

Yadh Ben Achour, François Dermange, *Quel islam pour l'Europe ?* Genève, Labor et Fides, coll. « Islams », 2017. 20,2 cm. 124 p. ISBN 978-2-8309-1628-7. € 14

Emmanuel Pisani

DANS **ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES 2018/3 Tome 93**, PAGES 516U À 517U
ÉDITIONS **INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE**

ISSN 0014-2239

DOI 10.3917/etr.933.0489u

Date de mise en ligne : 10/01/2019

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2018-3-page-516u?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

PARMI LES LIVRES

BIBLE

Christian BRÜNING, Robert VORHOLT, *Die Frage des Bösen. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg, Echter, coll. « Die Neue Echter Bibel. Themen 6 », 2018. 23,5 cm. x-126 p. ISBN 978-3-429-02172-6. € 14,40.

Le présent volume traite de la question du mal dans la double perspective des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testaments, une question délicate car les textes ne distinguent guère entre mal et malheur, mal physique et mal moral, pour ne pas parler de mal social ou structurel.

L'auteur de la section vétértestamentaire est le prêtre bénédictin Christian BRÜNING. Il synthétise son sujet en abordant successivement : I. « La réalité du mal » (le concept de mal ; les termes pour désigner le mal et les méchants ; la puissance du Schéol, p. 11-16) ; II. « L'origine du mal » (autour de deux textes : Gn 3,1 et És 45,7 étudiés p. 17-26) ; III. « Dieu et le mal » (Dieu à l'origine de la mort et de la vie ; Dieu fait-il le mal ? ; les aspects conflictuels de Dieu ; le Satan, p. 27-48) ; IV. « La victoire sur le mal » (la lutte avec Dieu ; la réponse de Dieu à Job, p. 49-57).

De manière globale, tout ce qui amoindrit ou entrave la vitalité est ici conçu comme une expression du mal, désigné comme ennemi (qu'il s'agisse d'adversaire ou de maladie, de misère ou de mort) et vécu comme une forme d'emprise de la

mort ou du Schéol. D'où la nécessité de chercher refuge et secours dans le Dieu de vie. La réalité du mal sous toutes ses formes a alimenté la réflexion sur le rapport de Dieu au mal et à la mort, surtout en regard de la conviction qu'il n'y a qu'un seul Dieu (« Je façonne la lumière et je crée les ténèbres, je fais le salut/la paix et je crée le mal/malheur, c'est moi YHWH, qui fais tout cela », És 45,7). D'où, également, les nombreuses questions existentielles que le lecteur connaît, en particulier par les Psaumes et le livre de Job. Questions auxquelles seul Dieu est habilité à répondre.

La section consacrée au Nouveau Testament est rédigée par Robert VORHOLT, professeur d'exégèse du Nouveau Testament à l'université de Lucerne. La présentation diverge de la section précédente en ce qu'elle est nettement plus fournie en références bibliographiques (175 notes), dont certaines très récentes, et qu'elle traite directement une question qui fait débat parmi les théologiens catholiques (p. 61 *sq.*) : Satan n'est-il qu'une simple fiction littéraire, comme c'est le cas dans le livre de Job, ou faut-il reconnaître en cette personnification du mal un élément constitutif et indépassable/indispensable de la proclamation et de l'œuvre de Jésus ? D'où une concentration sur les Évangiles synoptiques et une subdivision à partir des trois figures du mal : I. « Le diable » (dans les Synoptiques, traditions matthéenne et lucanienne, corpus johannique, p. 65-87) ; II. « Les démons » (phénoménologie, les exorcismes de Jésus, p. 88-97) ; III. « Le mal » (Synoptiques,

Paul, écrits tardifs du Nouveau Testament, p. 98-109).

Les Évangiles présentent Satan ou le Diable avec les démons, ses acolytes, comme l'antagoniste de Dieu qui veut faire échouer son projet de salut. Par sa parole et ses actions libératrices, Jésus ôte à Satan son pouvoir : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair ! » (Lc 10,18), ce qui va permettre la réalisation finale du règne de Dieu. L'auteur insiste sur le fait que cette manière néotestamentaire de parler du diable et des démons, par sa dimension mythologique même, exprime d'une manière appropriée que le mal est une puissance destructrice qui peut fondre sur l'homme : « L'aspect anti-divin du mal et sa puissance destructrice de vie sont énoncés ici plus clairement que dans le domaine vétotestamentaire [...]. Comme rival ou antagoniste du bien, comme étrier de la mort et comme émetteur de brouillage de la voix de Dieu, Satan n'incarne pas seulement la somme de toutes les fautes humaines, il n'est pas non plus une pièce mal fondue dans l'activité créatrice de Dieu, mais une puissance structurelle, qui cherche sans cesse à séparer la créature de son Créateur » (p. 116, nous traduisons). Cela dit, ni l'Ancien ni le Nouveau Testaments ne sont fascinés par le mal, contrairement à nombre de traditions apocryphes. Ils n'offrent d'ailleurs aucun récit fondateur (étio-logique) sur l'origine du mal. Il n'est en fait question du mal qu'à l'horizon d'une proclamation de l'amour de Dieu pour son peuple et pour tous les humains.

La troisième partie intitulée « Dialogue » (p. 113-117) n'en forme pas vraiment un. Chaque auteur y résume sa contribution en l'élargissant quelque peu au domaine qui du Nouveau qui de l'Ancien Testament.

Jean M. VINCENT

ANCIEN TESTAMENT

André WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement. Lecture de Genèse 11,27-25,18*, Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible 190 », 2016. 21 cm. 446 p. ISBN 978-2-204-10433-3. € 34.

Après *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain et Joseph ou l'invention de la fraternité*, ouvrages situés aux bornes narratives du cycle patriarcal, il manquait un focus sur le personnage d'Abraham : c'est à présent chose faite. L'auteur, bien évidemment, ne méconnaît pas « le fait que le cycle d'Abraham tel qu'on le lit aujourd'hui est le résultat d'un processus de formation complexe » (p. 381), mais il propose de le lire comme « une séquence unifiée » (p. 8). Ce livre, comme les précédents, est le fruit d'une approche, celle de l'analyse narrative, soutenue par une herméneutique anthropologique nourrie de culture psychanalytique. Un des intérêts de l'ouvrage est de « mettre en lumière une continuité thématique entre l'histoire des origines (1,1-11,26) et le cycle d'Abraham » (p. 12).

Dès le premier chapitre, l'auteur analyse les débuts de la Genèse en insistant sur l'attitude nommée *convoitise* qui « fait de l'autre un objet de désir, un rival s'opposant à l'assouvissement du désir, ou un moyen à utiliser pour le réaliser » (p. 18), pouvant conduire au crime. C'est l'humain en l'homme qui se trouve bafoué. Ce mécanisme se retrouve en Gn 11,26-32 : Saraï y est objectivée, comme femme par son mari, et comme membre du clan par son beau-père – elle ne peut donc advenir comme sujet « que par sa stérilité » (p. 25). L'arrivée en Canaan, « la terre de celui que Noé a maudit » (p. 31) pose déjà la question de la façon dont va évoluer « le rapport entre l'élui et les étrangers » (p. 34) puisque ce pays est déjà peuplé.

Le chapitre 2 expose une situation cocasse où, pour A. WÉNIN, se joue quelque chose d'essentiel à propos du dessein de YHWH concernant « la bénédiction des nations » (p. 35). La manipulation d'Abram vis-à-vis de Saraï – il lui demande de se faire passer pour sa sœur car il craint d'être mis à mort par les Égyptiens à cause de sa beauté, alors même qu'il n'a aucune information sur eux – n'est-elle pas une « projection de sa propre convoitise » (p. 41) ? Qu'en est-il alors de la bénédiction et de la mission de l'Élu auprès de tous les peuples ? Et si Saraï accède à la requête de son mari pour le sauver, ce qu'il demande est-il « juste par rapport au couple dont dépend probablement la réalisation de la promesse de descendance » (*ibid.*) ?

Le chapitre 3 est l'occasion de repérer des déplacements dans le récit : le couple patriarcal revient d'Égypte, et non seulement « Saraï n'est plus prise par Abram » (p. 56) mais elle est à son côté, tandis que lui s'est enrichi grâce aux dons de Pharaon. La convoitise attise alors la rivalité entre les bergers de Lot et ceux d'Abram, finissant par causer la séparation des deux hommes. Si Lot représentait une solution de continuité pour assurer la descendance d'Abram, « c'est cette solution que le récit de la séparation va exclure » (p. 58). L'auteur remarque que le chemin du retour d'Égypte suit exactement l'itinéraire inverse de l'aller, symbolisant « une inversion plus intérieure » (p. 59) chez Abram. La séparation d'avec Lot est en effet le signe d'une différence d'attitude existentielle entre les deux hommes : la convoitise continue de guider le neveu d'Abram alors que ce dernier fait l'apprentissage progressif de la reconnaissance et du partage – comme le signifie tout particulièrement son comportement durant « la guerre des rois » (p. 73). Les rencontres avec le « roi de plénitude » (p. 82) Melkisédeq, ainsi que le roi « dans le mal » Bera (p. 84), attestent du rejet de la convoitise par Abram, qui choisit « la vie partagée grâce à la bénédiction » (p. 86).

Dans le chapitre 4, l'auteur analyse d'une façon claire et captivante l'étendue de ce

qui est en jeu en Gn 15, à savoir « l'identité de l'héritier » et « l'objet de l'héritage » (p. 92). Il détaille les différents versets de la Promesse divine telle qu'elle apparaît dans l'histoire abrahamique, analysant grammaticalement les différents mots par lesquels elle se donne à entendre. Très intelligemment sollicité, le lecteur découvre lui aussi l'importance de la présence de YHWH aux côtés d'Abram depuis le départ du pays des Chaldéens.

Le chapitre 5 fait découvrir Ismaël, fils biologique pour Abram, et sa mère Agar (prise et donnée à Abram par Saraï !). Curieusement, Gn 16 semble dupliquer Gn 12 dans la trame induite par la convoitise et ses effets mortifères. Dans l'un et l'autre chapitre, « chacun se sert du partenaire comme d'une planche de salut [...] au prix d'un déni de soi dans le lien conjugal » (p. 111). La juste relation entre Abram et Saraï « n'est pas seulement la fécondité du couple, mais sa juste position face *aux clans du sol* » (p. 135) auxquels est destinée la bénédiction dont Abram est porteur.

Avec le chapitre 6, l'auteur propose une hypothèse de lecture passionnante, peu exploitée jusqu'ici : le lien possible « entre le nom de Sarah et le discours sur la circoncision comme signe d'alliance » (p. 153). Consentir au manque et à la perte de la maîtrise, ne plus être un chef qui dispose des uns et des autres à sa guise, permet à Abram, devenu Abraham, de reconnaître Sarah « pour ce qu'elle est vraiment : “une princesse” » (*ibid.*).

Le chapitre 7 invite à une lecture anthropologique comparée – peu fréquente – du repas de Gn 3 (où Ève et Adam sont guidés par la convoitise suscitée par le serpent), avec celui de Gn 18,6-8 que l'auteur présente comme un repas d'alliance suite à la circoncision. « Abraham, obéissant à l'ordre de consentir au manque par la circoncision va du mal, la convoitise qui l'empêche de s'accorder à Sarah, au bien, l'ouverture à l'autre » (p. 181). Sur ces entrefaites, Sarah apprend qu'elle va devenir féconde.

Le chapitre 8 confirme Abraham comme un « véritable partenaire de l'entreprise

divine » (p. 197). Celui qui, à l'écoute de Dieu, a laissé son pays et la maison de son père, plaide à présent « en faveur de la vie pour le salut de tous » (p. 201). Mais y aurait-il dix justes à Sodome ? C'est « la question de la descendance qui est centrale » (p. 225) dans ces pages de la Genèse. Que le contraste entre Abraham et son neveu est grand ! À une descendance issue de l'alliance s'oppose celle issue d'un stratagème – l'inceste – consistant à « neutraliser l'autre pour lui arracher ce qu'il ne veut pas donner » (*ibid.*).

Avec le chapitre 9, le lecteur apprend qu'il reste un obstacle pour que l'alliance produise ses fruits, et l'auteur insiste sur le fait que la critique narrative a raison de voir dans ces versets davantage qu'une simple répétition de Gn 12,10-20 (à l'inverse de la critique historique). En effet, « Sarah n'est pas encore un partenaire à part entière » pour Abraham (p. 231). Abimélek a pris Sarah « comme Terah l'a prise jadis en 11,30 dans un geste qui imposait son autorité [...]. Abraham devrait-il recevoir sa femme du père qui la lui a prise » (Abimélek signifie « mon père roi ») et ainsi « ajuster sa relation avec le père », pour « devenir père lui-même » (p. 326) ? Avec sagesse, le père-roi traite les deux époux de façon égale, faisant « retourner Sarah vers Abraham, *sa femme à lui* au v. 14 » (p. 249), de sorte qu'elle pourra porter ses fils, et « il apprend à Abraham à se connaître » (p. 253). Désormais, le patriarche appelé par l'élection et la circoncision, et porteur de la bénédiction pour *les clans du sol*, pourra vivre des relations apaisées vis-à-vis des étrangers.

Le chapitre 10, par-delà une façade narrative cruelle (la séparation forcée des frères, Isaac et Ismaël), permet de comprendre le changement opéré chez Abraham. Pour A. WÉNIN, c'est grâce au comportement d'Abimélek qu'Abraham, « qui n'est pas encore ajusté à celui qui à ses yeux est comme un substitut du père » (p. 277), va pouvoir « dans une relation d'homme à homme avec ce père [...] assainir à jamais sa position de fils » (p. 278).

