

Bible

Claude LICHTERT, *De la fraternité à la fraternité. Avec Moïse et Aaron, les frères amis*, Lumen vitae, Connaître la Bible, 2010, 79 p., 11 €.



Ce petit livre d'analyse narrative permet de parcourir l'histoire de Moïse, « prophète de Dieu » et de son frère biologique Aaron, « prophète de Moïse ». Nous observons cette évolution dans les livres de la Torah, mais de façon déve-

loppée dans l'Exode.

L'auteur débrouille les liens complexes qui unissent les deux hommes dans une fraternité qui n'apparaît pas au premier abord, mais se découvre au fil de la lecture. Elle se construit, parfois à travers des conflits qui mettent en relation le peuple d'Israël avec son Dieu. Le lien qui les rattache se fait par des « tiers » (des femmes entre autres) qui facilitent le passage de la vie. C'est ainsi que l'on parvient à la « *fratitudo* », expérience d'une vie choisie alliant ressemblances et différences, préservant la souveraineté de Dieu. Nous passons d'une histoire familiale qui prend sa source dans la Genèse, mais se poursuit dans celle d'un peuple, pour toucher, enfin, l'humanité entière, devenue peuple de frères. L'alliance va remplacer les liens du sang, chaque frère devient alors le prêtre du frère, par une sorte de démultiplication vivante qui s'impose.

La *fratritudo*, donnée par la naissance, voit Myriam sauver l'enfant Moïse, et intervenir plus tard auprès d'Aaron, dans des conditions de conflit et de révolte qu'il leur faudra dépasser. Les compétences des uns et des autres s'affineront au fil du temps, mais ce n'est que dans la mort que les deux « frères » trouveront leur pleine fraternité. Parfois, les divergences, les oppositions, laisseront place à la violence exprimée dans l'épisode du taurillon d'or, au cours duquel Aaron agit de son chef, en l'absence de son frère, la question de la limite entre Dieu et l'homme étant aussi posée. L'épisode des eaux de Mériba reste un moment clé de leur relation : Moïse, porteur de la Parole qu'il vient de recevoir, en enfreint la loi, par manque de confiance en son Seigneur. Pourtant, il est bien l'homme à qui Dieu parle « *face à face* » et Aaron, celui qui met en scène et traduit la révélation, pour permettre, dans la différence, une complémentarité entre eux, chacun ayant reçu une tâche définie. La rencontre de la fraternité endogène (Aaron, issu d'Israël) et exogène (Moïse, fruit de deux cultures et de deux peuples antagonistes), conjointe à la révolte de l'un et de l'autre, les empêcheront de fouler le sol de la terre promise, dans la paix d'une même Parole.

Le « *désir mimétique* » a pu conduire au crime dans la Genèse. Il n'en est pas ainsi dans le cas de Moïse et d'Aaron. Leur drame (ou leur vocation), deviennent le projet de tout humain, appelé à s'ajuster à autrui, qu'il commence par reconnaître comme partenaire frère.

Olivier LONGUEIRA

Hans WEDER, *Présent et règne de Dieu. Considérations sur la compréhension du temps chez Jésus et dans le christianisme primitif*, trad. Pascale Haller, Cerf, 2009, 98 p., 16 €.



Dédiée à la compréhension néotestamentaire du temps, la monographie est brève (moins de cent pages), mais n'a rien de « courte ». La triple compétence de Hans Weder, professeur d'exégèse, de théologie néotestamentaire et d'herméneutique à la faculté de théologie protestante

de l'université de Zurich, ne semble pas de trop pour l'explicitation d'un thème central à la prédication de Jésus, « le règne de Dieu ».

Le livre s'ouvre par vingt pages ardues, vouées à la méthode, traduites d'une conceptualité allemande, qui perd sans doute un peu de sa clarté dans la langue de Descartes. Ces pages ne sont toutefois pas inutiles, qui donnent une direction à l'interprétation : « le règne de Dieu » est prêché par Jésus mais n'est pas défini par lui. Il faut toutefois bien se garder, comme le font certains interprètes, de remplir ce silence par la signification courante de cette notion au temps de Jésus, telle qu'elle pouvait être comprise dans le cadre de l'apocalyptique juive.

Toute l'analyse de Hans Weder consiste à différencier justement le sens christique, puis chrétien, du règne de Dieu, de son sens apocalyptique. L'apocalyptique situe le règne

de Dieu au loin, en rupture avec le présent. Elle se demande : quand viendra-t-il ? Elle place le présent sous la menace du Jugement à venir. Elle encourage à le traverser dans la fidélité à la Loi. Or la prédication de Jésus bouleverse la chronologie apocalyptique. Le futur des derniers temps s'y voit entretissé avec un sapiential, qui porte souci du présent. Quant aux gestes de salut posés par lui, guérisons, exorcismes, ils ne sont pas seulement des signes du règne à venir, mais la présence même d'un règne qui s'étend désormais du futur jusqu'ici : « le travail de Jésus consiste à donner au temps présent la densité qui lui est propre (...) Ainsi Jésus instaure le temps présent comme temps de la bienveillance (...) Ce qui importe maintenant n'est pas de juger mais de se réconcilier (...) Celui qui répond à l'exigence du présent n'est plus en chemin vers le jugement mais vers la vérité de la vie elle-même » (p. 54-55).

Le bouleversement des temps qu'apporte la prédication de Jésus va être adopté et même consolidé dans le christianisme primitif. À la faveur d'un déplacement de l'attente du règne de Dieu vers l'attente du retour de Jésus, le présent se voit placé entre résurrection et parousie. Il bénéficie déjà des dons de la fin des temps : « le futur n'est plus seulement ce qui met un terme au présent, mais il est ce qui donne au présent une nouvelle dimension. (...) Veiller ne signifie précisément pas être toujours prêt à s'élancer vers l'avenir, veiller signifie bien plutôt faire confiance, dans le présent déjà, à ce qui a de l'avenir » (p. 76).

