurrence la seule voie salvifique possible.

Le chapitre II — « L'homme devant la mort » (51-102) — laisse voir combien le thème de la *mort* est omniprésent dans l'Écriture, souvent traduit sous une forme dramatique ou mythologique. La Révélation apprend d'abord à l'homme quel lien étroit relie le péché à la mort : une séparation progressive de la puissance de vie (par le péché) aboutit à la mort. L'Écriture enseigne encore que le Dieu juste et puissant — qui crée tout pour la vie — remportera un triomphe définitif sur la mort. Même la mort du juste prend un sens, grâce à l'expérience spirituelle du Serviteur : homme solidaire d'une humanité pécheuse, le Serviteur goûtera la mort, salaire du péché, pour obtenir aux autres hommes pécheurs le salut qu'ils se révèlent incapables à se gagner. C'est surtout le N.T. qui changera la situation de

l'homme devant la mort : Jésus vainc Satan lors des guérisons de malades et des résurrections de morts ; mais surtout sa propre mort transforme celle de l'homme. Jésus connaît comme tout homme l'angoisse, à l'approche de la mort (He 5,17) ; mais sa mort change le sens de la « descente aux enfers » où règne la mort : « Au lieu de signifier un assujettissement de sa personne aux Puissances d'en-bas, elle réalise son assumption dans la gloire du Père » (88). Chez le Christ, la mort devient « la voie d'accès à la vie éternelle avec Dieu, la condition d'entrée dans cet univers transfiguré que les promesses prophétiques plaçaient au terme du dessein de salut » (p. 90). Depuis l'entrée du péché dans le monde, l'existence de l'homme se déroulait comme un duel entre la vie et la mort, entre Dieu et ses puissances ennemies. La mort, qui était un échec ou une soumission définitive aux puissances mauvaises, devient avec la mort du Christ le moyen d'entrer dans la vie divine où s'épanouira l'homme. L'homme qui, par sa foi vécue, accepte de communier à l'expérience pascal du Christ, dépasse le fait biologique, évite de devoir opter devant la mort inéluctable entre les « espérances creuses » et le « désespoir radical » : il emprunte la voie du Christ pascal déjà entré — en passant par la mort — dans la Vie. L'expérience spirituelle et toute heureuse de la *vie-avec-Dieu* sur terre — et non la somme des frustrations déjà éprouvées — donne naissance à l'espérance chrétienne, c'est-à-dire à l'attente ferme de la vie éternelle (76).

Le chapitre III, l'un des plus suggestifs du recueil, présente « la révélation du bonheur dans l'Ancien Testament » (103-131). L'aspiration au bonheur de l'au-delà se retrouve dans les civilisations antérieures à celle d'Israël. L'Égyptien espère goûter plus tard une vie heureuse avec Rê et Osiris ; le Mésopotamien ne croit pas connaître, par contre, une vie sans joie dans le monde inférieur des ombres ; le Grec, lui, espère entrer, au delà de la mort, dans les Champs Élysées, lieu de grand bonheur situé vers le nord (Odyssee, IV, 560-568). La révélation du bonheur véritable sera faite par étapes dans l'Écriture. Israël apprendra d'abord à poursuivre un bonheur terrien, pas matérialiste ou jouisseur pour autant. Mais « Dieu a établi un lien indissoluble entre l'homme et la terre », croit-on en Israël (109). Le Dieu unique, celui d'Israël, le Dieu maître de l'univers, conduit Israël vers une *terre* promise où le peuple élu goûtera les fruits d'une prospérité sans faille, d'un bonheur sensible qui s'alliera à la familiarité divine. Au-delà de cette *terre* se creusent les

Enfers, où les morts « sont coupés de Dieu et ne voient plus ses merveilles » (108) : le bonheur ne peut se trouver là.

Un autre aspect du bonheur sera bientôt mis en valeur, celui de la *vie avec Dieu*. Adam et Ève goûtaient ce bonheur avant de pécher ; Hénoch et Elie entreront d'une façon spectaculaire en possession d'une telle vie bienheureuse. Certains fils d'Israël goûtent dès ici-bas l'intimité divine qui engendre le bonheur parfait (cf. Ps 42-43 ; 63). Ces *spirituels* savourent la présence d'une *personne* qui vit avec eux, Yahvé.

La conception du bonheur n'évoluera pas beaucoup, somme toute, sous les prophètes et les sages. Les premiers — si conscients du péché qui recouvre Israël — reportent à la fin des temps, i.e. au moment de la conversion nationale, le bonheur de s'avoir terrienne auquel aspiraient les premières générations d'Israël. Quant aux sages, ils exprimeront sur plusieurs registres la déception que goûte même le juste dans la poursuite du bonheur, plutôt qu'ils n'offriront à l'espérance d'Israël un bonheur d'une autre nature.