Le chapitre 11, consacré à l'épisode de la ligature d'Isaac, met en relief ce qui est en cause dans l'ordre donné à Abraham en Gn 22,1-2, à savoir « la triple relation qu'il a avec lui-même, avec Dieu et avec Isaac » (p. 285). C'est bien d'un test qu'il s'agit pour l'auteur, et non d'une épreuve (terme qui évoque un aspect de pénibilité que le terme hébreu n'a pas nécessairement). Le don constitue en lui-même un test : ce qui est donné est-il un objet à prendre et à retenir jalousement, ou permet-il de « cultiver une alliance avec celui qui offre » (p. 290) ? Pour Abraham, sa relation à Dieu est plus forte que le désir de retenir Isaac, de le garder lié à lui. WÉNIN démontre de façon fort intéressante que circule dans la Genèse une « dynamique de séparation, de désappropriation, valorisant l'altérité, qui permet à la bénédiction de circuler entre les humains » (p. 307).

Au chapitre 12, l'auteur met en évidence que « ce qui continue d'animer Abraham, c'est l'accomplissement des paroles divines » (p. 311). Sont détaillés avec une grande précision les termes juridiques de la négociation que mène Abraham afin d'acheter une terre de sépulture pour Sarah. Cette dernière a-t-elle voulu se rapprocher de l'endroit « où elle a ri » (p. 314) en apprenant sa future grossesse ? A. WÉNIN pose dans ces pages des questions peu fréquentes, notamment quant à la conjugalité d'Abraham et Sarah car le récit semble suggérer que les époux ne vivaient plus ensemble. Par ailleurs, tout se passe dans ces versets « comme si le motif invoqué au départ, à savoir le désir d'enterrer Sarah, était occulté par le véritable motif du patriarche : acquérir une propriété terrienne » (p. 323).

Au chapitre 13, l'auteur analyse « la première attestation biblique de la scène type dite de la rencontre au puits » (p. 327). Dans ces versets se joue le passage de témoin entre les deux patriarches, père et fils. Mais le lecteur découvre celle qui va réellement recevoir le témoin : Rebecca. Devant la passivité d'Isaac, « elle quitte la maison de sa mère » (p. 360) et devient le

substitut de Sarah. C'est ainsi qu'Isaac va l'épouser et l'aimer.

Le chapitre 14 clôt le livre en commentant le récit de la mort d'Abraham, articulé à la mention de la descendance d'Ismaël.

Au terme de son ouvrage, l'auteur fait remarquer que si aucun fil rouge ne structure cette histoire, contrairement à celle Jacob pour lequel les voyages rythment le récit, il existe pour Abraham une trame unificatrice : l'action permanente de YHWH dans la vie du patriarche. YHWH « va transformer en profondeur le rapport qu'a Abraham avec lui-même » (p. 373), le lecteur étant mis en position de témoin de la « pédagogie divine » (p. 374). Dieu a béni Abraham en tout (Gn 24,1) et il meurt rassasié (Gn 25,7). Cet ouvrage passionnant, très riche, suscitant de nombreux questionnements, est sans aucune hésitation conseillé à tous ceux, chercheurs, étudiants ou curieux, qui s'interrogent sur l'univers de la Genèse et le cycle d'Abraham.

Patrick DUPREZ

Marc CHOLIN, *Psaume 119 : qui prie ? Les 22 auteurs du psaume de la Loi*, Lyon, EMCC, 2017. 16,5 cm. 96 p. ISBN 978-2-35740-524-0. € 10.

Le présent livret est le fruit d'un travail réalisé dans un cadre paroissial. L'auteur se demande comment aborder ce psaume, de long du psautier, qui est si répétitif.

Une brève introduction présente l'usage liturgique des psaumes dans l'Église catholique puis donne le projet de cet écrit : « Donner un visage à ceux qui ont créé les psaumes », et plus particulièrement le Ps 119 (118), afin de pouvoir ainsi prolonger leur prière.

La première partie se penche sur les auteurs des psaumes et présente le psautier. La suivante cherche à faire ressortir un portrait du psalmiste en mettant en évidence les différents thèmes abordés à travers quelques

exemples de psaumes. La troisième partie propose une analyse du Ps 119. Elle est didactique, impliquant le lecteur qui est invité à partir à la recherche d'un auteur pour chaque strophe à travers des mots-clés. La conclusion reprend le psaume dans son unité en y cherchant une progression au fil des strophes.

Nous avons là une belle introduction à la lecture des psaumes, accessible à tous, et la mise en œuvre d'une méthode simple pour aborder ce si long psaume dit psaume de la Loi.

Priscille MOREL

NOUVEAU TESTAMENT

Marie-Joseph LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus Christ avec la synopse évangélique*, Paris/Perpignan, Artège Lethielleux, 2017. 24,5 cm. 699 p. ISBN 978-2-249-62407-0. € 32.

Les éditions Artège Lethielleux rééditent un ouvrage qui réunissait en 1954 et pour la première fois deux importants travaux de M.-J. LAGRANGE : sa synopse des quatre Évangiles établie en grec en 1926 (version française de Ceslas Lavergne) et son commentaire évangélique publié en 1928 intitulé *L'Évangile de Jésus Christ*. L'imposant volume juxtapose donc, suivant l'ordre retenu des péripécies, la synopse et l'analyse des textes. Les bibliistes connaissent bien l'ampleur et la qualité de la recherche menée par M.-J. LAGRANGE, fondateur de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem en 1890 et auteur de nombreux et volumineux commentaires, la plupart parus dans la collection « Études bibliques ».

Son *Évangile de Jésus Christ* ne prétend pas fournir une lecture technique des Évangiles mais une méditation éclairée et éclairante pour les fidèles catholiques. Largement

diffusé et reconnu dès sa parution, cet ouvrage apparaît aujourd'hui marqué par le temps. L'exégèse pratiquée porte haut les couleurs de l'analyse historico-critique que l'auteur s'efforce de réconcilier avec la doctrine de l'inerrance biblique. Ainsi les éléments historiques et géographiques (omniprésents) participent à la mise au jour d'une harmonie prétendument cachée qu'il s'agirait de défendre. Les mots « conciliation », « unité » ou « concordance » pullulent et se mêlent au langage des historiens qui s'évertue à reconstituer « la physionomie primitive de la composition » (p. 165) des textes. Les renvois permanents aux travaux alors nouvellement parus de Strack et Billerbeck ne nuisent pourtant pas au style contemplatif et apologétique de l'écriture. Les strictes positions défendues à l'égard du judaïsme ou des « sectes du protestantisme » (p. 285) trahissent à leur tour la date de composition de l'ouvrage et appelleraient aujourd'hui à certaines révisions.

Les exégètes du Nouveau Testament ne pourront que se réjouir de la réédition d'un tel ouvrage tant il est vrai que son auteur a marqué la recherche néotestamentaire et participé à son renouvellement. Les index proposés faciliteront son maniement. On ne manquera pas non plus de lire attentivement la présentation qu'en fait Manuel Rivero (« vice-postulateur de la cause de béatification du Père Lagrange ») qui explique sans doute en partie les raisons d'une réédition somme toute réussie.

Céline ROHMER

François VOUGA, Henri HOFER, André JANTET, *Dieu sans religion. Les origines laïques du christianisme*, Genève, Labor et Fides, coll. « Essais Bibliques 51 », 2016. 22,5 cm. 253 p. ISBN 978-2-8309-1600-3. € 24.

Dans cet ouvrage, trois théologiens chrétiens expriment ensemble une même conviction : la *Bonne Nouvelle* qu'apporte l'Évangile

apparaît comme une puissance formatrice transcendante qui libère de la religion. Dieu vient gracieusement à la rencontre des hommes et des femmes, reconnaît chaque individu dans la singularité de son histoire, en dehors de toute médiation du sacré. C'est un *Dieu sans religion*. Mais alors quel sens accorder à l'Église ? L'essai fournit la réponse au cours d'une traversée vivifiante des textes bibliques, redessinant plus précisément la communauté nouvelle qu'édifie le Christ.

Deux premières étapes s'intéressent à l'activité de Jésus, à la fois paraboliste, thaumaturge et hôte accueillant. En actes et en paroles, Jésus manifeste la présence réelle de Dieu, libérant des espaces occupés où chacun peut enfin se découvrir comme un sujet libre et responsable. Jésus initie un mouvement non-religieux – ni secte, ni école – marqué par le respect des individus. Une troisième étape relit les récits de Pâques comme une confirmation de l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes et la mise en évidence de l'imposture de leurs médiations religieuses. Dès lors, le seul Seigneur à prêcher est celui qui s'est manifesté pour l'humanité, prenant parti pour la confiance et contre la religion. L'étape suivante interroge la dimension religieuse à (ne pas) accorder au baptême et à la cène. Les réflexions de Paul sur ces pratiques et les récits d'institution qu'en livrent les Évangiles affichent leur créativité et leur liberté. Les textes témoignent d'une ritualisation de ces gestes, inutiles et sans fonction médiatrice (donc non religieux), mais actes symboliques de la présence réelle de la transcendance. Les dernières étapes concluent en suivant l'architecture paulinienne de l'Église, corps du Ressuscité. En cinq thèses (tradition réformée oblige !), les auteurs synthétisent leurs propos sur l'Église du Christ, événement surgissant dans l'instant de la foi, relation de confiance réciproque entre Dieu et le croyant, qui échappe à tout ordre institutionnel.

Ce livre ne manque assurément pas de souffle et compte parmi les outils de résistance nécessaires contre l'instrumentalisation des

textes bibliques et les prétentions du religieux. De fait, il se présente comme un cadeau aux Églises chrétiennes qui ont souvent tendance à faire de Dieu l'objet de leur savoir au lieu de le reconnaître comme le sujet même de leur existence. Oublieuse de l'événement de grâce qui la fonde, l'Église pourrait s'imaginer dépositaire d'une connaissance alors qu'elle a vocation à servir les hommes. La grâce d'une rencontre individuelle avec le Père lui échappe définitivement : *bonne nouvelle* pour aujourd'hui !

C. R.

Jean-Marc VERCRUYSE (dir.), *La résurrection de Lazare*, Arras, Artois Presses Université, coll. « Graphè 26 », 2017. 24 cm. 230 p. ISBN 978-2-84832-274-2. € 18.

Dans l'Évangile selon Jean, l'épisode rapportant la résurrection de Lazare tient une place à part dans le Nouveau Testament, en particulier parce que la mort avait déjà commencé son travail de décomposition quand survint cette résurrection. La collection *Graphè* consacre un numéro tout entier à la réception exégétique, religieuse, artistique, littéraire et philosophique de cette péripécie.

Le premier article d'Yves-Marie BLANCHARD en propose une approche narrative, insistant sur l'art consommé du suspens de Jean. Il relève l'énigmatique absence de Lazare, qui se prête ainsi à toute sorte d'investissements imaginaires ultérieurs (*quid* de son séjour dans l'après-mort ?). Les deux sœurs permettent d'explicitier le personnage de Jésus : sa part humaine, tendre et éplorée face à Marie, et sa part divine face à Marthe lorsqu'il affirme, à partir de son lien unique à Dieu, qu'il est la résurrection (on peut bien sûr interroger cette clé d'interprétation christologique). Le récit serait ainsi construit pour mener le lecteur à la foi en Christ, tout en l'autorisant à une réinterprétation-ajout ménagée (si ce n'est attendue) par le rédacteur.

Nanine CHARBONNEL, de façon assez polémique, disqualifie nombre de lectures antérieures (notamment psychanalytiques) pour proposer une interprétation midrashique (le milieu johannique étant pétri de cette culture) : Lazare est une personnification du peuple juif, lié par les bandelettes de l'Écriture. Sa résurrection est en quelque sorte une évangélisation des Écritures, libération par le truchement d'une écriture-narration jouant constamment du propre au figuré. Une écriture pour échapper à l'étroitesse des Écritures. Une interprétation passionnante, dont on peut néanmoins mettre en question sa prétention à l'exhaustivité et sa pertinence existentielle.

Bertrand BILLOT passe en revue les représentations de ce miracle sur les sarcophages paléochrétiens. Même s'il demeure paradigmatique du salut, ce n'est pas le miracle le plus représenté. En revanche, il est toujours placé à l'extrémité du sarcophage (place de choix, tant sur le plan esthétique que symbolique). De façon stéréotypée, le Christ y paraît muni de la baguette du thaumaturge, attribut mis en question (s'agit-il de la survivance d'une compréhension magique, ou d'un signe de puissance ?). L'auteur présente une étude très documentée, dépayssante et bienvenue.

Roberto MORI étudie la façon dont Sedulius (première moitié du v^e siècle) interprète la péripécie dans son *Carmen Paschale*, paraphrase biblique en hexamètres. Il y développe une interprétation mystique, sous-tendue par une polémique contre l'arianisme. Et témoigne aussi d'un souci apologétique, en utilisant des sources païennes (nécromancie) pour montrer l'originalité et la supériorité du motif chrétien de la résurrection.

Johan PUIGDENGOLAS expose de manière allégorique Léon X interprétant le motif de la peste du mort. En écrivant le *Setenario*, relecture moralisatrice des Évangiles, il souhaite affirmer son règne sous le double sceau de la fidélité affirmée et de la transmission des savoirs. L'odeur est liée à l'humeur, la corruption du corps au dérèglement de l'âme.

Le miracle est lu comme le pouvoir de régénération du Christ en faveur du pénitent. Alphonse X interprète la péricope pour magnifier le rôle de l'Église *via* le sacrement de pénitence.

Maria CORSI s'attache au traitement de Lazare dans la peinture italienne du XIV^e siècle, lui adjoignant Marie Madeleine. Lazare, pour riche de représentations et de promesses qu'il soit, va peu à peu perdre son autonomie et être agrégé à un traitement global des scènes néotestamentaires. Le texte biblique a produit une nouvelle constellation imaginative. Ces nouveaux arrangements insistent sur le repentir, incarné par la prière de Marie Madeleine, comme condition de la résurrection.