Notons que la caractérisation par Hans Weder de ce que fut le bouleversement de l'apocalyptique dans la prédication christique puis chrétienne, rejoint le temps messianique, ou « temps de maintenant », selon saint Paul.

Citons ici la lecture du philosophe Giorgio Agamben: « le messianique n'est pas la fin du temps, mais le temps de la fin. Ce qui intéresse l'apôtre, ce n'est pas le dernier jour, mais (...) le temps qui reste entre le temps et sa fin. » (*Le temps qui reste*, Rivages, 2000, p. 104). Petit livre bien utile donc, qui peut nourrir toute réflexion sur la temporalité.

Pascal MARIN, o.p.

**Nous avons reçu à L&V
et nous vous signalons :**

Chantal REYNIER, *Tempêtes : quatre récits bibliques. L'homme, la nature, la mort*, Cerf, 2011, 272 p., 22 €. À partir des récits de tempêtes traversées par Jonas, Jésus et Paul, l'auteur souligne l'originalité de la symbolique biblique.

Psaumes de la bible, psaumes d'aujourd'hui, ss la dir. de J. VERMEYLEN, Cerf, 134 p., 15 €. Introduction au psautier dans son ensemble et à diverses lectures proposées par l'exégèse contemporaine.

Michel DUBOST, *C'est là que je te rencontrerai. Propos sur les sacrements*, DdB, 2011, 320 p., 19 €. Un parcours pastoral qui part du Christ, avec une référence constante à la Bible et à Vatican II.

Christoph SCHÖNBORN, *La vie dans le Christ*, Parole et Silence, 2011, 166 p., 17 €. Sur les fondements de la morale chrétienne.

Théologie

François-Marie HUMANN, *La relation de l'Esprit-Saint au Christ. Une relecture d'Yves Congar*, Cerf, 2010, Cogitatio fidei 274, 398 p., 39 €.



Le propos de la thèse de doctorat du pré-moñtré François-Marie Humann est de relire les travaux d'Yves Congar dans un effort d'articulation d'une « christologie pneumatique », qui s'intéresse en particulier à la vie de Jésus, depuis sa conception par l'Esprit dans le sein

de Marie, jusqu'à la Pentecôte où le Ressuscité donne l'Esprit dont il fut oint au baptême et sous l'action duquel il avait agi et enseigné, au Traité classique du Verbe incarné, centré sur le dogme de l'union hypostatique.

L'ouvrage présente trois parties. Une première section historique retrace la genèse du questionnement pneumatologique de Congar. Il y montre en particulier que l'interrogation sur l'Esprit Saint n'est pas caractéristique seulement de la dernière partie de sa vie, à partir des années 1970 et des grandes œuvres pneumatologiques du dominicain, mais qu'elle est présente dès les années 1940. Les articles de 1952/1953 sur « Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs du Christ » et la monographie de 1958, *Le Mystère du Temple* sont retenus ici à juste titre.

La deuxième partie présente l'influence des

années de captivité de Congar, mais aussi celle de son travail sur Luther et les Réformés, qui expliquent l'approfondissement anthropologique de sa théologie qui considère l'homme dans sa « théo-finalité », en s'appuyant sur la notion de « chair du monde » chez Merleau-Ponty.

La dernière partie, en dialogue avec la recherche trinitaire contemporaine, en particulier avec les travaux de Balthasar, mais appuyée aussi sur une étude passionnante et originale des sources patristiques d'une christologie pneumatique (le chapitre X est remarquable, qui précise les relations nécessaires entre une christologie *Pneuma-sarx* et une christologie *Logos-anthropos*, et irrigue les résultats du chapitre suivant), montre comment une christologie pneumatique peut échapper aux tendances adoptianistes si elle est articulée à la christologie classique du mystère de l'Incarnation.

La relecture de Congar apparaît finalement davantage comme une occasion de développer une christologie pneumatique articulée bien davantage à l'œuvre de Balthasar et en dialogue avec Merleau-Ponty et Ratzinger. D'ailleurs, la périodisation proposée p. 25-30 ne me paraît pas concluante et la nouveauté de l'idée de co-institution dans la trilogie de Congar sur l'Esprit comme dans *La Parole et le Souffle*, est passée sous silence. La précision de l'analyse de la notion d'Esprit âme de l'Église (p. 47-60) ne rend pas bien compte non plus des fortes réserves qu'exprimait Congar à son actif.

C'est surtout la troisième partie, dont les résultats s'annoncent déjà dans les très belles pages 216-220, qui retiendra l'attention parce qu'elle propose, à partir de l'étude des Pères

dont on a déjà dit la qualité, non seulement une christologie pneumatique mais bien aussi un théologie trinitaire où le nom finalement le plus adéquat pour parler de l'Esprit est celui du « Don », et où la Loi du don permet, dans les remarquables pages 346-350, de rendre compte des processions trinitaires sans opposer la spiration *principaliter* par le Père à la spiration par le Père et le Fils, sans doute mieux que les analogies psychologiques augustinienne. Le dernier chapitre aborde, sans doute trop rapidement, les questions du corps et de la chair, des relations entre charismes et institution et du renouveau charismatique.

La précision et la finesse des analyses, la clarté de l'écriture et l'équilibre du jugement constituent autant de qualités qui rendent accessible la lecture de cet ouvrage malgré la difficulté et la complexité des questions qu'il soulève.

Rémi CHÉNO, o.p.

Jean-Claude LAVIGNE, *Pour qu'ils aient la vie en abondance. La vie religieuse*, Cerf, 2010, 319 p., 27 €.



