

• Johann Michel, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Éd. du Cerf, 2006.

Marie-Louise Lamau

DANS **REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE 2007/2 n°244**, PAGES IV À IV
ÉDITIONS **ÉDITIONS DU CERF**

ISSN 1266-0078

DOI 10.3917/retm.244.0111d

Date de mise en ligne : 01/02/2011

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2007-2-page-IV?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 Éditions du Cerf.

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.

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.

RECENSIONS

Union et procréation

Alain MATTHEUWS

• Alain MATTHEUWS, *Union et procréation. Développement de la doctrine des fins du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Recherches morales », 2006, 308 p., 24 €.

Dans son ouvrage intitulé *Union et procréation*, le P. Alain Mattheeuws propose une vaste enquête sur la doctrine catholique relative au mariage et aux comportements qui le mettent en péril. Le sous-titre, à savoir « développements de la doctrine des fins du mariage », est lui-même porteur d'une thèse car l'auteur soutient que l'abandon du vocabulaire traditionnel des « fins » par le concile Vatican II et le Magistère postérieur ne signifie pas une rupture, mais bien plutôt un développement de doctrine¹. On pressent d'emblée qu'il y a matière à débat avec les tenants d'une solution de conti-

nuité, que ce soit pour la déplorer ou pour s'en faire l'apologiste.

L'ouvrage est en fait une réédition, en 2006, de la version de 1989, « amplifiée par l'ajout d'un chapitre particulier sur *Donum Vitae* » (1987), ainsi que le précise immédiatement un avertissement de l'auteur. Ce complément est d'autant plus pertinent que l'auteur souligne comment la contraception (union sans procréation) et la fécondation artificielle (procréation sans union), si différentes de nature, procèdent pourtant d'une même racine erronée : la dissociation des fins unitive et procréative de l'acte conjugal. Il reste cependant que l'avertissement de l'auteur mentionnant une « édition revue et amplifiée » ne correspond adéquatément à son annonce qu'au sujet de ce chapitre ajouté. La bibliographie, bien à jour au

1. Voir introduction, p. 29 : « Nous pensons que Paul VI, en publiant *Humanae Vitae*, manifeste la continuité d'inspiration qui unit la doctrine des fins du mariage et celle de la double signification de l'acte conjugal. Entre l'avant-Concile, le Concile lui-même et les périodes ultérieures, il n'y a pas discontinuité de "sens". C'est ce que nous nous attachons à montrer. »

moment de la soutenance de thèse de l'auteur à la faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse, au vingtième anniversaire d'*Humanae Vitae*, aurait mérité d'être enrichie pour la réédition à l'approche du quarantième... Telle quelle, elle rendra cependant de réels services aux chercheurs, ainsi que l'index thématique qui lui fait suite.

L'ensemble de l'ouvrage constitue un dossier bien informé, centré sur l'encyclique *Humanae Vitae*, et attentif, par une démarche chronologique, à situer dans l'histoire ce document magistériel et à éclairer, au-delà du contenu de son enseignement, les enjeux de sa formulation².

Après une préface du Cardinal Danneels et un avant-propos du Professeur Jean-Marie Hennaux, quatre chapitres déploient diachroniquement la doctrine relative au mariage et à la procréation.

Le premier, intitulé « Origine et développement de la doctrine des fins du mariage », résume, d'une part, les positions des deux autorités que sont saint Augustin et saint Thomas d'Aquin et, d'autre part, les principales étapes du Magistère avant Vatican II : Concile de Florence, encyclique *Casti connubii* de Pie XI (1930) et diverses allocutions de Pie XII, auxquelles s'ajoute encore le *Code de Droit canonique* de 1917. L'étude des deux Docteurs est

succincte (une dizaine de pages pour l'ensemble des deux) et, malheureusement, de seconde main. À l'heure où certaine proluxe littérature à prétention philosophique ne manque pas de mettre en cause les Pères de l'Église sur leur vision de la sexualité humaine, il eût été souhaitable, plutôt que de renvoyer à des monographies, de donner un meilleur accès aux textes mêmes d'Augustin (ainsi que de Césaire d'Arles et de Grégoire le Grand) et de procurer ainsi au lecteur le moyen de juger sur pièces de ce « pessimisme peu nuancé quant à la valeur de l'acte conjugal » (p. 37), ne légitimant celui-ci que comme moyen de procréation et comme remède à la concupiscence. Le lecteur est prié de croire que saint Augustin s'est employé à défendre contre les manichéens la bonté morale du mariage, mais qu'il reste prisonnier d'une vue négative du corps et de la sexualité, entachée par le péché. Malheureusement, la possibilité de vérifier ce propos se limite à des renvois à un ouvrage du P. Adnès datant de 1963. Il en va de même quant à saint Thomas d'Aquin. L'auteur remarque, à juste titre, que l'étude du mariage dans la *Somme de théologie* ayant été interrompue par la mort de l'Aquinat, a été complétée par des extraits puisés au *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard et qu'il y aurait profit à se reporter à la *Somme*

2. Voir introduction, p. 30 : « Notre travail propose donc une lecture diachronique de quelques expressions majeures d'une doctrine qui trouve actuellement une formulation différente sous les termes de significations unitive et procréative de l'acte conjugal. Le but de la recherche est certes de mieux comprendre les documents eux-mêmes, mais aussi de percevoir, à travers le développement qu'ils manifestent au fil de l'histoire de l'Église, l'enrichissement de la doctrine du mariage. »

contre les Gentils, qui « propose une doctrine du sacrement de mariage davantage marquée, selon la pensée d'Aristote, par le langage de la finalité » (p. 46). Le lecteur attentif risque d'être perplexe devant la synthèse de deux interprétations contradictoires de la pensée de saint Thomas, à savoir celle de L. Janssens, rapportant la conception thomassienne de l'acte conjugal à la loi naturelle générique, à un acte biologique³, et celle de T. Belmans, pour qui il s'agit de la nature en tant qu'humaine, rationnelle et donc au-delà du seul facteur biologique⁴. Cette divergence n'a rien d'anodin⁵, comme l'ont montré les contestations faisant suite à la publication d'*Humanae Vitae*, et il aurait valu la peine de se former un jugement à la source. Le bref aperçu sur la conception thomassienne du mariage donne toutefois des résultats précieux. Le point de référence, la loi naturelle, entraîne plusieurs fins, correspondant à autant d'inclinations naturelles : procréation et vie en société. Dans cette optique, non seulement les fins ne peuvent se réduire à une seule mais, de plus, elles se trouvent hiérarchisées, la vie commune servant la procréation et l'éducation des enfants (ce qui légitime un état de vie socialement institué). La procréation est ainsi érigée en fin primaire, tandis

que la fidélité et l'éducation des enfants relèvent d'une finalité encore essentielle mais secondaire (l'ensemble se complétant de fins accidentelles en nombre indéfini). On voit donc se mettre en place un lien, qui restera dans la doctrine commune de l'Église jusqu'à Pie XII inclusivement, sous forme d'une « subordination de fins » à laquelle Paul VI, dans le sillage de Vatican II, substituera une « coordination de significations ». La deuxième partie du chapitre – « intégration de la doctrine des fins du mariage par le Magistère » – souffre du caractère succinct précédemment relevé : le contenu des textes est plutôt cité qu'analysé. L'impression d'ensemble laissée par ce premier chapitre est d'un appendice à l'introduction, de préliminaires non abordés pour eux-mêmes mais comme préusposés à l'étude du Magistère de Vatican II et des années qui le suivront. Ce choix, légitime dans la perspective d'une herméneutique des textes magistériels, risque de laisser dans l'ombre les fondements anthropologiques qui sont l'objet des critiques, internes et externes à l'Église, des prises de position telles que celle d'*Humanae Vitae* sur la contraception. Nous touchons ici à la limite la plus saillante de l'ouvrage : s'il s'agit d'une présentation historico-doctrinale du Ma-

3. Voir p. 41 : « l'acte conjugal relève du domaine de la loi naturelle générique. Il s'agit d'un acte naturel (*actus naturalis*), entendez une opération d'ordre biologique, dont la finalité naturelle est déterminée par sa fonction biologique, qui est la seule procréation. Il est manifeste que saint Thomas reste fidèle à la conception de saint Augustin et qu'il tombe dans le même dualisme ».

4. Voir p. 42.

5. L'auteur le note d'ailleurs incidemment : « si personnalisme équivaut à humanisation de l'instinct, c'est chez saint Thomas qu'on devra le chercher... » (p. 44).

gistère, à destination de théologiens, l'objectif est atteint et de manière satisfaisante ; s'il s'agit, en revanche, de produire une argumentation à son sujet, le résultat reste à parfaire : le lecteur apprend plus sur la pensée de théologiens comme G. Martelet, K. Wojtyła, E. Pousset, que sur celle de l'auteur, même si celle-ci se laisse finalement déduire de certaines remarques critiques.