L'étude que propose Géraldine ROUX est passionnante. S'inspirant de Moshe Idel, elle établit un parallèle entre la figure de Lazare et celle du Golem, cet être artificiel créé de glaise et des lettres des noms divins pour protéger la communauté juive de Prague des persécutions. Porteur sur son front du mot *EMET* (vérité) quand il est actif, désactivé par le retrait du aleph qui donne *MET* (mort), le Golem vit dans cet entre-deux, entre mort et vie. Renvoyant à ce stade embryonnaire plus que cadavérique, la résurrection de Lazare relève bien plus de la création que de la réanimation. S'appuyant sur des sources talmudiques et leurs interprétations médiévales, l'auteur renverse le point de vue sur le récit, non plus à considérer depuis la fin mais depuis un (nouveau) début, inauguré par l'événement de la temporalité christique... Retournement enrichissant pour le prédicateur !

Lazare semble avoir accompagné Zola tout au long de son œuvre, jusqu'à la parution de son *Lazare* (drame lyrique, 1893). Guillemette TISON nous convie à une étude des idées de mort, de désir de vie et de deuil toujours présentes dans l'œuvre de Zola. Le romancier s'inspire de la péricope évangélique, l'utilisant pour dire son angoisse, paradoxe entre peur de la mort et douleur de vivre, joie d'être et aspiration à un repos éternel.

Lazare, muet chez Jean, va parler au lendemain de la première guerre mondiale. Il cesse de représenter le retour à la vie pour désigner le retour du mort vivant, réchappé des tranchées. Au travers des écrits de Genevoix, Barbusse, Dorgelès et Giono, Danièle HENKY nous donne à voir ce retournement herméneutique opéré par l'inouïe violence de cette guerre. Lazare va incarner le devoir de mémoire : dire la barbarie, contre la volonté d'oublier et de taire. L'ultime poilu à qui il a été rendu hommage se prénommait Lazare.

En 1935, Georges Bataille va féminiser Lazare : fascinante par sa lucidité et sa « pensée d'hallucinée », cette nouvelle version du personnage incarne la mort qui va déferler sur le monde. La critique a reconnu dans cette Lazare le portrait que Bataille veut tracer de Simone Weil. « Elle témoigne [...] [de ce] que Dieu est anéantissement » : tel est ce que Sébastien GALLAND nous rappelle de l'interprétation de Bataille. Lazare a une odeur de tombe, figure du revenant, chair désincarnée. L'époque hante à la manière d'une présence qui n'est que d'être disparition. « Possibilité ambiguë de cette impossibilité qui est l'autre nom du Dieu imprononçable ». N'y aurait-il pas ici à oser un parallèle avec le motif du *Deus absconditus* chez Luther ?

Résurrection ou immortalité ? C'est la question que pose Catherine d'HUMIÈRES à partir de l'étude comparée du *Lazare* d'Andreiev et de *L'Immortel* de Borges. Deux récits distants dans le temps et dans l'espace, mais qui se font face : Lazare figure du mort-vivant ou du vivant-mort ? Du toujours mort ou du toujours vivant ? Pour l'auteur, mort et immortalité ne s'opposent pas, elles sont les deux faces de la même réalité ; l'immortalité mène-t-elle à la plénitude de Dieu ou au vide ténébreux ? Pour l'exégète et le prédicateur, la question est posée : le silence *post-mortem* de Lazare témoigne-t-il du néant de l'au-delà ou de l'indicible ?

Ramuz est un écrivain suisse romand (1878-1947) dont l'œuvre est hantée par la mort. Au travers de l'étude de deux de ses

romans (*Terre du ciel et Derborence*), Christian MOREWSKI souligne le rapport de la mort avec la perfection de la vie éternelle. Peut-il y avoir une vie qui ne soit pas touchée par la mort, un ordre paradisiaque qui ne soit pas touché par la damnation ? Pour être vivante, la vie ne peut être que mortelle. Dès lors, Lazare est-il la figure d'une vie toujours morte, ou d'une vie vivante mais blessée à mort ?

Le dernier chapitre signé par Adrian GRAF retrace les allusions à Lazare dans l'œuvre de Marilynne Robinson. L'un de ses personnages, Jack Broughton, qui apparaît dans deux de ses romans, se compare lui-même à Lazare. La résurrection est vue comme un impossible combat contre le regard culpabilisateur des autres (et tout particulièrement du père) : mort et vie semblent indissociablement liées.

De par la diversité de ces différentes réceptions, la lecture de cet ouvrage sera utile au théologien soucieux de se mettre à l'écoute du texte de Jean.

Didier FIÉVET

HISTOIRE ANCIENNE

DIDYMUS THE BLIND, *Commentary on Genesis*. Translated by Robert C. Hill, Washington D.C., The Catholic University of America Press, coll. « Fathers of the Church 132 », 2016. 21,5 cm. XII-235 p. ISBN 978-0-8132-2845-7. \$US 39,95.

Robert HILL, traducteur prolifique des œuvres de Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret de Cyr, etc., parues aux Holy Cross Orthodox Press ou dans la collection de la Catholic University of America, « The Fathers of the Church », est décédé en 2007. On publie

aujourd'hui l'un de ses manuscrits, la traduction anglaise du commentaire inachevé de Didyme l'Aveugle sur la Genèse, composé dans la deuxième moitié du IV^e siècle.

Le commentaire sur la Genèse fait partie des œuvres découvertes sur des feuillets de papyrus, à Toura, en Égypte, en 1941, avec d'autres ouvrages de Didyme et d'Origène ; ce texte n'était jusqu'alors connu que par la tradition indirecte (Procope de Gaza et les chaînes). La découverte était sensationnelle, et l'édition *princeps* par Pierre Nautin (*Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse. Texte inédit d'après un papyrus de Toura*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 233, 1976, et 244, 1978) a été largement saluée par les chercheurs. Le manuscrit, copié sans doute à la fin du VI^e ou au VII^e siècle, a conservé les commentaires sur Gn 1-8 ; 12 ; 15-17,6. Ces chapitres sont parfois lacunaires : il ne reste que des fragments du premier cahier, certains feuillets sont très abîmés ou ont une lacune verticale, d'autres ont disparu. Ainsi Nautin avait-il proposé, pour les chapitres endommagés, soit l'édition des lettres lisibles sur le papyrus, sans traduction possible, soit une traduction putative, proposant les conjectures en notes au texte grec (à partir des témoins indirects) et entre parenthèses dans le texte français. Pour les mêmes passages, HILL met une note à la traduction indiquant que le texte n'est pas lisible ou, dans le second cas, soit intègre les conjectures de Nautin à la traduction, soit se contente d'une traduction plus lapidaire, dans les cas où apparemment il ne reprend pas à son compte les hypothèses de Nautin.

L'intérêt de l'ouvrage de HILL est de proposer l'intégralité du *Commentaire sur la Genèse* en un volume qui est assuré de faire référence pour le monde anglophone. Les notes sont concises et souvent réduites aux références scripturaires ; certains éléments de l'introduction de Nautin ont été habilement placés en bas de page, mais peu sont innovants – on remarque toutefois un rapprochement intéressant avec l'*Évangile de Thomas* (n. 138 p. 70 sur Gn 1,26-28). En revanche, des éléments déjà suggérés par Nautin ont été

négligés : ainsi, HILL constate que deux des cinq éléments tirés d'un *Livre du Testament*, selon Didyme, ne se retrouvent pas dans le *Livre des Jubilés*, qui contient cependant les trois autres (cités à propos de Gn 4,1 ; Gn 4,23-34 ; Gn 5,21-24). À partir d'une indication rapide par Nautin (SC 233, p. 29) il aurait été facile d'ajouter que ces deux mentions énigmatiques trouvaient un parallèle dans un texte conservé en éthiopien et connu sous le titre de *Combat d'Adam et Ève* (*Conflictus Adae et Euae cum Satana*, CAVT 14) : on y lit qu'un feu descend du ciel pour prendre les offrandes d'Abel (*Comm. Gn.* 4,3-5, *Combat* 1,78, tr. S.C. Malan, *The Book of Adam and Eve, also called the Conflict of Adam and Eve with Satan*, Londres, Williams and Norgate, 1882, p. 98), et que Caïn a tué Abel avec un bâton (*Comm. Gn.* 4,8, *Combat* 1,78, p. 100). Quant à l'implication de Lamech dans la mort accidentelle de Caïn (*Comm. Gn.* 4,23-24), qui n'est pas mentionnée dans le *Livre des Jubilés*, comme le note HILL (n. 57 p. 133), elle est évoquée dans le *Combat* (2,13, p. 122) où la mort de Caïn est cependant causée par une flèche et non par une chute de pierre ; cette coïncidence pourrait aller dans le sens d'un apocryphe perdu, ou non identifié, qui aurait été la source de Didyme.

Les points d'intérêt du commentaire de Didyme résident dans son usage d'œuvres, perdues ou non, de Théophile d'Antioche, de Philon, et surtout d'Origène, et dans l'originalité de certaines lectures ; ainsi, Didyme considère que la manière dont vivaient les premiers hommes était le christianisme, même si le nom n'existait pas, et que cet état s'est dégradé en deux directions, l'hellénisme (avec la découverte de la fabrication des images et donc de l'idolâtrie) et le judaïsme (avec la nécessité d'une loi écrite).

La traduction paraît sûre ; une erreur de Nautin, qui avait été relevée par J.C.M. Van Winden (« Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse* I,10, à propos d'une première édition », *Vigiliae Christianae* 32 [1978], p. 60-65), a été corrigée (mais HILL ne semble pas avoir eu connaissance de cet article, dont il ne fait

mention ni en note ni dans la bibliographie, et dont il n'a pas retenu les autres suggestions). Concernant la présentation, on peut regretter que la consultation ne soit pas facilitée par l'indication des versets commentés dans les titres courants, ni par les références aux pages du manuscrit, comme il est d'usage quand on ne dispose que d'un témoin du texte. La révision du volume a été soignée, tout au plus relève-t-on quelques accents mal orientés en grec et quelques fautes de frappe dans la bibliographie en français.

Anne-Catherine BAUDOIN

Bruce W. WINTER, *Divine Honours for the Caesars. The First Christians' Responses*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 2015. 22,8 cm. x-338 p. ISBN 978-0-8028-7257-9. \$ 35/£ 23,99.

B. W. WINTER analyse les réactions des premiers sectateurs de Jésus face au culte impérial qui se développe dans les cités de l'empire au moment où les premiers groupes des sectateurs apparaissent. Il organise son propos en deux temps : un premier, où il étudie le culte impérial – et éventuellement les réponses que font les empereurs à ce culte ; un second, où il rend compte de la variété des réponses des premiers sectateurs de Jésus.

Le premier chapitre fonctionne comme une introduction à l'ouvrage, puisqu'il est à la fois historiographique – l'auteur fait état du renouvellement de la recherche sur le culte impérial – et méthodologique – l'auteur présente les différents types de documents auxquels il aura recours, à la fois épigraphiques et numismatiques.

La première partie débute par des documents témoignant des festivals en l'honneur des Césars, plus particulièrement Auguste, avec les bienfaits qui sont attribués aux premiers (chap. 2). En rendant de tels honneurs,

les cités peuvent chercher à en recevoir à leur tour et, en effet, les honneurs sont réciproques : au culte impérial peuvent répondre les honneurs que l'empereur adresse à une cité, comme en témoigne une inscription de Sardes (chap. 3). Dans un quatrième chapitre, WINTER analyse principalement le culte impérial rendu en l'honneur d'un empereur qui vient d'accéder au pouvoir, et en particulier les titres qui lui sont attribués. Il met en avant le fait que plusieurs de ces titres, comme celui de « Seigneur », sont également attribués à Jésus. Il clôt cette première partie sur les réponses des juifs au culte impérial (chap. 5). Il relève que ces réponses prennent trois formes différentes : « adoption », comme avec Hérode, lorsqu'il construit un temple pour Rome ; « adaptation » avec des sacrifices effectués pour l'empereur dans le temple de Jérusalem ; « abstention ».

Dans la seconde partie, l'auteur étudie les « réponses des chrétiens » au culte impérial. Il conduit son analyse en fonction des régions et des documents « chrétiens » qu'il utilise, à savoir les Épîtres pauliniennes. Il étudie ainsi les cas d'Athènes (chap. 6), l'Achaïe (chap. 7), Corinthe (chap. 8), la Galatie (chap. 9), la Thessalonique (chap. 10). Pour chaque région ou cité abordée, il focalise son attention sur une thématique spécifique : à Athènes, l'attitude des philosophes par rapport au culte impérial, dont ils s'accommodent ; en Achaïe et à Corinthe, où le développement du culte impérial divise les « chrétiens » quant à ce qu'ils doivent faire, certains paraissant s'adapter au culte impérial ; en Galatie, le fait que des « chrétiens » utiliseraient la circoncision afin d'éviter de participer au culte impérial, en bénéficiant, comme les autres juifs, de l'exemption ; en Thessalonique, les problèmes que rencontrent Paul et Silas. Dans les derniers chapitres du livre, WINTER analyse d'une part *Hébreux*, d'autre part *Apocalypse*.

