lumière & vie

fin d'écriture.

octobre - décembre 2013

300

ISSN 0024-7359

lumière & vie

octobre - décembre - tome LXII - 4

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2013 :

297 *Les béguines*
298 *Noé*
299 *La folie*
300 *Fin d'écriture*

Comité de rédaction
Christophe Boureux
Maud Charcosset
François-Dominique Charles
Laurent Denizeau
Jean Dietz
Emmanuel Grandhaye
Hervé Jégou
Jean-Etienne Long
Martine Mertzweiller
Anne Philibert
Nicolas Tixier

Directeur de publication
Hervé Jégou

Rédacteur en chef
Jean-Etienne Long

MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

2 **Editorial**

Entretien 7 - 21

7 **Ghislain LAFONT, tirer de son trésor de l'ancien et du neuf**

Dossier : *Fin d'écriture* 23 - 93

23 **Etienne FOUILLOUX**
Lumière & Vie (1951-2013)

35 **Anne PHILIBERT**
Des hommes scrutant l'Annonce. À propos des entretiens de Lumière & Vie

49 **Isabelle CHAREIRE**
Lumière & Vie témoin de l'émergence de théologiennes

61 **Jocelyn DORVAULT**
Fallait-il de l'image ?

73 **Christophe BOUREUX**
La revue, lieu singulier d'écriture théologique

85 **Jean-Etienne LONG**
Le travail du comité de rédaction de Lumière & Vie

Chronique et Position 95 - 116

95 **René BEAUPÈRE** *L'unité des Églises protestantes*

105 **Patrick ROYANNAIS** *La nouvelle évangélisation*

Lectures 118 - 147

146 **Pascal DAVID** *Hannah Arendt et l'humaine condition*

148 **Tables 2013**

EDITORIAL

Voici le 300ème et dernier numéro de la revue Lumière & Vie. Elle s'éteint après 63 ans d'existence, non par essoufflement de la rédaction, mais faute d'un nombre suffisant de lecteurs, et ce malgré les efforts entrepris. Une belle aventure théologique s'achève…

• Le père **Ghislain LAFONT** est entré très jeune au monastère de la Pierre-qui-Vire, juste après guerre. Il y étudie directement à partir des grands textes, sans se perdre dans les commentaires. Là commence, dans le silence de la cellule, le travail du scribe qui tire de son trésor de l'ancien et du neuf, et ce compagnonnage constant avec Saint Thomas d'Aquin : une pensée de l'être, de la chair et de la liberté. Là s'édifient, au fil d'une liturgie qui célèbre le mystère chrétien, les études sur l'histoire de la théologie et son lien avec la pensée de l'un, de l'être et du temps, la réflexion sur le salut de l'homme, ce « désir infini interrompu par une parole en vue d'une communion », enfin la méditation des voies de l'Église s'acheminant vers la figure de l'Agneau.

• Une fois n'est pas coutume, présentons la chronique et la position, par lesquelles d'ailleurs beaucoup de lecteurs commencent. Nous devons à René BEAUPÈRE une analyse très pertinente des enjeux de la récente union des luthériens et des réformés pour former **l'Église protestante unie de France**.

De manière vigoureuse, encouragé sans doute par la « tonalité » du pape François, Patrick ROYANNAIS invite à penser **la nouvelle évangélisation** en mettant l'accent sur le témoin plutôt que sur le discours, sur la mission plutôt que sur la reconquête, sur la gratuité plutôt que sur la nécessité… en bref, la première à devoir se convertir, c'est l'Église !

• **Fin d'écriture** donc : le comité de rédaction a pris le parti de consacrer le dossier de son dernier numéro à la fin de la revue, pour en retracer l'histoire et en dégager quelques caractéristiques, dans une démarche de reconnaissance.

C'est Étienne FOUILLOUX qui ouvre ce parcours, avec la distance et l'expertise de l'historien qui repère et retrace les évolutions de la ligne éditoriale, et souligne incidemment les liens de la revue au contexte ecclésial et profane. Née après guerre dans une période de grande curiosité intellectuelle, la revue s'est déployée dans le souffle du concile Vatican II et a connu une période militante, avant de se recentrer sur les questions de société et la formation aux fondamentaux de la foi. La nouvelle et séduisante maquette ne suffit pas à renouveler le lectorat. L'historien en propose une intéressante explication à la fois du côté de la contraction du lectorat chrétien, et de ce déplacement du catholicisme du pôle critique au pôle confessant.

Nous nous arrêtons ensuite à quelques aspects plus particuliers du parcours. Sur le temps long, tout d'abord, Isabelle CHAREIRE s'intéresse à la place de la revue dans l'espace théologique francophone, pour souligner aussitôt la place laissée par la revue aux théologiennes, et sa dynamique d'ouverture face à une Église encore trop enfermée dans les limites de la condition masculine.

Puis le regard examine le passé récent, la dernière formule. C'est à Hervé Jégou que nous devons l'idée de commencer chaque numéro par un entretien substantiel avec un théologien. Précisons que le comité de rédaction n'avait pas défini de politique précise de sélection : nous voulions surtout donner la parole à des visages connus et aimés, et parfois aussi donner à connaître des personnes peu médiatisées. À part une frayeur pour le premier entretien (l'auteur se décommandant au dernier moment) et un refus, tous les auteurs contactés ont dit être honorés de figurer dans la revue.

L'analyse prosopographique qu'Anne PHILIBERT propose de ces entretiens permet d'esquisser une petite sociologie de la théologie des dernières décennies… et peut-être surtout de donner des indications sur la ligne éditoriale de la revue. Même lorsque certains interviewés adoptent un langage soutenu et difficile à suivre, l'impression d'ensemble est celle d'une grande vitalité et d'une belle espérance.

La dernière formule, c'est aussi une nouvelle maquette, avec un soin particulier accordé à l'objet, à la qualité du papier, mais surtout une politique d'illustration originale et audacieuse que le graphiste Jocelyn DORVAULT expose ici avec intelligence et fierté. L'image n'y est pas qu'illustration mais constitue un langage propre, suscitant à l'occasion des réactions passionnées et contrastées. Le seul numéro revêtu d'une jaquette, à l'occasion du dossier sur le vêtement, aura ainsi suscité bien des commentaires sur la forme, éclipsant peut-être trop vite le jugement sur les articles du dossier !

Enfin, nous avons voulu faire entendre quelque chose de la spécificité de l'élaboration théologique à l'œuvre pour une revue. La réflexion théologique n'est pas la même pour écrire une thèse, un livre, un cours, un article. Christophe BOUREUX souligne ici combien l'article de revue constitue un lieu théologique spécifique, non seulement de dialogue entre les instances et les sources du discours théologique, et de diffusion de la réflexion, mais encore de constitution de la pensée même. Une revue théologique invite à penser dans les exigences du présent et dans la richesse d'un dialogue les questions de la foi.

Ce qui est analysé là de manière générale se trouve explicité à propos du travail d'élaboration du comité de rédaction de *Lumière & Vie* ces dernières années. Au nom de ce comité et à sa demande, Jean-Etienne LONG tente ici de partager la fécondité d'un dialogue suscité par la compétence et la rigueur des participants mais aussi et de manière très fondamentale par l'attente des lecteurs, visages connus ou devinés comme exigeant précisément la formulation d'une pensée au risque de l'histoire.

L'orgueil n'est pas de mise lorsque l'on meurt.
La plainte et l'amertume sont stériles.
Plus juste, et belle, la reconnaissance.

Jean-Etienne LONG, rédacteur

RECONNAISSANCE DES LECTEURS

Plusieurs abonnés ont exprimé leurs regrets pour l'arrêt de la revue et leur reconnaissance pour ce qu'ils en ont reçu. Voici quelques uns de leurs témoignages…

(…) avec mes regrets de la fin de la revue que j'ai suivie depuis la fin de mon séminaire après une rencontre avec le père Liégé… mais nous aussi nous nous acheminons vers la fin (P.R. La Chapelle Lasson)

Je regrette l'arrêt de Lumière & Vie… J'ai trouvé, depuis toujours, une aide précieuse et une réflexion soutenue et enrichissante pour mon ministère de curé de campagne… (R.T., Sainte Jamme sur Sarthe)

Abonné depuis le numéro 3 – j'étais encore au séminaire – j'ai toujours trouvé dans la revue le ressourcement théologique, la réflexion sur des sujets d'actualité, et la revue des livres que j'attendais et qui m'ont souvent bien aidé dans mes divers ministères. (J.B., Nancy)

Abonné de longue date, je tiens à vous remercier pour le travail théologique de votre revue, qui demeure une mine thématique. (J-P. M., Épinal)

Je suis navrée d'apprendre l'arrêt de la publication de cette revue de qualité. Les quelques numéros acquis resteront dans notre bibliothèque parmi les collections. (C.F. Sceaux)

Avec tous mes regrets de voir disparaître une revue qui comptait dans le champ de la réflexion théologique francophone. (C.G., Metz)

Un très grand MERCI pour tout ce que vous avez « donné » avec Lumière & Vie… (J-P. R., Albi)

Merci pour ce long compagnonnage (F.S., Fumel)

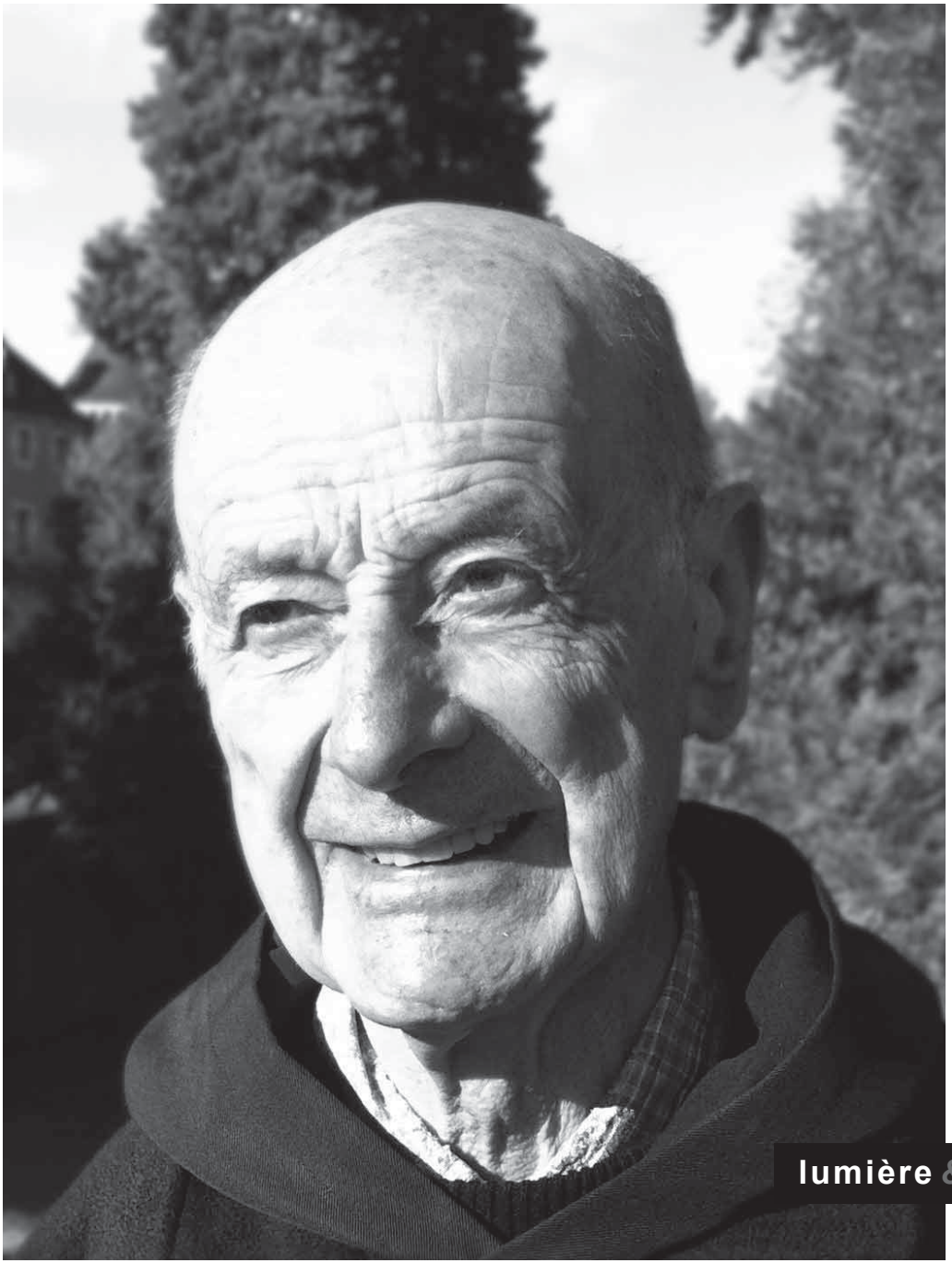
La nouvelle que vous transmettez à vos abonnés m'a désolé. Lumière & Vie a connu des heures de gloire et je me souviens combien étaient attendus les numéros qui abordaient avec beaucoup de pertinence les questions débattues à l'époque. Et nous étions fiers à Lyon d'éditer une revue de cette qualité. C'était à coup sûr une référence bien au-delà du périmètre lyonnais. Mais comme vous le dites, votre lectorat s'effrite inexorablement du fait des décès, de la fermeture des communautés religieuses, de la sensibilité théologique du moment et aussi de la surcharge des prêtres qui trouvent de moins en moins le temps pour lire et réfléchir. Merci du travail accompli durant les 300 numéros. Avec toute la reconnaissance des générations d'assomptionnistes passés par Valpré et celle du bibliothécaire d'aujourd'hui. (C.M. Lyon)

Abonné presque depuis le début, la recevant même pendant plus de trente ans au Vénézuela, j'ai fait don de ces numéros à la bibliothèque de l'ITER à Caracas. (E.V. Rennes)

J'apprends, avec beaucoup de peine, que votre revue va cesser d'exister… C'est pourquoi je tiens à vous remercier de tout cœur pour la joie qu'elle m'a apportée. Depuis que la lis, je n'ai jamais été déçue. La qualité, la profondeur, la rigueur et la variété des thèmes choisis ont été constants. La nouvelle présentation – et la rencontre avec une personnalité ! – était une réussite. Quel dommage que ce magnifique travail de réflexion théologique s'arrête… faute de lecteurs ! Vous allez énormément me manquer. Encore une fois, je vous dis un très grand merci pour avoir nourri si longtemps et de si riche façon, mon questionnement et ma passion de la théologie. Toute ma reconnaissance à chacun des intervenants. (M.)

Je regrette fortement que cette revue s'arrête… Peut-être n'avons-nous pas assez participé à sa diffusion ! (G.R. , Villers-le-Lac)

Je suis triste de perdre un compagnon de 33 ans, qui m'a beaucoup éclairée sur mon chemin (de foi et d'humain). Mes remerciements à ceux qui, au fil des années, ont conçu cette revue et/ou ont rédigé ses articles. (G.S. Saint-Agnant-de-Versillat)



Ghislain LAFONT,

tirer de son trésor de l'ancien et du neuf

Tout scribe, devenu disciple du Royaume est comme un maître de maison qui tire de son trésor de l'ancien et du neuf (Mt 13, 52).

« Ce n'est pas l'Évangile qui change, c'est nous qui commençons à le comprendre un peu mieux »
Jean XXIII

Le Père Ghislain Lafont est né en 1928. Il entre à l'abbaye bénédictine de La Pierre-qui-vire à l'âge de 17 ans, en 1945. Docteur en théologie en 1961, il enseigne dans sa communauté, puis, de 1978 à 1995 un semestre annuel à Rome, à l'Athénée bénédictin Saint-Anselme et à l'Université Grégorienne. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages de théologie sur Saint Thomas d'Aquin, sur la Trinité, sur le Christ et le mystère du salut, sur l'histoire et l'avenir de l'Église.

Lumière & Vie : Vous êtes entré très jeune à l'abbaye bénédictine de la Pierre-qui-Vire et y avez passé votre vie[1]. Pouvez-vous dire quelque chose sur la relation entre cette vocation et votre recherche de théologien ?

1. En 1975, Ghislain Lafont a rendu compte de son expérience de vie monastique dans un livre intitulé *Des moines et des hommes*, Stock, 1975.

Ghislain LAFONT : Il me semble que la théologie de quelqu'un est un élément de sa vie : de son humanité, de sa foi chrétienne, de sa vocation particulière. Elle est liée au milieu dans lequel il a vécu, à l'éducation et à la formation reçues, aux rencontres faites, aux épreuves traversées. Ce que j'ai pu penser, enseigner, écrire vient donc de beaucoup de sources, que je ne suis sans doute pas capable d'identifier toutes.

Au premier plan, je mettrai évidemment la communauté monastique de la Pierre-qui-Vire, où je suis entré jeune, intérieurement convaincu de ce que mon maître des novices appelait « le Tout de Dieu » et résolu à Le chercher, en menant le genre de vie retirée, priante, obéissante, aimante qui était alors et demeure aujourd'hui, avec toutes les modifications intervenues en près de 70 ans. C'est sûrement là, dans la communauté des frères et la prière partagée, que j'ai sans cesse puisé et renouvelé mon inspiration.

D'autre part, cette même communauté, suivant les intuitions de son fondateur, avait, depuis le début en 1850, un aspect missionnaire, gardait un œil ouvert sur l'Église, sur le monde et cherchait comment porter le témoignage de la foi. Cette orientation a provoqué, au long de notre histoire à la Pierre-qui-Vire, bien des entreprises marquées du souci évangélique de la mission. Elle explique, par exemple, nos liens forts avec la Mission de France ou l'Institut des Fils de la Charité ; les contacts personnels que j'ai eus avec eux ont été très importants.

Cela dit, tenir ensemble un idéal du « désert » et une visée missionnaire n'a été facile à aucun moment de notre histoire. J'ai vécu à ma manière cette 'tension' entre la vie cachée en Dieu avec le Christ dans une communauté de frères et une recherche théologique de niveau universitaire avec ses exigences propres (étude, enseignement, contacts, déplacements…). Il me semble, arrivé en fin de vie, que ces deux éléments apparemment contradictoires se sont finalement nourris l'un l'autre et, j'espère, m'ont fait un peu progresser « dans le bien suprême qui est la connaissance de Jésus-Christ Notre Seigneur » (Ph 3,8), ce dont je ne peux que rendre grâces.

L & V : À la Pierre-qui-Vire, on ne fait pas que du fromage : le monastère a édité une fameuse collection de livres sur l'art roman[2], et les jeunes moines étudient la théologie. Comment étiez-vous formés avant le Concile ?

G. L. : Lorsque j'y suis entré, notre monastère, comme toutes les maisons bénédictines au moins en France, était on peut dire « ultramontain ». Un des éléments de cette mentalité, important en ce qui me concerne, était l'adoption, par obéissance au Pape

2. En 1950, l'abbaye de la Pierre-qui-Vire lance la revue Zodiaque, consacrée aux symboles religieux, en particulier de l'art roman chrétien, mais qui s'ouvrira à l'art religieux de l'Asie et de l'Afrique.

Léon XIII, du thomisme comme orientation doctrinale majeure. On ne se souciait pas trop de savoir si cela était vraiment en phase avec la pratique monastique ; il est vrai qu'à l'époque les moines ne savaient rien ou presque de leur tradition propre, qu'il s'agît des Pères du désert ou de ceux de la tradition médiévale ; nous vivions d'un pieux mélange où l'abbé de Rancé et saint François de Sales faisaient bon ménage, de concert avec les grands mystiques espagnols et l'École française !