Le deuxième chapitre montre, de manière bien documentée, la genèse du passage de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur le mariage (nos 47-52) : le projet très classique doctrinalement de la Commission théologique préconciliaire (1961), les trois premiers schémas conciliaires (mai 1963, 1964, avril 1965), la présentation du dernier d'entre eux manifestant « l'opposition entre le courant majoritaire, soutenant une conception personnaliste du mariage, et le courant minoritaire, fortement attaché à la thèse d'un rapport de subordination entre les fins du mariage » (p. 74). L'auteur décrit de manière minutieuse les interventions du pape Paul VI pour se réserver tout ce qui a trait à la régulation des naissances et pour demander la prise en compte de certains *modi*, ainsi que les choix des théologiens en charge de rédaction et les réticences qu'ils rencontraient. Le texte de la constitution conciliaire est présenté plus brièvement, mais il est vrai que le lecteur peut s'y reporter aisément. Le choix est donc pertinent de s'attarder davantage sur ses caractéristiques, notamment une conception personnaliste du mariage, le soulignement de la vocation à la sainteté, la valorisation de l'amour conjugal, une pré-

sentation nouvelle, non hiérarchisée, des fins du mariage. Le titre du chapitre en indique bien la visée apologétique : « le concile Vatican II et les fins du mariage : une rupture ou l'espace d'un silence ouvert par l'Esprit Saint ? » Il s'agit en effet de présenter le texte conciliaire comme une « étape d'une continuité évolutive » (p. 85 s.), nonobstant le changement de terminologie qu'il introduit délibérément. L'abandon du vocabulaire des fins par les Pères conciliaires a été en effet justifié par la visée pastorale du Concile et l'inopportunité de termes trop techniques. La thèse de l'auteur est que ce changement n'est aucunement une occultation de la doctrine traditionnelle, mais un silence providentiel qui permettra de mieux se réapproprier celle-ci. On ne peut pourtant pas nier que la question ne soit pas seulement de mots, mais aussi de contenu : qu'on les appelle « fins » ou « significations » de l'acte conjugal, union et procréation sont-elles en relation de subordination ou d'indissociable coordination, la première hypothèse impliquant la seconde mais non l'inverse ? Il est exact que nulle part la doctrine prévalant jusqu'à Pie XII n'est niée mais, à la faveur d'une visée pastorale, une nouvelle présentation lui est substituée, qui se constitue ensuite en doctrine dans l'encyclique *Humanae Vitae* (1968). Il y a ici un fait à expliquer, qui constitue une difficulté que l'auteur paraît minimiser en son affirmation de « nouveautés dans la continuité » (p. 129-130). Il serait intéressant aussi d'approfondir le sens des termes « fin » et « signification », ce dernier ayant une forte densité de sens en matière de

sacramentalité, en sorte que son emploi n'importe pas seulement pour éviter la prétendue technicité du premier, mais renvoie aussi à une théorie du signe, dont l'importance n'est plus à démontrer.

Le troisième chapitre se propose de faire voir comment « dans *Humanae Vitae* Paul VI précise le lien indissoluble des significations de l'acte conjugal ». En substituant au vocabulaire classique des fins du mariage cette terminologie de la signification, le Pape facilite la perception de la nécessaire solidarité entre union et procréation. L'analyse du P. Matthaeeuws est ici particulièrement perspicace. Peut-être aurait-il même pu exploiter davantage cette intuition quant à la valeur de l'apport doctrinal de cette encyclique. La subordination de l'union à la procréation pourrait en effet suffire à écarter la contraception, mais rend-elle compte adéquatement des difficultés éthiques suscitées par la fécondation *in vitro*, c'est-à-dire par une procréation sans union ? La nouveauté terminologique apparaît donc ici comme un moyen d'expression d'une doctrine profondément traditionnelle. L'auteur éclaire ensuite l'encyclique par une allocution du pape aux « Équipes Notre-Dame », la compare à la constitution conciliaire et s'intéresse de manière heureuse aux commentaires de plusieurs théologiens, dont celui de Karol Wojtyła, marqué par un accent personnaliste dont la suite de l'ouvrage soulignera la postérité sous la plume du désormais pape Jean-Paul II.

L'étude des grands textes magistériels contemporains s'achève avec un nouveau chapitre consacré à l'inscription des significations de l'acte conjugal dans l'exhortation apostolique post-synodale *Familiaris Consortio* (1981). Les deux derniers chapitres concernent les catéchèses de Jean-Paul II, éclairantes mais d'autorité moindre, et l'instruction *Donum Vitae*, qui réprouve, dans le cas de la fécondation *in vitro*, la procréation sans union. On se permettra de regretter que les grandes encycliques *Veritatis Splendor* (1993) et *Evangelium Vitae* (1995) n'aient pas été intégrées dans cette étude à la faveur de sa réédition. De même, les nombreuses et diverses prises de position des conférences des évêques constituent une pièce incontournable du dossier concernant *Humanae Vitae*, méritant plus que des références allusives⁶.

Les mérites de l'ouvrage ne sont pas négligeables. Sa base documentaire, même si elle demande à être mise à jour, est impressionnante et bien exploitée. La présentation chronologique des textes, même si elle entraîne quelques redites, joue en faveur de la clarté de l'exposé, facilitée aussi par un style simple. Ce livre constitue une bonne herméneutique critique du Magistère contemporain en matière de morale conjugale et familiale et de certains commentaires théologiques qu'il suscite. Ses limites tiennent surtout à son angle de vue, par ailleurs pleinement légitime. Il s'expose à rester à usage intra-ecclésial, dans la

6. Voir introduction, p. 29 : « Nous ne pouvons que faire allusion aux déclarations publiées à ce sujet par les conférences épiscopales ».

mesure où le point névralgique du débat, à savoir l'indissociabilité de la double signification de l'acte conjugal (union et procréation), est montrée dans sa solidarité avec l'anthropologie chrétienne, telle que présentée dès le début du livre de la Genèse, mais non dans sa rationalité, si ce n'est au titre d'un personnelisme (chrétien). Ces limites ne sont d'ailleurs pas simplement celles du livre, mais pointent aussi une difficulté inhérente à ces prises de position magistérielles : clairement adressées à tous les « hommes de bonne volonté », sont-elles en fait recevables par ceux qui ne partagent pas l'anthropologie biblique ? Dire que celle-ci s'adresse à tous ne résout pas suffisamment le problème. On ne saurait nier par ailleurs que le problème de réception de l'encyclique *Humanae Vitae* demeure au sein même de l'Église et que, ainsi qu'en témoigne la publication de l'encyclique *Veritatis Splendor*, la question doit désormais se traiter aussi en amont, au plan de la morale fondamentale : nombre de chrétiens reconnaissent une solidarité générale entre union et

procréation, sans cependant la considérer comme nécessaire en tout acte. Là aussi, les théologiens doivent se risquer à faire plus que de présenter le Magistère ; leur contribution est utile à celui-ci pour présenter de manière adéquatement actualisée la doctrine permanente de l'Église. Ces réserves ne doivent pas prêter à méprise : la thèse dont est issue ce livre est solide, utile, et manifeste les compétences de son auteur, mais un complément en forme de mise à jour, si possible quant à la publication théologique mais au moins quant aux documents magistériels plus récents, et un élargissement de perspective à destination de non-chrétiens et de chrétiens réticents, aurait été préférable à cette réédition insuffisamment « revue et amplifiée ». « Aurait été » ou plutôt « serait », car ce que cet ouvrage n'a pas fait, l'auteur est certainement à même de le produire. Le regret exprimé doit donc s'entendre surtout de la traduction d'un espoir et d'un vœu.

Luc-Thomas Somme

Témoins du futur

Pierre BOURETZ

• Pierre BOURETZ, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 2004, 1 250 p., 45 €.

Le parcours proposé est passionnant. Sans confondre théologie et philosophie, Pierre Bouretz nous présente des penseurs plei-

nement philosophes, mais en même temps imprégnés de la tradition juive. Ils sont de leur temps. « Le fait que ces penseurs juifs nés à l'époque du désenchantement du monde – (marqués par les événements du xx^e siècle : la Première Guerre mondiale, la Seconde, la naissance et la mort des idéologies totalitaires, la Shoah, la naissance du sionisme, le retour du peuple Juif sur la terre d'Israël et les conflits qui en sont issus) –, de la mort de Dieu et de la destruction de la raison ont en quelque sorte sauvé l'idéalisme allemand, tient principalement en cela qu'ils sont demeurés des métaphysiciens [...] tous ont conservé ou retrouvé un souci de ne pas céder au monde comme il va [...] » (p. 15). Marqués par la tradition juive, ils articulent les exigences d'une pensée rationnelle avec l'idée messianique présente dans leur héritage (p. 18). « Née sur les ruines du temple [...] l'idée messianique a été l'objet d'une autonomie doctrinale dont l'écho s'entend dans la pensée contemporaine ». D'où le sous-titre du livre. Cette idée s'exprime de bien des manières, dans l'attente d'un « Messie de la fin des temps » chez l'homme désespéré que fut Walter Benjamin ou, à l'opposé, d'une manière très désabusée.

Les titres des chapitres disent l'axe de pensée retenu. Ils sont significatifs. Celui d'Hermann Cohen : « Une religion d'adulte », celui de Franz Rosenzweig : « De la nuit du Monde aux éclats de la Rédemption », celui de Martin Buber : « L'humanisme à l'époque de Dieu », celui de Hans Jonas : « L'expérience de la pensée et la responsabilité envers le monde », celui d'Emmanuel Levinas, proche

de la fin du xx^e siècle : « L'histoire jugée ».

Cohen, dira l'un de ses disciples, « devint pour sa génération le garant philosophique de la loyauté religieuse ». Pierre Bouretz ne manque pas de souligner dans son étude les oppositions entre ces penseurs. Buber prend ses distances par rapport à Cohen : « il bâtit une demeure pour le Dieu des philosophes [...] caractéristique d'une foi étrangère à l'authentique expérience religieuse » (p. 45). Et d'ajouter « H. Cohen refoule l'héritage biblique pour sauver son idéalisme philosophique ».