En apparence, un livre de plus sur la crise des vocations religieuses, ses causes et ses remèdes – du moins si l'on s'en tient à la première partie de l'ouvrage, intitulée « Diagnostics » (p. 13-73). On y trouvera les désormais incontournables

statistiques du déclin (« I. Oser la lucidité »), la classique mise en relief de la sécularisation et de la déchristianisation de l'environnement socio-culturel (« III. Des causes multiples »), en passant par quelques conseils avisés pour ces temps de *baby krash* et de *papy boom* (« II. Encore une évaluation » qui porte mal son titre). Cependant, le dernier chapitre de la première partie, en forme de critique des lectures traditionnelles de la vie religieuse (« IV. Dire et se redire la vie religieuse »), annonce autre chose : une véritable thèse, dont le concept clef est celui de *l'écart*.

C'est alors que l'on remarque le parti pris dans le titre, de parler de la « vie religieuse » plutôt que de la « vie consacrée ». C'est là une prise de position originale par rapport à l'exhortation apostolique post-synodale de Jean-Paul II, *Vita consecrata* (1996). Distance marquée dès la p. 7 : le thème de la consécration est congédié et sera remplacé par celui de *l'écart*. L'autre grand thème de *Vita consecrata*, la mission de « rendre visible », de « manifester » les traits du Christ, dévolue aux religieux (voir *VC* § 1), fait l'objet d'une critique en bonne et due forme, sous la dénomination de « théologie du signe » (p. 70-73), malgré le recours réitéré à la figure du prophète.

Comment l'auteur définit-il *l'écart* ? C'est le sujet de la deuxième partie de l'ouvrage : « Un écart pour la vie » (p. 75-263), où, après deux chapitres d'introduction, sont explorées quatre modalités de *l'écart* : la prière, la vie commune, les vœux, le service d'Église. Alors que la « consécration » définissait la vie religieuse en quelque sorte par le haut, à partir de ses racines théologiques (vie trinitaire, configuration au Christ), au risque d'un présentieux « effet de miroir » (p. 73), et d'une

articulation problématique entre vie religieuse et monde profane, « *l'écart* » définit le « projet des religieux dans la culture actuelle », comme un style de vie alternatif, à l'intérieur même du monde, un « art de vivre, une manière d'être au monde » (p. 91). « C'est une distance qu'on choisit de vivre, à partir du monde qu'on ne peut et ne veut pas quitter totalement » (p. 77). Cette définition de la vie religieuse est résolument horizontale : « La vie religieuse s'inscrit ainsi dans l'alternative sociale » (p. 78). C'est ce qu'on pourrait lui reprocher : non seulement, elle obscurcit le théocentrisme de la vie religieuse, mais elle perd sa dimension eschatologique : on aimerait que la vie religieuse ne soit pas définie comme une manière de vivre à *côté* du monde (« *écart* »), mais *en avant* de lui (« dimension eschatologique » à peine esquissée p. 90, alors qu'elle tient une place importante dans *Vita consecrata*).

Cependant, cette perspective horizontale permet une valorisation originale de la figure des fondateurs et des structures institutionnelles (« VI. Fondations »), avec une très intéressante approche sociologique de la « règle », et des développements renouvelés sur les principales réalités de la vie religieuse (VII-XIV), ancrés sur le concret de la vie, contre toute tentation de mystique fantasmée et creuse. C'est encore la dimension humaniste de la vie religieuse qui imprègne la dernière partie (p. 265-310), avec une réflexion sur « l'avenir à soi-même », retraduction de la plus classique sainteté ! Ainsi *l'écart* se révèle-t-il créateur d'une « vie en abondance ».

Xavier MORALÈS, o.c.s.o.

Église

Claude LANGLOIS, *Catholicisme, religieuses et société. Le temps des bonnes sœurs (XIX^e siècle)*, DDB, 2011, 217 p., 20 €.



L'ouvrage de Claude Langlois, constitué d'une dizaine d'essais, nous plonge dans l'histoire palpitante des congrégations féminines aux XIX^e et début du XX^e siècle, et évidemment nous laisse sur notre faim! Mais comment peut-il en être autrement

quand il s'agit, à travers des chapitres courts et fort documentés, de dire l'importance et la créativité du modèle congréganiste féminin en France?

L'ouvrage rend bien compte de la prospérité d'une multitude de congrégations dont l'action bénéfique est reconnue par toute la population, que ce soit dans le domaine carcéral, hospitalier ou scolaire, avant d'en montrer le déclin, en raison d'un climat politique anticlérical qui leur est de plus en plus défavorable à la fin du XIX^e siècle, notamment dans le domaine de l'enseignement. Mais là où la mort fait son œuvre, la vie surgit pourtant, souvent douloureuse quand c'est au prix de l'exil ou de la sécularisation, un peu moins quand il s'agit de reconversion dans d'autres activités. C'est cette vie qui trouve toujours son chemin qui caractérise les trois portraits donnés en fin d'ouvrage : trois figures attachantes de créativité, de foi et de combat dans l'adversité que sont Jeanne-Antide Thouret, Anne-Marie

Javouhey et Jeanne Jugan, trois incarnations de charismes différents par leur manière de vivre et d'agir.

Cet ouvrage s'ajoute à tous ceux qui paraissent en ce moment et qui nous font découvrir ou redécouvrir le rôle important que jouèrent ces femmes dans l'Église de ces derniers siècles. Des femmes présentes sur la scène publique, des femmes engagées sur tous les fronts, des femmes audacieuses prêtes à s'embarquer pour la mission, des femmes libres... Avec l'auteur, on s'étonne de l'oubli dans lequel elles sont tombées, elles et le service qu'elles ont rendu en France et de par le monde ; seul le cinéma ravive parfois notre mémoire en faisant apparaître leurs cornettes et leurs longs habits... C'est un peu court ; c'est fort injuste et c'est signe d'une honteuse ingratitude. Mais ce que l'historien ne peut mesurer, c'est que c'est tout à l'image de Celui qu'elles ont voulu servir en premier, servantes de Celui qui s'est fait Serviteur.

Jean-Luc-Marie FOERSTER, o.p.