Quoi qu'il en soit, le thomisme que nous enseignaient au monastère nos frères aînés était d'excellente qualité. D'abord, nous n'avions aucun manuel de théologie et étions sans cesse renvoyés au texte même des œuvres de saint Thomas, la *Somme de théologie*, les *Questions disputées*, etc. dont la lecture et l'étude (en latin !) ont occupé alors beaucoup de mon temps. Quant à la mentalité dans laquelle nous abordions saint Thomas, elle était directement inspirée par deux auteurs contemporains : le Père Chenu et Etienne Gilson.

Le premier situait avec bonheur saint Thomas dans le monde de son temps, celui de ce qu'il appelait la Renaissance médiévale, avec son évangélisme, son intérêt pour l'Écriture, son ouverture à la culture ambiante, ses évolutions sociales[3]. Le second proposait de l'idée d'être, indiscutablement à la base de la construction thomiste, une interprétation « existentialiste » convaincante[4]. Comme Gilson était notre voisin, car il avait une maison de campagne dans les environs, nous avons parfois bénéficié de sa visite et de ses commentaires.

J'ajoute que, durant les deux premières années de ma formation, j'ai suivi, professé par un frère d'ici quelque peu génial, passionné et passionnant, un cours d'histoire de la philosophie lui aussi basé sur la lecture des textes originaux, éclairé par des convictions fortes, prises aussi chez saint Thomas, sur le rapport de la raison et de la foi. Lorsque j'ai lu, près de cinquante ans après, l'encyclique *Fides et Ratio*, j'ai eu l'impression que je savais tout cela depuis longtemps, et je me suis demandé si, autour de l'an 2000, il n'y aurait pas eu autre chose à dire. Peut-être que non, d'ailleurs ? En tous cas, on nous l'avait dit à la Pierre-qui-Vire dans les années 1950.

3. Le père Marie-Dominique Chenu (1895-1990) est un théologien dominicain qui renouvela l'étude de Saint Thomas d'Aquin par une exégèse historique. On peut citer *La théologie comme science au XIIIe siècle* (1927), et le manifeste intellectuel *Une école de théologie : le Saulchoir* (1937).

4. Etienne Gilson (1884-1978) enseigna la philosophie à la Sorbonne, à Harvard et à Toronto. Outre de nombreux ouvrages d'histoire de la pensée médiévale, dont la fameuse *Introduction à la philosophie de Saint Thomas* (publiée chez Vrin en 1919 et rééditée six fois jusqu'en 1964), il publie *L'être et l'essence* (Vrin, 1948).

L & V : En 1961, vous finissez une thèse sur les structures et la méthode de la *Somme théologiqu*e de saint Thomas, rééditée en 1996[5]. Qu'est-ce qui motive votre enthousiasme pour l'Aquinate ?

G. L. : En 1948 était paru un livre de Jean Hippolyte : « Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel ». C'est cela, dans l'esprit du Père Chenu, que je désirais découvrir en ce qui concerne la *Somme* : comment saint Thomas l'avait construite, quelles étaient les intuitions essentielles, les catégories principales et comment celles-ci avaient été mises en œuvre.

Autrement dit : ne pas prendre la structure de la *Somme*, vulgarisée dans tous les manuels de théologie, comme un absolu descendu du ciel mais comme l'achèvement étonnant d'un homme de génie – et voir comment m'en inspirer pour faire de la théologie aujourd'hui. Cette exploration, comme serait celle d'un architecte contemporain pour une grande église gothique, m'a vraiment laissé, si je peux dire, pantois, et a établi entre saint Thomas et moi une relation vive, admirative, respectueusement amicale, qui dure toujours !

De plus, la *Somme* m'a dit trois choses que je crois toujours essentielles : d'abord une conviction qui ne m'a jamais abandonné, à savoir la nécessité d'avoir quelque part dans la pensée une métaphysique de l'être. Le mot « être » est tout à fait important, on ne peut pas le gommer, même s'il faut continuellement en vérifier la portée.

La deuxième concerne l'importance de la matière : la chair, le corps, la réalité concrète. Aussi bien, dans mes recherches ultérieures je me suis toujours trouvé plus à l'aise avec Marx qu'avec Hegel, ou avec Freud qu'avec Jung.

Enfin le troisième élément que saint Thomas m'a donné, c'est l'idée de la liberté humaine. Saint Thomas en donne une définition au début de la seconde partie de la *Somme*. Il écrit : « Après avoir parlé du Modèle, c'est-à-dire de Dieu, et des réalités qui sont nées de la puissance divine selon sa sagesse, nous allons parler de l'Image, c'est-à-dire l'homme, qui lui aussi est principe de ses propres actes, ayant sur eux libre arbitre et pouvoir ».

5. Cf. Ghislain Lafont, *Structures et méthode dans la 'Somme théologique' de saint Thomas d'Aquin,* DdB, 1961, réédité dans la collection Cogitatio fidei 193, Cerf, 1996.

Cela me plaît énormément : l'homme est un être libre. La seconde partie de la *Somme* de saint Thomas est une recherche pour construire la liberté de l'homme en vérité. L'image de Dieu, c'est d'être libre, donc c'est faire ce qu'on veut avec sagesse. Je ne suis pas sûr, malheureusement, que la conviction de cette liberté foncière de l'homme soit suffisamment ancrée dans la conscience chrétienne.

L & V : Peut-être est-ce le fruit de votre enseignement à Rome, mais, à peine à la retraite, vous publiez une *Histoire théologique de l'Église catholique*[6] : le thomisme n'est-il donc pas une *theologia perennis* ?

6. Ghislain Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraires et formes de la théologie*, Cogitatio fidei 179, Cerf, 1994.

G. L. : Comme je l'ai dit, le thomisme qu'on m'avait enseigné n'était pas totalement en dehors de l'histoire, et le cours reçu sur l'histoire de la philosophie avait été très marquant pour moi. Ce n'est donc pas au moment de ma retraite que j'ai compris que l'histoire de la théologie faisait partie de la théologie elle-même. L'*Histoire théologique*… est la mise en forme et la publication, au point où j'en étais rendu vers 1994, d'une recherche constante partagée avec mes étudiants.

À ce sujet, je peux dire deux choses : je m'étais souvent demandé comment il se fait que l'Église catholique, entre la Renaissance et le milieu du XIXe siècle, disons entre Nicolas de Cues et Newman, n'ait pas suscité un seul grand théologien (si on met à part la théologie spirituelle) ? Si on excepte, au XVIIe siècle, Descartes et Malebranche, les grands noms de la pensée comme de la philosophie religieuse sont plutôt protestants, puis agnostiques ou franchement hostiles au christianisme. L'Église catholique n'a rien produit qui puisse approcher Spinoza, Leibniz, Herder, Kant, les grands idéalistes allemands, puis Feuerbach et Marx, etc.

C'est en partie pour essayer de résoudre l'énigme de cette stérilité, qui contraste avec la richesse catholique des périodes ancienne et médiévale, que j'ai tenté de mettre en perspective l'effort théologique de l'Église catholique au long des siècles. Je n'ai pas tellement conclu sur ce point dans ce livre. J'ai proposé mon opinion ailleurs. En tous cas, l'Église s'est rattrapée depuis, en commençant par Lamennais et Newman et jusqu'aux grands noms d'aujourd'hui. Puisse-t-elle ne pas s'arrêter !

La seconde chose que j'aimerais dire est que je relève, dans tout mon parcours théologique, une constante, que je n'avais pas préméditée au départ et qui apparaît au terme. Mon dernier livre *Que nous est-il permis d'espérer ?*[7] (paru en 2009) est construit sur trois paradigmes, « hénologique, ontologique, proslogique ». J'avais déjà rencontré ceux-ci dans la seconde partie de mon livre *Histoire théologique de l'Église catholique* : au terme en effet de l'investigation historique, il m'était apparu que le développement et les avatars de la théologie que j'avais racontés s'expliquaient finalement bien si on observait le jeu, dans la réflexion et la vie de l'Église comme de la pensée en général, de l'Un, de l'Être, du Temps (lui-même défini par l'histoire et la parole).

7. Ghislain Lafont, *Que nous est-il permis d'espérer ?,* coll. La nuit surveillée, Cerf, 2009.

Enfin, le titre que j'avais été amené à donner après rédaction à un ouvrage précédent *Dieu, le temps et l'être*[8] comportait deux des paradigmes tandis que, significativement, n'apparaissait pas l'Un. C'est très consciemment que, dans ce dernier livre, j'avais mis en titre (et traité dans l'ouvrage) le Temps avant l'Être. D'une certaine manière, toute mon histoire théologique tient dans cette inversion difficilement repérée puis acceptée et, autant que je l'ai pu, instituée, entre l'Être et le Temps. Contrairement en effet à beaucoup de penseurs contemporains, je n'ai jamais fait le procès de l'Être : je pensais, et je pense encore, qu'il fallait seulement le déplacer – au moins celui que je crois avoir reçu et que je ne vois pas comment expulser, de saint Thomas.

8. Ghislain Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Cogitatio fidei 139, Cerf, 1986.

L & V : Dans les années 1970, vous confrontez votre vision métaphysique de la Trinité qu'avaient les Pères et saint Thomas d'Aquin à la vision plus historique de Karl Rahner. Qu'est-ce qui vous poussait à cette confrontation ?

G. L. : En 1969, dix ans donc après ma thèse, j'ai publié un livre intitulé par l'éditeur *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*[9] dont je voudrais parler un peu longuement car sa rédaction a été pour moi décisive.

9. Ghislain Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ? Recherche d'une dogmatique*, Cogitatio fidei 44, Cerf, 1969.

Au moment où je publiais ma thèse (1961), la pensée et les écrits de saint Thomas entraient dans une sorte de purgatoire. J'étais moi-même sensible à certains reproches qu'on faisait à la scolastique : elle ignorait la signification théologique du temps et de l'histoire ; elle ne mettait pas le Christ au centre du discours théologique ;

elle obéissait pour parler de Dieu à une froide logique qui semblait n'avoir pas grand-chose à faire avec l'Évangile. Là contre, on cherchait du côté des Pères, grecs ou latins, qui auraient eu une vision plus immédiatement trinitaire de la Divinité, on se demandait si un recours plus franc aux philosophies de l'histoire (évidemment le nom le plus souvent prononcé était celui de Hegel) ne permettrait pas de mieux honorer la dynamique du salut, etc.

J'ai voulu étudier de plus près cette question, par honnêteté aussi vis à vis de mes étudiants, qui attendaient autre chose qu'une présentation, même renouvelée, de la pensée de saint Thomas. Je me suis alors aperçu que, en ce qui concerne Dieu, le problème d'exprimer avec justesse son Mystère Un et Trine, remontait jusqu'au Concile de Nicée (325). C'est celui-ci, qui en proclamant la consubstantialité du Fils au Père, avait mis en valeur l'essence divine, commune aux Trois Personnes : la question devenait de savoir comment distinguer celles-ci en leur donnant toute leur consistance personnelle sans pourtant diviser l'Essence unique de Dieu ?

Et, en ce qui concerne les Pères, j'ai donc cru voir que la distinction n'était pas tellement entre Pères latins et Pères grecs ou entre Pères et Scolastique qu'entre théologiens d'avant et théologiens d'après le Concile de Nicée. Pour vérifier l'hypothèse, j'ai alors fait des monographies assez précises d'un Père grec, Grégoire de Nysse, et d'un Père latin, Augustin, pour voir comment leur langage trinitaire résolvait ou non la difficulté théologique posée par le Concile de Nicée.

Et en même temps, je reprenais à nouveaux frais l'étude de la théologie trinitaire de saint Thomas. La conclusion était que, finalement, les deux latins, Augustin et Thomas, étaient allés le plus avant dans la solution du problème et que le langage de saint Thomas, précis et, je le reconnais, parfois très difficile dans sa rigueur logique, demeurait sinon le meilleur, du moins le plus proche du Mystère.

En ce qui concerne, au contraire, la question de la relation entre le Dieu Trinité et l'histoire du salut, il me semblait que ni les Pères ni les scolastiques n'avaient vraiment abordé la question, l'histoire étant trop fortement marquée chez eux par le péché, puisque celui-ci s'était produit aux origines de l'humanité. Le

Christ était d'abord Rédempteur et l'histoire était appréciée en fonction de cette mission réparatrice.

Alors, je me suis tourné vers Karl Rahner que je lisais alors : un pionnier dans la mise en question des certitudes acquises et l'indication de possibles solutions neuves. Son étude sur la Trinité venait de paraître dans le nouveau manuel de théologie intitulé *Mysterium salutis*, dû à l'initiative et au travail de mes confrères, les Bénédictins de saint Anselme à Rome. J'ai donc traduit en français pour mon propre compte cet article où se trouvait exprimé le *Grundaxiom* : « La Trinité de l'économie du salut est identique à la Trinité immanente et réciproquement ». Pourtant, après avoir étudié du mieux que je pouvais cette étude et cet axiome, je n'ai pas pu accepter pleinement celui-ci : la réciprocité parfaite dans les deux sens entre Dieu et son œuvre me semblait mettre en danger l'autonomie et la pure transcendance de Dieu.

L & V : Peut-on dire que c'est une forme d'insatisfaction devant la pensée de Rahner qui vous conduit à approfondir votre intuition personnelle d'une articulation entre l'être et la liberté, entre la métaphysique et l'histoire ?

G. L. : Non, je ne pense pas ; c'est plus ancien que cela. Dans les années 1960, mon attention a été arrêtée par le texte de la Genèse qui raconte l'interdit primitif auquel le premier homme a été soumis : « Tu pourras manger de tous les arbres du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal car le jour où tu en mangerais, tu mourrais » (Gn 2,17). Cette irruption d'un interdit à l'intérieur d'un monde innocent m'a énormément frappé : pourquoi Dieu a-t-il mis du négatif dans une création qu'il a lui-même faite bonne ? Pourquoi, à un couple humain qui sort à peine de ses mains et auquel d'ailleurs il a tout confié de l'univers, met-il à part un arbre et en interdit-il l'usage ? Il y a sûrement un sens, mais lequel ?

J'ai beaucoup réfléchi à cela et j'ai écrit, dans la seconde partie de ce livre *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, la « Recherche d'une dogmatique » qui présentait le résultat de cette réflexion. Je suis souvent revenu ensuite sur cette première esquisse, et je me permets de rapporter ici les paroles que m'a dites un jour le regretté cardinal Martini, qui m'avait fait l'amitié de

lire mes livres : « au fond, tout ce que vous avez dit se trouve en germe dans ce premier livre ; ensuite, vous avez élargi, approfondi, mais l'intuition était là ».

De fait, lorsque vers la fin de mon dernier livre *Que nous-est-il permis d'espérer ?*, je définis l'homme comme un « désir infini interrompu par une parole en vue d'une communion », j'écris en une ligne mon idée de l'homme, et c'est en cet aspect que je vois en lui l'Image de Dieu qui resplendit sur la Face du Christ.

Je vais essayer ici de résumer la démarche. Qu'y a-t-il, en effet, en Gn 2,17 ? Une *parole* de Dieu impose un *renoncement* ; elle en appelle donc à une *liberté*. Elle met en face Dieu et l'homme : et alors ceux-ci se trouvent en quelque sorte à égalité. Dieu est certes supérieur puisqu'il commande, mais c'est à l'homme qu'il revient de prendre parti, et Dieu attend, désarmé. La tentation dont parle la Bible arrive pour qu'Adam se rende compte de quoi il s'agit en vérité : moins sans doute de ce qu'il va faire, manger ou pas, que de *l'identité de ce Dieu* qui lui adresse le commandement.

Puisque l'ordre, en effet, n'est pas expliqué et que son bien-fondé n'est pas évident, comment Dieu a-t-il pu le porter ou, plus profondément : *quel est donc ce Dieu qui retire d'une main ce qu'il avait donné de l'autre ?* Le commandement instaure ainsi un espace, qui va être symbolique ou diabolique. L'obéissance (*obaudire*, écouter) est *symbolique,* au double sens du terme ; elle crée le lien qui unit l'homme et Dieu, et elle le fait à propos d'un acte limité qui signifie l'absolu de ce lien.

De plus, dans la mesure où cette obéissance implique un renoncement, elle peut être dite sacrifice, c'est-à-dire perte et don, mais *sacrifice* de *communion*. Enfin une telle parole initie une *histoire* entre l'homme et Dieu : on peut penser en effet que ce premier commandement sera suivi d'autres afin que peu à peu la communion devienne totale entre Dieu et l'homme.

Et une telle histoire, pour être poursuivie, aura à être racontée, de sorte que le *récit* devienne une partie essentielle, fondatrice du langage qui concerne Dieu et l'homme : théologie. Si, comme ce fut le cas, l'homme refuse l'écoute et l'obéissance, le lien se distend entre l'homme et Dieu, l'homme et la femme, l'humanité et la terre : le diabolique détruit le symbolique.

La *rédemption* ne tarde pas, heureusement, car Dieu parle de nouveau à l'homme, il élargit sa demeure aux dimensions de la terre (et pas seulement d'un jardin clos) et laisse entrevoir l'établissement ultime de la communion. Les choix de l'homme pourtant sont respectés : l'écoute, l'obéissance, l'histoire… vont être marqués par la douleur, et le sacrifice de communion se doublera de la peine du péché, voire du sacrifice pour le péché.

Quelques années plus tard, je suis tombé sur deux expressions de Michel de Certeau qui disent assez exactement ce que j'ai ressenti alors : « rupture instauratrice » et « inter-dit » : le commandement qui rompt un équilibre en instaure un autre, plus large, et il fonde la possibilité de tout dialogue : « ce qui est dit entre ». Les conséquences de cette intuition me sont apparues en même temps, comme autant de champs nouveaux pour la théologie. J'indique brièvement : la morale et la spiritualité classiques se sont longtemps développées sous le signe du mal, du péché, de la mauvaise conscience ; ne faudrait-il pas approfondir plutôt la fatigue positive du désir, de l'écoute, du renoncement créateur de communion ? Le fond de la douleur n'est-il pas simplement le combat de l'amour ?

Quant à la rédemption opérée par le Christ, est-elle tout de suite une expiation par le sang versé pour le péché ? N'est-elle pas plutôt l'aventure de la rencontre effective du Fils incarné avec Dieu auquel il s'est donné totalement ? Est-ce que dans la Trinité elle-même on ne pourrait repenser la « kénose de Dieu », non d'une manière douloureuse et souffrante au sens de la souffrance du péché, mais comme une sorte de don absolu – chaque Personne se constituant dans le don absolu qu'elle fait à l'autre ?

Il y avait des conséquences aussi sur le plan de la méthode : en théologie on ne peut plus se contenter de l'explication par la raison éclairée par la foi, il y faut aussi un récit parce que, à l'origine et depuis, quelque chose se passe toujours : l'événement de la parole de Dieu et la réponse de l'homme ; or cela ne se déduit pas, cela se raconte ; donc il fallait que je construise ma théologie aussi sur le récit, sans sacrifier les aspects ontologiques mis en valeur dans les premiers Conciles, et génialement présentés dans la Somme de saint Thomas : d'où le titre du livre « Dieu, le Temps (récit fondateur) et l'Être (dogmatique classique) ».

Je peux ajouter encore ceci : devant une année traiter de l'Eucharistie et donc des textes du Nouveau Testament qui en parlent, j'ai été frappé de la diversité des exégèses et de l'impossibilité de choisir, par exemple au sujet du caractère pascal ou non de la Dernière Cène. Si vraiment il fallait faire une théologie basée sur l'Écriture, comment y réussir étant donné l'impossibilité de parvenir à un sens incontestable ?