Rosenzweig pense dans la nuit de 1914-1918. Il pense que Hegel est passé d'époque après ce qui ressemble à l'effondrement d'un monde. Il rompt dans *L'Étoile de la Rédemption* avec les concepts hegelien « Dieu, le monde et l'homme », pour y substituer les trois concepts de la théologie « Création, Révélation, Rédemption ». Bouretz précise le drame de Rosenzweig. Il cite ce passage autobiographique : « J'habitais le xix^e siècle comme un mollusque habite sa coquille et ce siècle se trouve maintenant devant moi, creux comme une coquille vide. Je le porte à mon oreille » (p. 228). Bouretz constate pourtant l'impact limité de ces penseurs, il s'interroge : « Pourquoi les témoins du futur sont-ils si peu convaincant? ». Peut-être les hommes du xx^e siècle n'ont-ils pas encore tiré toutes les conséquences de ce qu'ils subissent et ce dont ils sont les témoins. La pensée de Benjamin, qui ira jusqu'au suicide, oscille entre « deux pôles qui s'attirent tout en se repoussant, [...] comme un idéal sans

cesse approché, jamais atteint » (p. 299).

Scholem a vécu l'essentiel de sa vie à Jérusalem. Il apprend l'hébreu en réaction contre l'assimilation. Ce choix conditionne sa pensée. Il s'affirme sioniste mais son souci primordial est d'assumer l'histoire juive. Il s'oriente vers l'étude de la mystique juive avec d'autant plus d'intérêt que trop de philosophes ou d'érudits juifs l'ont entourée d'un certain mépris. Il s'agit à travers cette étude de donner un nouveau terrain à ceux de sa génération qui ne savent pas où poser « leurs pattes de devant ». Il pense que la révélation et la prophétie dominent l'homme (Bouretz, p. 348). Il voit dans le messianisme de la Kabbale une intelligence de l'histoire (p. 355). Mais il est préoccupé par les dérives possibles (p. 374). Il prend en compte la douloureuse histoire de Sabbataï Tsevi tout en conservant le pourquoi du lien entre judaïsme et messianisme : « Plus la parcelle de réalité historique donnée aux Juifs [...] s'avère réduite, misérable et cruelle, et plus sa transparence devient profonde, [...] plus brillante l'espérance messianique qui la fait jaillir et la transforme (p. 433) ». À ceux qui le critiquent, Scholem répond : « je pense que c'est la confusion entre mouvements séculiers et messianisme qui vouent ceux-ci à l'échec ». Lucide, il affirme : « Il y a dans l'Espérance quelque chose de grand et en même temps de profondément irréel ». D'où sa prudence dans l'appréciation du sionisme, qu'il distingue du messianisme lui permettant d'accepter l'idée d'un état binational, israélien et palestinien.

Martin Buber a vécu « l'irruption

du nazisme en Allemagne ». Sioniste, « il accompagne la naissance d'Israël de profondes réserves qui expriment à la fois l'inquiétude vis-à-vis d'une forme de banalisation de la vie juive et la crainte d'une impossible cohabitation avec les populations arabes ». Dans la proclamation de l'État, il perçoit un « endurcissement du peuple Juif qui sacrifie le message de ses ancêtres à la trivialité de l'esprit de conquête » (p. 541). Levinas lui reprochera de ne pas prendre en compte Auschwitz. Buber nous introduit à la pensée hassidique. Il s'attache à « l'exposer comme une réaction à la dérive du messianisme après la crise imposée par le sabbatianisme » (p. 526), mais cette conquête dans le domaine de l'intériorité se fait au détriment de l'idée messianique. Buber nous est plus connu comme philosophe du dialogue et de la rencontre. Il souligne le mouvement fondamental « qui conditionne l'ouverture à tout langage : Je – Tu » (p. 529). « Martin Buber n'a probablement pas éteint les objections du Dieu des philosophes [...] à moins qu'il faille encore creuser les conditions de l'humanisme à l'époque de la mort de Dieu », écrit Bouretz (p. 561).

Ernst Bloch dialogue avec Marx, « lui rendant [...] sa place parmi les penseurs de l'espérance humaine » (p. 574). Son approche ne fait pas l'unanimité, mais Bloch critique aussi Hegel, Rosenzweig, Benjamin et même Levinas. En revanche, il réhabilite Kant et porte aussi un jugement sévère sur la folie de l'incroyance. « L'incroyance massive d'aujourd'hui vis-à-vis de l'invisible ou plutôt de ce qui n'est pas encore visible, est sans doute aussi

folle que la croyance massive en un ciel de chair et d'os » (p. 611). Il pense que « le messianisme s'impose dans toute sa force à l'opposé du monde qui nous est donné » (p. 617).

De Leo Strauss « il est difficile, dit Bouretz, de cerner l'image de l'homme et le contenu de la pensée ». Comme juif, il perçoit le sionisme comme un refus de renoncer aux espérances juives traditionnelles en lavant « les Juifs de leur humiliation millénaire, en leur faisant recouvrer la dignité, l'honneur ou la fierté d'être Juifs ». Mais pour lui l'État d'Israël ne coïncide pas avec l'âge messianique. Très sévère à l'égard de Heidegger, il perçoit les limites de la philosophie pour donner sens à la vie, et ce notamment par comparaison avec les prophètes. D'où la difficulté de le situer par rapport aux autres penseurs juifs. Strauss appelle à une *Teshuva* sans *Alyah* : un amour d'Israël détaché du pays, reprochant à Hannah Arendt de réduire l'aventure humaine à l'aventure du monde, d'ignorer la transcendance et de confiner la moralité dans les limites trop étroites de la vertu civique. Rosenzweig le déçoit parce qu'il « déhistoricise » la Torah. Il reproche à Buber une bonne volonté qui manque de sérieux face aux critiques les plus radicales de la tradition. Il reconnaît deux interlocuteurs : Hermann Cohen, parce qu'il affronte le conflit entre philosophie et religion, et Scholem qui explore à travers la mystique les rapports du judaïsme à l'histoire (p. 771-772).

Hans Jonas est directement touché par les conséquences du nazisme. Sa mère meurt à Auschwitz. Lui-même quitte l'Allemagne. L'at-

titude de Heidegger, son comportement vis-à-vis de Husserl, représentent pour lui comme pour Strauss une débâcle de la philosophie. « Que le plus grand penseur de son temps se soit compromis avec le nazisme, cela entraîne plus qu'un refus de le revoir : une inquiétude quant aux vertus de la réflexion [...] ». Il reproche à la philosophie contemporaine un certain dualisme qui lui fait oublier les événements du quotidien. La négation des causes finales est un des drames de la philosophie moderne. Jonas s'attaque à Nietzsche, à son affirmation de la relativité radicale des valeurs. Il faut les reconstruire sur un fondement métaphysique, car la responsabilité de l'homme s'accroît avec le développement de la technique. Il pose les principes moraux nécessaires pour le présent et pour l'avenir. D'où le principe de responsabilité. « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ; agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie ; ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur la terre ; inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme objet secondaire de ton vouloir » (p. 818). Après Auschwitz, il s'interroge sur le concept de Dieu. La théodicée classique et la réponse à la question de Job sont impraticables. « Ici ne trouveront place ni la fidélité, ni l'infidélité, ni la foi, ni l'incroyance, ni la faute, ni son châtement, ni l'épreuve, ni le témoignage, ni l'espoir de la Rédemption, pas même la force ou

la faiblesse, l'héroïsme ou la lâcheté, le défi ou la soumission » (p. 837). Il rejoint Etty Hillesum : « Vous ne pouvez pas nous aider, dit-elle à Dieu, mais nous, nous devons Vous aider, nous devons défendre Votre lieu d'habitation en nous jusqu'à la fin ».

Le dernier chapitre est consacré à Levinas. Philosophe au sens le plus rigoureux du terme, conscient de l'apport de Husserl (p. 865) mais lituanien d'origine, il hérite d'un judaïsme rigoureux. Il s'établit en lui une relation « intellectuelle » où l'Écriture, le Talmud et la philosophie s'interpellent. Il confronte Bible et pensée philosophique. Il pose des questions avec une vigueur renouvelée : « soi et autrui ; Dieu et le monde ; l'infini et la responsabilité ; la justice et l'histoire » (p. 858). N'ayant rencontré dans son enfance ni Descartes ni Spinoza, il se confronte aux événements historiques comme la Révolution russe de 1917 et il vient compléter sa première formation biblique et talmudique, par la fréquentation de la pensée occidentale à Strasbourg en 1923, à Fribourg en 1928-1929. Il y découvre des personnalités de haut niveau, dont Heidegger. Installé en France, professeur à l'École normale israélite, il enseigne à Poitiers, à Nanterre, à la Sorbonne. Il prend part après la guerre aux colloques des intellectuels juifs. Sa réflexion philosophique reste dominée par l'horreur nazie. De là sa vision de l'histoire : « derrière la chronologie des faits et des événements et de leur enchaînement, logique ou fortuit, dans l'histoire universelle des nations [...] s'accomplit et se raconte, conforme à sa propre logique, une intention de l'éternité »

(p. 880). Rosenzweig « a dégrisé la conscience occidentale » de sa « fascination envers la guerre » (p. 881). Sa philosophie implique une parole et la rencontre d'un visage. « Parler c'est en même temps que connaître autrui, se faire connaître à lui. Autrui n'est pas seulement connu, il est salué » (p. 886). Contre Hegel il affirme : « même quand on parle à un esclave, on parle à un égal ». « L'homme découvre-t-il son existence en face du monde (matériel, posé là ou fabriqué) » ou bien « le monde devient-il intelligible devant un visage humain ». À l'encontre de Rosenzweig qui la fonde contre la totalité, à l'encontre de Heidegger qui la fonde dans son angoisse devant la mort, il pose la subjectivité « comme fondée dans l'idée de l'infini » (p. 896). Le propre du judaïsme, c'est d'avoir « désensorcelé la nature en exigeant la destruction des idoles plutôt » qu'en les sublimant (p. 916). À Kippour, Dieu met le pardon entre mes mains humaines : « le prochain, mon frère, l'homme, infiniment moins autre que l'infiniment Autre, est en un certain sens plus autre que Dieu ». L'alliance n'est pas l'abstraction d'un acte juridique mais « un lien vivant entre humains [...] » (p. 915). « Quand vous êtes mes témoins, je suis Dieu, quand vous n'êtes pas mes témoins, je ne suis pas Dieu [...]. La vraie relation de l'homme et Dieu dépend de la relation de l'homme à l'homme comme s'il n'y avait pas de Dieu sur qui compter ». Pour Levinas, le messianisme ne peut pas s'identifier à l'histoire. Refusant d'accorder une place définitive à l'expérience politique, il craint la sacralisation de la Terre. Le sens de

l'État d'Israël, au-delà de l'accueil d'un peuple juif en exil, c'est l'occasion d'accomplir « la loi sociale du judaïsme » (p. 930). D'où le titre d'une de ses conférences au colloque des intellectuels juifs : « Terre promise ou Terre permise ? ». Proche de Maïmonide, il s'y réfère.