Yves de GENTIL-BAICHIS, *Conciliaires ou traditionnels? Enquête sur les futurs prêtres*, DdB, 2011, 135 p., 15 €.



Yves de Gentil-Baichis est l'ancien directeur du service religieux de la Croix. On lui doit notamment plusieurs ouvrages d'entretiens marquants avec des personnalités comme Albert Rouet ou Jean-Marie Petitclerc. Son

dernier ouvrage est davantage à rattacher au genre des monographies, témoignages ou essais, sur les prêtres. Publié après l'année sacerdotale, l'ouvrage ne se veut ni traité de théologie ni essai de sociologie. Il s'agit plutôt d'une enquête de journaliste sur les séminaristes français. S'appuyant beaucoup sur la parole de prêtres, de formateurs de prêtres, d'évêques, mais aussi d'historiens et de sociologues, il brosse le portrait d'une nouvelle génération de prêtres et de séminaristes. Dommage peut-être qu'il ne laisse pas de place au témoignage des séminaristes eux-mêmes.

Yves de Gentil-Baichis refuse de ramener la crise des vocations à l'égoïsme des jeunes ou à l'esprit du temps. Il préfère évoquer les mutations socioculturelles de la société française depuis les années quarante. L'auteur insiste surtout sur l'image désormais brouillée du prêtre dans la société. Autrefois homme du sacré qui parlait de manière sacrée, le prêtre est aujourd'hui déclassé culturellement et économiquement. Il peut parfois être concurrencé par les laïcs au sein des paroisses. C'est cela qui, à ses yeux, explique le retour en force de ce qui est parfois perçu comme un nouveau cléricisme. La mise en faiblesse de l'Église dans les médias et son incapacité croissante à faire passer son message généreraient un nouveau style de vocation.

Les séminaristes n'aspirent plus forcément à bâtir leur foi sur le dialogue et l'expérience vécue mais souhaitent des repères forts et valorisent majoritairement l'autorité du magistère. Il analyse l'essor des frictions, qu'il ne veut ni dramatiser ni ignorer, comme le reflet d'une tension croissante dans le catholicisme français entre deux sensibilités qui restent vaguement définies. L'une conservatrice et res-

tauratrice tendrait à remettre en avant l'image préconciliaire du prêtre. L'autre, qu'il semble davantage plébisciter, témoigne de manière plus concrète et moins autoritaire de la « tendresse » du Christ pour tous les hommes.

Au cœur de l'ouvrage, le troisième chapitre « Ce célibat dont on parle guère » est sûrement le plus intéressant. L'auteur s'y interroge sur le relative silence qui entoure le corps désirant et sexué ainsi que l'absence de débat autour de la question du célibat dans les séminaires. Avec pudeur et honnêteté, il laisse la parole à différents prêtres vivant cette exigence, soit comme une source de disponibilité soit comme un poids à porter. L'auteur n'évite pas les problèmes d'affectivité du clergé. Il évoque ainsi la place de l'homosexualité dans une éventuelle vocation et la question des relations avec l'entourage, notamment féminin. Il propose au final une image nuancée de la vocation entre une composante spirituelle, toujours mystérieuse et irréductible, et une réalité psychologique et biographique. La démonstration reste peut-être parfois très balisée, et passe inmanquablement par les travaux des principaux moralistes chrétiens (Xavier Thévenot, Nicole Jeammet, Robert Neau) pour conclure classiquement sur le primat de la grâce pour vivre la chasteté.

L'auteur s'interroge enfin sur les moyens de « faire remonter » les vocations et sur l'avenir du sacerdoce en France. Il le fait peut-être avec moins de fraîcheur et de capacité de conviction. Il rappelle ainsi l'importance de la prière pour les vocations et la nécessité de créer une atmosphère propice dans les familles. Il mentionne également le devoir de discernement qu'ont les communautés. N'occultant pas les statistiques décourageantes et les limites du recours aux prêtres africains et

asiatiques, il ne désespère pas de voir se lever une nouvelle génération de jeunes appelés « pour retrouver la force contagieuse des valeurs évangéliques et s'engager non pour être les derniers défenseurs d'une institution barricadée, mais pour mieux faire connaître l'extraordinaire message d'amour que Jésus-Christ adresse à tous les hommes » (p. 122). Vœu pieux ou juste espérance chrétienne ?

Toutefois, à la toute fin de l'ouvrage, au fil d'une incise, Yves de Gentil-Baichis sort de sa retenue : « les autorités religieuses devraient faire preuve de beaucoup d'inventivité pour permettre aux hommes appelés par Dieu, qu'ils soient célibataires ou mariés, de vivre à l'aise et heureux, dans leur responsabilité sacerdotale » (p. 123). Bien qu'il ne développe pas son idée, on lui sera gré d'aborder un problème, qu'il occulte malheureusement dans tout le reste de son essai et qui ne manque pourtant pas de hanter l'esprit de tout lecteur : la question de l'organisation plus globale des ministères catholiques...

Anthony FAVIER

Spiritualité

Jean TAULER, *Le Livre des Amis de Dieu ou Les Institutions divines*, Arfuyen, 2010, 279 p., 18,50 €.



Avec une préface du frère dominicain Rémi Vallejo, est rééditée une œuvre majeure de l'histoire de la spiritualité : *Les Institutions Divines* du mystique dominicain Jean Tauler, né et mort à Strasbourg au XIV^e siècle. Le P. Ed-

mond-Pierre Noël, dominicain, a traduit et publié cet ouvrage en français en 1913, à partir de l'édition latine de Surius, moine chartreux à Saint Barbe de Cologne. Ce monastère a joué en particulier au XVI^e siècle, un rôle majeur dans la diffusion des mystiques rhénans et flamands. Même si cet ouvrage ne contient pas exclusivement que des textes de Tauler, il a servi comme « Vulgate » pour diffuser une sensibilité commune, celle des Amis de Dieu, attachés aux mystiques rhénans. Ces textes riches et denses, auront permis entre autres, au cours des siècles, de ne pas interrompre la transmission de la pensée de Maître Eckhart et de Jean Tauler.