Il reviendra aux psaumes et aux apocalypses du judaïsme tardif de faire évoluer la conception israélite du bonheur. À la lecture de ces textes, en effet, l'expérience de la souffrance du juste apparaît conciliable avec la joie spirituelle. Le juste aspire à vivre *sans cesse* de cette joie spirituelle, savourée dans l'intimité du Dieu qui le prendra, corps et âme, pour l'associer à son propre bonheur. Les espérances de résurrection nationale ou collective d'Ezéchiel (37,1-14) ou d'Isaïe (26,19) se feront plus personnelles chez Daniel (ch. 12) : une vie nouvelle attend le juste « ressuscité », au-delà de l'existence présente.

Ainsi croît tout le long de l'Écriture une conception réaliste du bonheur où le *corps de l'homme* et la *terre transfigurée* ne sont pas oubliés, où la vie avec Dieu que, d'une manière imparfaite mais réelle, expérimente dès maintenant le juste, constitue l'essentiel. À travers les représentations conventionnelles, jamais révoquées, pointe ainsi une conception renouvelée du bonheur auquel aspire l'homme.

Le chapitre V, intitulé « Présence de Dieu et communion avec Dieu dans l'A.T. » (167-180), montre comment Israël purifia la recherche de la communion avec Dieu que pratiquaient déjà les religions prébibliques. Israël découvrit la « présence de Dieu » dans l'histoire interprétée par la parole prophétique, dans le culte et, enfin, dans le cosmos entier. Une telle communion à la présence

divine, que l'A.T. connut surtout dans la foi en la Parole de Dieu, le N.T. la porta à sa perfection en révélant la Parole divine incarnée.

L'A. constate, au début du chapitre VII touchant « l'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives » (187-199), que des éléments de la Sagesse — à commencer par l'anthropologie sous-jacente au texte — ont une figure grecque. On y parle sans cesse de la *psuchè*, par exemple. Faudrait-il dès lors rattacher à l'hellénisme, plutôt qu'à l'ensemble des Écritures de l'A.T., l'eschatologie de la Sagesse prêtée à Salomon ? L'A. reconnaît que le « langage hellénistique fournit une terminologie plus précise pour les données d'anthropologie nécessaires à l'expression de la doctrine » (198), que certaines insistances ou des silences de la Sagesse sont inspirés par le souci de s'adapter au milieu alexandrin. Toutefois, juge-t-il, « l'originalité de la Sagesse... ne consiste pas à adopter la conception grecque de l'immortalité de l'âme et de la rétribution individuelle immédiatement après la mort » (198). C'est en définitive avec un représentant de l'apocalyptique juive, le premier livre d'Hénoch — le *Livre de l'exhortation et la malédiction*, plus précisément — que la Sagesse salomonienne entretient le plus de rapport, « à un tel point qu'on peut poser la question d'un contact littéraire entre les deux livres » (199). Voilà une piste de recherche qui ne manquera pas d'intéresser maints lecteurs.

Dans une autre étude particulièrement intéressante, « richesse et pauvreté dans l'Écriture » (223-246), l'A. distingue dans l'A.T. trois temps « à la fois psychologiques et chronologiques » dans l'évolution de l'attitude prise devant la richesse et la pauvreté. « Au premier temps, la richesse seule est une valeur, et la pauvreté, un scandale. Au second, l'attention se porte sur une variété intérieure de la pauvreté : l'humilité devant Dieu, valeur spirituelle essentielle. Au troisième, les « pauvres en esprit découvrent qu'il y a, au-delà des richesses terrestres, d'autres richesses qui seules ont une valeur absolue, parce que rien ne peut les faire perdre » (224-225). L'A. montre ensuite comment « le Christ donne à la pauvreté ses lettres de noblesse, tant par ses enseignements que par son propre exemple », et comment l'Église primitive s'efforça « de mettre en action cet idéal et réfléchit sur ses divers aspects » (238).

Le lecteur notera sans doute certaines répétitions d'un chapitre à l'autre. Il regrettera que tel chapitre, tel le sixième, soit trop peu élaboré ou rattaché insuffisamment, tel le chapitre dixième, au sujet central du recueil. Mais il sera surtout

sensible à la richesse de ces exposés de théologie biblique, à la convergence des développements vers un thème d'une éternelle actualité : la destinée ultime de l'homme.

Paul-Émile LANGEVIN, s.j.

Georges de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. III, Le Defensor Pacis*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1971 (14 × 21 cm), 390 pages.