La lecture de l'ouvrage de B. W. WINTER amène deux remarques principales. La première concerne le lien entre le titre et le contenu de l'ouvrage. Le titre annonce en effet une analyse des attitudes des « premiers

chrétiens », à savoir des sectateurs ou croyants en Jésus au moins au cours des deux premiers siècles de l'ère commune. Cependant, le contenu concerne essentiellement les lettres de Paul, auxquelles *Hébreux* et *l'Apocalypse* ont été ajoutés. La seconde remarque, qui est liée à la première, concerne l'emploi de la dénomination « chrétien ». À la suite de plusieurs chercheurs, tant dans les études néotestamentaires que dans les études juives et chrétiennes, il nous paraît très difficile d'employer « chrétien » pour une époque aussi haute que le premier siècle, *a fortiori* pour l'époque de Paul. Ces mêmes chercheurs préférèrent utiliser « croyants en Jésus » comme Enrico Norelli ou Valérie Nicolet, ou « sectateurs de Jésus » comme Nicole Belayche. En effet, l'emploi de « chrétien » pour le 1^{er} siècle ne rend pas compte du fait qu'à cette époque, il n'y a pas encore de distinction entre ce qui devient le christianisme et ce qui devient le judaïsme ; les disciples de Jésus ne constituent qu'un groupe parmi d'autres groupes juifs. Le lecteur de l'ouvrage tirera le plus grand profit des pages de WINTER à condition, nous semble-t-il, de voir qu'il s'agit avant tout d'une analyse des réponses au culte impérial développées par les premiers disciples de Jésus. Une grande partie de ces disciples sont issus d'autres groupes du judaïsme et leurs réactions sont à lier à celles adressées par les juifs au culte impérial ; une minorité – qui devient toutefois plus importante, avant d'être majoritaire probablement au tournant du 1^{er} et du 2^e siècle – est, quant à elle, issue des polythéistes eux-mêmes, et cette provenance peut amener à des réponses au culte impérial différentes des autres disciples de Jésus.

Au-delà de ces remarques, nous voudrions attirer l'attention sur ce qui constitue selon nous l'intérêt principal de cet ouvrage : l'importance des sources épigraphiques qui sont citées et analysées dans le détail. Cette documentation, peu connue des chercheurs néotestamentaires, leur est ainsi rendue accessible. Les premiers chapitres de l'ouvrage témoignent que cette documentation doit être prise en compte pour comprendre le

contexte culturel (et politique) dans lequel se développent progressivement les groupes de sectateurs de Jésus.

Une bibliographie et deux index des auteurs modernes et des sujets abordés sont ajoutés en fin de volume.

Anna VAN DEN KERCHOVE

HISTOIRE MÉDIÉVALE

THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité. Question XXIX : La grâce du Christ* (De gratia Christi). Texte latin de l'édition Léonine. Introduction, traduction et notes par Marie-Hélène Deloffre, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2015. 22 cm. 335 p. ISBN 978-2-7116-2590-1. € 35.

On a ici bien plus qu'une simple édition d'une portion finalement assez modeste de cet immense chantier intellectuel que sont les *Questions disputées sur la vérité* de saint Thomas. Un regard jeté sur l'index du volume suffit pour s'en apercevoir. L'édition du texte latin de la dernière des questions *De veritate*, qui suit, à une exception près, celui de l'édition Léonine, et sa traduction française n'occupent qu'un peu plus de quatre-vingts pages (p. 149-233). Celles-ci sont précédées d'une introduction de cent cinquante pages et suivies de soixante pages de notes (p. 235-296), d'une note complémentaire sur « La grâce du Christ et le salut des "Pères précédents" » (p. 297-303) et enfin d'une riche bibliographie et de multiples index (des noms, des citations de Thomas et des termes commentés). L'édition de cette courte question thomiste constitue donc l'occasion pour une vaste et, disons-le d'emblée, magistrale mise au point critique et historiographique sur les débats liés au

thème de la grâce christique. À ce titre, dans son introduction, Marie-Hélène Deloffre, après avoir discuté les différentes hypothèses concernant la rédaction de l'ouvrage, qui se situerait vers la moitié de l'an 1259, propose une analyse détaillée de chacun des huit articles qui constituent la *quaestio*, organisés en trois séries portant respectivement sur la grâce singulière du Christ (articles 1-3), sa grâce capitale (articles 4-5) et son mérite (articles 6-8). De plus, chacun des articles est abordé dans l'introduction en étant inscrit à l'intérieur d'une double chronologie : d'une part, la chronologie longue de l'évolution du débat théologique sur la nature et la fonction de la grâce du Christ dès l'époque patristique jusqu'aux grands théologiens de la génération qui précède celle de saint Thomas. D'autre part, le contenu de chaque article est situé par rapport à la chronologie restreinte de l'histoire intellectuelle de Thomas et de la progressive évolution de ses positions théoriques, autant dans les ouvrages qui précèdent les *Quaestiones de veritate* que dans les suivants, et notamment le *Compendium theologiae* et la *Summa theologiae*. Cette approche présente un double avantage, ou plutôt, elle débouche sur des acquis symétriques et dès lors heureusement complémentaires. Les thèses de Thomas apparaissent en effet comme le résultat d'un très long débat qui, dans la plupart des cas, trouve son origine dans les pages de saint Augustin (reprises par Pierre Lombard) et se cristallise grâce aux travaux d'Alexandre de Halès, saint Albert et saint Bonaventure. Mais justement, grâce au focus sur l'évolution de la pensée du *Doctor angelicus*, la solution thomiste ne se présente pas comme monolithique et encore moins comme le dénouement presque providentiel d'une série d'errances doctrinales. Au contraire, elle s'avère être issue, à son tour, d'une évolution qui n'a rien de définitif. Certes, la progression de la pensée de saint Thomas prend le plus souvent la forme d'un approfondissement progressif d'une intuition théorique originaire. Mais on voit aussi tantôt un saint Thomas qui, d'un ouvrage à l'autre, devient, comme

l'écrivait Cajetan, *seipso doctior*, en réfutant des positions qu'il avait tenues auparavant.

Ainsi, une question finalement assez technique (le rapport entre grâce d'union, grâce capitale et grâce de la personne singulière du Christ) se charge d'enjeux théoriques, historiographiques et doctrinaux qui dépassent largement les limites de la simple christologie. La mise en situation proposée par l'introduction de ce volume permet en effet de mettre en rapport la réflexion thomiste sur la *gratia Christi* avec les changements de paradigmes conceptuels dont témoigne plus, en général, le débat sur la nature de la grâce à partir du XII^e siècle, suite, notamment, à la redécouverte d'Aristote et au recours massif aux outils conceptuels élaborés par Avicenne et Averroès (voir p. 44, 53). On peut dès lors apprécier tous les corollaires du refus progressif d'assimiler la production de la grâce à la création de l'âme humaine au profit d'une conception de la grâce (sanctifiante) comme habitus créé dont le statut ontologique est celui d'un accident (p. 59-60). Ou encore – et surtout – on voit mieux comment l'émergence d'une réflexion sur la nature de la causalité instrumentale (notamment à propos de l'efficacité des sacrements) rendit possible de mieux définir le rôle de l'humanité du Christ dans la collation du don de grâce.

Nous ne pouvons pas nous arrêter ici sur ces multiples thèmes aux corollaires fort complexes. Il nous suffira de signaler qu'avec ce volume, le lecteur, spécialiste de Thomas ou simple passionné des débats théologiques médiévaux, dispose d'une mine d'informations et de références qui permettent d'explorer le spectre entier des interrogations liées à la nature et à l'action de la grâce.

Nous nous limitons pour conclure à formuler une courte remarque suscitée par les riches annotations et les présentations qui accompagnent cette édition. En raison de sa taille et de son thème (« La grâce capitale convient-elle au Christ selon la nature humaine ? »), l'article 4 constitue, sans doute, avec l'article 7, un de deux barycentres de la question XXIX. Saint

Thomas y démontre que « Dieu seul peut “faire découler la grâce dans les membres de l'Église” comme agent principal, mais à titre d'instrument, cela revient aussi à l'humanité du Christ » (p. 63). Ce faisant, saint Thomas retrouve et fournit un soubassement conceptuel inédit aux « suggestions très réalistes du Nouveau Testament, de certains Pères latins, de l'ensemble des Pères grecs, enfin des spirituels médiévaux, qui tous présentent l'humanité, le corps, le cœur ou les plaies du Christ comme *fons vitae*, source de vie, d'Esprit ou de grâce » (p. 53). Or, cette nouvelle approche est sans doute la conséquence des changements qui affectent le champ des réflexions sur la grâce à partir du XII^e siècle : et notamment de la prise de conscience de la part de saint Thomas de la pertinence de « la notion d'instrument en christologie » et des corollaires d'une affirmation plus nette du « statut accidentel de la grâce » (p. 69). On pourrait néanmoins se demander si, dans cette nouvelle attention portée à la causalité physique du Christ homme, il ne s'agirait pas moins d'une évolution que d'une réaction. Face à une distinction de plus en plus nette entre deux corps du Christ, celui naturel et celui mystique (qui d'ailleurs fait souvent son apparition précisément dans les pages consacrées à la grâce capitale du Christ), saint Thomas semble réaffirmer, par le rôle attribué à la causalité instrumentale et non seulement morale du Christ, leur complémentarité. Et les articles de la question ici éditée de revenir ainsi à plusieurs reprises sur la double dimension christologique et pneumatologique de la diffusion de la grâce à travers tous les membres de l'Église.

Alberto FRIGO

HISTOIRE MODERNE

Mario BIAGIONI, Lucia FELICI, *La Réforme radicale en Europe au XVI^e siècle*. Traduit de l'italien par Liliane M. Izzi, Genève, Droz, coll. « Varia », 2017. 23 cm. 166 p. ISBN 978-2-600-04729-6. € 27.

Les ouvrages publiés en français sur la Réforme radicale sont encore extrêmement rares, ce qui justifie d'accueillir celui-ci avec une attention particulière. Il s'agit de la traduction de *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, paru en 2012 aux éditions Laterza. Cette étude propose, sous une forme assez brève (166 p.), un éclairage nouveau sur ce vaste sujet – la dissidence religieuse à l'époque de la Réforme – présenté ici dans un cadre chronologique ample, allant du début du XVI^e au début du XVII^e siècle.

Si ces auteurs reprennent la désignation générale de « Réforme radicale », fixée par George Huntston Williams au début des années 1960 (*The Radical Reformation*, Philadelphie, The Westminster Press, 1962), leur objectif est de réhabiliter ce mouvement fort disparate (et ses acteurs), présenté ici comme la troisième force motrice de l'époque des Réformes, aux côtés des Réformes magistérielles (luthérienne et réformée) et de la Contre-Réforme (catholique). Considérée dans une approche rétrospective, la Réforme radicale, loin d'être le mouvement « avorté » décrit par G. H. Williams (*The Radical Reformation*, Kirksville, Missouri, Sixteenth Century Journal Publishers, « Sixteenth Century Essays & Studies 15 », 1992³, p. 1308), a, selon ces auteurs, produit au contraire un héritage particulièrement fécond pour le monde moderne, puisque ce sont ses acteurs qui semèrent les germes de valeurs considérées aujourd'hui comme fondamentales dans les sociétés occidentales : un État sécularisé, la liberté de foi et de conscience, la tolérance, le pacifisme, la valeur accordée

à la raison et à la dignité de l'individu. Qualifiés à l'époque d'« hérétiques », nommés aujourd'hui « non-conformistes religieux », ces acteurs continuèrent, malgré les persécutions qui les frappaient et malgré l'exil qui marquait leurs vies, de propager leurs idées. Celles-ci continuèrent donc à circuler, préparant l'éclosion de l'époque des Lumières qui les porta sur le devant de la scène.

Cet ouvrage est organisé en cinq chapitres. Le premier s'attache à rappeler les origines de la Réforme radicale : partant de l'héritage médiéval, il insiste sur l'influence fondamentale d'Érasme, sur l'apport des penseurs espagnols (*Alumbrados* et Juan de Valdès), avant de présenter Luther, Zwingli et Calvin, réformateurs officiels auxquels s'opposèrent les dissidents. Les quatre autres chapitres sont consacrés à quatre thématiques ayant cristallisé la contestation : le baptême (chap. II), dont la définition (ou redéfinition) donna naissance à l'anabaptisme (ou plutôt aux anabaptismes) ; l'esprit et la lettre (chap. III), débat qui vit s'affirmer un vaste courant spiritualiste, fort hétérogène lui aussi ; l'universalisme (chap. IV) et son corollaire, la tolérance ; enfin, la Trinité (chap. V), dogme maintenu et défendu âprement par les réformateurs institutionnels, mais rejeté par ceux qui furent appelés antitrinitaires comme n'ayant aucun fondement dans l'Écriture, et surtout étant incompatible avec la raison humaine. Ces quatre thèmes constituèrent autant de défis lancés aux réformateurs officiels, les contraignant à préciser leurs positions, et autant de brèches dans la vision du monde qui prévalait alors : l'anabaptisme fit émerger la revendication de la séparation de l'Église et de l'État ; le spiritualisme, privilégiant une relation individuelle et directe avec Dieu, entraîna une prise de distance avec l'institution ecclésiale, ses dogmes et ses rites, indifférentisme qui fut parfois associé à la justification du nicodémisme ; l'affirmation que tous sont destinés au salut par l'infinie miséricorde divine, qui fut opposée au dogme de la prédestination, déboucha sur une réévaluation de l'être humain, conçu dès lors en lui-même, et non plus selon les

deux catégories de chrétien ou hérétique, ce qui permit l'émergence du concept de tolérance ; enfin, le critère de la raison individuelle mis en avant par les antitrinitaires, contre la superstition et l'ignorance, contribua lui aussi à l'émergence d'une conception nouvelle de l'homme.