Dans ce volume, le fr. Rémi Vallejo, tout en conservant les notes de son prédécesseur, nous indique la provenance des auteurs des différents textes, nous permettant ainsi d'en mesurer l'unité et l'ampleur. Si la première partie de l'ouvrage renvoie davantage aux auteurs flamands qui ont donné naissance à la *Devotio Moderna*, la deuxième partie nous

replonge davantage dans le cœur de l'œuvre de Tauler et d'Eckhart. Le renoncement à la volonté propre, l'appel à devenir hôte de soi-même, sont quelques-uns des thèmes majeurs de cet ensemble. À la spéculation mystique se joint le souci de la charité concrète, comme ce texte que nous aurions cru issu de la plume de Vincent de Paul et qui cependant est de Tauler : « Il est plus méritoire de savoir quitter Dieu pour Dieu et d'aller, par charité, au service de ses membres » (p. 148).

Joseph de ALMEIDA MONTEIRO, o.p.

Marie-Anne VANNIER (org. et al.), *L'Apogée de la Théologie mystique de l'Église d'Occident. Les mystiques rhénans. Eckhart, Tauler, Suso. Anthologie*, Cerf, 2010, 268 p., 24 €.



Dans ce beau volume anthologique avec plusieurs pages d'illustrations et où les textes des trois mystiques respirent largement, la part la plus abondante revient comme il se doit à Maître Eckhart : deux

tiers des textes de cet ouvrage lui est consacré, soit 172 pages.

L'introduction générale nous rappelle l'actualité de la pensée d'Eckhart, le « plus éclairant de tous les théologiens du Moyen Âge » selon l'expression de Franz von Baader au XIX^e siècle, jusque dans les prolongements théologiques de la pensée de Balthasar ou de Karl Rahner. Si nous savions que la pensée d'Eckhart trouve à la fois un prolongement

chez Tauler et Suso, la mise en perspective anthologique a ici une valeur pédagogique indéniable. Jamais auparavant nous n'avions vu mis en perspective l'œuvre latine et allemande de maître Eckhart et c'est une des principales réussites de cette anthologie.

Cependant ce sera aussi la principale difficulté pour un lecteur non familier d'Eckhart que de se trouver face à la hauteur de sa pensée spéculative, ce qui peut le décourager dans un premier temps. Invitation lui est donc faite de continuer jusqu'au bout. Les thèmes traditionnels d'Eckhart se succèdent comme ceux de l'image, du détachement, de la filiation divine, mais aussi une haute exigence de lucidité et de vérité, au service d'une théologie du Verbe. Cette théologie résonne à l'instar de celles de Thomas d'Aquin et d'Albert le Grand, « car avec Dieu on ne peut rien négliger », dit Eckhart dans les *Entretiens spirituels*.

Si nous cherchions des détails sur l'expérience spirituelle personnelle de Maître Eckhart, il ne faut pas les chercher dans son œuvre, il n'en parle quasiment jamais, sauf par exemple dans le Sermon 71. Nous pouvons alors nous surprendre à lire les épanchements de son confrère Henri Suso, dans la dernière partie du volume. Et cependant c'est une même flamme mystique et une même brûlure d'exigence et de parfait abandon qui les parcourent aussi. Suso a vécu un véritable martyre dans le renoncement à lui-même ou à renoncer à vouloir se défendre des outrages de ses confrères ou ennemis, « car il est juste que le plus humble comme le plus grand foule aux pieds un lambeau d'étoffe pour les pieds » (*Lettre IV*).

Les sermons de Jean Tauler, dans le choix fait

ici, nous rappellent à quel point il reste enraciné dans son terroir rhénan et strasbourgeois, où le Rhin est un espace autant physique que spirituel et où les Amis de Dieu sont les destinataires privilégiés, en un temps où tant de fidélités s'effondrent et où il ne faut pas que nous « tournions en rond comme des poules aveugles » (*Sermon 44*).

Une abondante bibliographie sur les trois frères prêcheurs vient clore ce volume.

Joseph de ALMEIDA MONTEIRO, o.p.

**Nous avons reçu à L&V
et nous vous signalons :**

Hommage à Charles Wackenheim. Recherches sur le sens chrétien du salut, Lethielleux DDB, 305 p., 26 €. Collectif.

Marcel LEGAUT, *Un homme de foi et son Église*, DdB, 2011, 253 p., 18 €. Réédition de la méditation sur l'Église laissée par l'ancien universitaire devenu cultivateur.

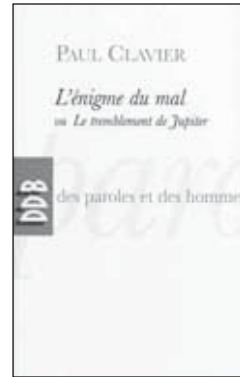
Claude LANGLOIS, *Lectures vagabondes. Thérèse de Lisieux*, Cerf, 2011, 429 p., 38 €. Extraits de Thérèse étudiés avec finesse et érudition.

MARIE de la TRINITÉ, *Carnets II, Revêtir le sacerdoce, février à juillet 1942*, Cerf, 673 p., 44 €.

Jean-Michel MALDAMÉ, *Création par évolution*, Cerf, 2011, 277 p., 20 €. Pour sortir de l'opposition entre l'hypothèse de l'évolution et la foi en la création.

Philosophie

Paul CLAVIER, *L'énigme du mal ou le tremblement de Jupiter*, DdB, 2010, 98 p., 12 €.