C'est alors que je me suis dit : *le lieu où l'Eucharistie se révèle, où le récit qui en est fait est simplement vrai, c'est la célébration elle-même.* Le récit vrai, celui qui restitue le sens et la portée réelle, *c'est celui qui est fait ici et maintenant quand le peuple chrétien célèbre*. La diversité des textes scripturaires et des interprétations qu'on en donne a valeur de variations sur le thème joué dans l'Eucharistie. Le contenu alors du récit n'est pas séparé de l'ensemble dans lequel il se trouve, des prières où il s'insère, des gestes et des symboles qu'il accompagne, de la foi avec laquelle il est reçu et répété.

Une telle constatation m'a amené à comprendre que *la matrice fondamentale de la théologie est la liturgie*, que le temps liturgique donne la clef du temps en général. J'ai esquissé cela dans un petit livre : *Eucharistie, le repas et la parole* [10]. Le temps se révèle dans l'action liturgique, l'être dans la présence réelle du Corps et du Sang du Sauveur.

10. Ghislain Lafont, *Eucharistie. Le repas et la parole*, Coll. Théologies, Cerf, 2001.

Peut-être y avait-il quelque chose de neuf quand j'ai exposé ces idées, mais l'expérience de plus d'un demi-siècle de travail théologique me semble montrer qu'à une époque donnée, tout le monde se met à travailler les mêmes sujets, les uns avec un grand génie, d'autres avec moins, et qu'on finit par arriver, avec beaucoup de nuances et non sans parfois de réelles divergences dans l'expression, à une sorte de perception commune de la vérité. C'est ce qui arrive aujourd'hui, je pense, sur les questions de l'être et du temps, de la vérité et de l'amour, de la connaissance conceptuelle et de la connaissance symbolique.

Disons pour conclure que je fais mienne, non par nécessité ni vertu, mais parce que je pense que c'est vrai, le titre d'un beau livre de Denis Vasse : *Un parmi d'autres*[11]. Denis Vasse dit que c'est l'idée de soi qui ressort d'une psychanalyse réussie : avec elle, on peut vivre et faire vivre. « Un théologien parmi d'autres »,

11. Cf. Denis Vasse, *Un parmi d'autres*, Seuil, 1978.

cela me va assez. Il faut croire que la théologie a quelque chose d'une bonne psychanalyse ![12]

L & V : Les moines ne prêchent pas souvent sur l'Évangile, dans une grande communauté… mais ils méditent quotidiennement l'Écriture et l'étudient. L'Écriture nourrit déjà profondément votre théologie, mais qu'est-ce qui vous a poussé à publier des commentaires d'Évangile ?

G. L. : Dans les années 80, j'avais prêché aux Oblats et amis du monastère une retraite sur l'évangile selon saint Marc. Elle avait été ensuite publiée dans la petite revue que nous écrivions à l'intention de ces personnes *Écoute,* qui, peu à peu, avait trouvé un public puisque le nombre des abonnés est monté jusqu'à 9 000 avant de redescendre peu à peu. Au début des années 2000, un éditeur m'a demandé de publier cette retraite, ce qui a été fait[13].

Puis, dans la foulée, et selon la même méthode de lecture, j'ai écrit un petit commentaire sur saint Matthieu[14]. J'ai d'autres retraites de ce genre dans mes papiers…

Pour en revenir à saint Marc, j'avais suivi un cours sur son évangile à la Divinity School de l'Université de Chicago où j'ai passé une année sabbatique en 1971-72. C'était aussi le temps de la découverte de l'analyse structurale en France, et j'avais lu Greimas[15].

Enfin (*last but not least*), j'avais toujours gardé le souvenir de ce que j'avais appris en classe de cinquième au Lycée Janson de Sailly à Paris sur la manière de lire un texte littéraire. Tout cela a joué et joue encore dans ma manière de lire l'Écriture, car la *lectio divina* suppose tout de même un peu de méthode. Cela a joué pour saint Marc, de concert évidemment avec les habitus de la tradition monastique, *l'Échelle du Paradis*, bien sûr[16]. J'ai lu entièrement et annoté à mon usage *Exégèse médiévale* du P. de Lubac[17].

L & V : À côté de ces réflexions bibliques, vous avez aussi proposé des voies d'évolution pour la vie de l'Église, en sage qui tire de son trésor de l'ancien et du neuf. Que peut-on imaginer quand on ne veut rien céder sur ce qui est d'institution divine ni sur le radicalisme de l'Évangile ?

12. J'ai tenté de présenter brièvement cet itinéraire théologique dans deux petits volumes : *La sagesse et la prophétie. Modèles théologiques,* (coll. Théologies, Cerf, 1999) et *Promenade en théologie* (Lethielleux, 2003).

13. Ghislain Lafont, *Qui est Jésus ? Une lecture de l'évangile selon saint Marc*, Parole et Silence, 2001.

14. Ghislain Lafont, *Jésus, un pauvre parmi les pauvres : une lecture de l'évangile selon saint Matthieu*, Parole et Silence, 2002.

15. Algirdas Julien Greimas (1917-1992), linguiste et fondateur de la sémiotique structurale, auteur de *Sémantique structurale* (1966) et *Du sens* (1970-1973).

16. Cf. Guigues II le Chartreux, *Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines). Douze méditations*, Sources Chrétiennes n° 163, Cerf, 1970. L'ouvrage parle des degrés de la prière : *lectio, meditatio, oratio, contemplatio.*

17. En 1959, paraissent chez Aubier les deux premiers tomes d'*Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, puis les deux suivants en 1961 et 1964. Réédition par le Cerf en 1993.

G. L. : J'ai commencé très jeune à enseigner, ici au monastère, avant même d'aller prendre mes grades à Paris. L'année scolaire 1954-55, j'avais fait un cours sur l'Église, en m'appuyant sur les encycliques de Pie XII, et sur divers écrits du Père Bouyer[18] et du Père de Lubac[19]. D'autre part, j'avais étudié *Pastor Aeternus*, de Vatican I. Je désirais vraiment savoir ce que théologiquement signifiait l'expression *Corps Mystique*.

Après ce cours, j'ai eu souvent l'occasion de réfléchir à ces questions. Un peu avant le Concile, ce qui n'était pas encore la Conférence des religieux de France (je ne sais plus quel nom portait alors l'organisme), a voulu avoir une « commission théologique ». J'ai été désigné pour y participer comme bénédictin. Il y avait là en particulier le Père Giuliani, jésuite, fondateur de Christus, avec qui j'ai noué une belle amitié, le Père Hamer, recteur dominicain du Saulchoir, devenu bien plus tard préfet de la congrégation romaine des religieux, et d'autres. C'était très intéressant, on cherchait, il n'y avait pas vraiment de théologie de l'état religieux. On naviguait entre la spiritualité et le droit canon, sans trouver, il me semble, des structures qui tiennent la route théologiquement.

Ensuite est venu le Concile, j'ai participé à une commission interne aux bénédictins, qui travaillait sur les questions brûlantes : religieux vs. laïcs, religieux vs. prêtres, abordées parfois avec passion dans l'aula. Nous étions animés par le grand exégète dom Jacques Dupont, et cela aboutit à la proposition de schéma dite « des bénédictins »[20]. Puis il y a eu la promulgation de *Lumen Gentium* : on avait là enfin un texte proprement théologique, à partir duquel il devenait possible de présenter une vision, à la fois charismatique et institutionnelle, de la vie religieuse.

Tout naturellement, de la vie religieuse, je suis passé à l'ensemble de l'ecclésiologie et, comme beaucoup d'autres, je me suis arrêté au chapitre III, sur la collégialité, la sacramentalité etc. Ce qui m'a le plus frappé, c'est une évolution notoire en ce qui concerne le Pape : sans le dire, on passait du Souverain Pontife « ayant pleine juridiction sur le monde entier » (Pie XII), à *l'évêque de Rome*, l'église qui a la *potentior principalitas*, comme dit saint Irénée : la communauté chrétienne de Rome a une mission centrale et son évêque est le premier de tous, mais à condition qu'il en soit vraiment l'évêque ! Mes livres *Imaginer l'Église catholique* (1995)

18. Cf. Louis Bouyer, *L'incarnation et l'Église-Corps du Christ, dans la théologie de saint Athanase*, Cerf, 1943, et *Du protestantisme à l'Église*, Cerf, 1954.

19. Cf. Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, étude historique,* Aubier-Montaigne, 1944, et *Méditation sur l'Église*, Seuil, 1953.

20. À la même époque, j'avais eu l'occasion de traiter de la vie religieuse et aussi de l'appartenance à l'Église, dans deux études publiés dans un volume à deux voix, M.J. Le Guillou et G. Lafont, *L'Église en marche. Appartenance, collégialité, sainteté* (DdB, *Cahiers de la Pierre-qui-Vire*, n°20, 1964).

et *L'Église en travail de réforme* (2011)[21], reflets de mon enseignement, de biens des sessions, ont essayé de construire systématiquement l'ecclésiologie nouvelle que je découvrais (et qui, elle aussi, relevait du jeu des principes, Un, Être et Temps).

21. Ghislain Lafont, *Imaginer l'Église catholique*, coll. Théologies, Cerf, 1995, et *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique,* t. II, coll. Théologies, Cerf, 2011.

L & V : Vous avez proposé beaucoup de pistes pour imaginer l'Église. Imaginez-vous aussi des directions pour imaginer la vie monastique de demain ?

G. L. : Pas vraiment, bien que j'aie fait quelques propositions là-dessus dans mon dernier livre. Et puis, un double événement considérable s'est produit au mois de mars dernier, qui me fait penser que nous sommes au début d'une seconde et prometteuse période dans la compréhension et la mise en œuvre de Vatican II.

En démissionnant, avec une grande humilité qui nous a tous émus, le Pape Benoît XVI a posé un acte théologique capital : il a montré en le faisant que l'évêque de Rome peut démissionner, qu'il n'appartient donc pas à une sphère supra-épiscopale dont il ne pourrait sortir. Il a mis ainsi en valeur la dimension sacramentelle et la profondeur humaine de celui qu'on appelle le Pape.

L'autre événement est symbolique : le Pape François n'a pas voulu s'installer dans le Palais du Vatican : il y a un *genius loci,* et ce merveilleux édifice de la Renaissance est habité depuis des siècles par le *genius* du *Summus Pontifex*. En prenant un peu de distance, le Pape François indique, pour l'Église, un autre *genius* qu'il va falloir laisser émerger dans la conscience et les institutions catholiques. Tant qu'un Pape, aussi « conciliaire » qu'il se soit voulu, n'avait pas fait ces gestes, un verrou bloquait une complète mise en œuvre de *Lumen Gentium*. Le Pape Benoît et le Pape François s'y sont mis à deux !

La voie me semble ouverte pour structurer et exercer la collégialité. Elle libère aussi le discernement et l'action des charismes répandus dans l'Église, auxquels les laïcs aussi bien que les religieux ont part, grâce à l'action de l'Esprit. Son impact œcuménique sera considérable, s'il est vrai, comme le reconnaissaient explicitement les Papes Paul VI, puis Jean-Paul II, qu'une certaine conception et pratique de la fonction pontificale est un des très grands obstacles sur le chemin de l'Unité.

Enfin le Pape François nous oriente fermement vers les pauvres… Tout cela a certes été préparé durant les 50 années qui nous séparent du Concile Vatican II : cela va pouvoir fleurir puisque la voie est ouverte, et nous aurons grand besoin de l'évêque de Rome pour promouvoir et accompagner de manière non pas autoritaire mais autorisée, ce qui va venir ! Dans tout cela, les moines trouveront leur voie.

Cela dit, et je voudrais finir par là, je n'attends pas la renaissance d'une Église prospère et influente. Je pense que l'Église ne peut rien désirer, sinon suivre Notre Seigneur Jésus-Christ. Celui-ci a commencé avec succès sa mission d'annoncer le Royaume et, peu à peu, il a dû accepter que la réussite passât par la Croix, et il l'a fait dans la douleur et l'agonie sans rien céder de son obéissance au Père et de son amour des hommes.

Ainsi de l'Église, je crois : dans la force de la Résurrection, elle s'est d'abord identifiée au *Pantocrator* des grandes absides et des splendides tympans de nos églises, et elle a défendu cette figure où elle voyait, à juste titre, une image et un moyen du salut. Mais, tout ce qui s'est passé, disons depuis deux siècles, en bien et en mal, en pensée et en action, en passion aussi, me semble indiquer que *l'Église progresse désormais vers la figure de l'Agneau immolé, humble, doux et, à cause de cela, fort*.

Je ne peux pas en dire beaucoup plus parce que je ne sais pas et que, honnêtement, cela me fait un peu peur. Le retable de Grünewald à Colmar me semble montrer tout ce qu'il faut voir : un agneau dont le sang coule, au pied de la tragique image du Crucifié et, sur un autre panneau, une résurrection de Lumière et de Mystère. Tous ceux, croyants ou non, qui vont regarder cette œuvre, contemplent en fait le mystère de leur salut : l'Agneau immolé et ressuscité. Un salut « pour tous, pour tous » comme le répétait le bienheureux Jean XXIIl sur son lit de mort. Il y a une vieille invocation de la liturgie, sur laquelle je voudrais humblement clore ce propos : *O Crux ave, spes unica*, Salut, ô Croix, unique espérance.

Ghislain LAFONT

LUMIERE ET VIE
LUMIERE ET VIE
Qu'est-ce que la foi ?
I. Données bibliques
103
le refus du passé ?
lumière & vie
120
théologie de la libération
les noirs ont la parole
lumière & vie
121
la montée du fascisme
lumière & vie
lumière & vie
136
Décision,
moment du risque
lumière & vie
l'exclusion
141
limites de la tolérance dans l'église
lumière & vie
le christianisme dans la modernité
150
le tournant des quinze dernières années
Lumière & Vie
L'Europe et les enjeux du christianisme
201
Lumière & Vie
La violence et Dieu
Rigueur et pardon
226
lumière & vie
Entretien :
Jacques ARNOULD
Dossier :
L'engagement politique
Position:
Du triangle rose au mariage gay
janvier-mars 2007
lumière & vie
Le vêtement

lumière & vie

Étienne FOUILLOUX est professeur émérite d'histoire contemporaine à l'Université Lumière-Lyon II où il a dirigé le Centre d'histoire religieuse André-Latreille (1991-1998). Ses travaux portent sur l'histoire intellectuelle et spirituelle des christianismes (catholique, protestant et orthodoxe) au XXe siècle.

Étienne FOUILLOUX

Lumière & Vie (1951-2013)

Née en décembre 1951, *Lumière & Vie* disparaît en décembre 2013, après avoir publié 300 livraisons durant ses six décennies d'existence. L'historien ne peut que regretter sa disparition, tout en soulignant que rares sont, dans la France d'aujourd'hui, les périodiques dotés d'une telle longévité[1].

1. Elle explique des retours sur le même thème qui mériteraient comparaison (trois numéros sur le travail, mars 1955, octobre 1975, décembre 1994).

Il peut aussi tenter d'évaluer l'apport de la revue en retraçant le chemin qu'elle a parcouru dans une époque riche en bouleversements, pour l'Église comme pour le monde. Nombre de traits distinctifs de *Lumière & Vie* incitent à penser que ce chemin fut rectiligne. Création dominicaine, la revue est restée dans l'orbite de l'Ordre des frères prêcheurs tout au long de son existence : à l'exception d'Isabelle Chareire, ses directeurs ont tous été des dominicains. Malgré des inflexions notables, elle est restée une revue de réflexion théologique, à égale distance d'une vulgarisation simpliste et d'une recherche pointue : articles courts et lisibles, pourvus d'un minimum d'appareil critique.

Enfin, *Lumière & Vie* est restée fidèle tout au long de son existence à la formule du numéro centré autour d'un thème dont une poignée d'articles illustre les différentes facettes. Ainsi a-t-elle rapidement fait figure d'« authentique bibliothèque de théologie chrétienne » (novembre 1953). Chroniques, Positions ou Librairie n'y ont jamais été que des compléments. *Lumière & Vie* ne fut donc pas une revue ouverte aux propositions reçues,

mais une revue fermée, dont les articles étaient commandés en fonction du thème retenu.

De ses débuts à sa fin elle eut donc une ligne éditoriale ferme. Reste à savoir si ce fut toujours la même… Sans sous-estimer ces facteurs de permanence, l'historien parierait plutôt pour le changement après avoir survolé l'ensemble de la collection. *Lumière & Vie* est en effet passée par des phases assez différentes au cours de sa longue existence, dans le respect d'une formule fixée une fois pour toutes. Elles se dessinent avec plus ou moins de netteté au croisement de trois paramètres majeurs : le souci de fidélité aux origines ; la personnalité des directeurs successifs[2] ; le contexte ecclésial et profane dans lequel ils ont travaillé[3].

2. L'accent mis sur ceux-ci ne saurait faire oublier les « petites mains » sans lesquelles la revue n'aurait pas vécu aussi longtemps, comme le Père Bruno Carra de Vaux Saint-Cyr ou Gabriele Nolte, pour n'en citer que deux.

3. Nombre de renseignements concrets dans *Lumière et vie*, le cinquantenaire : audace et fidélité (numéro 251, juillet-septembre 2001).

1. Une catéchèse supérieure (1951-1957)

Le liminaire du premier numéro met les points sur les i : *Lumière et Vie* (évangile selon saint Jean, 8, 12), *phos zoé* pour son logo en croix[4], sera la « revue de formation doctrinale » manquant aux adultes qui en sont restés au catéchisme de leur enfance. En abordant « les grands mystères de la foi », elle leur fournira des armes « pour se garder des miasmes subtils et forts » des philosophies ou des mystiques ambiantes.

4. Voici le logo en question :

Comment ne pas voir dans cette approche défensive un écho des préoccupations du magistère romain, un an et demi après l'encyclique *Humani generis* « sur certaines opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique » ? Du « Symbole des apôtres » (février 1952) aux « Réflexions sur le miracle » (juillet 1957) en passant par les principaux articles de la confession de foi et les grands thèmes de la morale chrétienne, ce programme est tenu par une équipe qui doit son ossature au corps professoral du couvent d'études de la Province dominicaine de Lyon, alors installé à Saint-Alban-Leysse, près de Chambéry, où la revue est domiciliée.

Il faut attendre sa mort prématurée en 1959, pour apprendre que son fondateur et premier directeur fut un professeur d'exégèse de la maison, Augustin Grail, qui consuma les dernières forces d'une santé précaire pour sortir ses cinq livraisons annuelles.

Initiative personnelle ou projet collectif ? L'examen de la revue ne permet pas de trancher : on y cherche en vain l'habituel *imprimi potest* des supérieurs. À titre d'hypothèse, on peut avancer que *Lumière & Vie* fournit opportunément à la Province dominicaine de Lyon, ou du moins à son couvent d'études, la visibilité qui lui faisait défaut entre la Province de France, c'est-à-dire de Paris, riche des publications du Cerf, et la Province de Toulouse, qui venait de s'illustrer dans la défense du thomisme contre les jésuites de Fourvière. La revue naissante puise largement dans le vivier dominicain, tout en trouvant des appuis solides dans l'intelligentsia catholique lyonnaise.

Le cap doctrinal est maintenu, bien que ses lecteurs reprochent rapidement à *Lumière & Vie* « de ne point prendre parti dans les débats contemporains » (novembre 1953). Il faut dire qu'en pleine crise des prêtres ouvriers et du progressisme chrétien, qui secoue la Province de Lyon (censure puis défection des Pères Desroches et Montuclard), l'actualité n'en manque pas. Il faut aller jusqu'au bout d'une recension (favorable) de *Jalons pour une théologie du laïcat* pour lire, sous la plume d'une autorité de la Province, Humbert Bouëssé, que le Père Congar « a besoin, pour accomplir la tâche qu'il a entreprise, de ce concours de confiance et d'attention amicales sans lesquelles la vie intellectuelle devient difficile et perd sa joie, sinon sa sérénité » : en novembre 1954, quand paraissent ces lignes, le théologien du Saulchoir est en procès au Saint-Office.