Si cet ouvrage est séduisant dans ses objectifs, il l'est malheureusement moins dans sa réalisation. L'impression d'ensemble est celle d'un travail (de rédaction comme de traduction) trop rapide. Si le format choisi (la synthèse) impose de renoncer à une présentation trop détaillée, il ne saurait excuser certains raccourcis abusifs ou des inexactitudes, comme la présentation de Zwingli (p. 33 *sq.*), celle de la mort de Jan Matthys (p. 51) ou l'affirmation de « l'idée luthérienne de la libre interprétation de la Bible » (p. 39). Cette impression est confirmée par la trop grande désinvolture avec laquelle sont cités ou traduits les titres de certaines œuvres. On pourra être surpris d'y découvrir, par exemple, que Luther fut l'auteur d'un texte intitulé *L'Antéchrist* (p. 32), ainsi que d'un autre intitulé : *Contre les célestes prophètes de Zwickau* (p. 42) ! Pour les œuvres de Müntzer, le lecteur intéressé pourra se reporter plus utilement à l'ouvrage de Joël Lefebvre : *Thomas Müntzer (1490-1525). Écrits théologiques et politiques, lettres choisies*, traduction, introduction et notes par Joël Lefebvre, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1982. De manière globale, l'intelligibilité du propos aurait pu être améliorée par des traductions plus précises et plus explicites de certaines autres œuvres citées ici – *Réfutation des arguties des catabaptistes* pour le pamphlet dans lequel Zwingli réagit en 1527 à la *Confession de Schleithem* (p. 35 et 45) ; *Du Glaive* (plutôt que « *Sur l'épée* », p. 46) pour celui dans lequel Hubmaier, se démarquant de cette même *Confession*, prend position pour une participation active du chrétien dans la société, y compris dans ses instances politiques et militaires ; *Dieu est-il la cause du bien et du mal ?* pour le traité dans lequel Hans Denck défend la doctrine du salut universel (p. 46) ; *La loi*

divine donne-t-elle le droit aux autorités civiles de mettre à mort les hérétiques ? pour le texte dans lequel Johannes Brenz (p. 62) dénonce les persécutions frappant les hétérodoxes. La traduction n'est pas à la hauteur des attentes pour ces titres, pas plus, d'ailleurs, que pour l'ensemble du texte. Il est étonnant d'y trouver mention de « l'empire romain Sacré » (p. 30), du sacrement de « l'ordre sacré » (p. 31), ou encore du conseil des « douze vieillards » à Münster (p. 51) – d'ordinaire connus respectivement comme le Saint-Empire romain germanique, l'ordination et le conseil des douze Anciens –, ou d'apprendre que Hans Hut fut missionnaire en Suède (p. 46), alors qu'il s'agit de la Souabe ! Il est encore plus étonnant d'y constater, au fil de la lecture, la prolifération de formulations étranges dont : « l'ordre de baptiser les enfants, qu'avait émané le Conseil de Zurich » (p. 45), « pour que s'avérât son arrestation » (p. 50), « la prédication [...] fructifiait entre-temps à Münster » (p. 50), « au cours des litiges publics » (p. 44 – il s'agit des « disputes »), « il se diploma à l'université » (p. 33), « les hérétiques, [...] créatures errantes » (p. 78), « la croix des chemins » (p. 69), « Martin Borrhaus, académicien hétérodoxe » (p. 92 – comprendre : « universitaire ») ne sont que quelques exemples. L'accumulation de telles formules fautives (jusqu'à plusieurs fois par page) finit par gêner la lecture. Une relecture plus attentive aurait sans doute permis de les éliminer et d'améliorer la lisibilité de l'ensemble.

Malgré l'intérêt initial, la lecture s'avère finalement assez décevante. L'objectif général est incontestablement intéressant, et le petit format est sans doute un atout pour qui souhaite avoir un premier aperçu du foisonnement intellectuel de cette période. Il est fâcheux cependant que la forme n'ait pas bénéficié de plus de soin – la table chronologique et jusqu'à la bibliographie complétant le texte comportent elles aussi des erreurs. Un tel sujet aurait mérité un meilleur traitement.

Catherine DEJEUMONT

Thomas KAUFMANN, *Les Juifs de Luther*.

Traduction de l'allemand par Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire », 2017. 23 cm. 228 p. ISBN 978-2-8309-1616-4. € 25.

Trois ans après la publication, en 2014, de l'ouvrage de Thomas KAUFMANN intitulé *Luthers Juden*, les éditions Labor et Fides en proposent la traduction en français. Comme dans l'édition originale, *Les Juifs de Luther* se présente sous la forme d'un essai expurgé de presque toute note de bas de page (à l'exception des renvois à l'édition de Weimar), mais complété par une vaste bibliographie raisonnée en fin d'ouvrage.

L'auteur, professeur d'histoire de l'Église à Göttingen, est sans aucun doute le spécialiste du luthéranisme à l'époque moderne le plus connu des lecteurs français. Il expose ici pour un vaste public ce qu'il avait détaillé ailleurs dans des articles plus érudits mais déjà percutants, sur un thème aussi délicat que Luther et la question juive.

Le choix du titre suggère d'emblée qu'il ne s'agit pas d'examiner les rapports entre le réformateur et les représentants de la communauté juive d'Empire au XVI^e siècle, mais plutôt de comprendre la fabrique luthérienne d'un imaginaire peuplé de juifs, et le rôle joué (bien malgré eux) par ces derniers dans la vision renouvelée de l'histoire du salut proposé par le réformateur de Wittenberg.

Dans ses écrits, Luther ne parle pas aux juifs, mais des juifs. Or, rappelle KAUFMANN, il n'en côtoya que très peu tout au long de sa vie. Ces derniers n'en sont pas moins omniprésents dans ses écrits autant que dans ses *Propos de table*, et semblent même occuper une place à part dans les derniers combats que mène le vieux Luther contre les « ennemis de Dieu » (chap. 1). Surtout, relève l'auteur, si le jugement théologique émis par Luther à l'encontre du peuple déicide, exclu de la Nouvelle Alliance par son refus de reconnaître le Christ comme Messie, et réfractaire, par son légalisme, son ritualisme et sa valorisation

des œuvres, à la compréhension de la justification par la foi, change peu au cours du temps, l'évolution de sa position en matière de politique juive, elle, s'apparente à une véritable volte-face. Entre son traité de 1523, *Que Jésus-Christ est né Juif* et son brûlot de 1543, *Des Juifs et de leurs mensonges*, le réformateur passe du plaidoyer en faveur d'une attitude amicale et tolérante envers les fils d'Abraham, à une exhortation violente, ponctuée des injures les plus ignominieuses, à procéder à la destruction des synagogues, à la confiscation des biens et à l'expulsion définitive des juifs d'Empire.

Pour comprendre ce retournement radical, l'auteur plaide pour une historicisation fine de la pensée luthérienne. Et c'est là toute la réussite de son essai, qui articule l'analyse des différents écrits du réformateur sur les juifs aux traditions discursives, aux trajectoires biographiques et aux contextes historiques et socio-politiques qui président à leur production et diffusion.

Dans les années 1520, le véritable ennemi de Luther reste la papauté, accusée d'être le siège de l'Antéchrist. Ses errements théologiques expliquent, selon Luther, que les juifs refusent de se convertir à la religion chrétienne. Mais le tournant réformateur doit faire triompher la *vera doctrina* jusqu'aux juifs. L'amabilité préconisée par Luther envers ces derniers est donc pensée comme le prélude à leur conversion en masse (chap. 2 et 3).

Vingt ans plus tard, devant le constat que les conversions escomptées n'ont pas eu lieu, la position de Luther se renverse : considérés comme inassimilables, les juifs sont accusés de s'obstiner volontairement dans l'erreur (chap. 4). C'est alors qu'apparaissent, sous la plume de Luther, des motifs empruntés à la littérature populaire que le réformateur s'était jusque-là refusé à relayer : les accusations de meurtres rituels d'enfants, d'empoisonnements des puits, de profanations d'hosties, voisinent avec les stigmatisations à caractère raciste (sang impur des juifs, nature orgueilleuse) et culturelles (peuple de rapine, pratique de l'usure,

etc.). KAUFMANN insiste en outre sur l'intrication des thèmes eschatologiques chez un Luther vieillissant, assailli de sentiments apocalyptiques, et qui redouble de violence à l'encontre des « ennemis de Dieu » : juifs, mais aussi papistes, Turcs et anabaptistes (chap. 5).

Le vieux Luther participe donc, insiste KAUFMANN, d'un antisémitisme prémoderne et proraciste qui va au-delà d'un certain antijudaïsme chrétien. Si sa position à l'égard des juifs reflète celle de la plupart de ses contemporains, aussi bien protestants que catholiques, elle se distingue par l'impact que ses déclarations violentes eurent sur l'histoire intellectuelle de l'antisémitisme jusqu'au ^{XX}^e siècle. Le dernier chapitre de l'essai est en effet consacré aux modalités de la récupération des discours de Luther après sa mort (chap. 6).

L'appel à l'expulsion des juifs lancé par Luther en 1543 n'eut guère de répercussions concrètes au ^{XVI}^e siècle : les autorités temporelles firent, pour la plupart, toujours prévaloir leurs intérêts fiscaux dans la – très circonstancielle, puisque n'empêchant nullement la fréquence des pogroms – protection juridique des juifs d'Empire, quitte à émettre à l'occasion des mandats d'expulsion, plus souvent conçus comme motifs de renégociation de l'obligation financière des juifs que comme véritable ordre de départ.

Au cours des ^{XVII}^e et ^{XVIII}^e siècles, c'est plutôt les thèses du jeune Luther, favorable à l'amitié envers les juifs, qui furent mises en avant par les tenants des Lumières allemandes. Mais la résurgence des écrits tardifs de Luther à partir du ^{XIX}^e siècle, et leur captation par les idéologues *völkisch* puis les théoriciens national-socialistes, pose inévitablement la question de la responsabilité morale du réformateur dans la catastrophe nazie du ^{XX}^e siècle.

Th. KAUFMANN plaide en tout cas pour une histoire non sélective, non instrumentale, mais critique et contextualisée de l'attitude de Luther envers les juifs. Son analyse lucide et incisive, bien que par moment un peu trop rapide pour le lecteur spécialisé, est

donc une invitation réussie à dépasser l'aura du grand homme, pour envisager dans sa complexité et ses effets funestes l'héritage controversé de Luther.

Marion DESCHAMP

Olivier ANDURAND, *La Grande Affaire. Les évêques de France face à l'Unigenitus*. Préface de Monique Cottret, Paris/Rennes, Société d'histoire religieuse de la France/Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2017. 24 cm. 398 p. ISBN 978-2-7535-5390-3. € 26.

Issu d'une thèse dirigée par Monique Cottret et soutenue à l'université Paris-Nanterre, l'ouvrage est un modèle de réélaboration d'une recherche doctorale en livre. L'excellent travail éditorial des Presses universitaires de Rennes s'y conjugue avec le grand sens pédagogique de l'auteur : le style clair et entraînant sert une démonstration qui va à l'essentiel, sans jamais sacrifier ni les études de détail, ni les explications nécessaires au lecteur peu familier des questions religieuses à l'époque moderne.

Olivier ANDURAND apporte une contribution majeure à la découverte d'un autre ^{XVIII}^e siècle, en montrant que le siècle des Lumières, prétendument marqué par un recul du religieux, fut traversé par une « grande affaire » : la réception houleuse de la bulle *Unigenitus*, fulminée par Clément XI en 1713. Le choix de l'épiscopat français comme champ d'investigation était particulièrement judicieux : clairement identifiables, couvrant continûment l'ensemble des diocèses du royaume, statutairement confrontés à la réception de la Bulle, les évêques constituaient un objet d'étude stable dans un domaine particulièrement labile. Les sources étudiées sont très vastes. À celles attendues, comme les mémoires, les correspondances, les histoires partisans, s'ajoutent d'autres souvent délaissées, voire novatrices : mandements,

lettres et instructions, catéchismes diocésains, presse (notamment l'océan des *Nouvelles ecclésiastiques*), livres liturgiques – le chapitre consacré à ces derniers fait d'ailleurs désirer une enquête sur le rôle du jansénisme, réel ou fantasmé, dans l'évolution de la liturgie catholique de Pie V à Paul VI.

L'idée maîtresse de l'ouvrage peut être résumée ainsi : les évêques de l'époque font carrière. Outre une soumission sans faille au pouvoir, ils doivent faire montre de compétences, d'intelligence, de culture et d'un sens aigu de leurs devoirs. La prudence est leur vertu principale. Au fil des pages se dessine donc une série de portraits peu conforme à l'image reçue du prélat libertin et licencieux.

L'affaire de l'*Unigenitus* est décrite avant tout comme un « problème politique » (p. 290), même si le livre ne conclut pas à un « désintérêt total de la prélature pour la querelle janséniste ni même à la disparition des débats théologiques » (*ibid.*). Sans contester ni les intérêts des évêques à maintenir une « soumission de façade » (*ibid.*) aux ordres de la cour, ni leur attachement à des positions modérées, on peut toutefois se demander si la théologie n'avait pas aussi, en cette affaire, sa politique. En effet, de par son caractère composite et du fait de la qualification globale des cent une propositions censurées, la Bulle permettait qu'on la reçoive pour des raisons théologiques bien différentes.

En suivant la réception de l'*Unigenitus* comme fil conducteur d'une histoire couvrant la première moitié du siècle, cette enquête affronte l'épineuse question de la définition du jansénisme. La notion de parti, qui conduit à opposer sans nuances Constitutionnaires et Appellants, se dissout dans la complexité du rapport des évêques à la bulle clémentine, notamment en raison de la différence de leurs discours publics et privés. De même, on comprend sans peine, en refermant le livre, que l'on peut être, au XVIII^e siècle, augustinien, rigoriste et gallican sans être janséniste. Qui voudra savoir ce qu'est le jansénisme, en ignorant l'avertissement de Bouvard et Pécuchet placé en exergue de

l'ouvrage, doit renoncer à suivre ces voies historiographiques, qui se révèlent être des impasses. Olivier ANDURAND, pour sa part, fait sienne l'idée de Monique Cottret d'un jansénisme au pluriel.