En 1942 et en 1948 G. de Lagarde publiait et republiait le troisième volume de *La naissance de l'esprit laïque* sous le titre *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*. Bien des étudiants apprirent de ces pages la richesse d'une époque que leurs cours d'histoire nommaient encore Moyen Âge, mais qu'ils savaient, par leurs professeurs de littérature, appartenir déjà à la Renaissance, du moins en Italie. Ce n'était d'ailleurs pas seulement à critiquer les divisions classiques en « grandes périodes » qu'invitait ce beau travail, c'était surtout à situer une œuvre sous tous ses aspects. Les jeunes historiens de la philosophie y découvraient, quant à eux, qu'un système métaphysique peut être aussi commandé par un état de la société ou de la politique, état qu'à son tour il vise à enraceriner ou à réformer. Le retour d'Aristote en occident cessait d'apparaître comme un événement intéressant seulement la logique et la pensée pure. Ses conséquences se dévoilaient au XIV^e siècle dans les luttes pour le pouvoir. Augustinisme et averroïsme, juridisme français et impérialisme gibelin, utopies des sectes et esprit des ordres religieux retrouvaient du même coup leur *Sitz im Leben*. Le concile de Bâle-Constance, Hus et Wyclif, la Réforme, la « mentalité moderne » laissaient voir leur appartenance à la culture d'un occident qu'on ne pouvait plus imaginer seulement à l'ouest du Rhin et de l'Adriatique, car l'Europe centrale en devenait un pivot.

Le présent volume n'est pas la troisième édition de ce *Marsile de Padoue* dont nous venons d'évoquer la portée. L'auteur a préféré reprendre à neuf son affrontement avec le turbulent maître-à-arts qui fut recteur de l'Université de Paris durant quatre mois en 1312-1313. L'étude actuelle est centrée davantage encore sur son œuvre principale, le *Defensor pacis* (1324-1328) qui, depuis trente ans, a suscité pas mal de recherches.

Une première partie situe l'œuvre et l'auteur dans l'histoire et la chronologie (3-9), par rapport aux jugements de la critique moderne (10-30) et au niveau de la méthode et des structures de pensée

(31-60). Une remarque générale se dégage alors : il faut tenir compte de toutes les œuvres de Marsile et surtout ne pas lui prêter plus qu'il ne dit. C'est l'incertitude des définitions proposées pour les concepts essentiels de « loi » et de « juge » en particulier qui justifie cette prudence. Déjà l'on pressent que M. de Lagarde est moins disposé qu'en 1942 à considérer le Padouan comme un disciple somme toute conséquent de l'aristotélisme averroïste enseigné à la Faculté des Arts.

L'examen des *Thèses marsiliennes* dans la seconde partie (61-271) confirmera cette nouvelle perspective.

Puisqu'il s'agit du *Defensor pacis*, on déterminera d'abord la valeur du titre (61-83). Non plus *tranquillitas ordinis*, moyen en vue de la béatitude en Dieu, mais *quies sive tranquillitas*, la paix est maintenant condition de la *felicitas*, de l'utilité commune. Bref, la paix intérieure d'une communauté est sa santé qui ne peut être troublée que par un agent extérieur. Et l'ennemi contre lequel il faut un défenseur, c'est la plénitude de puissance de l'évêque de Rome.

Une pareille conception ne va pas sans une refonte du concept de « communauté civile » (84-112). À l'encontre des aristotéliens du XIII^e siècle, Marsile rejette le naturalisme social de la *Politique* « pour accentuer l'aspect artificiel, empirique, volontaire de la société humaine » (99). De la sorte, il prolonge une tendance avérée chez tous les commentateurs des XIII^e et XIV^e siècles à identifier la cité et le royaume, la communauté naturelle et l'unicité de gouvernement : on lisait Aristote en référence implicite aux régimes politiques de l'époque, des communes à l'empire. L'originalité de Marsile en cette affaire est de laisser parler sans entraves métaphysiques son tempérament positiviste. Loin de lui pourtant l'idée d'un contrat social. Il est simplement un chrétien sans aucune mystique. D'où son insistance sur la nécessité d'être plusieurs pour satisfaire des besoins diversifiés, en même temps que son souci d'une cité qui assure, en plus du *bene vivere temporale sive mundanum*, ce bonheur « que l'on a coutume d'appeler éternel ou céleste » (103). Des métiers, un juge, un prêtre voilà ce dont l'homme a besoin et pourquoi « il a désiré, préparé et perfectionné la société civile » (102).

S'inspirant des modèles politiques — les manuels pour les podestats — en fonction dans les communes italiennes tout en lisant les commentateurs, Marsile réduit à six les huit parties de la cité que distinguait le Philosophe. Il va ainsi faire du