Lumière & Vie fournit opportunément à la Province dominicaine de Lyon la visibilité qui lui faisait défaut

La plupart des numéros convoquent biblistes, historiens, philosophes et théologiens pour exposer un aspect du dogme ou de la morale. Peu à peu apparaissent néanmoins des préoccupations exogènes : « Chrétiens séparés devant l'œcuménisme », qui ne leur donne pas la parole (janvier 1955), « Réflexions sur le travail » (mars 1955), « L'Islam »… sans musulmans (janvier 1956), voire une enquête sur le communisme français, presque entièrement sous-traitée aux spécialistes jésuites (juillet 1956).

Des retards croissants de publication, du fait de la maladie du Père Grail et de l'intérim confié à René Luquet et Yves Trémel, entraînent le passage à cinq livraisons annuelles fin 1956, alors qu'apparaît la signature du théologien Christian Duquoc.

2. Le souffle conciliaire (1957-1969)

À l'automne 1957, le couvent d'études quitte Saint-Alban-Leysse pour le bâtiment conçu par Le Corbusier à Éveux, près de l'Arbresle. *Lumière & Vie* ne le suit pas, bien que son nouveau directeur en titre, Jean-Yves Jolif, soit professeur de philosophie au *studium*. La revue s'installe à Lyon, place Gailleton, sous la direction effective de René Beaupère, fondateur avec François Biot, en 1953, du Centre œcuménique Saint-Irénée. « Publiée cinq fois par an sous la direction d'un groupe de dominicains de la Province de Lyon », elle se dote d'un comité de rédaction où sont représentées les diverses communautés dominicaines de l'agglomération lyonnaise.

Sans modification majeure de maquette, si ce n'est une légère réduction du format en 1961 et une sensible augmentation du nombre des pages, elle connaît sous la houlette du Père Beaupère, seul directeur à partir de 1962, un net changement d'orientation bien qu'elle nie tout « renoncement au but qu'elle s'est assignée » initialement. Certes des livraisons sur « L'espérance » (mars 1959), sur le « Sacrement de pénitence » (décembre 1964) ou sur « Satan » (août 1966) prolongent sa veine didactique qui vaut aussi pour des sujets « profanes » comme l'argent, les malades ou la ville. *Lumière & Vie* entend néanmoins « serrer de plus près la réalité contemporaine » (octobre 1957).

C'est particulièrement visible dans le domaine culturel auquel la revue accorde une attention qui n'aura guère de suite : une discothèque adaptée au thème choisi s'ajoute à la librairie, recentrée elle aussi, sous la plume des dominicains enseignants d'Oullins Henri Laxague et François Sanson. Quant au cinéma, pour lequel se passionne le Père Beaupère, il fait l'objet d'une livraison entière avec le concours du jésuite Henri Amet ou du jeune critique Christian Zimmer (octobre 1961).

Mais là n'est pas le plus important. *Lumière & Vie* prend fait et cause pour l'*aggiornamento* voulu par Jean XXIII dans les deux secteurs de l'ecclésiologie et de l'œcuménisme qui sont aussi les deux aspects complémentaires de la vocation du Père Beaupère. Trois livraisons, puisées aux meilleures sources non catholiques, font le point sur le protestantisme (décembre 1958), « Les églises d'Orient » (décembre 1961) ou « La Communion

anglicane » (octobre 1963). Et la revue témoigne des activités du Centre Saint-Irénée, les pèlerinages œcuméniques en Terre Sainte notamment, à partir de 1961.

Deux numéros sont d'ailleurs consacrés à Israël (mai 1958 et avril 1969), le second suscitant l'une des rares polémiques dont la revue fasse état, au lendemain de la guerre des six jours : François Delpech et Fadiey Lovsky reprochent au Père Cren son « manque d'équité dès qu'il s'agit des Juifs et du Judaïsme », voire son « anti-sémitisme théologique » (août 1969).

Lumière & Vie accueille à bras ouverts un concile réformateur qui comble ses attentes : trois livraisons majeures sont consacrées en 1959, 1962 et 1965 à l'événement dont François Biot, qui y assiste comme journaliste et comme expert privé, fournit une chronique incisive. Cette osmose avec une Église en état de concile assoit la réputation de *Lumière & Vie* qui accueille tous les grands noms de la théologie conciliaire.

Son retrait par rapport à l'actualité n'est plus de mise : la revue y colle de plus en plus, aux avant-postes du tournant imprimé à l'Église par Vatican II. Aussi est-elle particulièrement sensible aux prodromes de la crise de la fin des années 1960. Elle consacre un numéro prémonitoire au silence de Dieu (février 1964) et un autre aux théologies de la mort de Dieu (octobre 1968), avant que des personnalités aussi différentes que Louis Althusser, Marie-Dominique Chenu et Jean-Marie Domenach ne livrent leur diagnostic sur le marasme ecclésial, désormais patent (juin 1969).

3. Le temps de la contestation (1970-1978)

René Beaupère n'est pas victime de la crise, mais un risque de dispersion entre tâches œcuméniques, activités culturelles et direction de la revue qui le conduit à se chercher un successeur à la tête de celle-ci. Avec Christian Duquoc, il convainc Alain Durand, alors membre d'*Économie et Humanisme*, de le remplacer. Ce passage de témoin marque une deuxième inflexion majeure pour *Lumière & Vie*. Après avoir sondé ses lecteurs, la nouvelle direction propose un changement substantiel de forme et de fond.

Le premier numéro de 1971 inaugure une nouvelle maquette au format presque carré avec en couverture un large bandeau de couleur qui change chaque année ; la conjonction *et* du titre disparaît au profit de l'esperluette (&), comme le logo cruciforme en lettres grecques.

Tout en restant dirigée par un dominicain de la Province de Lyon, la revue se donne des structures collégiales. Réuni deux fois l'an, un comité d'élaboration nombreux et représentatif de l'aile marchante du catholicisme lyonnais, la pourvoie en idées parmi lesquelles le comité de rédaction puise sa programmation : il comprend, outre un groupe de frères prêcheurs, un prêtre séculier, un pasteur protestant et plusieurs laïcs.

Lumière & Vie intervient audacieusement avec l'outil psychanalytique, dans les débats nés de la libération des mœurs.

Sur le fond, *Lumière & Vie* troisième manière entend fournir un « éclairage plus approfondi des questions réelles de l'homme d'aujourd'hui », avec un recours aux sciences humaines, « encore incertaines sans doute, mais déjà indispensables », et selon une méthode inductive bien éloignée du surplomb doctrinal des origines (mai 1970).

Un tel projet entraîne, pour les sujets de société comme pour les sujets d'Église, une radicalisation de la revue, sur fond de contestation sociale et de « crise catholique » (Denis Pelletier), dont elle devient un bon révélateur. « La sexualité en procès » (mai 1970), « Masculin et féminin » (février 1972), « L'avortement » (octobre 1972)[5], « Le plaisir » (octobre 1973) : *Lumière & Vie* intervient de façon audacieuse, avec l'outil psychanalytique, dans plusieurs débats nés de la libération des mœurs. De même, ses livraisons sur « Le travail en procès » (octobre 1975), « Médecine et société » (avril 1976) ou « En toute justice » (décembre 1977) font écho à la contestation des institutions dans la foulée du printemps 1968.

L'institution Église n'y échappe pas. Dans ce domaine, le trait le plus saillant est l'irruption de l'analyse politique, bien dans le ton d'une décennie où tout est décrété politique. « Chrétien marxiste », numéro double sans doute le plus célèbre de la revue (août 1974) est emblématique d'un tel choix, mais il

5. Qui suscite une réaction négative de l'ancien évêque de Strasbourg, Mgr Weber (janvier-mars 1973, p. 86). En fait, l'autorité romaine exigeait une rétractation confiée à un théologien jugé sûr ; Alain Durand l'a évitée en soulignant que les laïcs des comités de rédaction et d'élaboration ne l'auraient pas acceptée.

est encadré par une série d'autres de même tonalité : « Options politiques de l'Église » (décembre 1971) qui critique les « ambiguïtés du pluralisme », la supposée « Montée du fascisme », en Amérique latine du moins (mars 1975), les « Démocraties chrétiennes » dont on oppose la pratique conservatrice à la doctrine progressiste (mai 1977).

Lumière & Vie ne se contente pas de prêcher la bonne parole : pour la seule fois de son histoire, elle intervient directement dans l'arène. Au nom du comité d'élaboration qu'il préside, l'universitaire Guy Goureaux, fondateur du Cercle Jean XXIII de Nantes, condamne le coup d'État militaire de septembre 1973 au Chili et déplore que l'Église n'en fasse pas autant. Le 8 novembre suivant, la revue organise à Lyon une soirée sur le sujet qui réunit 600 personnes et qui tourne court du fait d'affrontements dans la salle[6].

6. Guy Goureaux, « De Pie XI à Paul VI », septembre-octobre 1973, p. 105-107 ; Christian Duquoc, « Une soirée sur le Chili », octobre-décembre 1973, p. 93-95.

Bien que marquant un sensible virage à gauche, cette évolution est moins unilatérale qu'il n'y paraît à première vue. Dans le numéro Chrétien marxiste par exemple, Jean-Marie Domenach signale que l'histoire n'est pas l'absolu des chrétiens, contrairement à ce que semblent penser d'autres contributeurs ; et dans un courrier postérieur, il souligne le danger de « substituer un dogmatisme à un autre »[7].

7. Janvier-mars 1975, p. 104-105.

Si le modèle d'Église que prône alors la revue oscille entre « Les communautés de base » (décembre 1970), « Le prophétisme » (décembre 1973) et la théologie de la libération ou les « Théologies populaires » (décembre 1974 et décembre 1978), un numéro est consacré à la naissance du mouvement charismatique (décembre 1975), qui ne saurait toutefois oublier « les visages innombrables des pauvres ». Tout en publiant des auteurs acquis aux thèses révolutionnaires, *Lumière & Vie* s'en tient à un réformisme dont la vigueur fait toutefois d'elle un des organes majeurs de la contestation catholique en France.

Ce nouveau visage renvoie, en interne, à la crise de l'Ordre dont elle dépend. Le *studium* de l'Arbresle, fermé en 1971, est l'une des victimes de la crise. Affectée par de nombreux départs, la Province de Lyon peine à assurer la succession d'Alain Durand. Celle-ci échoit fin 1977 à un religieux brésilien en cours d'études à Paris, Magno-José Vilela, qui ne reste pas dominicain…

Un an plus tard, il faut déjà lui trouver un successeur : la « crise catholique » dont elle est un bon témoin n'est pas sans effet en retour sur la revue.

4. Un recentrage (1979-2005) ?

Autant les trois phases précédentes de *Lumière & Vie* correspondant aux mandats de ses trois premiers directeurs, mais surtout aux trois moments par lesquels est passée l'Église dans le troisième quart du XXe siècle (glaciation sous Pie XII, *aggiornamento* conciliaire, « crise catholique »), sont bien typées, autant l'identité de la longue plage contemporaine de la restauration promue par Jean-Paul II est malaisée à définir.

Quatre personnalités bien différentes se succèdent à la tête de la revue : le théologien moraliste de la Province de Lyon Michel Demaison (1979-1988), secrétaire de rédaction jusqu'en 1993, et le sociologue de la Province de Paris Antoine Lion (1988-1992), font partie de la génération marquée par la contestation, dans laquelle le second s'est illustré au sein des « chrétiens marxistes »[8]. La barre revient ensuite à leur aîné le théologien Christian Duquoc, au temps de sa retraite académique (1992-2001) : il réduit la voilure à quatre numéros par an en 1999, supprime le comité d'élaboration et célèbre le cinquantenaire en 2001, avant de céder la place à sa disciple de la Catho de Lyon Isabelle Chareire, secrétaire de rédaction depuis 1993, mais laïque et femme, ce qui est une innovation majeure (2002-2005).

8. Voir son analyse distanciée de cette expérience militante, « Theology and Sociology : what point is there in keeping the distinction ? », *Sociology and Theology. Alliance and Conflict* (D. Martin, J. O. Mills, W. S. F. Pickering ed.), Brighton, 1980, p. 163-182).

Non sans un nouveau raté : le journaliste de la Province de Paris Jean-Pierre Manigne déclare rapidement forfait (2001-2002). Que de distance en apparence entre un Antoine Lion, sensible à tous les vents de la culture ambiante (numéro sur l'art en 1991), et un dogmaticien rigoureux comme Christian Duquoc, collaborateur assidu de la revue jusqu'à sa mort en 2008[9].

9. Il est, et de loin, l'auteur le plus prolixe de l'histoire de la revue.

Et pourtant, cette fin de siècle n'est pas dépourvue d'une unité conforme au vœu des lecteurs, sondés en 1994 par une enquête qui montre que l'air du temps a sensiblement modifié leurs attentes (janvier 1995). Certes, ils restent friands d'éclairages éthiques sur les nouvelles questions de société. C'est d'ailleurs sur ce terrain que la continuité est la plus forte avec

la période antérieure : véritable tête chercheuse, *Lumière & Vie* multiplie les numéros pionniers sur « La condition homosexuelle » (mai 1980), « Biologie et éthique » (juin 1985), «La différence des sexes » (novembre 1989), « Le sida et les chrétiens » (juillet 1990), « Écologie et création » (septembre 1993) ou l'euthanasie (1998).

En revanche, le moindre intérêt des lecteurs pour les approches politiques entraîne leur quasi disparition, sauf pour la défense d'un principe (« Le racisme, une hérésie », mars 1987) ou pour le constat d'un changement majeur d'ambiance (« Aujourd'hui, l'individualisme », novembre 1987). Sur les questions religieuses, *Lumière & Vie* revient pour un temps à ses anciennes amours : l'œcuménisme notamment avec une chronique éphémère de René Beaupère et des numéros sur « Martin Luther » (août 1982) et sur « Le Conseil œcuménique des Églises » (juin 1983) ; et elle élargit son spectre aux « Bouddhismes en Occident » (août 1989).

Constatant que le climat n'est plus au beau fixe pour la liberté de recherche et de parole, la revue combat pied à pied la restauration en marche.

Sur les débats ecclésiaux, elle maintient son réformisme ; mais constatant tôt que le climat n'est plus au « beau fixe pour la liberté de recherche et de parole » (Antoine Lion, mars 1989), elle combat pied à pied la restauration en marche : « Positions » polémiques inaugurées par Christian Duquoc, sur la destitution de Mgr Gaillot par exemple (janvier 1995), et livraisons critiques sur « Le catéchisme de l'Église catholique » (février 1994) ou sur le refus d'ordonner des femmes (septembre 1995).

Mais cette critique appelle elle-même la critique : Isabelle Chareire doit justifier une recension sévère du livre de Jacques Duquesne sur Marie jugé iconoclaste en 2004. Et un premier bilan du pontificat « inclassable » de Jean-Paul II (mars 2003) apparaît trop équilibré au nostalgique de la dynamique conciliaire qu'est le théologien lyonnais Henri Denis (Position, septembre 2003).

Cette veine critique s'accompagne d'un retour aux origines avec des numéros de formation plébiscités par les lecteurs. Rien n'est plus significatif à cet égard que la multiplication des livraisons sur un personnage ou un livre de la Bible, qui recourent

largement aux exégètes protestants : pas moins d'une vingtaine entre « Présence de l'Ancien Testament », avec une contribution d'Emmanuel Levinas (octobre 1979) et Abraham (juin 2005). Dès décembre 1979, la revue s'emploie d'ailleurs à « Redire la foi » et elle consacre des numéros à « La dimension spirituelle » (mars 1986), à la « Contemplation » (juin 1992) ou à « Connaître Dieu » (mars 2005). *Lumière & Vie* n'a perdu de son mordant ni sur les questions de société ni sur les questions d'Église, malgré des signes d'apaisement au début du XXIe siècle. Elle a cependant délaissé l'analyse politique pour revenir aux fondamentaux de la foi chrétienne avec les outils de l'exégèse et de la théologie.

5. Le rajeunissement interrompu (2006-2013)

En 2006, après un bref intermède assuré par Michel Demaison (2005), *Lumière & Vie* tourne une page décisive de son histoire : elle passe aux mains de religieux des anciennes Provinces de Paris et de Lyon qui n'ont vécu ni le concile ni le gros de la crise postérieure (table ronde « Adieu Vatican II ? », juin 2010). Son directeur Hervé Jégou en assure l'administration, la tâche de « rédacteur » incombant à Jean-Étienne Long.

En 2007 paraît une nouvelle formule qui rompt en partie avec le passé. Si le format est conservé, la maquette austère, épurée en 1991 (esperluette redessinée, dont la branche supérieure coupe le «V» de Vie, désormais majuscule), est abandonnée au profit de couvertures polychromes illustrant le thème du numéro : puisées le plus souvent dans l'iconographie chrétienne, elles peuvent aussi se montrer inventives, comme la couverture double du numéro sur « Le vêtement » (décembre 2011). Des illustrations internes et des encadrés aèrent le contenu.

Si chaque numéro demeure centré sur un thème assorti de Positions et d'une Librairie, la principale innovation de fond est le long entretien inaugural avec un théologien catholique ou protestant, voire orthodoxe (Placide Deseille, juin 2013). En sept ans, soit vingt-huit livraisons, la revue a ainsi fourni un panorama suggestif de la théologie chrétienne sans privilégier aucun courant[10].

10. Ces entretiens mériteraient d'être repris en volume.

Des Regards croisés contribuent en outre à « une proximité plus grande avec les questions des contemporains » en procurant

quelques prises de position nettes sur des points chauds comme la construction d'un mur en Palestine (juin 2007), la laïcité (mars 2008), ou le mouvement contre la loi Taubira (mars et juin 2013).

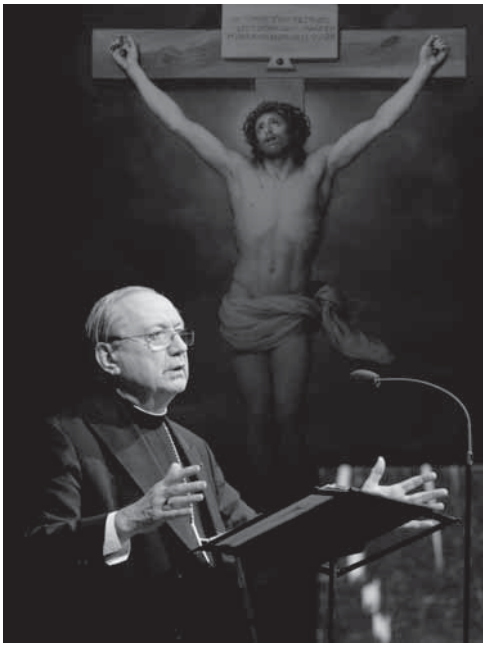
Jamais la revue n'a été plus séduisante qu'après cet important lifting. Et pourtant la nouvelle formule n'a pas trouvé son public. La faute au contenu ? Rien ne permet de l'affirmer, car il présente le même cocktail de sujets de société (« La terre en héritage », juin 2011), de thèmes bibliques (de Noé à Timothée), d'approfondissement spirituel (« La méditation », septembre 2010) et de questions d'Église (« L'identité catholique », décembre 2010). *Lumière & Vie* se paie même le luxe d'un retour distancié en politique (« L'engagement », mars 2007 et « Robert Schuman », juin 2012). Si la sérénité domine, le ton peut demeurer incisif comme dans la Position de Jean-Étienne Long « Du triangle rose au mariage gay » qui suggère… en 2007, « l'institution d'une union civile propre aux homosexuels ».

La fin de Lumière & Vie signale le déplacement du centre de gravité du catholicisme français du pôle critique vers le pôle confessant.