Simon ICARD

HISTOIRE CONTEMPORAINE

Jean-Pierre BASTIAN, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966. L'Église libre, « la Môme » et le canton de Vaud*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire », 2016. 23 cm. 402 p. ISBN 978-2-8309-1590-7. € 20.

Peu d'auteurs, en dehors de Jacques Cart et de Marc Lüthi, se sont penchés avec autant de précision que Jean-Pierre BASTIAN sur l'histoire de l'Église libre du canton de Vaud (1847-1966) en Suisse romande, et sur celle de sa Faculté de théologie, la « Môme ». Son propos se décline en quatre chapitres.

La première séquence, qui est aussi la plus longue, est consacrée à l'étude de l'histoire proprement dite de la dissidence, et de l'institutionnalisation qui a suivi, de l'Église libre du canton de Vaud, après la Révolution lausannoise de février 1845 et la démission de cent huit pasteurs à la fin de la même année. L'auteur analyse d'abord les contours théologiques et ecclésiologiques de cette Église qui se veut séparée de l'État et professante – tout en refusant de se définir comme secte. Il étudie ensuite les différentes strates sociologiques constitutives de la nouvelle Église, prise en charge par un réseau de familles riches et célèbres, d'aristocrates ou de grands bourgeois, et dont les pasteurs font souvent partie. Le peuple préfère les cultes des autres Églises évangéliques présentes dans le canton de Vaud. L'auteur

termine ce chapitre en montrant les références au passé huguenot utilisées par les dissidents pour s'auto-légitimer.

La deuxième séquence contient l'analyse du développement de la « Môme », la Faculté de théologie de l'Église libre à Lausanne, et de ses composantes sociologiques, théologiques, pédagogiques et ecclésiales. En effet, cette Faculté est placée sous l'égide d'Alexandre Vinet, et ses premiers professeurs sont eux-mêmes des dissidents. L'enseignement est voisin mais différent de celui de l'Académie de la ville, de haute qualité, et il est de plus soutenu par un fonds de bibliothèque très important. L'Église libre garde toutefois la haute autorité sur les programmes et le contenu des cours.

Dans son troisième chapitre, « Le rayonnement par les œuvres », J.-P. BASTIAN s'attache à dégager l'influence exercée par l'Église libre du canton de Vaud, quant à son action missionnaire en Afrique du Sud, mais aussi quant à sa participation aux débuts de l'expansion du mouvement féministe, au pacifisme, et aux grands combats, initiés par les tenants du christianisme social, contre les fléaux sociaux que sont l'alcoolisme et l'immoralisme.

En un dernier chapitre, l'auteur reprend l'histoire de l'Église libre pour la mener à son terme, la fusion réconciliatrice avec l'Église nationale vaudoise, en 1966, pour former ensemble l'Église évangélique réformée du canton de Vaud.

L'écriture de ce livre très dense, très riche, très précis, ne pose aucun problème de lecture, si ce n'est le travail de mémoire nécessaire pour suivre les généalogies des grands familles citées, bien connues des Lausannois mais un peu moins des lecteurs étrangers au canton de Vaud. Nonobstant, pour tous ceux que l'histoire du protestantisme évangélique en Pays romand intéresse, cet ouvrage constitue d'ores et déjà une précieuse référence.

Jean-Louis PRUNIER

THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE

John D. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu. Une théologie de l'événement*. Avant-propos de Christophe Chalamet. Traduit de l'anglais (États-Unis) par John E. Jackson, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques 51 », 2016. 22,5 cm. 488 p. ISBN 978-2-8309-1603-4. € 29.

La thèse centrale de cet ouvrage est que le nom « Dieu » contient un événement. Or le nom ne peut jamais contenir le tout de l'événement qui l'excède. La théologie doit donc être une herméneutique de cet événement consistant à le libérer du nom qui le tient captif dans son étroitesse et sa réduction littérale. Pour cela, il est nécessaire de pratiquer une poétique de l'événement. Car l'événement n'est pas la révélation objective d'une essence mais un appel, une sollicitation, qui perturbe l'ordre établi, qui rouvre « les cercles fermés d'une économie ». Cette théologie se distingue des théologies fortes et s'y oppose, ces dernières puisant leur pouvoir dans ce que le nom de Dieu a toujours contenu comme puissance voire toute-puissance. Ainsi lorsque la théologie forte parle de la faiblesse (par ex. de l'abaissement de Dieu en Christ, de son incarnation), en réalité tout se passe comme si elle gardait systématiquement dans l'autre main cette ressource de la toute-puissance contenue dans le nom de Dieu, trahissant par là et annulant toujours d'une manière ou d'une autre la bonne nouvelle de cette faiblesse de Dieu.

L'ouvrage se divise en deux parties : une première qui repense Dieu du côté de la faiblesse, et une seconde qui décrit le type de Royaume qui en découle. Pour ce faire, il s'agit de coupler (l'auteur utilise l'image du court-circuit électrique) « Dieu » – ce personnage qui concentre dans la pensée occidentale la réserve inépuisable de toute-puissance ontologique – et la différance (au

sens derridien) qui signifie plutôt la déconstruction de tout ordre, sens, royaume établis. Dans les choses ainsi posées, c'est le monde qui est fort, qui est du côté de l'être et de sa loi, tout en étant en même temps injuste. Et le Royaume devient alors ce qui dénonce le monde et en appelle à autre chose, en ne le faisant qu'à partir de la faiblesse de l'événement. Un des développements les plus significatifs de cette première partie est celui qui traite de la création, puisqu'il affronte ainsi *de facto* le lieu où la manifestation de la toute-puissance de Dieu semble la plus évidente et indiscutable. À l'opposé de l'idée hellénistique de création *ex nihilo* qui naît à la fin du second siècle de notre ère d'un « zèle métaphysique » – alors que dans le récit biblique tout semble indiquer que la création s'appuie sur un déjà là – J. D. CAPUTO estime que la création ne consiste pas à « faire être » mais à « faire vivre » ce déjà là. Faire vivre consiste à orienter et surtout à rendre possible l'événement, et par là assumer le hasard (cette création peut échouer comme les vingt-six versions précédentes, selon une tradition talmudique). Faire vivre permet que les choses puissent se réinventer, se surpasser, ce qui signifie en retour leur vulnérabilité, et la reconnaissance d'un risque présent en toute chose. Ainsi, loin de tirer de ces récits un ordre ontologique (l'ordre créationnel de la théologie classique), l'auteur y voit une poétique de l'événement qui nous invite à souscrire à un pacte pour la vie (le bon qui est à la fois le sens donné à la vie et le risque assumé : « Bon espérons que cette fois-ci ça marche »). *A contrario*, les développements de la théologie forte sur la création *ex nihilo* vont toujours plus s'enfoncer dans l'insoluble et le scandaleux en affirmant l'omnipotence de Dieu jusque dans les développements insupportables de la théodicée. Le Royaume de ce Dieu faible s'organise dans la seconde partie autour d'un développement qui va du pardon à l'hospitalité. Le pardon s'oppose à la logique comptable, donc à la force et au monde. Mais il est miraculeux parce qu'il est l'impossible ; étant pris dans la double

temporalité d'une injonction à oublier et d'une injonction à se souvenir, il appartient à l'événement. La résurrection est donc moins un acte magique, fort, qu'un sens renouvelé où l'impossible a lieu et permet d'espérer à nouveau. En ce sens, l'histoire qui rend justice aux victimes mortes se tient dans ce miracle. Enfin, l'hospitalité qui est le sens profond du Royaume de Dieu se comprend comme accueil de l'autre là où, dans le monde, en définitive nous n'accueillons que l'identique (tout comme nous ne donnons qu'à ceux qui peuvent rendre). L'hospitalité est donc insensée et non réciproque, à l'image de la parabole de la salle de noces remplie avec les gens qui traînent le long des chemins (Lc 14). L'ouvrage brouille toutes les frontières et lignes de partage entre philosophie et théologie ou encore entre croyance et incroyance. Il ne faut donc pas y chercher un exposé, un système, une doctrine, mais un immense remue-ménage dont les développements sont particulièrement féconds (il y a des pages sur la mémoire des morts qui interpellent la théologie protestante, et sur la prière qui sont bouleversantes). Que l'on accepte ou non avec lui de renoncer totalement à l'ontologie en théologie, on est de toute façon obligé d'assumer l'épreuve de la déconstruction qui, thème après thème, révoque toutes les facettes d'un prétendu savoir théologique sur l'être qui n'est en réalité que projection d'un désir de toute-puissance, et symétriquement révoque également toutes les facettes d'une prétendue autonomie humaine : en ceci, cette pensée est incontournable.

Au chapitre des critiques que l'on peut néanmoins adresser à ce chantier qui s'assume anarchique, il nous semble que demeure un flou entre ce qui est du geste de la démythification et celui de la démythologisation (Bultmann est étonnamment absent des auteurs évoqués au sein d'une érudition trop étendue pour que cela soit accidentel), ce qui *in fine* différencie probablement cette pensée d'une véritable théologie de la croix, malgré un titre et des références qui font

volontairement et explicitement allusion à la Première épître de Paul aux Corinthiens. Renvoyons pour finir au numéro thématique consacré à J. D. CAPUTO dans cette même revue (*ETR* 2015/3) avec traductions inédites et débats. À lire absolument.

Thibaut DELARUELLE

Bernard HORT, *Gérard Siegwalt. Un protestantisme inclusif*, Bruxelles, Academic and Scientific Publishers, 2017. 21 cm. 115 p. ISBN 978-90-5718-656-1. € 15.

Bernard HORT a réussi un tour de force : présenter en une centaine de pages l'œuvre immense de Gérard Siegwalt qui en comporte plusieurs milliers. Il évite de reprendre les cheminements lents et minutieux qui témoignent de l'exigence de rigueur et de l'honnêteté intellectuelle du strasbourgeois mais qui allongent ses exposés. Avec beaucoup de clarté, d'intelligence et de finesse, l'auteur a choisi de mettre l'accent sur les enjeux et l'esprit de cette théologie.

Des formules très justes en caractérisent l'esprit. Ainsi, celle d'un *protestantisme inclusif* (selon le sous-titre du livre ; inclusif évoque le thème, important chez Siegwalt, de la récapitulation). Alors que souvent le protestantisme se montre exclusif, celui de Gérard Siegwalt se caractérise par une ouverture et une bienveillance qui ne nuisent en rien à sa lucidité critique et ne diluent pas son identité protestante (plus précisément luthérienne). Ce qui permet un dialogue sans polémique, mais néanmoins ferme, avec diverses formes de théologies, de spiritualités (y compris ésotériques), de religions et de pensées laïques, mais aussi avec la culture (populaire ou érudite), la philosophie et la science.

Ailleurs, il est question d'un *romantisme maîtrisé*. Romantisme, en ce sens que les dimensions affectives et intuitives sont prises en compte et ont toute leur place ; il n'est pas question de réduire la réalité au rationnel

et au critique. Maîtrisé, parce que Gérard Siegwalt ne se laisse pas entraîner par des sentiments, des désirs et des élans irréfléchis ou démesurés et qu'il les ramène à Christ tel qu'en témoigne le Nouveau Testament.

Autre formule juste et éclairante, le titre du chapitre de conclusion : « Une théologie consciente de ce qui la dépasse ». Dieu est « toujours plus grand, *semper major* », plus grand que les discours, les concepts, les doctrines qui en parlent, plus grand que les rites, sacrements, pratiques de piété, cérémonies qui le célèbrent ; ce qui n'enlève rien à leur utilité, mais empêche d'en faire des prisons.

Les enjeux sont nombreux, mentionnons-en quelques-uns. Ainsi, promouvoir une communauté ecclésiale qui soit au service de la personne et qui pratique un œcuménisme de conciliation et non de fusion. Contribuer à une maturation spirituelle qui permette, sans pessimisme ni angélisme, de vivre justement l'existence chrétienne à la fois dans la spécificité individuelle de chacun et au sein de la communauté des croyants. Développer un christianisme qui, après l'acosmisme de certaines théologies de l'existence ou de l'histoire, retrouve le monde et la nature dans une « écospiritualité ». Éviter un absolutisme christologique sans pour cela nier la dimension divine du Christ ; il est don et acte décisifs de Dieu et en même temps épanouissement ou accomplissement humain ; aussi le dialogue interreligieux peut-il reconnaître l'autre sans rien abandonner de sa propre foi. Associer sans les confondre politique et spiritualité, en militant pour un État laïque qui ne conduise pas à une société ou une culture laïciste. Et peut-être surtout : découvrir, au-delà des obstacles, l'expérience de la proximité de Dieu, la penser et la vivre.

Il y a des connivences entre Gérard Siegwalt et l'auteur (la page qui ouvre le chapitre sur la mystique le montre bien). Elles donnent à ce livre une vibration humaine et spirituelle qui s'ajoute à tout ce qu'apportent ses analyses intellectuelles.

André GOUNELLE

Nicolas STEEVES, *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei 299 », 2016. 21 cm. 454 p. ISBN 978-2-204-10774-7. € 29.

L'ouvrage de Nicolas STEEVES est important, car comme l'indique son sous-titre, il s'essaie à une tâche délicate : « Intégrer l'imagination en théologie fondamentale ». C'est aussi un ouvrage exigeant, non seulement par sa technicité, mais surtout parce que « l'imagination est l'une des réalités humaines les plus dures à cerner » (p. 17). Et, précise-t-il, c'est aussi une réalité à la « réputation sulfureuse » (*ibid.*). Force est en effet de constater que l'imagination a souvent été l'objet de nombreux préjugés, que ce soit en théologie, mais aussi en philosophie, et cela en raison d'une certaine faiblesse qu'on lui imputait généralement par rapport à la rigueur du travail strictement conceptuel. Toutefois, dans une époque où beaucoup de combats, explique l'auteur, se jouent dans l'imagination, il était donc, non seulement courageux et audacieux, mais aussi nécessaire, de tenter cette réarticulation de l'imagination et de la théologie fondamentale.