Ce petit essai sur le mal veut redonner confiance dans le Dieu tout-puissant de la métaphysique et de la foi traditionnelles. Il le fait par l'absurde, en proposant au lecteur de s'inventer soi-même tout-puissant et d'essayer des « solutions », juste pour voir où mènerait une

intervention tous azimuts. Il le fait en soulignant aussi que le fondement métaphysique d'une croyance en la toute-puissance repose sur l'idée d'un monde qui ne s'est pas fait tout seul, ou qui ne tient pas tout seul. L'essai s'achève par la publication d'une correspondance qui permet à l'auteur d'intégrer la foi chrétienne à sa réflexion et de conclure que, pour éclairer le mystère, il n'y a pas vraiment intérêt à supprimer le concept de toute-puissance mais plutôt à sortir de son interprétation caricaturale.

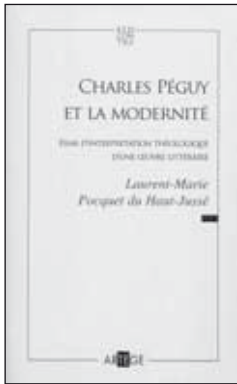
C'est de ce côté qu'on reste sur sa faim, car la tradition chrétienne contient tout ce qu'il faut pour affirmer à la fois la puissance unique et transcendante d'un Dieu créateur, Pantocrator, qui tient tout dans l'existence, et rejeter l'idée d'un Dieu Omnipotent, le concept d'une toute-puissance de soi arbitraire et immorale : c'est bien la notion même de toute-puissance qui « ne passe pas » et qu'il faut oser discuter, non pour la remplacer par un

Dieu tout-amour, faible et sans consistance, attendant désespérément que les hommes lui redonnent sa divinité, mais pour poser à la fois l'unicité de la puissance divine créatrice et une articulation de la cause première aux causes secondes, afin de consentir aux limites du réel, qu'il soit divin¹, humain ou cosmique.

1. Dieu ne fait pas partie du réel si on entend que le réel est créé, mais la puissance créatrice n'implique pas une puissance sans limites. Dieu peut bien avoir aussi des limites, ne serait-ce que « morales ».

Jean-Etienne LONG, o.p.

Laurent-Marie POCQUET du HAUT-JUSSÉ,
Charles Péguy et la modernité. Essai d'interprétation théologique d'une œuvre littéraire,
Artège, 2010, 631 p., 39 €.



La théologie peut quelquefois apparaître abstraite pour nos contemporains et nous pensons qu'elle ne doit pas craindre d'emprunter des voies neuves pour se faire comprendre d'une génération nourrie d'images. Ainsi, comme Laurent-Marie Pocquet du Haut-Jus-

sé, beaucoup de théologiens et de chercheurs de Dieu sont à l'affût de nouveaux éclairages sur la Révélation. De fait, nous sommes agréablement surpris, qu'aujourd'hui, l'élaboration théologique s'intéresse à des disciplines comme la littérature, la poésie, la musique, la peinture ou le cinéma...

Nous le savons, Charles Péguy a manié di-

vers genres littéraires, mais cela n'effraie pas l'auteur de cet ouvrage puisqu'il discerne dans cette œuvre une cohérence de sens, la vigueur d'une pensée. Alors comment la pensée péguyste s'articule-t-elle avec les éléments essentiels de la tradition chrétienne ?

L'analyse théologique d'une œuvre littéraire ne peut pas se passer d'un retour historique sur l'époque qui l'a vu naître. Dans la première partie de l'ouvrage nous voyons comment l'affaire Dreyfus projette l'homme engagé sur le devant de la scène. Le monde moderne est incapable de comprendre la situation de cet innocent qui devient comme une personnification de la souffrance de l'humanité.

La deuxième partie montre la réaction de Péguy face à ce monde moderne : avec la modernité, la politique a évacué à la mystique. L'Église, face à la crise moderniste, devra adopter une attitude mystique, en retrouvant le sens du temporel chrétien (p. 245).

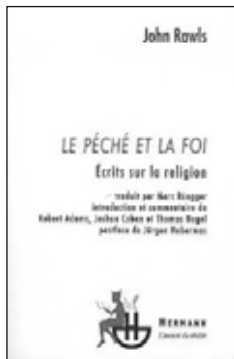
La troisième, et dernière partie, représente plus de la moitié du livre. L'auteur aborde de façon systématique tous les grands thèmes de la foi chrétienne à partir de ce qu'il découvre chez Péguy, surtout dans les œuvres poétiques. À partir de sa conversion, Péguy comprend l'engagement de Dieu, la grandeur de l'Incarnation, la fidélité des saints et le primat de la communion. Pour l'auteur, Péguy aurait cherché à présenter ainsi une exposition organique de sa foi pour accomplir sa vocation (p. 251). Mais le poète des Mystères a-t-il vraiment voulu faire ainsi œuvre de théologien ? L'auteur présente aussi l'œuvre de Péguy comme une réponse à l'« inchristianisation » du monde moderne. Mais cette œuvre inachevée est-elle vraiment cette apologie à destination des lecteurs des *Cahiers* ?

À ramener ainsi Péguy dans les catégories de théologien et d'apologète, ne risque-t-on pas de perdre beaucoup de l'originalité et de la pertinence de l'homme et de son œuvre ?

Pour conclure, nous pouvons retenir que l'auteur montre d'une façon convaincante comment la critique adressée par Péguy au monde moderne débouche non sur une mystique de la fuite de ce monde, mais sur la foi dans l'engagement de Dieu en Jésus-Christ. Finalement, une forme de lucidité à l'égard du monde moderne et une distance par rapport au modernisme ont débouché sur une formulation chrétienne poétique originale. Incontestablement la mystique de Péguy est incarnée et l'auteur a raison d'écrire que « [...] l'incarnation est la pièce maîtresse de sa théologie » (p. 589). De fait, la foi de Péguy n'est pas désincarnée et il a sans doute trouvé dans la figure du Christ le modèle de son propre engagement.

Yves HABERT, o.p.

John RAWLS, *Le Pêché et la foi. Écrits sur la religion*, traduit de l'anglais A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith (with "On My Religion") par Marc Rügger, Herman, 2010, 376 p., 33 €.