La revue dont la publication s'achève paraît à bien des égards plus attractive que ses formules antérieures. Plus qu'à ses lacunes, sa disparition est due à la contraction du lectorat chrétien, surtout dans sa portion la plus ouverte. Au temps de sa splendeur, *Lumière & Vie* aurait compté jusqu'à 3 000 abonnés. En 1989, elle n'en avait plus que 1 900, sans que l'hémorragie soit enrayée : un peu plus de 1 000 en 2003, et moins de 600 en 2012, ce qui plonge ses comptes dans le rouge.

Que le lectorat d'origine ait disparu, rien que de plus normal. Ce qui l'est moins, c'est l'absence de renouvellement : manifestement l'approche critique de la revue ne séduit plus un vivier catholique appauvri et guetté par la tentation identitaire. À sa manière, la fin de *Lumière & Vie* signale le déplacement du centre de gravité du catholicisme français du pôle critique vers le pôle confessant. Son déclin fait ressortir, par contraste, la bonne santé de la revue catholique internationale *Communio* dont les numéros, bâtis eux aussi autour d'un thème unique, ont adopté d'emblée, en France comme ailleurs, la ligne confessante promue par Jean-Paul II.

Étienne FOUILLOUX



lumière & vie

Anne PHILIBERT

Normalienne, agrégée d'histoire, ancienne élève de l'ENA, docteur en histoire, Anne PHILIBERT est l'auteur d'une étude magistrale sur *Lacordaire et Lamennais* (Cerf, 2009). Elle a rejoint le comité de rédaction de *Lumière & Vie* en novembre 2011 et contribué à la rédaction de la revue par de nombreuses recensions.

Des hommes scrutant l'Annonce

À propos des entretiens de *Lumière & Vie*, 2007-2013.

Dans son roman *La Carte et le Territoire*, prix Goncourt 2010, Michel Houellebecq, le romancier français le plus vendu dans le monde, met en scène un peintre, Jed Martin. Entré un beau dimanche, sans trop savoir pourquoi, dans une église parisienne peu avant l'heure de la messe, Jed Martin est frappé par le jeune prêtre, décrit comme « grassouillet et probablement socialiste »[1], qui le salue d'un « Bonne célébration ! »

1. Michel Houellebecq, *La Carte et le Territoire*, Flammarion, 2010, J'ai lu, 2012, p. 96.

Par la suite, Jed Martin repense plusieurs fois à lui. Et, bien des années plus tard, travaillant à une série de tableaux sur *les métiers simples*, il envisage « de se lancer dans le portrait de l'un de ces hommes qui, chastes et dévoués, de moins en moins nombreux, [sillonnent] les métropoles pour y apporter le réconfort de leur foi »[2]. Michel Houellebecq souligne que l'intéressé ne réussit pas à appréhender le sujet.

2. *Ibid*., p. 97.

Plein de sollicitude pour un lectorat supposé aussi ignorant du *sujet* que son personnage, l'écrivain présente sa perception de la situation du clergé catholique urbain dans la France du début du XXIe siècle : « Héritiers d'une tradition spirituelle millénaire que plus personne ne comprenait vraiment, autrefois placés au premier rang de la société, les prêtres étaient aujourd'hui réduits, à l'issue d'études effroyablement longues et difficiles qui im-

pliquaient la maîtrise [de] matières presque incompréhensibles, à subsister dans des conditions matérielles misérables, ils prenaient le métro au milieu des autres hommes, allant d'un groupe de partage de l'Évangile à un atelier d'alphabétisation, disant la messe chaque matin pour une assistance clairsemée et vieillissante, (…) obligés cependant par leur fonction de manifester jour après jour un optimisme indéfectible »[3].

3. *Ibid*.

On peut compléter le tableau par la mention d'un autre roman, plus ancien, de David Lodge. Dans *Jeux de maux*, paru en 1980, il évoque les mésaventures du Père Brierley, un prêtre désireux de combler le fossé existant « entre les théologiens et les exégètes progressistes et sophistiqués d'un côté, et les catholiques ordinaires des paroisses de l'autre »[4]. Après quelques sermons interprétant les Évangiles « comme une métaphore »[5], suite à l'émotion de son auditoire, il est vite affecté par sa hiérarchie dans un diocèse reculé...

4. David Lodge, *How far can you go ?,* 1980, *Jeux de maux*, Payot et Rivages, 1995, p. 131-132.

5. *Ibid*., p. 133.

À en juger par ces deux récits, il y aurait donc une tension entre le message chrétien, l'étude de son contenu et sa transmission. L'étude des *Entretiens* parus depuis le début de l'année 2007 (avec le n° 273) jusqu'à la fin de l'année 2013 (ce n° 300) dans la nouvelle formule de *Lumière & Vie* va peut être permettre d'y voir plus clair.

Quelques observations prosopographiques

La nouvelle formule de *Lumière & Vie* publiée à partir de l'année 2007 (n° 273) a compté un *Entretien* avec un théologien ou avec une personne représentant un savoir enseigné dans le cadre de la formation théologique. À l'heure de la rédaction de cet article sont parus vingt-sept *Entretiens*, ce qui représente vingt-huit personnes interrogées, le n° 276 étant une conversation à trois voix entre la revue d'un côté, Joseph Moingt et Christian Duquoc de l'autre.

L'*Entretien* est précédé par une photographie en noir et blanc de l'invité, qui est utile au texte même, à la façon d'une enluminure. Chacune de ces photographies est un portrait qui vérifie heureusement la célèbre phrase sur le fait que « passé quarante ans un homme est responsable de son visage ». Enfin,

l'*Entretien* est souvent clos par une illustration photographique, en rapport avec les centres d'intérêt de l'invité.

Une mention spéciale pourrait être faite pour les *Entretiens* d'Alphonse Borras, de Jean-Baptiste Humbert (photo) et d'Hugues Puel. Borras, car son expérience de canoniste fait réfléchir sur un sujet capital et ignoré des laïcs, l'organisation concrète du pouvoir dans l'Église catholique. Humbert et Puel, car ils sont pleins d'humour. Le premier fait la description des chausse-trappes du site archéologique de Qumrân où le sacré est non seulement traité en juteuse entreprise commerciale mais mystifié. Le second évoque six mois de son noviciat passés en compagnie d'un diable (attention à la polysémie du mot).

Quant à l'ensemble du travail, une perspective confessionnelle conduit à distinguer une majorité de catholiques, un groupe représentatif de protestants (sept) et un seul orthodoxe, venu du catholicisme. Sans surprise, les hommes sont très majoritaires. On compte cinq femmes (trois chez les catholiques, deux chez les protestants).

Chez les catholiques, le clergé est sur-représenté. Il y a seulement un laïc, Xavier Lacroix et une laïque, l'universitaire Mariette Canévet. Dans le clergé, la présence remarquable de responsables pastoraux est à signaler : Mgr Joseph Doré, membre de la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice, devenu archevêque, et Alphonse Borras, vicaire général d'un diocèse belge. Pour le reste, il y a sept dominicains, quatre jésuites, deux religieuses de la mouvance ignatienne, un bénédictin et un Missionnaire du Sacré-Cœur. Il y a aussi des prêtres diocésains. Le moine orthodoxe, Placide Deseille a été pendant plus de trente ans trappiste. Enfin, tous les protestants (Élisabeth Parmentier, Gérard Siegwalt, Pierre Gisel, Linda Oyer, Bernard Reymond, Laurent Gagnebin, André Gounelle), exercent ou ont exercé des fonctions de pasteur.

L'entretien est précédé par une photo, portrait qui vérifie l'adage : « passé quarante ans un homme est responsable de son visage ».

L'âge des personnes interrogées éclaire l'entreprise. Leur date de naissance est presque toujours mentionnée et il a été possible de compléter les lacunes pour deux autres sur internet. Le grand ancêtre est le Père Moingt, né en 1915. La décennie sui-

vante compte six personnes, dont trois nées en 1926 (Deseille, Duquoc, Geffré). Les années 1930 sont les mieux achalandées, avec onze personnes. Cinq sont nées en 1933 : Gounelle, Raymond, Valadier, Richard, Reymond. La décennie 1940 compte neuf personnes. Borras, né en 1951, est le seul représentant des années 1950. Enfin, deux théologiens sont nés en 1961. Élisabeth Parmentier et Jacques Arnould ferment donc le ban. Au total, la moyenne d'âge des intervenants, calculée l'année de leur *Entretien* donne une moyenne de soixante-et-onze ans. Il apparaît donc clairement qu'ont été mis en valeur de préférence des personnes dont l'œuvre est faite.

La méthode mise en œuvre consiste à interroger, de façon ouverte, les personnes sur leur œuvre, leur pensée, leur vie.

L'origine géographique est aussi digne d'intérêt. Sur les catholiques, on recense un Allemand qui a voulu entrer dans la Compagnie de Jésus en France (Théobald), un Luxembourgeois (Greisch), un Québecois (Richard). Le seul théologien interrogé à ne pas être présent de façon régulière sur le territoire français est le célèbre dominicain péruvien Gutierrez. Il a quand même passé plusieurs années en France. Chez les protestants, la frontière alpine est poreuse. Trois sont de nationalité helvétique. À cause de la guerre du Vietnam, une quatrième, Linda Oyer, mennonite américaine, a décidé de venir s'établir en France. Le moine orthodoxe est Français. Nationaux ou étrangers, tous ces parcours ont un point commun, qui est la maîtrise de la langue.

Reste la méthode mise en œuvre par la revue. À la lecture, il apparaît qu'il s'agit d'interroger, de façon ouverte, les personnes sur leur œuvre, leur pensée, le cas échéant leur vie. Ces questions sont replacées à l'occasion dans un cadre plus vaste, celui de tendances collectives observées, sans doute pour aider le lecteur à se situer mieux. Les questions sont peu directives, le ton est neutre. Il n'y a peut-être que dans le cas de Jean Richard qu'on croit percevoir quelque chose qui serait de l'ordre de la contradiction.

L'expérience de l'eau et du feu

Même si on n'a aucune compétence dans les matières traitées lors des *Entretiens*, la première impression est l'activité des

personnes interrogées. Il n'y a pas à proprement parler de retraite. Certes, elles ont peu eu à connaître du travail salarié sous contrainte managériale. Il n'y a pas, cependant, de sanctuaire, et on peut, par exemple, regretter que Geneviève Médevielle (photo) ne dise rien du contexte bien particulier dans lequel elle a assuré l'intérim du rectorat de l'Institut catholique de Paris de 2004 à 2008.

La vitalité et la longévité font penser à la figure du grand Alcandre, le voyant de *L'Illusion comique* [6], même si, à la différence de ce personnage de fiction, les personnes interrogées ont vécu. Et vécu véritablement. Elles expriment ce que l'on pourrait appeler faute de mieux une proximité avec leur propre vie. On a souvent l'impression d'une relecture de la cohérence de leurs « impressions » de jeunesse.

6. Cf. Corneille, *L'illusion comique*, 1635. Alcandre est le magicien qui a le pouvoir de voir et de faire voir la vie de Matamore, le fils disparu, aux yeux de son père (NdlR).

La mièvrerie est absente. Pierre Gire explique ce qui lui a été donné lors de son enfance rurale en Haute-Loire, une région pauvre, enclavée par son relief, au climat dur, où la présence humaine relevait alors de l'ascèse. Jean-Baptiste Humbert énumère ce que, jeune, il a aimé : tout ce qui est *manuel*, les objets, les grottes. Parfois aussi, la vie a été blessée. C'est le cas de Placide Deseille, orphelin, que l'exode, à quatorze ans, a fini de mûrir avant l'heure, ou de Mariette Canévet dont la mort du frère a orienté le choix des études.

Il est intéressant de noter qu'aucun clerc ne parle du rôle direct de sa *maman* dans sa vocation. Ce lieu commun des biographies pieuses d'antan a disparu. Autre point à signaler, Mgr Doré précise pour sa part que ce n'est *pas* par piété qu'il est devenu prêtre. Le propos semble assez curieux de prime abord. Il faut peut-être le comprendre comme une distance prise envers le modèle du bon séminariste exalté (le modèle, pas le séminariste) tout au long d'un très long XIXe siècle du catholicisme français qui serait allé de 1815 à 1939.

Certains disent ce qui était déjà là à l'origine. Pour Christian Duquoc, son intérêt pour la théologie est né à partir de la littérature, car pendant la deuxième guerre mondiale, il a lu Dostoïevski. Pierre Gibert a eu l'Histoire sainte, Bernard Reymond le théâtre. François Boespflug est sensible à l'inattendu de ce qu'il nomme : l'appel. Hugues Puel a été tourneboulé par une phrase de son employeur, le jour de son recrutement, lui affir-

mant que, désormais, il serait au service de la matière plastique. Il raconte comment, en état de choc, il est venu frapper à la porte du couvent des dominicains de Bordeaux. Les chemins sont longs parfois, comme celui de Gustavo Gutierrez (photo), ordonné prêtre en 1959 et, sans plus de précisions, choisissant la vie religieuse en 2001.

Plusieurs ont fait l'expérience de la guerre. Joseph Moingt a été soldat puis captif, beaucoup étaient adolescents en 1939-1944. D'autres ont été appelés en Algérie. Là-bas, le futur Mgr Doré a failli mourir à vingt-et-un ans et cette découverte de la précarité des existences personnelles a renforcé sa foi. Pierre Gibert y a vécu l'*absence* de sens. Cette expérience, qui semble être plus qu'un syndrome post-traumatique, a eu besoin de trente ans de silence avant de pouvoir advenir au langage. Linda Oyer n'a pas supporté l'instrumentalisation de Dieu par les dirigeants américains pendant la guerre du Vietnam.

L'expérience personnelle des intéressés a nourri leur perception du réel et leur manière de faire de la théologie. Linda Oyer a fait l'expérience d'une spiritualité communautaire dans la communauté mennonite de son village. À cause de son enfance marocaine, le pasteur Gounelle trouve « problématique »[7] l'affirmation que Dieu se manifeste seulement en Jésus et qu'il n'y a de révélation que biblique. Certains ont vécu un événement surprenant. Le pasteur Siegwalt, pour rendre compte du motif de sa mise au travail, parle d'un « choc ontologique »[8] relatif aux fondements et aux fins du réel et de Dieu. Plus modestement, Jean Greisch raconte l'accident survenu le jour de la soutenance de sa thèse et le compare à ce qu'il appelle « la scène primitive »[9] du *Théetète*.

7. *L&V* n° 297, p. 7.

8. *L&V* n° 277, p. 5.

9. *L&V* n° 279, p. 15.

D'autres sont conscients des paradoxes apparents de leur itinéraire. Ainsi, pour servir la vocation des laïcs, Joseph Doré décide de devenir prêtre. Parfois une décision complètement extérieure au sujet lui a « imposé » ce qu'il va devoir faire. Ainsi, la Compagnie de Jésus décide, après la guerre, que Joseph Moingt sera théologien. De même, les supérieurs de Claude Geffré ne le laissent pas partir au désert comme son modèle, le Père de Foucauld, car ils

L'expérience personnelle des intéressés a nourri leur perception du réel et leur manière de faire de la théologie.

ont besoin de lui comme enseignant au Saulchoir. Jean-Baptiste Humbert n'a pas non plus choisi d'être archéologue.

Cependant, tous se sont mis à la tâche. L'exigence est forte. Jean Greisch, né en 1942, et qui a lu en cachette Édith Stein, affirme qu'un texte « qui (…) ne se transforme pas en une source d'eau vive, capable de transformer (…) plus ou moins profondément notre vie, ne mérite pas d'être lu et interprété »[10]. Il y a en effet des épiphanies. François Boespflug a dévoré en trois jours et trois nuits un manuscrit d'Ouspensky. Il a vécu « une révélation »[11]. Le pasteur Gagnebin a recopié, un soir, une page (il ne dit pas laquelle) de Berdiaeff (1874-1948). Il explique : « Après avoir recopié le soir à minuit le 12 août 1991 ces lignes, je me suis dit : Je peux mourir, je n'ai pas vécu en vain, on saura avec cette page qui je suis, qui nous sommes »[12].

10. *L&V* n° 279, p. 11.

11. *L&V* n° 283, p. 8.

12. *L&V* n° 294, p. 7.

Les multiples façons de scruter l'annonce

Toutes les personnes interrogées sont inscrites dans la langue. Chacun cherche le mot juste. Joseph Moingt dit préférer « religion » au mot « religieux ». Jean Richard penche plutôt pour « spirituel » que « religieux ». Jean Greisch et Joseph Doré soulignent particulièrement l'importance de la traduction. François Boespflug s'est attelé à l'étude des images, étant persuadé « qu'il y aurait une autre façon de faire de la théologie (…), plus ouverte au dialogue avec les langages d'images et moins rivée aux mots et aux concepts »[13]. Il y a de multiples façons de scruter l'annonce. On distinguera donc plusieurs blocs, même si les limites sont relatives. Pierre Gibert, par exemple, dit refuser les distinguo entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire.

13. *L&V* n° 283, p. 17.

Le premier bloc serait le couple formé par la Bible et l'archéologie. Humbert résume sa vision des choses : « La Bible a d'abord été vécue, puis décrite, et plusieurs siècles peuvent séparer les deux étapes. (…) On peut accepter que Dieu permet l'histoire (…). La Bible est le fruit que les hommes en ont cueilli. (…) La Bible n'est pas une chronique, celle de témoins de ce qui se serait passé, qui auraient pris des notes. Elle est d'abord une (…) théologie historicisée (…) »[14]. Quant à l'archéologie, il pense qu'elle ne peut être réductrice, et jouer un rôle de virus agressif. Il la définit avec amour comme un berceau pour y bercer la Bible.

14. *L&V* n° 278, p. 9-10.

Le second bloc est le binôme Bible et Pères de l'Église. Linda Oyer a beaucoup travaillé sur l'évangéliste Jean. Mariette Canévet « a des vieux auteurs la pleine intelligence, / Et sait du grec [mieux] qu'homme de France ! »[15] Chez les Pères de l'Église, elle apprécie « la simplicité des débuts »[16]. Pour eux, la Bible n'est pas un texte écrit, mais d'abord une voix qui parle. Elle est attentive à leur conception englobante de l'inspiration des Écritures. L'Esprit saint est présent chez les auteurs des livres bibliques *et* chez leurs lecteurs. L'Esprit est donné à l'Église entière. Elle crédite les Pères de l'Église de poser bien les questions fondamentales. Le récit du Père Deseille, spécialiste des textes patristiques orientaux, est un admirable exemple de *parrhèsia*[17].

15. Molière, *Les femmes savantes*, acte III, scène III, vers 941-942. *Oeuvres complètes*, éditions du Seuil, Paris, 1962, p. 613.

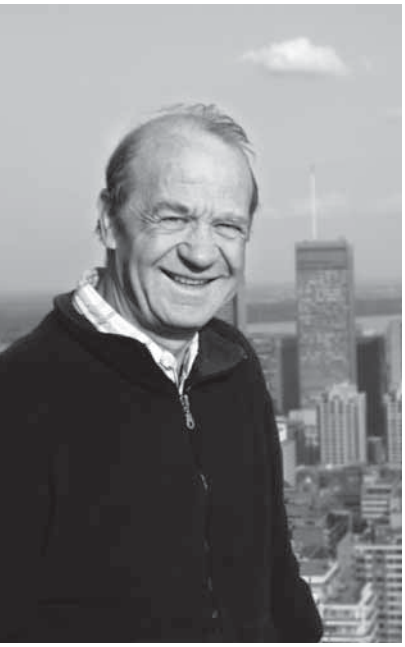
16. *L&V* n° 292, p. 6.