N. STEEVES propose également une méthode d'investigation intéressante, du fait qu'elle se fonde elle-même sur la pratique de l'imagination. Essentiellement *dialogique*, cette méthode fera en effet dialoguer les tenants et les opposants de l'imagination : « Faisons discuter amis et adversaires de l'imagination, leurs échanges en dessineront les contours, en loueront la force, en discerneront les faiblesses, en chanteront les charmes » (p. 20). L'enjeu de cette méthode consiste entre autres à élargir le concept de *raison*, à lui donner de l'épaisseur, de la chair, en intégrant dans ce concert de voix qu'offre l'ouvrage, non seulement celles des philosophes et des théologiens, ou encore celle de la grande Tradition de l'Église, mais aussi celles des artistes, des poètes, des écri-

vains. Au fond, tout l'enjeu de la méthode qui préside à la rédaction de cette étude consiste à « exercer l'imagination en lui redonnant confiance en soi » (p. 22).

Concrètement, l'ouvrage comporte trois grandes parties. La première porte sur les « prolégomènes à une théologie qui intègre l'imagination ». Se faisant, deux dossiers y sont travaillés : d'une part, un parcours historique sur l'imagination, à travers son devenir philosophique au cours des périodes prémoderne, moderne et postmoderne et, d'autre part, un parcours sur la place et le rôle de l'imagination dans l'Écriture Sainte, et plus spécialement dans le livre de l'Apocalypse, ainsi que dans les paraboles évangéliques. À travers ce second dossier, il s'agit pour N. STEEVES de montrer que « grâce à l'imagination, déployée dans la Bible, Dieu se révèle lui-même, avec son plan de salut » (p. 133). Cette première partie entend fort justement être considérée comme le fondement préalable à toute intégration de l'imagination dans le champ de la théologie fondamentale, et on ne peut que partager les vues de l'auteur sur ce point.

Justement, cette intégration constitue la deuxième partie, mais aussi le cœur, de l'ouvrage. Ici, la théologie fondamentale est définie comme « l'étude de la *révélation divine* et de la libre réponse que l'être humain y apporte par l'*acte de foi*, en lien avec les *cultures* humaines où la révélation est reçue et l'acte de foi posé » (p. 129). Dans la perspective d'une intégration de l'imagination en théologie fondamentale, il était donc nécessaire de montrer les liens unissant, d'une part, l'imagination et la révélation divine (à travers un « modèle imaginal de révélation ») et, d'autre part, les liens unissant l'imagination et l'acte de foi imaginant « par lequel l'Église et le croyant répondent à cette révélation » (*ibid.*). Dans cette partie, le constat de N. STEEVES est sans ambiguïté : « La théologie fondamentale peut et doit intégrer l'imagination » (p. 293).

L'ouvrage comporte une troisième et dernière partie, qui entend vérifier pratiquement, à travers trois lieux théologiques fondamentaux, la place de l'imagination en théologie fonda-

mentale. Ces trois lieux de vérification sont : *la spiritualité*, à partir de la figure d'Ignace de Loyola, pour qui l'imagination constitue un véritable lieu de révélation et d'affermissement de la foi ; *la liturgie* car, pour l'auteur, cette dernière est en effet plus efficace et salvifique si ceux qui la vivent en voient la note imaginative (et en cela, il s'agit bien de savoir « en quoi les rites liturgiques et sacramentels font naître et croître la foi par le biais de l'imagination ») ; et enfin *l'éthique*, le postulat vérifié de N. STEEVES étant qu'une théologie fondamentale qui intègre l'imagination ne peut qu'aider le fidèle à bien agir.

L'ouvrage se termine par une série de « thèses théologiques finales » obtenues à partir des grands thèmes transversaux qui le parcourent. La définition de la foi selon He 11,1, l'imagination comme jeu, le lien entre l'imagination médiatrice et le Christ médiateur, etc.

Pour conclure, indiquons qu'entrer dans une étude détaillée de toutes les thèses soutenues par l'auteur dans cet ouvrage excéderait de loin les limites raisonnables d'une recension, tant ces thèses sont nombreuses et foisonnantes : nous ne nous y sommes donc pas risqués, laissant libre le lecteur de s'y frayer à son tour un chemin. Toutefois, nous soulignerons encore une fois la très grande érudition de cet ouvrage exigeant, mais aussi passionnant, fécond et stimulant, tant sur la forme que sur le fond.

Benoit MATHOT

DOGMATIQUE

Xavier MORALES, *La relativité de Dieu. La contribution de la Process Theology à la doctrine trinitaire*, Paris, Cerf, 2017. 20 cm. 190 p. ISBN 97-2-204-12231-3. € 18.

À notre sens, la théologie du Process n'est pas trinitaire ; elle n'est pas non plus

antitrinitaire. Elle se situe ailleurs, dans un registre étranger à cette problématique. Elle exprime autrement la vie interne, la rationalité foncière et le dynamisme de Dieu. On peut essayer, si l'on y tient, d'y introduire la Trinité. Alix Parmentier l'a tenté dans des pages qui ne sont pas les plus réussies de son beau livre sur Whitehead ; certains théologiens du Process l'ont, eux-mêmes, essayé (Cobb, par exemple, mais en passant, sans que ce soit pour lui important).

Ce livre se donne pour objectif « de passer en revue [...] les diverses tentatives de réinterpréter le dogme trinitaire à partir de [la] métaphysique [de Whitehead] » (p. 15). On a de la peine à saisir l'intérêt de ces tentatives. Le mérite et l'apport de la théologie du Process consistent, selon nous, dans la nouveauté de sa démarche ; la ramener dans des sentiers traditionnels n'a pas grand sens et risque de lui enlever ce qui lui donne sa force, à savoir une ontologie différente, fondée sur l'acte, le mouvement et l'événement et non sur la substance ou l'essence. Bien entendu, et nous en avons conscience, ce que nous venons d'écrire implique que nous ne voyons pas dans la Trinité, à la différence de l'auteur, un « fait » (p. 154), auquel toute théologie authentiquement chrétienne devrait se soumettre, quitte à corriger ou adapter ses concepts pour le décrire. Pour nous la Trinité n'est pas un fait, mais une interprétation doctrinale qui a voulu rendre compte de la vie divine dans les catégories d'une ontologie substantialiste. Cette doctrine a des mérites que l'on ne songe nullement à nier ; elle traduit des intuitions et des expériences très profondes dans une conceptualité discutable. Elle n'est pas absurde, comme le prétendent certains unitariens, mais elle a des limites, des faiblesses et des manques ; elle est liée au langage et aux notions d'une culture qu'il serait abusif d'absolutiser. Si l'on peut exprimer autrement et de manière plus adaptée à notre époque ce qu'elle apporte de positif, tant mieux. Quand on voit dans la Trinité une interprétation de la vie divine, on se pose évidemment la question d'autres

interprétations possibles (avec leurs forces et leurs faiblesses) plutôt que celle d'une ré-interprétation de ce qui est déjà une interprétation. Réinterpréter une interprétation n'est-ce pas mettre subrepticement autre chose sous la même formulation et cacher la novation sous une apparente continuité ? Explorer la réception critique de la doctrine trinitaire dans le courant du Process nous aurait paru beaucoup plus intéressant et fécond que s'interroger sur la possibilité d'« une réception critique de la philosophie du procès en théologie trinitaire » (p. 16). Cet ouvrage analyse donc des tentatives qui nous laissent dubitatif.

Cette réserve à vrai dire assez fondamentale faite, ce livre a des qualités. Xavier MORALES, spécialiste de la théologie trinitaire, connaît bien la pensée du Process (nous n'avons pas tout à fait la même compréhension que lui de Whitehead, il le signale d'ailleurs dans une note, mais il est possible que la sienne soit plus juste). Sa réflexion, intelligente et bien menée, nous semble cependant souffrir d'un parti pris systématique : malgré l'énoncé du sous-titre, il part de la doctrine classique de la Trinité pour évaluer la théologie du Process, plus qu'il n'examine la doctrine trinitaire à la lumière de la théologie du Process. Un premier chapitre expose la pensée de Whitehead, une présentation probablement difficile à comprendre pour quelqu'un qui en ignorerait tout (ce qui, à vrai dire, est inévitable avec une philosophie aussi complexe et dépaysante). Le deuxième chapitre passe en revue (parfois au pas de charge) différents penseurs du Process, la plupart protestants, tous jugés trop peu orthodoxes. Dans le troisième chapitre, le catholique Bracken (inconnu de nous) a droit à un traitement plus étendu et un jugement plus positif (bien qu'assorti de grosses réserves) probablement parce qu'il conçoit Dieu comme une « société » plutôt que comme une « entité actuelle » (au sens très particulier de ces termes chez Whitehead), ce qui se prête effectivement mieux à des développements trinitaires. La quatrième partie est un bilan ou une évaluation, avec une argumentation parfois passablement

byzantine et spéculative, de ce que la théologie du Process peut apporter à la doctrine trinitaire (en fin de compte pas grand chose).

Xavier MORALES semble avoir justement perçu que la théologie du Process proposait une réponse solide et une réplique appropriée au phénomène dit de la mort de Dieu. Il entend la mettre au service de la doctrine trinitaire, alors que nous pensons que cette doctrine fait partie de ce que la découverte de « Dieu au dessus de Dieu », pour reprendre l'expression de Tillich, conduit à relativiser et à dépasser.

André GOUNELLE

ÉTHIQUE

Massimo MONTANARI, *La chère et l'esprit. Histoire de la culture alimentaire chrétienne*. Traduit de l'italien par Martine et Jacques Pagan-Dalarun, Paris, Alma, coll. « Essai. Histoire », 2017. 19 cm. 287 p. ISBN 978-2-36279-223-6. € 25.

Massimo MONTANARI, éminent spécialiste de l'histoire de l'alimentation, propose la traduction française d'un ouvrage publié en italien en 2015 sous le titre *Mangiare da cristiani. Diete, digiuni, banchetti. Storie di una cultura*. Comme l'indique le sous-titre, il s'agit d'une « histoire de la culture alimentaire chrétienne », c'est-à-dire du récit de la constitution de la manière chrétienne de manger. L'usage d'un « la » – article déterminé au singulier – pourrait sembler abusive. Car ce qui caractérise la manière chrétienne de manger, c'est précisément qu'« il n'y a pas de modèle alimentaire chrétien » (p. 236). Pourtant le christianisme, comme foi et comme culture, exerce son influence sur la manière de manger : « Si l'intention du message apostolique était de nier les interférences entre choix alimentaires et foi religieuse, on ne peut pas vraiment dire que

le but recherché ait été atteint» (p. 20-21). Il y a donc bien une manière chrétienne de manger. Elle a comme particularité de plus s'intéresser au «sujet mangeant» qu'à «la nourriture mangée» (p. 20).

La première partie de l'ouvrage – «Les règles transgressées» – montre comment la culture chrétienne a «trahi le message» et plutôt deux fois qu'une. Elle a d'abord trahi le message de Jésus en lui imputant une indifférence face aux aliments peu conforme avec son identité juive. Marc 7,18-19 est une «réinterprétation [qui] traduit la volonté de faire remonter aux origines la violation des normes alimentaires juives, alors qu'elle ne naît que plus tard, quand les disciples de Jésus ne sont plus seulement juifs» (p. 19). Elle a ensuite trahi le message évangélique en réintroduisant des règles, des règles diverses, mais des règles quand même. Elle se poursuit en présentant les aliments que la culture chrétienne charge d'une forte valeur symbolique : le vin et le pain, symbole du Christ, mais aussi du ou de la fidèle; la viande, sujet de discussion : Jérôme voulait un christianisme végétarien, Augustin le souhaitait carnivore; le sang, un aliment d'abord prohibé, mais que le christianisme ajoute peu à peu à son menu «selon des modalités dont l'historien a du mal à percer la logique» (p. 95); le porc dont la consommation sert de marqueur identitaire : «Les chrétiens n'imiteront pas les juifs quant à l'abstinence de certaines nourritures; ils mangeront aussi du porc, prescrit en 341 le concile d'Antioche» (p. 115).

La seconde partie – «Les règles retrouvées» – s'attache à préciser la fonction de l'alimentation dans la culture chrétienne : l'invention d'un Carême et l'alternance entre jours gras et maigre a comme effets paradoxaux et contradictoires de valoriser à la fois certains aliments jugés maigres – typiquement le poisson – et certains aliments estimés gras – notamment le beurre; de la volonté de distinguer «ce qu'exige la nécessité [de manger] et à quoi prétend le désir» (Grégoire le Grand, cité p. 157) émerge la gourmandise comme péché; la cuisine devient

un motif théologique, parce que «le cuit exprime l'état de la condition humaine dans sa "normalité"» (p. 180), et ecclésial, parce qu'elle est «le lieu idéal pour expérimenter la discipline et l'ordre, sans oublier l'humilité, valeur cardinale du style de vie monastique» (p. 201); l'insistance sur les repas partagés fait de l'exclusion de la table le signe de l'excommunication; l'utilisation de métaphores gustatives à propos de Dieu – «À un homme qui ne goûte pas, écrit [Augustin], comment peux-tu prouver quoi que ce soit? Quoi que tu puisses dire en louant l'agrément du nom de Dieu, ce ne sont que des mots : le goût est tout autre chose. Les paroles à sa louange, les impies aussi peuvent les entendre, mais seuls les saints goûtent cette joie» (cité p. 231-232) – conduit à mettre le goût en tête de la hiérarchie sensorielle.