La seconde guerre mondiale fut un moment crucial de l'évolution religieuse et intellectuelle de John Rawls. Alors qu'il avait envisagé de devenir prêtre épiscopalien, il abandonna ses convictions religieuses

pour se consacrer à la philosophie. C'est cette évolution intellectuelle que le livre retrace, en offrant deux textes inédits de Rawls. Le premier, *Une brève enquête sur la signification du péché et de la foi* (294 p.), est un mémoire de licence, soutenu en 1942 à la faculté de philosophie de Princeton, avant que l'auteur ne s'engage dans l'armée. Le deuxième, *Sur ma religion*, plus court (16 p.), rédigé en 1997 et trouvé à la mort de Rawls en 2002, était destiné d'abord à son entourage. Le philosophe y retrace son itinéraire religieux.

Dans *Une brève enquête sur la signification du péché et de la foi*, l'auteur défend une vision du christianisme qu'il qualifie d'« anti-naturalisme ». Rappelons la distinction qu'il fait entre deux types de relation : d'une part les « relations naturelles » (nous entretenons une relation naturelle avec une chose quand nous la considérons comme l'objet de notre désir) et d'autre part les « relations personnelles » (nous entretenons une relation personnelle avec une chose quand nous considérons son altérité). Le naturalisme est la doctrine selon laquelle nous entretenons avec Dieu une relation naturelle. Derrière le naturalisme visé dans ce texte, entendons la tradition augustinienne. Influencé par la pensée grecque, le christianisme, depuis Augustin, aurait appréhendé l'homme comme un être de désir. Le problème pratique de la morale chrétienne est alors de savoir comment convertir notre désir vers Dieu, réduit à un objet de désir. Or, pour le jeune Rawls, Dieu n'est pas un objet de désir mais une personne dont il faut respecter l'altérité et la transcendance (anti-naturalisme).

Disons-le : c'est la haute réputation de Rawls, philosophe adulte, qui fait l'intérêt de ce mémoire, non l'inverse. Certes, les qualités du

philosophe (capacité synthétique, cohérence logique) sont déjà indéniablement présentes. Pourtant, à lire ce texte, on éprouve un curieux sentiment, comme si ces qualités servaient à mettre en relief les limites de la thèse. En effet, la limpidité d'écriture souligne bien les défauts de l'anti-naturalisme : l'altérité absolue accordée à Dieu l'éloigne finalement des hommes et amène l'auteur à rejeter tout mysticisme, mysticisme qui est pourtant le fondement anthropologique de la révélation. Parce que Dieu devient à ce point éloigné du désir humain, l'auteur redéfinit la foi et le péché. Leur objet premier n'est plus Dieu mais la communauté que Dieu a instaurée. Aussi, d'un point de vue théologique, on ne peut s'empêcher de penser que ce mémoire est très instructif en ce qu'il décrit avec brio un autre naturalisme chrétien. Voulant préserver la transcendance de Dieu, et la nature ayant horreur du vide, c'est en effet la communauté humaine qui occupe désormais le devant de la scène.

À ce propos, signalons le remarquable texte d'Adams (100 p.) donné en introduction de l'ouvrage. À elle seule, la lecture de cette brillante introduction se justifierait : elle fournit un court exposé du milieu protestant dans lequel Rawls a grandi et montre l'impact en milieu américain de l'école protestante dite de « la nouvelle orthodoxie » (notamment Barth), dont l'influence aura été si déterminante au XX^e siècle.

Quittons maintenant le seul point de vue théologique. Au sujet de l'œuvre philosophique qui était alors à venir, la préface de Cohen et Nagel (30 p.) relie le présent mémoire à l'œuvre mûre de Rawls : « les principaux points de contacts sont (1) l'adhésion à une morale définie par les relations interpersonnelles plu-

tôt que par la poursuite du souverain bien ; (2) l'insistance sur l'importance du caractère séparé des personnes, de sorte que la communauté morale ou la communauté de foi est une relation entre des individus distincts ; (3) le rejet de l'idée de société comme un contrat ou une négociation entre des individus égoïstes ; (4) la condamnation de l'inégalité fondée sur l'exclusion et la hiérarchie ; (5) le rejet de l'idée de mérite » (p. 15). La postface d'Habermas (26 p.) complète le tableau en rappelant comment la théologie de Rawls, son insistance sur la transcendance divine, la personne et la dimension d'altérité, portait déjà en germe une morale déontologique et une philosophie politique ayant (1) le souci de la dignité irremplaçable de la personne humaine, (2) l'exigence d'une égalité de traitement et (3) une dimension universalisante.

Le second texte, *Sur ma religion*, décrit comment la guerre, l'holocauste, la mort de ses amis, les homélies de l'aumônier militaire, ont contribué à éloigner l'auteur de la foi. Mais si son évolution religieuse était définitive à la fin de la guerre, la justification philosophique ne vint que plus tard : rejet de la doctrine du péché originel, du système clérical, de la dimension cognitive de la foi, de l'individualisme chrétien, de l'intolérance religieuse. Point intéressant : l'auteur y avoue sa dette à l'égard d'un texte de Bodin Colloque entre sept savants. Il voit en effet en Bodin un précurseur isolé du libéralisme, cas étonnant d'un chrétien parvenu, de l'intérieur de sa religion, à une philosophie politique tolérante. Bodin, « à la différence de Spinoza, n'est pas arrivé à la tolérance après avoir rejeté ou changé sa foi » (p. 344). Notons à ce propos une fine critique de l'argument moral de l'existence de Dieu (si Dieu n'existe pas, la morale n'a pas de fondement), critique qui

sert à l'auteur pour justifier contre Bodin l'admissibilité politique de l'athéisme.

Signalons enfin la très bonne traduction de Marc Rügger, qui rend plaisante la lecture en français d'un texte anglais. Tout cela donne un livre de haute facture, peut-être destiné en priorité à un public de spécialistes.