À la fin de son livre, Pierre Bouretz reprend la position de chacun des philosophes dans la perspective messianique. Il constate qu'ils reviennent tous à l'idée « selon laquelle les fins humaines ne peuvent tout à fait s'enfermer dans ce qui est et demeure. Qu'elles se nomment satisfaction, réparation ou Rédemption, la perspective d'un au-delà de l'expérience immédiate a fait valoir ses droits [...] » (p. 949). Leur pensée est habitée par trois données contraignantes : le poids du présent, le respect du passé, le souci du futur (p. 950).

Parlant du messianisme, il était inévitable que les auteurs rencontrent la pensée chrétienne. Ils en ont une compréhension restrictive, laquelle peut être le fruit d'une attitude ou d'une pensée chrétienne insuffisamment explicite. À propos d'Hermann Cohen (p. 93), Bouretz pense que le christianisme serait passé de la figure d'Israël « représentant de la souffrance » à celle du Christ « représentant de la faute ». D'où il conclut : « Comment ne pas voir que cette prise en charge des fautes de l'homme finit par l'en décharger en sorte que l'autonomie morale s'en trouve profondément altérée ? C'est ce dont il faudra se souvenir au moment d'affronter les polémiques concernant le statut de la Loi ». Il y a dans ce raccourci une compréhension surprenante de la

responsabilité morale telle qu'elle est vécue dans la pratique chrétienne. Rosenzweig assigne quant à lui au Juif et au chrétien une mission positive, propre au sein de l'histoire universelle, mais il réduit la signification de l'emploi par Paul du mot « endurcissement » pour caractériser le refus juif en face du christianisme. Cette affirmation n'est pas un « concept immuable », mais le constat que cet endurcissement s'inscrit dans le mystère, c'est-à-dire dans le dessein de Dieu, lequel ne nous sera pleinement dévoilé qu'à la fin. Il est vrai que les Pères de l'Église ont oublié cette dimension et qu'il a fallu attendre Vatican II pour restituer à la pensée de Paul la plénitude de son sens. Rosenzweig n'en est donc pas responsable, d'autant qu'il a perçu positivement que le conflit judéo-chrétien se situe au sein d'une commune aspiration messianique. Sa réflexion est un appel à un approfondissement car il dit aussi que le danger pour le christianisme, c'est la « divinisation du monde » (comme si le Royaume de Dieu était déjà réalisé en ce monde), et donc que la persévérance juive, son « non » au christianisme, nous est nécessaire.

Walter Benjamin reproche au christianisme « d'avoir relégué la Rédemption dans l'intériorité d'une demande spirituelle invisible [...] qui ne modifie pas le cours de l'histoire ». Reproche compréhensible, mais quelque peu excessif quand on considère les innombrables réalisations chrétiennes ou d'inspiration chrétienne qui jalonnent l'histoire.

Martin Buber, interpellé par le danger nazi, envisage le dialogue judéo-chrétien comme une forme

de résistance spirituelle. Pressent-il qu'ils sont concernés l'un et l'autre, quoique de manière radicalement différente du fait de l'extermination, parce qu'ils sont profondément liés par la volonté nazie d'atteindre la racine commune? Buber demeure réservé quant à l'usage chrétien de l'Ancien Testament. Il en fait porter la responsabilité à Paul (p. 486) et dès lors, dans sa vision du dialogue, il oppose la sainteté par les œuvres à la sainteté par la grâce. Voilà un point de divergence qu'il faudra clarifier. Buber pense que la différence entre Juifs et chrétiens réside essentiellement dans une compréhension individualiste du salut chrétien. Critique là encore que nous avons à accueillir mais qui, elle-même, réduit la vraie vision chrétienne de l'espérance.

Examinons enfin quelques élé-

ments de la pensée de Levinas sur le dialogue judéo-chrétien. Levinas demeure blessé par l'attitude collective des chrétiens pendant la Shoah. Bouretz dit que le baptême ne les a pas rendus lucides sur le nazisme (p. 870). Est-ce vraiment le baptême qui les a aveuglés?

Bouretz nous propose finalement une somme de la pensée juive contemporaine. Ces penseurs confrontés à l'histoire de leur temps, tiennent une place considérable par le renouvellement qu'ils ont apporté, la stimulation qu'ils ont suscitée. Mais le lecteur peinera souvent dans sa lecture tant il lui faudrait connaître l'ensemble des œuvres pour les apprécier à leur juste mesure. Ce livre doit cependant nourrir des points importants du dialogue entre Juifs et chrétiens.

Jean Dujardin

Entendre d'une autre oreille

Jean GREISCH

• Jean GREISCH, *Entendre d'une oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Bayard, 2006, 298 p.

Jean Greisch est depuis longtemps un représentant important de l'herméneutique et un spécialiste incontesté de la pensée de Heidegger. Cet onzième livre manifeste la vivacité d'une pensée toujours en genèse, qui se nourrit à la fois de toute la philosophie contemporaine et de ce qu'il y a

de philosophique dans le christianisme. Justement, *Entendre d'une autre oreille* montre comment toute la réflexion sur ce que signifie lire et comprendre, avec tous les problèmes qui lui sont liés, peut être renouvelée, prolongée, approfondie à partir de l'herméneutique biblique qui n'est pas ici un substitut de la philosophie, mais ce qui lui donne à penser. La force d'un tel travail est d'abord la force de sa question, « qu'est-ce que lire? », et la force de sa thèse : c'est à partir

de l'*Écriture* qu'il est possible de se laisser enseigner ce que c'est que lire. Dans ces neuf chapitres, Jean Greisch poursuit inlassablement son questionnement jusqu'à la détermination de la compréhension comme tâche éthique. Néanmoins, la force de ce travail se trouve également dans une érudition impressionnante concernant aussi bien les philosophes que les théologiens, aussi bien les poètes que les romanciers, et cela montre la nécessité de ne pas restreindre le champ de l'expérience quand il s'agit d'élucider un phénomène. Il est impossible de citer ici toutes ces références ; cependant nous retrouvons aussi des points d'appui constants comme le parcours de la reconnaissance selon Ricœur, l'étude de la *Bible* de Paul Beauchamp, ou la philosophie de la parole de Jean-Louis Chrétien.

La première partie sur « L'Écriture et ses destinataires » commence par une réflexion sur le livre mangé à partir des récits de vocation prophétique : Jérémie est un mangeur de paroles qui se charge d'une mission impossible qui est de ne pas aplanir le malentendu herméneutique entre Dieu et son peuple, mais, au contraire, de l'exacerber. En effet, manger le livre c'est la vocation à s'approprier quelque chose dans une situation de crise, et notamment ici la parole de Dieu qui a pris forme de livre. Autrement dit, il s'agit de mettre en évidence le lecteur comme un « envoyé » et, à cet effet, il faut décrire la multiplicité des fonctions du livre dans l'Apocalypse : rendre visible l'expérience de la persécution pour créer non la terreur, mais la confiance. Le mot de la fin est « viens ! » et, précisé-

ment, manger le livre en le lisant c'est être capable de prononcer le « viens ! » qui se lance et se répercute dans un échange d'appels et de réponses. Bref, le « viens ! » est par essence choral et donc il ne peut plus se penser avec les catégories du dedans et du dehors. Or, si cet impératif est incommensurable aux catégories contemporaines, il impose de repenser la responsabilité, le témoignage et le secret, les trois concepts clés de la philosophie en train de s'écrire aujourd'hui. En outre, le genre apocalyptique, comme acte de lecture dans une crise de lecture, dévoile le véritable sens du « viens ! » apocalyptique et, du même coup, le lien d'essence entre crise, culture et vocation.

Ensuite, Jean Greisch, s'appuyant sur les analyses de Jean-Louis Chrétien, décrit la manducation de la parole de façon à montrer que la faim et la soif sont des conditions de notre humanité (chapitre 2). Croire, c'est se nourrir de paroles et le lecteur est comparable à un puisatier qui cherche l'eau vive. Dans cette recherche, nous ne faisons pas que nous retrouver nous-mêmes en toute chose, mais au contraire nous découvrons une autre dimension de notre être, nous avons rendez-vous avec un soi inconnu. Ainsi Jean Greisch décrit-il, avec Grégoire le Grand, comment plus un saint progresse dans l'*Écriture* sainte, plus l'*Écriture* elle-même progresse en lui. Cette capacité à se laisser reconduire à un soi inconnu par l'*Écriture* tient au fait que l'*Écriture* repose sur l'articulation du visible et de l'invisible, de l'extérieur et de l'intérieur, de l'histoire et de l'allégorie : le Livre

étant ainsi un miroir à plusieurs facettes, il est normal que le soi qui se regarde dans ce miroir soit non seulement excentrique, mais aussi polycentrique. En cela, le lecteur chrétien de la Bible doit réapprendre du judaïsme le lien entre la spiritualité et le respect de la lettre, sans que l'on retombe dans un fétichisme du texte. En effet, la lettre n'est pas morte en soi, mais elle ne le devient que dans l'hypothèse où le livre renferme déjà toutes ses lectures possibles et nous dispense, malheureusement, du travail et du risque de la lecture.