Le recenseur, théologien protestant, ajoute que le livre fait une (petite) place à la spécificité protestante. Il mentionne Zwingli qui, en 1522, défend un typographe «surpris en train de manger des saucisses avec ses ouvriers pendant le Carême, sans avoir payé le droit d'exemption» (p. 136) et le théologien calviniste Jean Daillé. Celui-ci écrit un traité *Sur les jeûnes et le Carême (De jejuniis et quadragesima)*, 1654 «qui présente la notion d'abstinence comme une pratique utile tant au corps qu'à l'esprit» (p. 139). Ce que le recenseur n'ajoute pas, ce sont les dates et les sources abondamment mentionnées et citées par un historien tel que Massimo MONTANARI. Mais la lecture de la recension ne peut ni ne doit remplacer celle de cet excellent livre !

Olivier BAUER

Xavier DIJON, *Le transhumanisme*, Namur/Paris, Fidélité/Cerf, coll. «Que penser de... ? 92», 2017. 19 cm. 128 p. ISBN 978-2-87356-763-7. € 9,50.

Xavier DIJON est jésuite et professeur émérite de la Faculté de droit de l'université

de Namur. Dans ce livre, il se penche sur le transhumanisme en tant que discours alternatif à l'anthropologie judéo-chrétienne, discours qu'il qualifie de « nouvelle religion ». Il analyse les différentes déclarations et manifestes du mouvement, qui exigent une rupture avec la nature par le biais de la technique, et qui a sa propre visée sotériologique.

L'auteur recense les risques que le mouvement transhumaniste ferait courir à nos sociétés si l'on décidait de créer le *posthumain* qu'il prône. Le risque est grand, en effet, d'accroître les inégalités en suscitant un clivage entre ceux qui peuvent financer les prothèses techniques améliorant leurs capacités et ceux qui n'en ont pas les moyens. Cette idéologie favorise l'épanouissement d'un individualisme radical et retire au politique son droit de regard sur des décisions importantes en bioéthique, sous prétexte du droit à disposer de son corps.

Si ces risques sont couramment évoqués lorsque l'on aborde le transhumanisme, le livre a le mérite de proposer une déconstruction idéologique de ce mouvement en révélant ses points fondamentaux d'ancrage philosophique. Le transhumanisme se situe ainsi dans une continuité du positivisme et de la théorie de l'évolution. Mécontents du rythme de l'évolution, jugé trop long et fastidieux, et ayant une confiance complète dans la bonté de la technologie, les transhumanistes cherchent à faire un grand saut, en rupture avec la nature. Ils veulent ainsi pallier à toute limite ou défaillance inhérente à la condition humaine, en particulier la vieillesse et la mort.

Il y a donc un mépris de l'être humain tel qu'il est, au profit de ce qu'il devrait être. L'auteur a la lucidité de voir dans le transhumanisme un antihumanisme, qui se focalise uniquement sur l'agencement de la matière. Ce mouvement refuse de voir ce que les limites auxquelles se confronte l'être humain peuvent avoir de fécond en termes de recherche spirituelle et intellectuelle ou de lien entre les êtres humains.

En outre, l'auteur dénonce le transhumanisme déjà à l'œuvre dans notre société,

puisque la frontière entre la restauration et l'amélioration du corps humain par le biais de la technologie est de plus en plus poreuse.

La dernière partie de l'ouvrage, où l'auteur compare le transhumanisme et l'anthropologie judéo-chrétienne, est particulièrement intéressante, montrant comment ce discours fonctionne comme une religion matérialiste, proposant sa propre sotériologie, ses sacrements et sa propre promesse de bonheur éternel.

Il s'agit donc d'une approche critique, lucide et documentée, qui gagnerait toutefois à développer un sens critique vis-à-vis de sa propre tradition (ici catholique romaine). Certaines affirmations de foi et certains positionnements éthiques sont en effet avancés comme allant de soi, ce qui ne tient pas compte de la diversité des approches théologiques et éthiques que l'on trouve dans les différentes traditions chrétiennes (et qui peuvent d'ailleurs traverser chacune de ces traditions). Mais ce livre reste précieux pour toute personne ressentant un malaise vis-à-vis du transhumanisme sans pouvoir réellement cerner l'origine de ce malaise, ou simplement pour trouver des arguments solides et rigoureux à l'encontre d'une idéologie qui a pour horizon de supprimer la mort.

Helena VICARIO

PHILOSOPHIE ANALYTIQUE DE LA RELIGION

David PLÜSS, Matthias D. WÜTRICH, Matthias ZEINDLER, *Ekklesiologie der Volkskirche. Theologische Zugänge in reformierter Perspektive*, Zurich, TVZ, coll. « Praktische Theologie im reformierten Kontext 14 », 2016. 22,5 cm. 444 p. ISBN 978-3-290-17852-9. € 48,90.

La question essentielle de cet ouvrage est celle de la légitimité du concept de

Volkskirche, terme à traduire par « Église pour le peuple », « Église populaire », ou encore, de façon plus générale, par « Église multitudiniste », c'est-à-dire ouverte à tous. D'un point de vue historique, la notion d'Église populaire a été déterminée par Schleiermacher, en opposant cette expression à une Église nationale ou d'État (p. 9). La question de la légitimité de l'emploi du terme se pose d'abord d'un point de vue empirique. Est-ce que des Églises particulières peuvent aujourd'hui encore être désignées comme des Églises populaires ? La notion ne manque pas d'être traversée d'une tension, puisqu'un grand nombre de membres d'une telle Église ne participe pas à sa vie, ou seulement de manière sporadique. Mais la question se pose également d'un point de vue fondamental. Un tel modèle ecclésial est-il conforme à celui du Nouveau Testament ? Le contexte de l'ouvrage est celui des Églises réformées de Suisse, notamment alémaniques. Son approche est interdisciplinaire, non seulement par le recours à des disciplines non théologiques, mais aussi par des approches exégétiques, historiques, systématiques et pratiques au sein de la théologie. L'ouvrage renonce à une position unifiée, considérant que la pluralité positionnelle et donc le débat permanent font partie d'une Église multitudiniste en tant que telle. Ainsi la pluralité des positions au sein de cet ouvrage correspond au phénomène travaillé.

Le premier chapitre est ainsi constitué d'analyses contemporaines et empiriques de l'Église populaire. De fait, ce phénomène est une réponse institutionnelle au défi religieux et politique d'une société donnée. La question se pose de savoir si cette réponse est encore pertinente dans les processus de transformation contemporains. Ainsi ce chapitre fait état du contexte large de l'évolution culturelle et religieuse sur la base d'une sociologie religieuse d'une part, et d'une prise en compte de la situation des Églises en Suisse et en Allemagne d'autre part. Le deuxième chapitre présente une histoire de la notion d'Église populaire.

Son origine montre qu'il s'agit déjà d'une manière de réagir aux processus de transformation des Églises protestantes au cours de la modernité. Les formes d'organisation ecclésiale font également l'objet de la recherche. La question est abordée de la fonction légitimatrice de l'expression « Église populaire », qui peut être utilisée soit pour justifier le statu quo, soit pour imposer des réformes. Un troisième chapitre étudie l'Église populaire dans la perspective du droit ecclésial. Il apparaît que des Églises qui se comprennent ainsi peuvent avoir des constitutions juridiques très diverses. Ce chapitre met aussi en lumière la tension entre le droit de l'État et celui des Églises, avec les questionnements juridiques correspondants. Un quatrième chapitre relève de la théologie pratique en présentant des théories de l'Église des quarante dernières années. Le cinquième chapitre s'attache aux différents programmes et aux pratiques d'une Église populaire en Suisse, dans leurs tentatives d'actualiser cette notion. Les différentes formes sont décrites et situées dans leur contexte en montrant la pluralité des orientations. Le sixième chapitre relève de la théologie systématique et travaille les approches théologiques du concept d'Église populaire. Aussi bien des découvertes bibliques que réformatrices, ainsi que des réflexions sur le statut du discours au sujet de l'Église populaire, y sont présentées. Se pose également la question de la présence du Christ dans l'Église populaire, celle de ses limites, mais aussi celle des rapports à d'autres systèmes dans la société, ainsi que de la manière de se situer dans un contexte multi-religieux. Finalement, il convient de faire état de la critique de la notion d'Église populaire, en particulier par Kierkegaard. Un dernier chapitre tire le bilan des études, dans la quête d'un modèle ecclésiologique pour l'avenir.

Fritz LIENHARD

Yadh BEN ACHOUR, François DERMANGE,
Quel islam pour l'Europe ? Genève, Labor
 et Fides, coll. « Islams », 2017. 20,2 cm.
 124 p. ISBN 978-2-8309-1628-7. € 14.

Quel islam pour l'Europe ? Quelle Europe pour l'islam ? Telles sont les deux questions posées dans cet ouvrage. Yadh BEN ACHOUR, juriste et constitutionnaliste tunisien de renom, et François DERMANGE, éthicien, spécialiste d'Adam Smith et de Calvin, s'interrogent tous deux sur la façon de penser l'islam et l'Europe. BEN ACHOUR adopte une vision sociologique, démographique, politique pour identifier les conditions de l'intégration de l'islam en Europe. Son intervention lui permet de relever plusieurs mises au point : *primo*, il rappelle la nécessité de recourir à l'histoire pour montrer que l'islam appartient à l'histoire de l'Europe ; *secundo*, il souligne que la barbarie islamiste est une déclinaison de la monstruosité dont l'homme a été capable et est capable, au-delà de toute référence religieuse particulière ; *tertio*, il rappelle que les variables sociologiques et les politiques internationales ont des conséquences dans les crispations identitaires que nous connaissons ; *quarto*, il convient de bien voir que l'islam n'est pas un tout monolithique. Dans cette conjugaison des approches, c'est aussi au niveau du psychologique que se positionne le juriste lorsqu'il met en lumière l'existence d'un « psychisme des clôtures » de la part des communautés d'accueil qui ressentent une « impression d'invasion, de colonisation par l'intérieur, en mettant en relief les antagonismes religieux et culturels des deux sociétés » (p. 33). Illustrant cette idée de l'invasion de l'intérieur par l'affaire des minarets suisses, les réactions aux vagues migratoires, et l'émergence des mouvements européens des patriotes, Y. BEN ACHOUR en appelle au dialogue comme « instrument de pacification des consciences » (p. 43). Il repère quatre grandes conditions à ce dialogue : premièrement, la lutte contre certaines formes de

nationalisme qui conduisent à la haine de l'autre et qui a son versant dans les attitudes victimaires de certains groupes musulmans. Deuxièmement, l'encouragement de « l'islam libéral », c'est-à-dire « un islam réformé et citoyen » (p. 46). À cet égard, BEN ACHOUR reprend une idée qui lui est chère : « L'idée la plus fondamentale qui doit être intériorisée en premier lieu par l'islam est celle d'une liberté absolue de conscience. Autrement dit, les musulmans doivent accepter des idées étrangères à leur milieu, des idées qui les dérangent, les heurtent ou les choquent » (p. 48). Et de poursuivre : « Le musulman ne doit pas s'arrêter à la liberté de religion, mais atteindre la liberté de conscience » (p. 49). Troisièmement, s'engager contre toute logique antidémocratique. Enfin, s'associer à toutes les forces qui se reconnaissent dans cette dynamique. L'auteur conclut son tableau par un appel à « une laïcité raisonnée fondée sur le rôle de l'État et "l'ordre public européen" » (p. 55) où il soutient le devoir de neutralité de l'État dans le domaine dogmatique, mais l'impérieuse nécessité de la prédominance de l'allégeance citoyenne à la République sur toute autre forme d'appartenance, ce qui bien sûr ne va pas de soi. Si la question de la réforme de l'islam vers un islam libéral est essentielle au dialogue, et à la reconnaissance et à l'intégration des musulmans en Europe, la question demeure de l'impact des réformateurs aujourd'hui travaillant dans le sens de la liberté de conscience et de la prévalence de la citoyenneté. Y. BEN ACHOUR sait bien que la réforme de l'islam a pris depuis un siècle une tout autre orientation : celle des courants qui privilégient l'islam comme une essence et dont l'appartenance s'exprime par une orthopraxie définie par la communauté originelle du VII^e siècle. L'inventaire des conditions est juste, mais assurément, leur mise en œuvre peine.

La deuxième contribution de François DERMANGE est intitulée « Libéralisme et islam ». Il s'agit clairement de questionner, du point de vue du droit et de l'éthique, l'Europe dans sa capacité à s'ouvrir aux

valeurs de l'islam. Pour l'éthicien, l'État libéral a été construit en Europe pour répondre aux guerres de religions et promouvoir la coexistence pacifique. Par suite, il montre que les principes politiques de l'État libéral doivent permettre de répondre au ressenti négatif des revendications identitaires musulmanes en Europe. À cet égard, il met en lumière l'existence d'une tension entre le *pôle républicain* d'autonomie civique où le destinataire des droits est co-auteur de ses droits, et le *pôle libéral* qui encadre par des droits l'expression de la majorité. Or, sur ce point, la jurisprudence montre que la mobilisation du *bien* vient limiter les *droits*, mais DERMANGE vient souligner l'absence de clarté de ce concept (p. 105). En conclusion,

il pose la question de savoir comment l'Europe doit accueillir l'islam et les autres religions. En soulignant d'emblée qu'elle doit « veiller à ce que la liberté soit garantie à tous : liberté de choisir sa religion, mais aussi de la quitter ou d'en changer, sans risque de condamnation pour apostasie ; liberté aussi de ne pas partager l'éthique de la majorité, du moment que les droits de tous sont également respectés » (p. 108), DERMANGE rejoint BEN ACHOUR sur la nécessité de reconnaître la liberté religieuse et la liberté de conscience, fondements d'un islam libéral dans une Europe libérale.

Emmanuel PISANI