17. Parole droite et directe, qui ne cache rien (NdlR).

Le troisième bloc est l'histoire. Ce qui a eu lieu. Ensuite, il faut construire le récit. On se souvient de la boutade des historiens soviétiques, rapportée un jour par Marc Ferro : « On ne sait jamais de quoi hier sera fait ». Discipline modeste, méprisée. Discipline indispensable. Joseph Doré et Pierre Gibert situent leur foi dans l'histoire vécue par les hommes. C'est bien le lieu de l'Incarnation. La foi est un fait historique, pas seulement un discours. Le même souci de reconnaître l'importance de l'histoire pour la théologie apparaît dans cet avertissement de Joseph Moingt sur le danger qu'il y aurait à trop « mythiser »[18] la conception de la croix, au sens de la théologie sacrificielle des siècles passés. Pierre Gibert est conscient que certains ont peur de l'histoire, car elle apprend le relativisme. On peut rattacher à ce bloc le souci de Jean-Baptiste Humbert relatif à la gravité de la situation des chrétientés d'Orient, en plein déclin numérique à cause des guerres. Humbert y voit les racines les plus profondes du christianisme.

18. *L&V* n° 276, p. 13.

Le quatrième bloc de parcours est la théologie et la philosophie, ainsi que les disciplines postérieures connexes. Différents types de théologie se sont formés, la théologie patristique et mystique, la théologie dogmatique ou systématique, enfin la théologie pratique qui rassemble les enseignements concernant les diverses actions ecclésiales, comme la liturgie, la morale, la catéchèse, la prédication. Il apparaît que certains protestants interrogés tiennent un discours qui rend une tonalité assez différente des propos des catholiques. Parfois à la limite, en forçant le trait, du *Ni Dieu, ni maître*. En tout cas du *ni maître*.



La théologie systématique ou dogmatique, contestée une époque, est toujours là. Aussi bien chez les uns que chez les autres. Après saint Thomas, Barth, Rahner, Chenu, Congar, elle embauche toujours. Le grand ancêtre, Thomas d'Aquin, très souvent mentionné dans les *Entretiens*, est toujours un interlocuteur. Le pasteur Siegwalt a consacré vingt-huit ans de sa vie à écrire une *Dogmatique*. Il juge que la théologie est en crise, qu'elle s'est réduite à l'anthropologie. Il veut partir du *Dieu qui est* et relever le défi de la crise des fondements. Christoph Theobald (photo) explique avoir cherché à esquisser une théologie systématique qui tenterait une réinterprétation globale de la tradition chrétienne, comme une manière d'habiter le monde. Le format de l'*Entretien* ne permet pas de comprendre ce qu'il entend par là.

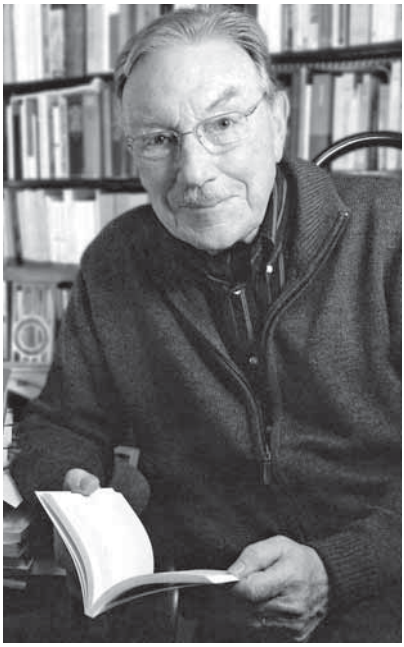
Dans un autre registre, la théologie dite contextuée se veut en prise avec l'histoire (chaotique) des hommes. Beaucoup ont une spécialité. Gustavo Gutierrez a travaillé sur la misère et sur l'insignifiance des pauvres. Hugues Puel sur l'économie. Jacques Arnould sur les sciences, Christoph Theobald sur l'écologie et les techno-sciences. Le pasteur Reymond pense que l'apologétique chrétienne s'est fourvoyée dans le problème « science et foi » et qu'il faut déplacer l'accent vers la « parenté » des arts et de la religion. Boespflug pense les images et la notion d'art sacré, Gutierrez interroge la littérature péruvienne. Enfin, le pasteur Élisabeth Parmentier s'est intéressée au point de croisement entre le féminisme et la théologie. Comme dans l'histoire du verre à moitié plein ou à moitié vide, elle a trouvé que le féminisme posait de bonnes questions, mais qu'il trouvait de mauvaises réponses !

Ce qui frappe dans ces *Entretiens* est ce colloque permanent entre le présent et le passé, signe que l'histoire des disciplines en jeu fait partie de ces disciplines elles-mêmes. Ainsi, Thomas d'Aquin. Jean Richard le crédite d'avoir, à son école, perçu la cohérence des différents éléments de la foi chrétienne, mais, considérant que le Moyen-Âge est fini, il est parti ensuite vers d'autres horizons. Le bénédictin Ghislain Lafont a voulu s'inspirer de lui pour faire la théologie d'aujourd'hui. Le XVIe siècle est l'époque des Réformes protestantes, qui ont leurs propres dissidents : à présent, le pasteur Linda Oyer se félicite d'avoir pu, grâce à la

Ce colloque permanent entre le présent et le passé est le signe que l'histoire des disciplines en jeu fait partie de ces disciplines elles-mêmes.

fréquentation de catholiques, découvrir la continuité d'une tradition de vingt siècles. Boespflug, Doré, Gibert méditent sur l'âge classique, marqué à la fois par le déisme de la théologie catholique, une spiritualité christocentrique et l'échec de la *critique* de Richard Simon. Lafont s'interroge sur les raisons de l'absence de grands théologiens dans l'Église (Descartes et Malebranche excepté) de la Renaissance au milieu du XIXe siècle.

Beaucoup songent à la vitalité de la pensée protestante allemande, qui jaillit ou fait une embardée, c'est selon, vers la fin du XVIIIe siècle. Elle illustre cette appréciation portée en 1939 par Thomas Mann sur sa nation : « C'était jadis le peuple de l'amour, de l'émerveillement créatif devant le monde (…) »[19]. Jean Greisch rappelle que quatre disciplines sont nées alors et qu'elles entretiennent un lien congénital. Ce sont la philosophie de l'histoire, l'anthropologie, l'herméneutique philosophique, la philosophie de la religion. Cette nouvelle manière de concevoir a fini par nourrir la réflexion de nombreux catholiques. Le pasteur Reymond se réfère à la piste ouverte par Schleiermacher (1768-1834) : l'intuition de l'infini (qui est au cœur de la religion) commune à l'ensemble de l'humanité. Jean Richard attribue à ce penseur une véritable révolution copernicienne dans le domaine de la théologie. La théologie est devenue la science de la religion. La religion est son horizon, Dieu en est sorti. Le « néo-protestantisme » de son disciple Troeltsch (1865-1923) est présenté comme la défense de la liberté de chacun *dans* l'Église. Geneviève Médevielle pour sa part se dit marquée par la tension existant chez Troeltsch entre Absolu et relativité historique.



19. Thomas Mann, *Cette guerre*, Knopf, 1940, Éditions Yago, 2012, p. 54.

Tillich (1886-1965) surtout est invoqué. C'est sans doute avec saint Thomas d'Aquin, le penseur qui est le plus souvent cité. Selon le pasteur Reymond (photo), il a permis un contrepoids à la *fascination* exercée par Barth (1886-1968) sur de nombreux théologiens protestants. Côté catholique, Jean Richard le crédite d'avoir mis en lumière que Dieu n'est pas un Être suprême, mais l'être même. Il en déduit que, « à strictement parler, Dieu n'existe pas »[20]. Pour le lecteur qui lit pour la première fois ce propos venant d'un prêtre catholique, l'effet de surprise est garanti. La revue va droit au fait, en demandant « que devient la foi chrétienne en un Verbe fait chair ? »[21] En réponse, Richard distingue l'Incarnation du Verbe, qui n'est pas pour lui contradictoire avec cette pensée, et la prière (de Jésus, des hommes)

20. *L&V* n° 284, p. 7.

21. *Ibid.*, p. 8.

qui est un langage religieux, donc toujours symbolique. Il opère une seconde distinction entre deux niveaux de la religion (les religions instituées d'une part, un niveau plus profond, qui serait une orientation de l'être humain vers l'inconditionné d'autre part). Il la salue comme fondamentale au motif qu'elle permet de penser la situation spirituelle actuelle. À la troisième lecture de l'*Entretien*, on se dit qu'on a peut-être compris.

Comme de juste, les théologiens français sont très attentifs à l'expérience française, dont ils ont pu connaître des acteurs ou des témoins. Christophe Theobald analyse la crise moderniste (définie comme l'entrée des sciences humaines dans l'univers catholique) et apprécie le rôle tenu par Blondel et par Loisy. Il pense d'ailleurs que cette crise n'est pas tout à fait terminée. Pierre Gibert évoque l'écrasement de la pensée théologique au tournant du XXe siècle et la répression au début des années 1950. Paul Valadier souligne les contrastes de la période du pontificat de Pie XII, rappelant qu'elle était« glaciaire »[22] et en même temps très vivante dans la Compagnie de Jésus. Jacques Arnould fait mémoire de Theilhard de Chardin. Christian Duquoc se souvient des tentatives de dialogue avec les marxistes. Bien sûr, le format de l'*Entretien* ne permet pas toujours de développer la pensée de l'auteur. Mgr Doré loue le jésuite allemand Rahner (1904-1984) d'avoir opéré des déblocages majeurs par rapport à l'héritage de la théologie catholique, mais il n'explicite pas. François Boespflug précise ce point, qui caractérise Rahner comme un représentant d'une « génération de théologiens ultra-spéculatifs et très créatifs, qui se sont courageusement ouverts à l'histoire et à la spiritualité (…) »[23].

22. *L&V* n°290, p. 6.

23. *L&V* n° 283, p. 9.

Le concile de Vatican II est actuel. Geffré indique que la constitution *Dei Verbum* a été l'objet majeur de sa réflexion. Gutierrez revendique le lien entre le concile et la théologie de la libération. Theobald voit dans Vatican II le moment d'un discours théologique transculturel et international. Il se demande si un tel acte est encore concevable aujourd'hui. Le Père Deseille rend compte des déceptions de l'après-concile, hors « du juste chemin »[24]. Mai 1968 représente une autre étape cruciale. Moingt dit n'avoir pris conscience de la sécularisation qu'en 68. Theobald, venu en France en 1968, se souvient que « le sol culturel et ecclésial se dérobait »[25] sous les pas. Les théologies nord-américaines dites du soupçon étaient à l'œuvre. Face à ce défi, Mgr

24. *L&V* n° 298, p. 10.

25. *L&V* n° 282, p. 5.

Doré a entrepris de refaire le parcours du *sujet*. Le bénédictin Lafont a fait une anabase jusqu'au Concile de Nicée de 325. Le pasteur Gounelle parle des chrétiens d'Europe dans les années 1960-1970. Pense-t-il seulement aux protestants ? Il les caractérise comme préoccupés de Barth, de Bonhoeffer, des questions liées à la sécularisation.

On pourrait signaler encore beaucoup de réflexions stimulantes sur la sécularisation (Duquoc et Moingt, Richard pour le Québec), la théologie des religions à construire (Gounelle, Humbert), les résistances au christocentrisme et à la croix (Duquoc et Moingt sur l'Asie). Moingt et Duquoc font valoir que l'Église est au service de l'humanité et que son témoignage doit être valable pour tous les hommes. Valadier (photo) dénonce l'anti-intellectualisme et l'illuminisme dans l'Église.

La papauté n'est pas oubliée. Les observations à ce sujet de Moingt, Gibert et Valadier sont critiques. Gutierrez se félicite de ce que Benoît XVI a repris la thèse de l'option préférentielle pour les pauvres. Le bénédictin Lafont se réjouit de deux signes posés récemment par le pape François et son prédécesseur.

La philosophie est présente dans les *Entretiens.* « Et je me répétais la phrase (…) d'Aristote : 'C'est une plus importante chose, la philosophie, et c'en est une plus belle, la poésie – que l'histoire' »[26]. Il aurait été intéressant qu'un philosophe analyse également cet aspect des *Entretiens.* On se contentera de relever quelques faits. Traditionnellement, la philosophie était considérée, chez les chrétiens, comme la servante de la théologie. Le lien entre les deux disciplines était posé, dans la subordination. Cette affaire n'est rappelée par personne.

26. André Gide, *Si le grain ne meurt*, Gallimard, 1926, Collection Folio, 1989, p. 200.

Valadier se réjouit de ce que Jean-Paul II et Benoît XVI aient rappelé l'importance de la raison, dans un contexte historique marqué par la crise de la raison. De son côté, Greisch, sollicité sur la question de savoir quelles relations peuvent exister, pour les apprentis théologiens, entre philosophie et théologie, répond que Dieu est précieux et qu'il ne faut pas l'abandonner aux seuls théologiens. Il semble aussi que les théologiens qu'on peut, faute de mieux, appeler les plus avancés, généralement protestants, revendiquent un lien fort entre théologie et philosophie. La phénoménologie est invoquée par plusieurs catholiques, comme

Xavier Lacroix, Geneviève Médevielle, Jean Greisch. Hegel apparaît deux fois sur vingt-sept *Entretiens*, Heidegger une seule.

Un travail pour tous

Au XVIIe siècle, Boileau feignait d'écrire à un docteur de Sorbonne la marche à suivre : « Après cela, docteur, va pâlir sur la Bible, / Va marquer les écueils de cette mer terrible ; / Perce la sainte horreur de ce livre divin ; / Confonds dans un ouvrage et Luther et Calvin, / Débrouille des vieux temps les querelles célèbres »[27], etc. Cette manière d'assigner au clerc la *stupeur* et le *tremblement* comme signes de l'œuvre à faire est passée.

27. Boileau, *Oeuvres I satires, le lutrin*, « Satire VIII », vers 215-219, Garnier-Flammarion, 1969, Paris, p. 88.

Les travaux font moins de bruit que par le passé[28], mais le chantier continue, tenant du parc à la française de la théologie systématique, du jardin anglais de la théologie contextuée, sans parler des chemins de bois de la philosophie et des terrains sablonneux de l'archéologie. Les ouvriers se parlent plus, vivant un œcuménisme plus naturel que l'œcuménisme des Églises. Le refus d'une spécialisation « professionnelle » est exprimé. Pour Xavier Lacroix, tout le monde doit être théologien, pour Pierre Gibert, la critique s'impose à tout lecteur. De même est affirmé le lien entre théologie et prédication. Les pasteurs Élisabeth Parmentier et Bernard Reymond, et le dominicain Boespflug insistent sur ce point. Le bénédictin Lafont fait entendre une note très monastique, en désignant la liturgie comme la matrice fondamentale de la théologie.

28. Voir Christophe Boureux, « Discours théologique : quelle pertinence publique ? », *L&V* n° 281, p. 99-113.

Théologie, prédication et liturgie, tout cela converge vers la paroisse, dont Alphonse Borras parle avec beaucoup de justesse comme du lieu *pour tout le monde*. Et aussi vers les « paroisses » précaires, comme celle qui se forme à l'occasion dans le milieu des prostituées et de la nuit, que connaît bien Jacques Arnould. Tous, paroissiens et « drôles de paroissiens », sont confrontés au mal et à l'expérience du malheur. À ce sujet, Duquoc a un avertissement très fort. Il dit qu'il ne faut pas mépriser la religion populaire. Il cite en exemple la leçon donnée par les évangélistes dans le tiers-monde qui changent concrètement la vie des gens[29].

29. *L&V* n° 276, p. 18.

Ainsi, les *Entretiens* donnent à penser et à se réjouir. L'*optimisme indéfectible* constaté par Houellebecq n'est pas naïve-

ment béat. C'est de vie dont il est question. Et derrière cette formulation profane, on voit poindre le bout du nez de la petite sœur Espérance. Il est clair aussi que les disciplines en question n'ont pas pour unique objet de compliquer les années de formation des futurs prêtres et pasteurs. Les bons théologiens font les bons prédicateurs. Et, à la différence de ce qui se passe dans le récit de Lodge, les prédicateurs qui se donnent du mal ne sont pas toujours mutés.

Anne PHILIBERT

Isabelle CHAREIRE

Isabelle CHAREIRE enseigne à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon. Elle publie sa thèse sur la pertinence plus conjoncturelle que structurelle de la critique nietzschéenne du christianisme sous le titre *Ethique et grâce* (Cogitatio fidei 209, Cerf, 1998). Elle a collaboré à la revue *Lumière & Vie* depuis 1990 comme membre des comités de rédaction et d'élaboration, puis à partir de 1992 comme secrétaire de rédaction, avant d'en devenir directrice de 2002 à 2004, date à laquelle elle devient rédactrice en chef de la revue universitaire *Theophilyon*. Nous la remercions d'évoquer ici ce que la revue a représenté pour elle comme théologienne.

Lumière & Vie témoin de l'émergence de théologiennes

Confiance et liberté qualifient l'expérience faite au sein d'une revue où, n'appartenant pas à l'ordre dominicain, je n'avais comme légitimité que cette confiance accordée, dont la liberté est l'indissociable compagne. Ces mots ont des visages : Antoine Lion[1], qui m'avait sollicitée pour les Comités d'élaboration et de rédaction ; Christian Duquoc sous la direction duquel j'ai travaillé comme secrétaire de rédaction ; Michel Demaison avec lequel nos chemins se sont à plusieurs reprises croisés ; François Genuyt, président de l'association lorsque j'ai exercé la fonction de direction. Ces quelques noms pour donner chair à cette gratitude, mais il faudrait, tel un rosaire, en égrener bien d'autres !

1. Le fr. Antoine Lion, o.p. (décédé le 22 mai 2012) a dirigé la revue *Lumière & Vie* de 1988 à 1991.

En 2001, *Lumière & Vie* célébrait son cinquantenaire en titrant : « Audace et fidélité ». Ce n° 251 établissait un bon portrait de la revue depuis sa création en décembre 1951 par les dominicains de la Province de Lyon, sous l'impulsion d'Augus-

tin Grail[2]. Mon propos sera plus modeste et non dénué de subjectivité, comme m'y invite l'aimable sollicitation du rédacteur, Jean-Étienne Long. Après une brève esquisse de la démarche théologique de *L&V,* j'étudierai la participation des femmes à la revue. Ce choix, s'il n'est pas étranger à mon propre parcours, n'est pas sans pertinence pour comprendre l'aventure de *L&V* : il illustre l'ensemble de sa démarche théologique.

2. À l'occasion de son décès, l'éditorial du n° 43 honore la mémoire d'Augustin Grail (1907-1959), dominicain, professeur d'exégèse au studium de Saint-Alban-Leysse, en publiant l'allocution prononcée lors de ses funérailles.

I. *Lumière & Vie* dans l'espace théologique francophone

Étudiante à la Faculté de théologie de Lyon au tournant des années 70-80, *Lumière & Vie* était largement citée par les enseignants et nombre d'entre eux, dominicains ou non, y collaboraient. À travers elle, c'est une manière de théologiser qui nous fut transmise. Pour être un bon théologien, disait Christian Duquoc[3], il ne faut pas limiter ses lectures à la seule théologie mais diversifier ses champs d'intérêts… *L&V* participait de cette démarche à la fois dans la manière de traiter les thèmes proprement théologiques et par le choix de dossiers consacrés aux questions de société (fascisme, travail, sexualité,…).

3. Christian Duquoc (1926-2008), dominicain, professeur de théologie à l'Université catholique de Lyon, auteur de nombreux ouvrages de théologie, directeur de la revue entre 1992 et 2001, auteur de nombreux articles pour la revue (voir *Hommage* dans *L&V* n° 280, oct-déc 2008).