Toutes ces analyses montrent que l'herméneutique de la lecture peut se comprendre comme une phénoménologie de la lecture (chapitre 3). L'enjeu de ce chapitre est d'expliquer notamment ce qu'il en coûte de lire, et donc en quoi l'acte de lire est un combat. L'évocation de la transformation des pratiques de la lecture permet à Jean Greisch de définir le lecteur comme un explorateur du monde du texte. Dans cette exploration, le recueillement du sens doit se faire avec discernement dans la mesure où rassembler n'équivaut pas à accumuler. Lire, ce n'est donc pas être passif, mais c'est faire, et cette définition performative de l'acte de lire permet de le comprendre comme un parcours de la reconnaissance dans lequel le lecteur « sait » déjà à quoi il doit s'attendre quand il aborde un texte, même s'il ne sait pas encore ce qu'il va lire. Contre l'abstraction d'un sujet vierge, Jean Greisch montre que nous appartenons nécessairement à une tradition dont les paradigmes structurent toujours notre attente. Le livre n'est donc pas présent comme n'im-

porte quelle chose, et sa présence déborde l'alternative de la *Vorhandenheit* et de la *Zuhandenheit* décrite par Heidegger.

La seconde partie du livre, intitulée « Interprétation, médiation, transmission », pose la question de l'interprétation à partir de la pensée juive traditionnelle, qui est justement inséparable d'un souci de traduction et d'interprétation lui conférant un véritable caractère herméneutique et qui fait dire à Jean Greisch qu'elle est une « religion de l'interprétation ». L'auteur propose ainsi une très belle étude de la vocation de Moïse (chapitre 4) qui, ayant répondu à l'appel de Dieu, se trouve transformé en chargé de mission, non pas dans l'assurance de son bon droit, mais dans la conscience de sa fragilité et de sa vulnérabilité. À partir de Moïse, tout le paradoxe de la mission, c'est-à-dire de la personne, apparaît car dans cette mission l'envoyé ne peut que se dire :

- 1) Je ne sais pas qui je suis.
- 2) Je ne sais pas qui Tu es.
- 3) Je ne suis pas mandaté.
- 4) Je ne sais pas parler.

La mission qui fait la personne ne relève pas de qualités propres déjà acquises et c'est à celui qui ne sait pas parler qu'il revient de dire la voix du Verbe, c'est à celui qui n'est pas l'homme de la situation, qui n'est pas le mieux placé, qu'il revient de répondre ici et maintenant. Autrement dit, la mission n'est pas une place dans le monde que l'on posséderait déjà et que celui qui envoie ne ferait qu'actualiser, mais c'est une place qui est reçue et pour laquelle on n'était pas nécessairement fait, et c'est pourquoi accepter la mission qui

nous est confiée, c'est d'une certaine façon renoncer à soi pour être véritablement soi-même. Jean Greisch souligne alors l'importance des travaux de Paul Beauchamp et son souci de placer sous les yeux du lecteur à la fois le texte qu'il s'agit de comprendre et sa lecture transformatrice. Il s'agit aussi de montrer que l'invention du genre littéraire « Évangile » va de pair avec une nouvelle interprétation du Christ, et notamment le fait que toute la théologie paulinienne se développe sur le registre épistolaire n'est pas sans rapport avec le contenu essentiel du kérygme paulinien. Cela prouve que l'*Écriture* est une interprétation avant même d'être un objet d'interprétation. Telle est l'une des thèses de ce livre : l'herméneutique dans la *Bible* permet de mieux cerner la tâche de l'herméneutique. En effet, de nombreux passages mettent en évidence que le Christ explique les textes, par exemple aux disciples d'Emmaüs (Luc 24, 27), et en cela il est le premier hermèneute.

Pour expliquer le statut de cette vérité herméneutique, Jean Greisch fait une analogie entre le « va et étudie » de la Torah et l'impératif du retour aux choses mêmes de Husserl (chapitre 5). Même si un tel rapprochement peut sembler étrange, il souligne en quoi transmission et interprétation sont indissociables et en quoi il y a un mode herméneutique de la vie de l'esprit. Dans cette perspective, le conflit des interprétations n'est pas un échec, mais la vie même de l'esprit qui n'apparaît qu'à celui qui cesse de considérer le texte comme quelque chose de clos et de fini : non seulement un texte

n'est jamais isolé, mais il est toujours en train de se faire et de se défaire car l'exploration d'un texte est toujours commune. Jean Greisch fait alors référence à la philosophie de la parole de Jean-Louis Chrétien, afin de montrer en quoi la lecture, et notamment celle du livre de vie qu'est la *Bible*, est toujours une épreuve de nudité. En effet, l'*Écriture* met à nu son lecteur et c'est pourquoi il est impossible de dissocier l'exégèse de l'interprétation et de l'exhortation. En outre, dans cette lecture de la *Bible* qui rend l'âme nue, la pluralité des sens de l'*Écriture* manifeste la surabondance des dons divins.

L'interprétation ne peut donc être réduite à un jeu intellectuel pour érudits désœuvrés puisqu'elle doit être comprise dans son sens fort comme un chemin de conversion, comme un chemin vers la transcendance. En fait, toute expérience véritable engage à quelque chose, ne fût-ce que parce qu'elle exige une révision critique de l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes. Ainsi, toute recherche de la vérité implique de se montrer capable et digne de l'accueillir, et elle contient implicitement la promesse d'une compréhension de la vérité toujours plus grande. De cette façon, Jean Greisch dessine peu à peu la tâche d'une herméneutique transcendantale et critique qui clarifie les tâches d'une compréhension du texte religieux et d'une mise en lumière des malentendus auxquels ces textes sont exposés.

Enfin, la troisième partie intitulée « Accomplir les *Écritures* » précise en quoi, tout en étant inséparable du travail d'interpréta-

tion, l'art de lire vise la compréhension d'un sens qui implique une nouvelle considération de soi. Dès lors, la lecture est un travail de reconnaissance qui contient les quatre obligations de la Torah : apprendre, enseigner, garder, accomplir. La lecture de l'*Évangile* ne peut pas être celle d'un spectateur qui demeure touché par son objet dans la mesure où l'*Évangile* est un certain dit, mais aussi une manière de dire, c'est-à-dire un style de vie, un avoir à être qui contient un impératif. Notamment la parabole (chapitre 7) est un récit dans lequel il faut se laisser désorienter pour se laisser réorienter, comme dans la parabole du fils prodigue. En effet, comme parcours de la reconnaissance, le retour du fils prodigue est possible parce que le fils est d'abord rentré en lui-même. Afin d'étudier la force propre de la parabole, Jean Greisch décrit comment Gide, Rilke et Kafka ont relu cette parabole. Notamment pour Rilke, cette parabole permet de prendre conscience de la distance abyssale qui sépare l'homme de Dieu et elle enseigne comment prendre la « patience de supporter son âme ». Ici Jean Greisch reprend les thèses de Ricœur : reconnaître, c'est d'abord identifier ou identifier à nouveau, c'est ensuite se faire reconnaître et c'est enfin instaurer une relation de réciprocité empreinte de gratitude. Or, c'est dans les récits évangéliques des apparitions du Christ à ses disciples que ce travail de reconnaissance est le plus explicite.

Il y a donc un lien eidétique entre les trois questions suivantes : « comprends-tu ce que tu lis ? », « comprends-tu ce que tu fais ? »,

et « comprend-tu qui tu es ? ». Ainsi, lire la *Bible* c'est accomplir les *Écritures* en comprenant cet accomplissement comme un dépassement, comme une relève au sens hégélien, et non comme la simple vérification d'une prédiction (chapitre 8). De ce fait, l'herméneutique biblique fait de l'accomplissement des *Écritures* le centre de gravité du travail de compréhension qui doit assumer une forme d'excentricité puisque c'est hors des *Écritures* que conduit l'accomplissement. Jean Greisch peut alors donner une définition de l'accomplissement : accomplir, c'est permettre à la vérité qui n'est pas dans les mots, même si elle n'en est pas séparable, de « prendre corps ». Accomplir les *Écritures*, c'est exister dans un corps à corps rendu possible par le langage et c'est donc une tâche d'incorporation : si le Christ est le Verbe qui se fait chair, l'homme se doit d'être un corps qui se fait verbe.

Le chapitre 9 clôt ce long travail de réflexion sur la lecture en élargissant la thèse implicite, mais récurrente de tout le livre : la compréhension est une tâche éthique aussi inéluctable qu'inachevable. Le soi est une promesse à accomplir, mais l'accomplir c'est aussi prendre conscience de tout ce qu'il reste à faire. La philosophie et la théologie ne sont pas thaumaturges, elles ne peuvent apprendre à entendre à ceux qui ne veulent pas écouter et qui demeurent dans la quiétude de leur surdité, mais Jean Greisch montre comment la Bible nous apprend à entendre en nous apprenant à recevoir : l'âme nue est celle qui peut entendre d'une autre oreille parce qu'elle sait être à l'écoute de la parole de

Dieu, de la parole des choses et de la parole du prochain. Ainsi Jean Greisch nous conduit-il par ce livre un peu plus loin dans sa méditation déjà ancienne sur la parole

heureuse, en montrant comment se laisser enseigner le bonheur par les *Béatitudes*.