Paul-Adrien d'HARDEMARE, o.p.

Emmanuel HOUSSET, *Husserl et l'idée de Dieu*, Cerf, 2010, 216 p., 25 €.



Comme l'écrit Emmanuel Lévinas dans *De Dieu qui vient à l'idée*: « Il est possible que le mot Dieu soit venu à la philosophie à partir d'un discours religieux. Mais la philosophie entend ce discours comme celui des propositions portant sur une thèse se référant à un dévoilement, à une manifestation de présence ».

Tel est le cas de la philosophie de Husserl selon Emmanuel Housset, spécialiste de ce philosophe. Husserl pense l'idée de Dieu mais cette idée s'annonce dans un dévoilement. Dieu est ici considéré comme immanent.

Emmanuel Housset expose la phénoménologie de la religion de Husserl. Celui-ci désire élucider le sens de la religion à travers son sens téléologique. Il veut expliciter *l'a priori* de toute religion et ne cherche pas à proposer seulement une phénoménologie du sacré. L'auteur essaie de résoudre le paradoxe de la

démarche husserlienne, une pensée de l'idée de Dieu et un athéisme méthodologique.

L'auteur analyse la conception husserlienne de l'idée de Dieu. Il en saisit l'origine. Husserl est un philosophe moderne; il présente un idéal d'autonomie. L'origine du sens est présente dans la subjectivité. L'idée de Dieu, selon Husserl, s'énonce à partir de l'ego transcendantal. Il est nécessaire de passer d'une foi naïve à une foi rationnelle. Dieu n'est pas une chose du monde mais il est principe d'unification de ce monde. L'auteur montre le lien entre la philosophie de Husserl et celle d'Aristote.

L'idée de Dieu est l'idée de l'infini en moi. Dieu est « homme comme infiniment éloigné » (p. 85). Il est l'idée d'une humanité vraie. Il est l'idée d'une volonté absolue que tout sujet porte en lui. Housset montre la spécificité de cette idée. Elle n'est ni une hypothèse, ni une construction, ni une invention. Elle n'est pas non plus une simple représentation. La différence s'illustre ne serait-ce que dans la modalité de la présence de cette idée. L'Idée de Dieu est une idée active. Elle est principe de vie. L'auteur expose l'inspiration fichtéenne de Husserl. Cette idée se donne elle-même. Elle s'annonce elle-même. C'est une vie agissante. Elle est « la vie infinie, l'amour infini et la volonté infinie qui est la vie transcendantale elle-même » (p. 100). Elle est la percée de la liberté, l'ouverture de la rationalité. Elle est possibilité d'une vie rationnelle au-delà des différentes formes d'irrationalité. Le croyant parie en l'existence d'un ordre à l'œuvre dans l'épreuve du chaos. Une unité est possible. Cette idée a une dimension théorique mais elle a surtout une dimension pratique.

Dieu est un « au-delà pratique ». Il est l'idée d'un devoir absolu. Dieu se donne comme

ce qui doit être. Il est valeur absolue, unité de toutes les valeurs. Dieu se donne comme l'Idée normative suprême. Il est l'Idée qui ouvre de pures possibilités. Il est l'idéal d'une liberté accomplie. Dieu est la Norme présente dans toute volonté humaine, horizon de toute volonté.

L'idée de Dieu éveille la conscience, la subjectivité. Elle unifie l'ego mais ce n'est pas seulement ma possibilité. C'est la possibilité de toute l'humanité. Housset distingue la philosophie de Husserl de toute forme de nihilisme centré sur la seule subjectivité. Dieu est « la norme première par rapport à laquelle le sujet se comprend dans son histoire » (p. 159). Il existe une intersubjectivité transcendante. L'homme ne s'humanise qu'en participant à l'humanisation du monde. La conscience s'éveille quand elle découvre qu'elle porte en elle l'idée d'un accomplissement infini. L'évidence de Dieu est l'évidence d'une volonté universelle que le philosophe observe dans l'histoire. La téléologie historique fait signe vers le fondement divin comme a priori de cette histoire.

Emmanuel Housset expose l'intérêt de la démarche husserlienne. Husserl ne pense plus Dieu comme fondement de l'être du monde. Son projet est nouveau. Il explicite ce que signifie être pour la conscience. Mais l'auteur ne cache pas les limites de ce projet dans le débat de Husserl avec Édith Stein ou avec Emmanuel Lévinas. Dieu, selon Husserl, ne peut être pensé comme un Dieu transcendant. La phénoménologie husserlienne se distingue de la théologie. Husserl ne cherche pas à entrer en dialogue avec le christianisme. Il utilise des références bibliques mais dans un sens d'une culture commune. Il ne cherche pas à être enseigné par l'Écriture.

Cette modestie permet selon Emmanuel Housset de « préserver la voie d'abandon d'Édith Stein » (p. 17). En effet, Husserl reconnaît lui-même les limites de sa méthode, les limites de l'intentionnalité. Un Dieu transcendant est possible. Une énigme de la transcendance peut se révéler. Un appel de Dieu différent de la visée de l'Idée est pensable. Une altérité divine peut troubler la conscience. Le Dieu de la Bible apparaît alors comme différent du Dieu des philosophes. Le sens de Dieu donné par la révélation est autre que le sens de Dieu en philosophie.

L'auteur présente ici de manière claire et précise une pensée difficile. Il propose une élaboration cohérente d'un thème exposé dans une diversité de textes. Il situe l'origine de la question de Dieu dans la phénoménologie et il en apprécie la rigueur philosophique. Il montre par-là même que « le tournant phénoménologique n'a phénoménologiquement aucun sens » (p. 209). *Husserl et l'idée de Dieu* appartient à une collection d'essais qui veulent penser l'articulation philosophie et théologie chez différents auteurs. Nous espérons une aussi grande pertinence pour le traitement des autres philosophes.

Emmanuel BOISSIEU, o.p.