Méthode et orientations

Revue généraliste à comité de lecture, *L&V,* contrairement à *Concilium*, publie uniquement en français ; mais le réseau dominicain a su lui assurer une diffusion internationale et plusieurs partenariats avec des revues étrangères. Référencée sur la Toile dès 1998 grâce au travail de Gabriele Nolte, les acteurs de *L&V* ont toujours eu à cœur d'en faciliter l'usage et, avec les deux volumes de tables, les index du site en font un outil de référence.

Pour être un bon théologien, il ne faut pas limiter ses lectures à la seule théologie mais diversifier ses champs d'intérêts.

Revue de formation théologique, *L&V* a le souci de croiser sa réflexion avec des disciplines non théologiques. Elle ne propose pas une réflexion en vase clos, resserrée sur un profil unique de collaborateurs et d'auteurs ; elle donne la parole à des acteurs du monde social, des théologiens de la libération, des femmes, des protestants, des juifs… en un mot, elle a choisi de « dialoguer avec » plutôt que de parler « à propos de ».

Des positions divergentes y sont représentées : il s'agit d'ouvrir les débats plutôt que de les clore et les Comités de rédaction étaient parfois animés – j'ai le souvenir particulièrement vif des séances préparatoires au numéro 224 sur la non-ordination des femmes ! Et une anecdote me revient à propos du dossier consacré à l'euthanasie (*L&V* n° 238) : bien que la rédaction, en raison d'une position unanime, ait choisi de mettre deux textes magistériels en annexe du dossier, elle n'a pas hésité à solliciter Jacques Pohier[4] afin de donner à la position adverse la possibilité de s'exprimer.

Formation théologique et participation active aux débats

Revue de formation théologique, *L&V* propose une approche originale. Les numéros bibliques sont couplés à une problématique (la liberté pour l'épître aux Galates, la responsabilité pour Ézéchiel) et les grandes questions théologiques situées dans le champ culturel ambiant. *L&V* donne accès à des auteurs et à des courants théologiques étrangers : le numéro 89 (1968) sur la mort de Dieu publie un article de Harvey Cox[5]. Le numéro 120 (1974) engage le dialogue avec la théologie noire américaine et traduit les textes de quatre théologiens. Le numéro 134 (1977) sur Jésus de Nazareth offre une contribution d'Edward Schillebeeckx[6] ; entre 1977 et 1984, la revue publie quatre articles de Leonardo Boff[7].

Pour illustrer ce souci d'ancrer la réflexion théologique dans l'actualité culturelle, feuilletons le n° 146 (1980) : *Le sacrifice, du rituel au symbolique*. La structure du dossier est signifiante : il débute par trois approches anthropologiques : le cinéma comme lieu sacrificiel narcissique (J. Collet) ; les pratiques sacrificielles africaines (O. Journet), une approche psychanalytique (G. Séverin). Bernard Lauret effectue alors une lecture critique des thèses de René Girard. Peut-on dire que Dieu a sacrifié son Fils ? questionne ensuite le bibliste Hugues Cousin. Enfin, Louis-Marie Chauvet s'interroge sur le statut du sacrifice en régime chrétien.

Au cours de son histoire, *L&V* s'est modifiée pour répondre aux attentes d'un lectorat qui change. La nouvelle formule inaugurée en 2007 propose des formats d'articles plus courts, avec

4. Jacques Pohier (1926-2007), théologien auteur de *Quand je dis Dieu* (1977) et *Dieu fractures* (1985), puis président de l'ADMD, Association pour le droit de mourir dans la dignité, de 1992 à 1995 et essayiste militant avec *La mort opportune. Les droits des vivants sur la fin de leur vie* (Seuil, 1998) (NdlR).

5. Harvey Cox (1929–), théologien et universitaire américain, auteur d'un livre sur *La cité séculière* en 1965, et souvent associé aux théologiens radicaux de la mort de Dieu (les représentations de Dieu s'effondrent et ne peuvent être remplacées) (NdlR).

6. Edward Schillebeeckx (1914-2009), dominicain, théologien belge, expert durant le Concile Vatican II et cofondateur de la revue *Concilium*. Remarquons les autres contributeurs : Ernest Käsemann, Wolfhart Pannenberg, Leonardo Boff, Christian Duquoc.

7. Leonardo Boff, théologien de la libération, sanctionné par la Congrégation pour la doctrine de la foi en 1985 et interdit de publication (NdlR).

une pédagogie renouvelée en direction d'un public qui n'a pas le même bagage de connaissance de la tradition chrétienne – un très beau travail a été fait en matière d'illustration.

D'autre part, la posture des jeunes générations n'est plus la même, elle a besoin de repères et d'affirmation identitaire. En 1974, le n° 116 sur *L'identité chrétienne* mettait en avant la diversité *des* identités chrétiennes en donnant la parole à deux acteurs de l'Action Catholique (ACI et MRJC) ainsi qu'à des théologiens de diverses origines ; en 2010, le n° 288 s'interroge sur *L'identité catholique* ; mais on aurait tort de voir là un simple retour en arrière : le sous-titre – *un style exclusif ?*– et la manière dont est abordée la question, témoignent de plus d'interrogations que de certitudes.

II. Une trajectoire exemplaire : la participation des femmes à *Lumière & Vie*

Par commodité, j'ai distingué trois périodes, chacune correspondant à 100 numéros : 1952-1970 ; 1971-1990 ; 1991-2013 ; bien qu'arbitraire, cette division paraît au final signifiante pour l'analyse de la participation des femmes à *L&V.* À l'intérieur de chaque période, j'ai identifié trois types de contributions féminines : les articles sollicités au titre d'une compétence strictement théologique, ceux traitant de la question des femmes et/ou qui leur ont été demandés en raison de leur identité de femmes, et ceux demandés au titre d'une compétence autre que théologique[8]. Il s'agit par là de voir comment émerge un corps de théologiennes professionnelles et non pas seulement des « paroles de femmes ».

8. Cette enquête (probablement non exempte d'erreurs marginales de comptage qui ne devraient pas invalider l'analyse) porte sur les n° 1 à 298 ; j'ai recensé uniquement les articles des dossiers (toujours sollicités par la rédaction) en croisant quatre sources d'informations : la consultation manuelle d'un grand nombre de livraisons ; les deux volumes de tables (n° 1 à 200) ; les deux sites numériques : l'index auteurs du site hébergé par Orange (http://lumvie.pagespro-orange.fr/) jusqu'au n° 280 est très commode car les prénoms y sont développés (mais la page « ber à bl » est manquante) ; le site actuel www.lumiere-et-vie.fr ne donne pas accès à l'index des auteurs. À partir de 2009 il convient de consulter les tables annuelles papier.

Quelques femmes et une théologie de la femme (1951-1970)

Cette période qui s'étend de la période préconciliaire à l'immédiat après-Concile voit la revue passer d'un projet de type didactique – mettre la théologie à la portée de tous – à une théologie plus soucieuse des débats ecclésiaux et de la culture ambiante. Durant ces dix-huit années, dix articles furent signés par neuf femmes.

Deux traitent de questions théologiques : celui de la philosophe Georgette P.-Vignaux dans le n° 5 (1952) : « La redécouverte du sens du péché dans le protestantisme américain »[9] ; autrice[10] d'une thèse sur Reinhold Niebuhr publiée en 1957, elle a pour époux le médiéviste et militant Paul Vignaux ; « L'élection d'Israël » dans le n° 37 (1958) est signé Renée Neher-Bernheim[11] dont le nom matrimonial est plus connu accolé au prénom de son époux André. Toutes deux sont par ailleurs des femmes engagées, la première dans le syndicalisme, la deuxième dans le sauvetage d'enfants juifs pendant la deuxième guerre mondiale, puis dans l'accueil des juifs d'Algérie. Les autres articles relèvent de compétences en psychologie, littérature ou philosophie.

Le premier volume de table recense quatre numéros sous l'entrée « Femme » : les titres soulignent que l'angle envisagé est celui, traditionnel, du mariage et de la sexualité ; ils ne traitent pas des femmes en tant que telles. En 1952, le n° 4 sur *Le mariage indissoluble* aborde la question d'un point de vue théorique, hormis un article sur la préparation au mariage et l'annonce d'une étude statistique sur les divorces en France qui sera publiée dans le n° 5 sous la signature de G. Levasseur ; en 1967, *Le mariage* (n° 82) est plus concret et évoque la question des divorcés ainsi que les mariages mixtes ; en 1970 le n° 97 s'intitule *La sexualité en procès* – l'évolution entre les trois titres est significative.

L'éditorial du n° 43 consacré à la *Conception chrétienne de la femme* (1959), non sans humour et lucide sur les questions posées par le féminisme et la domination masculine, n'en plaide pas moins pour une « harmonieuse collaboration des sexes » (p. 10) placée sous le signe d'Éphésiens 5, 21 *sqq.* ! Le dossier commence par un article de Pauline Archambault pour qui la promotion féminine « constitue un des plus grands faits sociologique de notre époque, le plus grand peut-être, puisqu'il intéresse la moitié du genre humain » (p. 24) et elle conclue ainsi : « il vaut mieux avoir vingt ans aujourd'hui que les avoir eus il y a cinquante ans. Plus difficilement que leurs aïeules dans leur ensemble, vivent les petites-filles. Plus dangereusement aussi. Mais plus richement et plus pleinement » (p. 26).

Voir comment émerge un corps de théologiennes professionnelles et non pas seulement des « paroles de femmes ».

9. Cet article, le premier confié à une femme, est situé dans la rubrique « Documents » qui regroupe trois articles relevant de l'histoire des idées.

10. Nous renvoyons à Aurore Evain, « Histoire d'*autrice*, de l'époque latine à nos jours » *in Sêméion*, *Travaux de sémiologie* n° 6, « Femmes et langues », février 2008, Univ. Paris Descartes (actualisé le 13 nov. 2012) ; disponible en ligne.

11. Cet article reprend un texte publié dans *La Chronique sociale de France*, 1952/1.

Dans ce même numéro, Antonin-Marie Henry plaide, non sans finesse, « Pour une théologie de la féminité » qui nous paraît bien désuète aujourd'hui et François Refoulé, dans « Le problème des "femmes prêtres" en Suède », analyse la décision de l'Église suédoise, en 1958, d'accorder le ministère sacerdotal aux femmes et s'en émeut.

L'année 1970 représente une étape importante : le comité de rédaction s'élargit à des personnes recrutées en dehors de l'ordre dominicain, dont une femme, Nelly Beaupère. La création d'un comité d'élaboration permet d'élargir le vivier des compétences et de se tenir au plus près des nouveaux enjeux.

Discrète apparition de théologiennes et la question des femmes (1971-1990)

L'après concile et l'après 68 est une période qui voit un peu moins de quarante articles signés par des femmes. Une dizaine d'articles sont demandés à neuf femmes – six catholiques et trois protestantes – en raison de leur compétence théologique ; seize contributions ayant trait à la question des femmes sont requises en raison de leur identité sexuée ; deux articles sont liées à des expériences pastorales ; les autres sont motivés au titre de diverses compétences.

Le traitement de la question des femmes est typique de cette période qui voit l'essor du féminisme et des interrogations posées aux Églises. De nombreux articles traitent du sujet à l'intérieur de douze dossiers consacrés à des thématiques habituellement accolées aux femmes (avortement, procréation) ou à des enjeux théologiques ou ecclésiaux (Paul et les femmes, les ministères). Trois dossiers sont entièrement voués à ces questions : *Masculin-féminin* (n° 106) et *La différence des sexes* (n° 194) situent la question dans le partenariat avec les hommes.

Le traitement de la question des femmes correspond à l'essor du féminisme et des interrogations posées aux Églises.

En 1981, *Les femmes : l'Église en cause* (n° 151) aborde avec franchise et liberté la place des femmes dans les Églises catholique et protestante. Cette livraison est exemplaire à plus

d'un titre. Par son éditorial d'abord, qui allie la prudence à l'audace. Évoquant l'exclusion des femmes hors des ministères, « fondée sur une certaine théologie sacramentaire », il écrit : « Mais on s'aperçoit vite que cette justification est cohérente avec la conception catholique des rapports entre l'Écriture, la tradition et le magistère. L'équilibre séculaire et néanmoins délicat d'une telle ecclésiologie serait radicalement déstabilisé par une véritable intégration des femmes, tout comme l'admission des païens avait déchiré les communautés apostoliques ».

La question est dite explosive, mais elle n'en est pas moins légitime car : « On le voit, c'est d'une conversion interminable qu'il s'agit et on ne s'étonne plus de l'ampleur des résistances. […]. [Les femmes] œuvrent pour que l'Église reconnaisse dans sa pratique que l'humanité de l'être humain n'advient que dans un rapport de réciprocité entre celui et celle qui ont été créés ensemble à l'image de Dieu et qui reflètent ensemble la lumière du Ressuscité » (p. 3).

Exemplaire aussi car sur les huit auteurs, sept sont des femmes. Exemplaire enfin par la qualité des articles : lucidité, maturité et exigence. La contribution de Nelly Beaupère[12] se situe à la croisée de l'expérience et de l'analyse théologique. « En signe de contradiction » part de l'expérience d'exclusion qui est celle des femmes dans l'Église. Par cette situation, elles prennent conscience, dans leur chair, de la contradiction entre le système religieux mis en place et la radicalité de l'Évangile.

12. Nelly Beaupère a publié *Saint Paul et la joie* (Cerf, 1973) et rédigé des articles pour *L&V*. Elle a été présidente du Comité d'élaboration.

Est contesté ici non seulement l'exclusion des femmes mais également ce qu'elle révèle plus généralement du fonctionnement d'un pouvoir religieux qui contredit l'Évangile : « Conviées au réalisme par la clairvoyance que leur situation leur a acquise, les femmes ne peuvent bien souvent que s'absenter du culte dit communautaire. Elles le soupçonnent de camoufler deux fois la réalité : celle de l'oppression des sans-droits dont elles font partie, celle de la mort du Christ transformée en référence religieuse pour justifier un système qui en nie la signification. Pour elles, l'eucharistie est déchirement : impossible de vivre sans l'eucharistie qui est la respiration de la vie ; impossible en conscience de participer à une eucharistie qui consacre l'ordre des maîtres de ce monde. Elles se situent au point d'intersection de ces deux impossibilités, crucifiantes, crucifiées » (p. 115).

Plus de trente ans après, ce texte, dense existentiellement et théologiquement, n'a rien perdu de sa pertinence. Certes, la situation des Églises a bien changé mais leur marginalisation (en Europe) aboutit plus souvent à des phénomènes de crispation identitaire que de kénose librement consentie, et quant à la question des femmes, elle n'est en rien résolue. La période de glaciation qui s'ouvre à partir de la décennie suivante met les interrogations sous le boisseau mais ne les résout pas.

Développement d'un vivier de théologiennes et blocage institutionnel (1991-2013)

Cette période est paradoxale car si le nombre d'articles et de dossiers consacrés aux questions posées par les femmes diminue, celui des signatures féminines croît considérablement : près d'une centaine d'articles. Parmi ceux-ci, une douzaine relatent des expériences et une trentaine relèvent de compétences variées. Les cinquante-sept contributions proprement théologiques et non liées à la question des femmes sont dues à vingt-huit femmes : quatre sont rédigées par la théologienne juive Colette Kessler[13] ; parmi les théologiennes chrétiennes, la plupart sont des universitaires : quatre protestantes, onze religieuses dont trois dominicaines, onze laïques catholiques. Trois seulement ont déjà écrit dans la période précédente.

13. Colette Kessler (1928-2009), diplômée de l'Institut International d'Études Hébraïques, a été directrice des cours d'enseignement religieux à l'Union Libérale Israélite, puis au Mouvement Juif Libéral de France jusqu'à sa retraite en 1988. Voir *L'éclair de la rencontre. Juifs et chrétiens : ensemble témoins de Dieu* (Parole et Silence, 2004) et *Dieu caché, Dieu révélé. Essais sur le judaïsme* (Lethielleux, 2011).

La lettre de Jean-Paul II, *Ordinatio sacerdotalis* (1994) à propos de l'ordination des femmes a suscité bien des débats, non seulement sur le fond mais également sur la forme, dans sa prétention à clore définitivement la question et par sa qualification juridique débattue quant à son autorité[14]. Le n° 224 (1995) traite la question quant au fond, dans le respect de la pluralité (certains articles soutiennent la position romaine) et dans la liberté : les positions en faveur de l'ordination sont clairement exprimées par plusieurs articles. Le sous-titre, *un moratoire contesté,* avait été débattu, car la lettre ne se présentait certes pas comme une sentence moratoire !, mais il a été délibérément maintenu.

14. Sur le sujet voir Joseph Moingt « Sur un débat clos », *Rech. Sc. Rel.* 82/3 (1994), p. 321-333.

Avec ce numéro se clôt la série de dossiers consacrés à la question des femmes ; l'époque est aux frimas romains et l'explosion libératrice de la parole s'achève : bien des femmes s'éloignent en silence ou adoptent une stratégie à plus long terme

en s'investissant dans la théologie et/ou en poursuivant leur engagement pastoral.

La dernière décennie n'oublie cependant pas de souligner leur rôle avec des numéros consacrés à Esther en 2003, Edith Stein en 2006 et les béguines en 2013. C'est en 2009 (n° 281) seulement qu'une position de Maud Charcosset et Martine Mertzweiller participe au débat réactivé en France par la déclaration malheureuse de Mgr André Vingt-Trois sur les jupes et le cerveau des femmes. L'article d'Élisabeth Dufourcq dans le numéro 288 s'inscrit dans le sillage de cette interrogation en engageant à « la conversion d'une Église trop enfermée dans les limites de la condition masculine » (p. 84).

L'horizon d'une égale participation des femmes au travail théologique et aux responsabilités ecclésiales paraît encore bien éloigné…

Bilan

Cette trajectoire apparaît exemplaire à double titre.

Du point de vue des femmes d'abord. De 1951, où l'on croit encore à une théologie de la femme, jusqu'à 2013, un chemin a été parcouru : des femmes s'approprient la démarche théologique et sont légitimées comme telles. En témoigne également la rubrique « Entretien » créée avec le numéro 273 et qui donne la parole à quatre théologiennes et une philosophe[15]. Dans un espace où la domination masculine est encore plus prégnante qu'ailleurs, l'horizon d'une égale participation des femmes au travail théologique et aux responsabilités ecclésiales paraît encore bien éloigné… aussi faut-il se réjouir que *Lumière & Vie* y ait activement participé et remercier sincèrement ceux qui ont contribué à l'émergence de ce qui est un véritable enjeu pour les Églises.

Du point de vue de *Lumière & Vie*. Parmi les cent cinquante articles signés par des femmes, soixante-quatre furent sollicités auprès d'une trentaine de théologiennes chrétiennes en raison de leur compétence théologique[16]. Sur la masse des articles rédigés pour les dossiers – environ vingt mille contributions… cela représente certes bien peu, à la fois pour les femmes et pour mesurer l'étendue de la richesse de la revue ; mais cet exemple est

15. Voir les n° 274, 285, 292, 296, 299.

16. À titre indicatif, l'index des auteurs de la revue universitaire *Recherches de science religieuse* recense, pour la période 1961-2004 (index disponible sur la Toile), 16 autrices pour 22 articles sans compter deux articles philosophiques ; en outre, à partir de 2001, des bulletins bibliographiques —indicateurs d'une véritable professionnalisation— sont signés par 3 femmes. Au total 21 signatures féminines.

significatif de l'identité et de la dynamique globale de *L&V* : le traitement des questions par le biais d'une approche théologique solide, l'attention aux débats d'actualité et à l'expression de positions divergentes, le choix de donner la parole aux intéressé-e-s et le souci d'une élaboration théologique plurielle.