Emmanuel Housset

Paul Ricœur Une philosophie de l'agir humain

Johann MICHEL

• Johann MICHEL, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Éd. du Cerf, 2006.

Paul Ricœur est désormais reconnu comme un des grands philosophes de la seconde moitié du xx^e siècle. Sa réflexion, toujours en chantier, sera entrée en dialogue avec les grands courants intellectuels de son époque, sans pourtant jamais s'inféoder à l'un d'entre eux. L'héritage qu'il nous lègue est celui d'une pensée qui a continué inlassablement à « écrire le Grand Livre de la philosophie », ou encore à « faire la philosophie et pas seulement la répéter ». Dans ce but, il s'est, tout ensemble, interrogé sur les objets nouveaux qu'apportent les disciplines scientifiques et s'est réapproprié l'apport des grandes figures du passé. J. Michel s'est intéressé à ce travail de pensée toujours en mouvement. Un dénominateur commun lui semble se dégager des multiples interrogations auxquelles Ricœur s'est confronté, celui de la

condition de l'homme dans le monde ou, plus précisément encore, celui de l'agir humain. Alors que notre époque vit une crise du fondement, Ricœur a tenté de fonder une théorie et une politique de l'agir humain, du triple point de vue anthropologique, épistémologique et normatif. Le travail entrepris par Johann Michel ne relève pas, nous dit-il, d'une biographie intellectuelle ni non plus d'une sociologie, mais d'un commentaire philosophique qui privilégie l'interprétation intratextuelle, sans négliger pour autant l'éclairage qu'apporte l'ensemble de l'œuvre ni les réactions hétérogènes que celle-ci a suscitées. Ces dernières – auxquelles Johann Michel accorde une grande attention – attestent à leur manière des tensions qui traversent l'œuvre de Paul Ricœur et du caractère inévitablement inachevé de son questionnement philosophique, lequel – remarque encore Michel – fait écho à la fragilité même de son objet, l'agir humain.

La première partie de cet ouvrage, qui s'intéresse à la « généalogie de l'anthropologie philosophique » de Ricœur, illustre au mieux la méthode de lecture adoptée par Michel Ricœur, rappelle-t-il, a construit sa pensée à l'époque du désenchantement de l'homme envers lui-même, sous l'influence des « maîtres du soupçon » (et peut-être surtout, aurions-nous envie d'insister, à cause des catastrophes morales et politiques qui auront assombri ce siècle). C'est alors que des philosophes comme J. Habermas, J. Rawls, L. Ferry, élaborent un nouvel humanisme. Si l'œuvre de Ricœur reflète ici la philosophie contemporaine dont « elle rassemble les morceaux épars » selon une expression de Bernard Stevens, elle s'en démarque tout autant. Ainsi Ricœur, tout en se posant en héritier de la tradition cartésienne, conteste le caractère d'immédiateté du *Cogito*. L'idée d'un *Cogito* « brisé » ou « décentré » apparaît dès le tome I de la première somme philosophique de Ricœur, sa *Philosophie de la volonté*. De même, Ricœur, qui a reçu de l'existentialisme chrétien l'intuition de « l'incarnation du sujet dans l'existence », passera cette hypothèse au crible des sciences empiriques, en empruntant à Husserl sa méthode descriptive, sans pour autant adhérer au primat de l'ego transcendantal. Plus important peut-être, le renversement par rapport à l'héritage idéaliste qu'opère un Ricœur s'intéressant à la sphère affective et volitive plus qu'au domaine de la représentation. Enfin, Ricœur, tout en s'opposant au déterminisme des sciences expérimentales, en refusant que le sujet soit traité comme une

« chose », en appelant à une éthique quasi stoïcienne de l'effort, n'en est pas moins amené à reconnaître un *involontaire absolu*. Il ne cèdera pas pourtant à la tentation prométhéenne du nihilisme. Il lui restera alors la voie du *consentement*, non comme abdication devant la nécessité cruelle, mais comme appel à la Transcendance, à « l'espérance qui attend autre chose ». Ricœur, en concluant ainsi le tome I de sa *Philosophie de la volonté*, transgresse la frontière qu'il avait lui-même posée entre l'ordre du *logos* et celui de la croyance religieuse.

J. Michel s'interroge ensuite sur la « traversée herméneutique » qu'accomplira Paul Ricœur. Constitue-t-elle une rupture dans le développement de sa pensée ? Il ne le pense pas. Ricœur est convaincu, dès le début de sa réflexion, que compréhension de soi et compréhension des signes ne sont pas dissociables. Si son herméneutique est profondément marquée par l'exégèse biblique, elle ne s'intéresse pas qu'aux textes, mais au tout de l'existence. Dans *Finitude et culpabilité*, où apparaît bien l'originalité de cette herméneutique, Ricœur, coupant les ponts avec la tradition subjectiviste et partant « du plein du langage et du sens déjà là », se positionne en « disciple du sens » dont la tâche est de se ressouvenir. Non qu'il accorde un crédit naïf aux symboles, mais ayant déconstruit le « mythe-explication », il peut *entendre* le « mythe-symbole ». Se faisant, comme il le dit lui-même, héritier de la critique, il cherche à « dépasser la critique par la critique, par une critique non plus réductrice, mais restaura-

trice¹ ». Comment cela est-il possible ? En acceptant le cercle herméneutique. « Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre². » J. Michel parle de plusieurs reprises de l'ambivalence de l'anthropologie ricœurienne. Ne faut-il pas parler plutôt d'évolution de sa pensée ? Sa traversée de la psychanalyse freudienne (commencée très tôt, quoi qu'on en ait dit) irait dans ce sens. Tout comme Habermas, Ricœur a pensé que l'effort de Freud était de libérer le sujet des forces qui l'empêchent de coïncider avec lui-même. Il ne s'agit donc plus d'un *consentement* à tonalité chrétienne, comme dans la *Philosophie de la volonté*, mais d'une confiance faite aux ressources du sujet. La lecture anthropologique que Ricœur fait de Marx semble aller dans le même sens. Refusant de faire du sujet une instance fondatrice, il n'en reconnaît pas moins aux individus la possibilité d'agir dans des circonstances qu'ils n'ont pas eux-mêmes produites. Pourtant, dans *Temps et récit*, Ricœur inscrira l'anthropologie de Marx dans la perspective de l'herméneutique historique de Gadamer, selon lequel nous ne sommes les *agents* de l'histoire que pour autant que nous en sommes les *patients*. Ce qui lui vaudra, encore, le reproche de l'ambivalence. Ne faut-il pas reconnaître que la pensée de Ricœur se débat constamment avec elle-même, ce qui, remarque J. Michel, fait d'elle « le meilleur rempart contre tous les dogmatismes » ? Un

dernier tournant reste à pointer, celui de l'intersubjectivité, laquelle, remarque J. Michel, n'est guère présente dans la première étape de l'anthropologie de Ricœur. C'est ainsi que le « souci de soi » est prioritaire dans la *Symbolique du mal*. De ce point de vue, la publication de *Soi-même comme un autre* constitue un événement majeur. Pour R. Misrahi, l'anthropologie de Ricœur, qui refuse le postulat d'un « être identique à lui-même », serait « littéralement antisubjectiviste et antimoderne », et différerait peu finalement « de l'antiphénoménologie lévinassienne ». Critique que J. Michel ne peut admettre. Nous aurions, pour notre part, apprécié qu'il accordât plus de place à une confrontation des positions de Ricœur et de Levinas. Ces deux penseurs, situés tous les deux à la frontière de la philosophie et de la religion, se sont rencontrés et estimés. Paul Ricœur a dit sa grande dette à l'égard d'Emmanuel Levinas, tout en tenant, à plusieurs reprises, à se situer par rapport à sa pensée, notamment dans *Soi-même comme un autre* (voir p. 221-226 ; 387-393 ; 408-409).

Dans la deuxième partie de son étude, J. Michel s'intéresse au dialogue que Ricœur a poursuivi tout au long de sa vie avec les sciences humaines et sociales, non par un détour fortuit, mais pour mener à bien son anthropologie philosophique. Parce qu'il l'a fait avec les ressources de l'herméneutique, c'est à montrer le développement

1. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II, *Finitude et culpabilité*, La symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960, p. 326.

2. *Ibid.*

de cette approche de Ricœur que s'attachera Michel. À la maxime célèbre – « le symbole donne à penser » –, viendra s'en ajouter une seconde : « expliquer plus pour comprendre mieux. » On retiendra surtout de cette seconde partie ce qui concerne l'*Essai sur Freud* qui valut à Ricœur de vives critiques, que Michel évoque sobriement. Et encore le rapport entre mémoire et histoire, sur lequel Ricœur est revenu jusqu'au soir de sa vie et qui lui attira aussi des incompréhensions.

Après le double parcours de ces deux premières parties, l'auteur tourne son attention vers « une philosophie normative sans cesse convoquée, implicitement ou explicitement, dans l'œuvre philosophique de Paul Ricœur ». Sa démarche demeure la même, « à la fois thématique et généalogique [...] s'attachant à dégager les articulations, les ruptures et les tensions au sein d'un corpus qui s'étale sur plus d'un demi-siècle ».

Dans le long chapitre intitulé « Les dilemmes de la morale », J. Michel se livre à un compte rendu fouillé des septième, huitième et neuvième *Études de Soi-même comme un autre*. Une fois encore, Michel décèle une évolution dans la réflexion de Ricœur. Influencé par les « maîtres du soupçon, celui-ci s'est montré sensible aux impasses de la loi morale, source de culpabilité et de ressentiment, et a privilégié une sorte de *vita contemplativa* où le sujet, profondément solitaire, se donne pour tâche de déchiffrer les signes et les mystères du monde, afin de mieux se comprendre lui-même. Est venu ensuite le tournant intersubjectif où la morale de Ricœur

s'ouvre à la reconnaissance de la liberté d'autrui et des institutions. Cette évolution trouve son expression dans *Soi-même comme un autre*, où Ricœur articule la téléologie aristotélicienne et la déontologie kantienne, la première devant être « mise à l'épreuve » par la seconde. Il se montre ainsi à la fois néo-aristotélicien, mais sans substantialisme, et néo-kantien tout en se livrant à une critique serrée de la prétention kantienne à une autofondation morale. Dans la mesure, en effet, où Kant a introduit l'idée d'un mal radical, « il a fait du (libre) arbitre le siège d'une opposition réelle à la source de la formation des maximes ». Ainsi le (libre) arbitre apparaît-il « atteint d'une blessure originelle qui atteint sa capacité à se déterminer pour ou contre la loi » (*ibid.*, p. 254). D'où cette réécriture de la maxime kantienne : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps que *ne soit pas* ce qui *ne devrait pas être*, à savoir le mal » (*ibid.*). Mais la critique de Kant par Ricœur ne s'arrête pas là. Le formalisme kantien se révèle, à ses yeux, incapable de faire face aux situations concrètes. L'action est traversée par des logiques conflictuelles. Il y a un « tragique de l'action ». C'est pourquoi la délibération de la « sagesse pratique » (la *phronèsis* aristotélicienne), qui – seule – considère la situation dans son entière singularité, constitue le troisième moment de la démarche éthique. Arrivé à ce point, Ricœur ne pouvait pas ne pas rencontrer l'éthique de la discussion de Apel et de Habermas pour, ici encore, à la fois s'en enrichir et prendre ses distances. Opérant un retour en

arrière dans le texte de Ricoeur, Michel revient alors sur la Règle d'or, qui implique la sollicitude dont l'amitié (laquelle est une vertu, si du moins il s'agit d'une amitié « selon le bon ») est un bel exemple. Ricoeur retient ici d'Aristote l'idée de la mutualité. Non que l'amitié la meilleure ne soit pas habitée par le manque, mais parce qu'elle montre comment, dans une situation au départ inégalitaire, peut être rétablie la similitude entre soi-même et l'autre. « Devennent ainsi fondamentalement équivalentes l'estime de *l'autre comme un soi-même* et l'estime de *soi-même comme un autre* » (*ibid.*, p. 226).

Sous le titre « Les paradoxes du politique », Michel retrace ensuite l'évolution d'un Ricoeur qui, très réticent dès le départ à l'égard du marxisme, a pourtant rêvé d'un « socialisme à visage humain ». Sa pensée, jusque dans les années 1970, reste fortement imprégnée d'un socialisme économique et d'une utopie égalitaire teintées de philosophie personaliste. Il abandonnera progressivement – sans doute sous l'influence d'Hannah Arendt – l'idée de révolution, comprise comme changement brutal, se situant plutôt dans la ligne du réformisme. Pour lui, lorsque la moralité politique est corrompue, la résistance s'impose ; pourtant, elle ne peut être auto-fondatrice, elle doit s'appuyer sur des fondations politiques antérieures.

Dans le chapitre suivant, « Les conflits de la justice », c'est aux débats suscités par la publication de *A Theory of Justice* de J. Rawls que nous voyons Ricoeur se confronter. Selon Rawls, les prin-

cipes de justice ne sont plus à *découvrir* dans un ordre caché ou transcendant, mais à *élaborer* par des procédures spécifiques. Michel repère un « tournant rawlsien » de Ricoeur qu'il situe dans les années 1980-1990. À partir de là, tout en restant fortement attaché à l'idée de justice sociale, il passera d'un « socialisme à visage humain » à ce qui ressemblerait à une « social-démocratie ». Malgré cet apport reçu de Rawls, Ricoeur refuse de fonder ces principes de justice sur une base exclusivement procédurale. Rawls, pourtant, a évolué quant à sa position première. Le récit croisé que fait Michel du cheminement de l'un et l'autre philosophes, confrontés tous deux aux communautariens, dégage bien le caractère original de la théorie ricoeurienne de la justice. Celle-ci a connu un ultime prolongement, que Michel aborde dans son ultime chapitre, lorsque Ricoeur a ressenti l'obligation morale de « faire droit au droit », s'intéressant surtout à la pratique judiciaire. Comment trancher un conflit, comment séparer le « mien » du « tien », principalement lorsqu'il s'agit d'« affaires difficiles », sans enclencher la spirale de la vengeance ? Ricoeur aspire non à une société sécurisée par peur de la répression, mais à une véritable coexistence dans la paix. Ce qui ne va pas sans reconnaissance mutuelle, ni sans le partage de valeurs communes, de liens socioculturels plus forts que les conflits. C'est ainsi que Ricoeur en est venu à s'interroger sur l'amnistie, le pardon, le faire-mémoire. À la fin de sa vie, il complétera la logique d'équivalence de la Règle d'or, pourtant « véritable mot de passe

de sa philosophie pratique », par une logique de surabondance ou d'amour ayant vocation de donner au vivre-ensemble une « hauteur » ou peut-être une « grâce », où Michel voit « une sorte de résidu religieux sécularisé ».

En conclusion, Michel rappellera que la pensée de Ricœur s'est construite à l'époque où les grands systèmes philosophiques, tout comme les grandes eschatologies sociopolitiques, subissaient une crise profonde. Elle n'a pourtant « renoncé en rien à l'exigence du sens, à la reconstruction d'une épistémologie, à la refondation du vivre-ensemble ». Trois paradigmes, selon lui, s'entrelacent chez le philosophe disparu : un paradigme traditionaliste, un paradigme moderne, un paradigme postmoderne. Au lieu de tirer la pensée de Ricœur vers tel ou tel d'entre eux, comme l'ont fait certains de ses commentateurs, Michel s'est appliqué à montrer qu'ils sont constitutifs de sa philosophie pratique. Voilà pourquoi il la qualifie de *paradoxe*, voire d'énigmatique, alors que d'aucuns ont qualifié Ricœur de « redoutable réconciliateur des contraires ». Et pourtant s'impose la cohérence de la démarche de Ricœur. Elle s'articule autour du fameux *cercle herméneutique* et rend compte de ses prises de position succes-

sives jusqu'aux toutes dernières, alors que le philosophe, déjà très âgé, ne renonce pas à réhabiliter l'utopie pour qu'elle invente de nouveaux moyens d'un meilleur vivre-ensemble dans les rapports familiaux, sociaux et politiques.

Au total, le travail considérable accompli par Michel, alors qu'il déclencherà probablement chez les spécialistes un « conflit de interprétations », apportera à ceux qui se sont nourris de la pensée du philosophe disparu, une vaste relecture de son œuvre. Ils apprécieront que soient mis transversalement en relief tout à la fois la lucidité et le courage d'un penseur qui, confronté aux multiples figures du « mal », conscient de la finitude de l'homme, n'en est pas moins resté ouvert aux expressions diverses, et souvent opposées, de la pensée philosophique, n'hésitant pas à recevoir des unes et des autres pour construire une philosophie pratique à la fois exigeante et généreuse. De jeunes philosophes, enfin, trouveront intérêt tout à la fois à mieux pénétrer la démarche d'un des grands penseurs de la seconde moitié du xx^e siècle et, grâce à elle, à revisiter les principaux débats philosophiques qui auront traversé ce demi-siècle.

Marie-Louise Lamau

Liberté religieuse et régime des cultes en Droit français

• COLLECTIF, *Liberté religieuse et régime des cultes en Droit français*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, 1854 p.

Tous ceux qui ont pu travailler avec la première édition de 1996 de cet ouvrage attendaient avec impatience sa « mise à jour ». Le livre qui nous est présenté est bien plus que cela, c'est véritablement une nouvelle édition.

En revanche, il est impossible d'en rendre un compte exhaustif, car il ne s'agit pas d'un volume, mais de toute une bibliothèque de textes officiels qui régissent les relations entre les différents cultes et l'État.

Bien plus, les trois parties nous donnent accès successivement aux « Normes internationales », au « Droit européen » et, enfin (c'est bien sûr lui qui a la plus grande place : 1388 pages contre 257 pour les deux autres), au « Droit français ».

Dans sa Préface, Mgr Jean-Pierre Ricard précise tout de suite l'enjeu : « S'il est à présent possible d'affirmer qu'après bien des combats et des souffrances, un point d'équilibre, avec ses forces et ses faiblesses, paraît atteint dans la France d'aujourd'hui, les mutations de notre société, aujourd'hui pluri-culturelle et multireligieuse, entraînent une certaine confrontation de pratiques sociales et de systèmes juridiques différents. L'équilibre législatif de notre pays...

pourrait être fragilisé dans ce contexte. »

Cette imposante compilation de tous les textes essentiels est là pour aider tous ceux qui ont des responsabilités dans l'exercice d'un culte à avancer lucidement dans une relation saine et juste avec les pouvoirs publics. En effet, l'équipe de rédaction souligne dès le départ que les enjeux sont bien : « la liberté de conscience ou de conviction », « la liberté de culte » et « le degré de liberté qu'ont les religions pour s'organiser », « entreprendre un prosélytisme de bon aloi et créer des œuvres ».

À travers cette description des enjeux, nous prenons facilement conscience de la somme de travail qu'a pu représenter la rédaction de cet ouvrage, pour rendre accessible la complexité des textes qui sont nécessaires à l'élaboration d'une solution aussi claire que possible des nombreux problèmes concrets qui se posent dans la vie courante, lorsqu'il s'agit de faire cohabiter les nécessités de l'exercice d'un culte public et le respect des lois d'un Etat laïc qui, de par sa propre loi, « assure la liberté de conscience [et]... garantit le libre exercice des cultes » (Loi du 9 décembre 1905, art. 1^{er}).

Les textes principaux sont accompagnés de « notes indicatives » et de brefs commentaires pour les rendre plus accessibles. Mais surtout, si les textes proprement législatifs sont abondamment

cités, ils sont toujours illustrés par une « partie réglementaire », « des questions parlementaires », « des documents ou débats parlementaires », « des applications administratives » et même, ce qui s'avère souvent indispensable, « une partie jurisprudentielle ».

Les Normes internationales

Cette première partie nous donne accès à tous les grands textes qui régissent des Institutions comme les Nations Unies ou l'UNESCO, le Processus d'Helsinki ou le Droit de l'Organisation internationale du travail, pour aller jusqu'aux engagements entre la France et le Saint-Siège qui sont présentés de 1789 jusqu'à la date cruciale de 1926 pour les relations entre les deux États, en passant par la Convention de Genève et les différents aspects des relations internationales du Saint-Siège.

Le Droit européen

Il se divise en deux parties : a) le droit du Conseil de l'Europe et b) le droit de l'Union européenne.

a) Le droit du Conseil de l'Europe : c'est une présentation des textes qui permettent de suivre l'évolution du droit régissant la liberté de religion, y compris dans son rapport au Droit canonique avec toutes les précisions de la jurisprudence. Elle débute en 1950 avec la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et se poursuit jusqu'en 2004. L'ensemble tient compte des différents problèmes qui ont pu être soulevés par différents États comme la Grèce, la Turquie, l'Italie, etc., et bien sûr la France, toutes questions qui aident à mieux comprendre les situations concrètes que nous vivons.

b) Le droit de l'Union européenne : c'est l'exposé de tous les traités qui ont affiné la réglementation européenne depuis le Traité de Rome de 1957 jusqu'au projet de Constitution européenne de 2004, en passant par les multiples décisions parlementaires.

Pour ces deux parties, il s'agit uniquement, bien sûr, des textes qui ont trait à la liberté de conscience et à la liberté religieuse dans son ensemble, dans la mesure où c'est le cadre de l'ensemble de l'ouvrage.

Le Droit français

Cette troisième partie offre un panorama des textes fondamentaux depuis la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, avec toute l'évolution jusqu'en 2004. Dans cette partie, il est impossible de citer toutes les questions traitées. Nous en énumérons seulement quelques-unes pour tenter de montrer la diversité des sujets abordés et le caractère très concret des problèmes qui peuvent trouver là des éléments de solution :

- Les règles régissant les cérémonies à la demande ou avec la participation des autorités civiles ;
- Les droits de l'enfant ;
- Le droit coranique et l'Europe ;
- Les sonneries de cloches ;
- Les subventions aux associations ;
- Les conseils d'administration des Missions ;
- La liberté d'expression dans le secteur audiovisuel ;
- Les motifs de conscience en matière de délivrance de contraceptifs ou d'IVG ;

- La protection du nom et du prénom ;
- Les conséquences en France de la polygamie ;
- Les vêtements ou signes religieux ;
- Le secret professionnel, avec l'obligation ou l'autorisation de révéler certains faits ;
- Les dispositions particulières à l'ordre des Lazaristes ou des Chartreux ;
- Le maintien de l'affectation en cas d'usage polyvalent d'un lieu de culte ;
- Les concerts ;
- La réutilisation des églises à des fins culturelles ;
- La législation concernant les édifices du culte postérieurs à la loi de séparation (entretien, transfert de propriété, etc.) ;
- Les associations cultuelles.

Et ce ne sont là que quelques exemples pour montrer l'extrême diversité des questions envisagées par les lois et les règlements divers qui peuvent donner matière à tous les éléments utiles à une réflexion argumentée pour construire une solution aussi adaptée que possible. Cette brève sélection, nécessairement arbitraire, ne prétend en aucune façon rendre compte de toute la richesse des questions étudiées. Il est vraiment impossible d'en présenter la réalité.

Toutefois, l'équipe de rédaction nous avertit : « Des questions où les convictions philosophiques, morales et religieuses ont une place prééminente telles que la bioéthique, les fondements du mariage, les conséquences du PACS et de l'union libre, la fin de vie et l'euthanasie, n'ont pu être traitées ici, le lecteur étant renvoyé aux nombreux ouvrages spécialisés et

aux documents officiels des différentes Églises... et Confessions ». Effectivement, tous ces sujets sont très diversement appréciés selon la loi et selon les diverses sensibilités religieuses. Il est donc difficile de donner des éléments suffisamment convergents pour pouvoir nourrir une réflexion solide.

D'autre part, il est une particularité française qu'il était nécessaire de bien prendre en compte : la diversité des situations que l'histoire de notre Patrie a fait naître. Toute la diversité est exposée. C'est ainsi que l'on trouve tous les textes particuliers concernant :

- L'Alsace-Moselle ;
- La Martinique, la Guadeloupe et la Réunion ;
- La Guyane ;
- Mayotte ;
- Saint-Pierre et Miquelon ;
- Les îles Wallis et Futuna ;
- La Polynésie française ;
- La Nouvelle-Calédonie ;
- Les Terres australes et antarctiques françaises ;

puisque ces départements métropolitains, de même que les départements et territoires d'outre-mer, ont, sur un certain nombre de points particuliers, des conditions différentes liées à leur histoire.

Une question se pose alors : face à une telle richesse, et à une telle complexité, comment naviguer fructueusement sans perdre de temps et sans perdre patience devant l'abondance des documents, en ne trouvant que difficilement le texte dont nous avons besoin maintenant ?

La réponse est déjà suggérée par le terme « naviguer » : en effet, un bon nombre de tables ou d'index nous ouvrent des accès semblables aux « portes d'entrée » possibles

d'un CD-ROM suivant la manière dont nous cherchons une réponse à notre question.

Les différentes tables

1) Au début de l'ouvrage, un « Sommaire » déjà bien détaillé ;

2) Avant chacune des trois parties, une « Table des matières générale » :

a) 1^{re} partie (P I) : les normes internationales ;

b) 2^e partie (P II) : le droit européen ;

c) 3^e partie : le droit français subdivisé en 16 tables différenciées correspondant à chacun des 16 livres de cette partie ;

3) Une table chronologique générale où tous les textes, quelle que soit leur classification juridique, sont mentionnés avec leur titre, leur date, leur place dans l'ouvrage et la page ;

4) Une table chronologique par nature de textes et selon la source (normes internationales, droit européen, droit français) ;

5) Un index thématique avec les grandes questions subdivisées en une multitude de sous-questions lorsque le terme générique est complexe ;

6) En fin d'ouvrage, une Table des matières très détaillée qui est déjà, à elle seule, un excellent guide qui nous oriente très vite vers la partie centrale à travailler (même si une heureuse coquille nous invite au « repas dominical » au lieu du « repos » ! ; même dans un contexte aussi sérieux, un peu d'humour n'est pas à dédaigner, car chacun aura vite fait le rétablissement).

7) Et puis, indispensable pour aller plus loin, une copieuse biblio-

graphie qui présente l'agréable particularité d'être organisée autour des différentes parties de l'ouvrage.

En conclusion

C'est un ouvrage extrêmement bien documenté, qui contient une véritable bibliothèque. Les nombreuses références de décrets d'application et de jurisprudence illustrent parfaitement et font bien comprendre des textes qui, parfois, ne sont pas évidents à interpréter. Le souci des auteurs de toujours replacer les textes dans leur contexte historique facilite grandement la compréhension et permet de mieux saisir l'évolution au cours des temps.

De plus, l'équipe de rédaction nous annonce une mise à jour régulière incluant les nouveaux textes.

Ainsi conçu et réalisé, cet ouvrage est indispensable pour toute personne ayant une responsabilité dans l'un des Cultes reconnus par la Loi française.

Un seul regret, mais c'est plutôt un souhait : trouver un jour cette magnifique compilation sur CD-ROM, ce qui en faciliterait en même temps l'utilisation et les mises à jour.

Mais nous ne pouvons que dire un très grand merci à l'équipe de rédaction en constatant les immenses services que leur ouvrage peut rendre à nombre de personnes qui sont en responsabilité et qui souhaitent vivre pleinement une laïcité à la française.

Laissons le dernier mot au Pape Jean-Paul II cité par Mgr Ricard : « On invoque souvent le principe de la laïcité, en soi légitime, s'il est compris comme la distinction

entre la communauté politique et les religions. Mais distinction ne veut pas dire ignorance ! La laïcité n'est pas le laïcisme ! Elle n'est autre que le respect de toutes les croyances de la part de l'État qui assure le libre exercice des activités culturelles, spirituelles, culturelles et caritatives des communautés de croyants... les relations Église/État peuvent et doivent donner lieu, au contraire, à un dialogue respectueux, porteur d'expériences et de valeurs fécondes pour l'avenir de la nation. Un sain

dialogue entre l'État et les Églises – qui ne sont pas des concurrents mais des partenaires – peut sans aucun doute favoriser le développement intégral de la personne humaine et l'harmonie de la société » (discours du 12 janvier 2004).

Contribuer à ce partenariat, à ce développement, à cette harmonie, c'est bien le but de cet ouvrage et notre souhait est qu'une très grande diffusion lui permette de remplir son objectif !

Henri Galand