Ce bref article ne donne qu'un faible aperçu de ce que fut l'aventure de *Lumière & Vie* – puisqu'il faut, hélas, désormais parler au passé. Une revue s'éteint, c'est-à-dire une communauté intellectuelle. Une page se tourne… Quelque forme qu'ils prennent, souhaitons que continuent de naître et de vivre des lieux d'échanges : que l'exigence intellectuelle y soit conviée… et que le débat ne se close pas !

Isabelle CHAREIRE

lumière & vie

Jocelyn DORVAULT

Le frère Jocelyn DORVAULT est dominicain et vit actuellement au Caire où il vient d'être élu prieur. Maquettiste de *Lumière & Vie* depuis 2007, on lui doit la nouvelle conception graphique de la revue, sa mise en page et l'animation iconographique de chaque numéro.

Fallait-il de l'image ?

Si vous tapez « revue de théologie » dans un moteur de recherche sur Internet, comme Google, et si vous regardez les images correspondant au produit de votre recherche, force est de constater que l'ensemble des couvertures qui vous sont proposées sont assez quelconques et peu attrayantes. Rien n'accroche le regard. Le modèle est inlassablement le même : un titre en grosses lettres, la plupart du temps centré sur la page, une énumération des articles principaux, toujours avec le nom de leurs auteurs, et, parfois, le numéro de la page où on les trouve. Un fond uni, souvent. Rarement un petit motif, un décalage, une ligne, un logo.

Sur ces couvertures, c'est le contenu qui est mis à l'étalage et le sommaire qui sert d'appel. On sait d'emblée de quoi il sera question : des mots, des idées, de la pensée. Il est d'ailleurs à noter que la grande majorité de ces publications ont un titre qui contient le mot « théologie[1] » et toutes s'appellent « revue ». Comme ça, c'est sûr, personne ne pourra se tromper ! Je m'interroge sur une telle uniformité. Faut-il invoquer ce vieux principe qui vaut, dit-on, pour les médicaments : « plus ça a mauvais goût et plus c'est efficace ! » et peut-être aussi pour les revues de théologie : « plus c'est austère et plus c'est sérieux » ?

Sur *Wikipédia*, encyclopédie en ligne, on trouve cette définition : *Une revue est une publication périodique (une fois par semaine, ou par mois, ou plus) spécialisée dans un domaine*

1. *Nouvelle revue de théologie, Revue d'éthique et de théologie morale, Revue théologique des Bernardins, Revue des sciences philosophiques et théologiques, Revue théologique de Louvain, Revue de théologie et de philosophie, Théologie évangélique*, ou en sous-titre : *Concilium, revue internationale de théologie,* etc.

précis. Elle se distingue du magazine, ce dernier étant *une publication périodique, le plus souvent illustrée, traitant de divers sujets.* Vérification faite, le *Larousse* confirme cette distinction : du côté de la revue, la spécialisation, du côté du magazine, l'illustration. On comprend en effet que « faire la revue », passer en revue, c'est « examiner avec soin », ce que ne fait pas un magazine qui, au contraire, « étale » de façon racoleuse ce qu'il a en rayon, comme le fait une échoppe[2]. La revue va en profondeur alors que le magazine reste à la surface.

L'un de mes professeurs de théologie disait : « Lisez des livres ! Si vous devez lire des revues, que ce soit toujours avec un stylo à la main, mais en tout cas, ne perdez jamais votre temps à lire des magazines ! » Le magazine, superficiel et racoleur, a donc mauvaise presse et ce qui les rend typiquement reconnaissable est donc à éviter si l'on veut paraître sérieux : entre autres, pas ou peu d'image[3].

Retrouverait-on aussi, dans ces revues de théologie, des traces de cette méfiance ancestrale des monothéismes à propos de la représentation ? La peur que l'icône[4] ne se transforme en idole[5] ? Il est vrai qu'il est à craindre ce pouvoir de l'image qui flatte l'intelligence en lui donnant l'illusion de saisir pleinement ce qu'elle offre au regard. Confusion entre la vérité de l'expérience du voir et la vérité de ce qui est vu (je l'ai vu, de mes yeux vu, donc c'est vrai !).

Mais les mots n'ont-ils pas le même pouvoir quand ils prétendent tout dire d'une réalité qui les dépasse infiniment ou quand ils invoquent des réalités qui n'en sont pas ? Le mensonge n'est pas l'apanage des images, loin s'en faut, et il faut bien admettre que les mots aussi, sont des figurations. Il y a d'ailleurs une idolâtrie qui ne dit jamais son nom mais qui serpente au sein de toute religion, celle du langage, des concepts théologiques, des idées, des dogmes, des formulations définitives, des écritures saintes, des vérités absolues. Une forme plus savante, plus élitiste, de l'idolâtrie, et donc peut-être plus fréquentable.

Loin de toutes les théories, sur un plan purement pratique, il faut reconnaître que l'indigence du travail graphique investi dans la plupart des revues de théologie est le résultat de l'absence de maquettiste, remplacé le plus souvent par un ou une secrétaire,

2. Le terme « magazine » a d'ailleurs été emprunté vers la fin du XVIIIe siècle à l'anglais magazine, altération du français « magasin »

3. Pour être honnête, il faut reconnaître que quelques rares revues de théologie prennent parfois le risque de l'image (la Revue théologique des Bernardins par exemple). En couverture se trouve apposée une peinture, souvent abstraite, ou un détail. Mais la mise en page et l'iconographie restent si datés qu'on a l'impression qu'elles ignorent tout ce qui a pu se passer dans l'art depuis les années soixante.

4. *eikôn*, qui vient de *eikô* : « être semblable à », révèle cet aspect particulier de l'image qui est sa similitude avec l'objet. D'une certaine façon, l'effigie conserve toujours quelque chose de son modèle, bien qu'il se présente des degrés dans la ressemblance. *Eikôn* évoque le côté positif de l'imitation, celui qui s'en tient à ce qui est, et on comprend que le terme ait donné le mot icône dont le principe est la répétition du même motif. L'icône s'assume comme image, comme copie, et ne prétend pas être ce qu'elle montre.

5. Le terme le plus courant, en grec, pour dire l'image, *eidôlon*, vient de la racine du verbe voir. L'*eidôlon* est ce qu'on voit comme si c'était la chose même, alors qu'il ne s'agit que d'un double : ombres, apparitions et portraits qui donne à voir les défunts ou les absents, reflet du miroir. L'*eidôlon* est ainsi porteur d'illusion, un mirage inconsistant, ce qui lui donne ce sens parfois péjoratif qui se retrouvera dans l'idole biblique, qui fait semblant d'être ce qu'elle représente, alors qu'il n'en est rien.

parfois bénévole, qui fait de son mieux. De plus, un rédacteur en chef raisonnable, tout occupé à la qualité du contenu de sa revue, n'a pas de temps à perdre avec la forme.

Une revue de théologie, comme toute revue qui parle de choses sérieuses, se doit d'être austère, voire un peu rebutante : c'est un gage de sérieux, puisqu'on ne perd pas son temps à des futilités. Du coup, c'est comme une mise en garde faite au lecteur : « Attention, les pages qui suivent sont destinées à un public averti, ici on ne rigole pas ! » Une revue sérieuse n'a pas besoin de décoration, la beauté dont elle se pare, c'est celle de la pensée qu'elle expose, et c'est bien suffisant.

Je pense que nous avons là un nœud du problème : la considération de l'image comme simple décoration, éventuellement comme illustration, mais rien de plus. Il est vrai que l'art du XIXe siècle, nous a englués dans le pompier, l'illustratif, le « nouveau », et le décoratif. Qu'on pense aux laides images sulpiciennes qui hantent presque tous les lieux de pèlerinage. Une sorte de vulgarisation effrénée qui s'immisce dans toutes nos églises, transformées en « magazines de la foi », où l'image, qui n'est plus que décorative, tente de masquer l'absence de profondeur et ne fait qu'abêtir le regard. Une accumulation des représentations les plus fades, images stéréotypées et sans âme, sans parole et finalement a-théologique et même, je le pense, anti-théologiques.

Nous avons oublié que l'image est aussi un langage, à part entière, source d'interprétations nouvelles et lieu de la polémique.

Et cela a fait oublier tout ce que l'image porte en elle de pédagogie, d'enseignement, de prédication. Nous avons oublié à quel point elle fut le fer de lance de la transmission, en premier lieu théologique, des premiers siècles de l'Église jusqu'à la Contre-Réforme[6]. Et de la transmission des idées tout court. Nous avons oublié que l'image est aussi un langage, à part entière, source d'interprétations nouvelles et lieu de la polémique. Trop de gens ne connaissent pas le chemin parcouru par tout l'art du XXe siècle pour remonter cette pente, et en restent à cette conception de l'image tout juste bonne à décorer les boîtes de chocolat qui finissent parfois accrochées au mur de la cuisine.

6. Sans parler des images verbales utilisées par Jésus lui-même et que nous appelons paraboles.

Bref, l'image, on s'en méfie ou on ignore ses possibilités comme langage.

Une nouvelle maquette.

La revue que vous avez entre les mains est une revue de théologie, pourtant, elle ne s'appelle ni « revue » ni « théologie », elle s'appelle *lumière & vie*. Est-ce par modestie, par économie, pour se distinguer ? Est-ce parce qu'elle s'adresse à un public qui veut pouvoir penser hors des cadres[7] ? Quoi qu'il en soit de son titre, son originalité, quant à sa manière de se présenter, ne s'arrête pas là.

7. La revue est créée en 1951, dans une période après-guerre pleine de remises en questions. Ce public existe-t-il encore ?

Depuis 2007, notre revue a décidé de soigner sa présentation et a adopté une nouvelle charte graphique qui fait, contrairement à ses consœurs, une place non négligeable à l'image. On pourrait dire que le projet se résumait en trois objectifs :

- Faire beau, c'est-à-dire apporter du soin à la présentation, penser la revue comme un objet agréable à manipuler et qui attire le regard. Manifester ainsi une certaine considération du lecteur, de la même façon qu'on soigne son expression lorsqu'on s'adresse à quelqu'un qu'on respecte. Faire beau pour donner envie de lire. Évidemment, le beau étant relatif dans ses manifestations, il s'agit ici d'évoquer les qualités plastiques recherchées par le maquettiste, selon ses goûts, mais tempérés par le souci d'un certain classicisme du rédacteur en chef et du directeur de la revue.

- Faire juste, c'est-à-dire savoir accompagner le contenu de la revue, pour mettre en valeur ses thèmes et ses articles et non pour décorer les pages, faire joli ou remplir les espaces. S'il ne faut pas nier une dimension illustrative des images, nous avons eu le souci de ne pas être dans la surenchère iconographique. Proposer un juste accompagnement pictural pour soutenir l'attention et aider le lecteur à comprendre.

- Faire intelligent, c'est-à-dire essayer de proposer des images peu connues qui sortent de l'iconographie habituelle, sans hésiter à recourir à la culture contemporaine, pour ouvrir l'esprit, mais aussi parfois des images en décalage avec le contenu des articles, pour surprendre et provoquer la réflexion. L'iconographie a ainsi, très souvent, été considérée comme une prise de parole à part entière. Offrir un point de vue supplémentaire pour inviter le lecteur à aller plus loin.

Faire beau, juste et intelligent, rien de moins. Nous n'avons d'ailleurs pas toujours réussi, mais telle était l'ambition de cette nouvelle présentation.

Concrètement, la nouvelle maquette n'est pas d'une innovation échevelée mais se veut sobre et élégante. Le format de la revue est le même que celui des origines, pour ne pas compliquer le travail des bibliothécaires, un format un peu étrange, presque carré, désormais souligné par une large bande blanche qui encadre une image en couleur.

Le titre de la revue est inséré dans un cartouche rectangulaire noir, calé et centré en haut de la page. Sur le fond obscur des idées préconçues et des opinions toutes faites, la lumière blanche de la vérité, celle que l'on cherche, celle qui nous guide, et la couleur de la vie, différente à chaque numéro parce que cette variété d'expressions est bien ce qui la caractérise.

Au milieu de la page, le titre du dossier et l'inévitable étalage des articles et de leurs auteurs — je n'ai pas réussi à les faire disparaître — se déroulent sur l'image, soutenus par une bande sombre qui s'efface peu à peu. La quatrième de couverture fait dans l'évidence : le même encadrement blanc, une couleur, une citation qui veut inviter à entrer dans la thématique du numéro ou à s'en souvenir, et en bas de page quelques mentions légales. C'est presque tout.

En ce qui concerne l'intérieur de la revue, je ne vais pas énumérer ici toutes les caractéristiques de la maquette. Vous l'avez en main et vous êtes donc capable de voir par vous-même de quoi il s'agit. J'attire seulement votre attention sur quelques points : le choix d'une disposition en deux colonnes, l'une pour le corps du texte et l'autre pour les notes, de façon à les avoir toujours à proximité du paragraphe d'où elles proviennent. Ceci pour le confort de la lecture. Cette disposition nous a demandé moult manipulations à chaque numéro car aucun logiciel de mise en page ne fait cela automatiquement. C'est l'occasion, ici, de remercier Sophie Delay, notre imprimeur, et de louer sa disponibilité et sa compétence qui ont rendu possible la réalisation de toutes nos idées..

Faire beau, juste et intelligent. Nous n'avons pas toujours réussi, mais telle était notre ambition.

Incidemment cela génère une configuration aléatoire dans la mise en page, augmentée d'ailleurs par l'introduction d'exergues qui donnent, ici et là, une idée-phare de l'article. La page, chaque fois différente, avec ses notes ou ses exergues, crée, mine de rien, la surprise et rend le regard plus vigilant : trois niveaux de lecture s'offrent à lui. Loin d'une succession ennuyeuse de pages toujours identiques, l'article se déploie comme un paysage cartographié, avec ses blocs et ses passages, et se parcourt alors comme on se promène. Il se marche du regard.

De petites encoches encrées grises sur le bord des pages permettent de se repérer rapidement dans le contenu de la revue. En la pliant légèrement, des balises apparaissent : d'abord l'interview, ensuite le dossier, puis les chroniques ou positions, enfin les lectures. L'usage effectif de cette petite trouvaille n'est pas attesté.

Mise en œuvre.

En vérité, une fois que le cadre fut posé, nous avons commencé timidement. Le premier numéro de la nouvelle maquette (273, *L'engagement politique*), mis à part sa couverture explosive, ne comportait que quatre images, dont deux seulement pour accompagner le dossier : de sombres blocs de béton *tagués* et grattés… une audace toute mesurée, donc. La couverture, d'un rouge flamboyant, limite agressive, un détail de *tag*, tonitruant, était apparemment en complet décalage avec le sérieux reconnu de notre revue.

Au-delà de la provocation (attention ! il y a du nouveau, ouvrez les yeux !), ces expressions frondeuses dans la *polis* était surtout la proposition de questions supposées surgir d'elles-mêmes, celles de la prise de parole dans l'espace public, de la conscience du bien commun, de la libre expression, etc.

Le dossier suivant, *Figures de Pierre*, se prêtait bien sûr d'avantage à l'illustration. Nous avons puisé dans une iconographie variée, avec le souci de ne pas rester dans les images convenues du premier évêque, et tout ce qu'on voudrait lui faire dire sur la primauté de l'épiscopat romain, bien que la question soit abordée dans ce numéro. Nous n'avons retenu des collec-

tions vaticanes que Raphaël (1483-1520) et son Pierre fatigué et en prison (*Délivrance de saint Pierre*), et nous sommes allés chercher du côté de Ravenne et de ses belles mosaïques, dont les détails échappent trop souvent à nos regards : un portrait de Pierre en patricien romain, avec l'œil sévère et les traits tirés de l'homme d'État, extrait de l'arc triomphal de la basilique de San Vitale (vers 548), ou bien Pierre au travail, en train de tirer ses filets. D'autre part, dans un antiphonaire mozarabe, nous avons trouvé un Pierre jeune et imberbe, qui sort des représentations traditionnelles du vieillard barbu.

L'article se déploie comme un paysage cartographié, avec ses blocs et ses passages, et se parcourt alors comme on se promène. Il se marche du regard.

Il est assez amusant de constater que, au hasard de la programmation, dès le troisième numéro de cette nouvelle maquette, nous nous soyons intéressés au *pouvoir de l'image* (275). Comme si, mystérieusement, la revue elle-même souhaitait se justifier de son nouvel apparat iconographique. Paradoxalement, ce numéro est assez pauvre en images.

Il faut savoir que leur nombre dépend beaucoup, à la fois de la place laissée par les articles mais aussi de la position des pages restantes. L'image n'est pas première, elle ne s'impose pas, elle n'est pas systématique. Elle s'installe s'il y a de la place. Ceci dit, quand elle est là, elle essaie de dire, elle aussi, quelque chose d'intelligent sur le sujet qui occupe le lecteur.

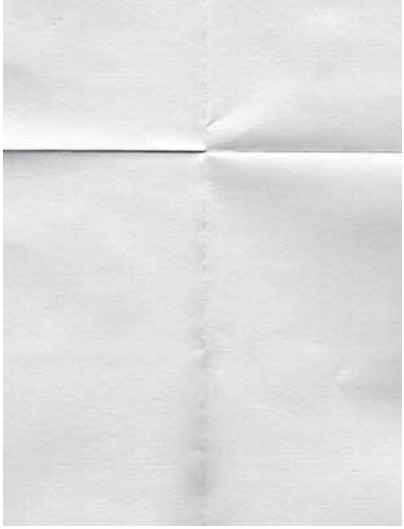
Le numéro précédent avait annoncé, en troisième de couverture, ce dossier sur l'image avec la belle *Gorgone* de Caravage (1571-1610), laissant augurer toutes les méfiances dont nous avons parlé plus haut et invitant le lecteur à s'interroger : si l'image a un pouvoir, n'est-il pas d'abord celui de figer le regard, et par là même, de figer la pensée[8] ? En tout cas, c'est le risque qu'elle fait courir. Comme toute formulation, comme toute incarnation d'une parole, elle voile en même temps qu'elle révèle. Elle dit le vrai en même temps que, dans ses limites, elle le trahit, puisque l'image, pas plus que le mot, ne sera jamais la chose.

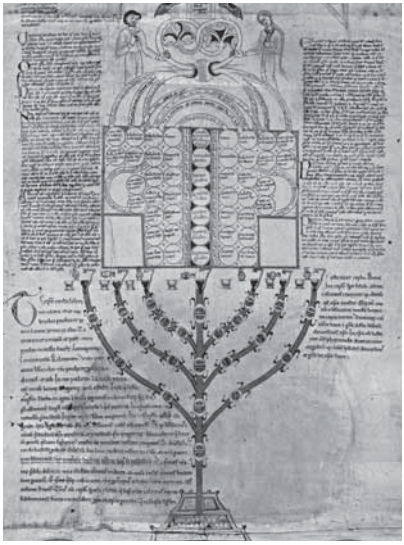
8. Après que Persée eut décollé la tête de Gorgone, il l'offrit à Athéna qui la fixa sur son bouclier. Cette tête avait le pouvoir de pétrifier tous ceux qui la regardaient.

La couverture du numéro lui-même, trois mois plus tard, reprend cette question, mais autrement : une Sainte Face, un voile de Véronique, objet de tant de commentaires et de dévotions, symbole, s'il en est, de la tentation idolâtrique qui serpente

dans tout regard en quête de merveilleux. N'est-ce pas le danger que font courir, entre autres, les images pieuses, de s'arrêter à ce qu'on voit, de confondre la représentation avec ce qu'elle invoque, de l'utiliser comme élément de preuve ?

De ces images qui ont pu faire croire ici ou là que le petit Jésus était blond aux yeux bleus, qu'il était barbu et musclé une fois adulte, que le disciple Jean était mignon, un peu efféminé, que Pierre était vieux, que Marie n'avait pas de poitrine, etc. Le maquettiste a, quant à lui, modestement voulu contribuer à cette réflexion, en posant la question d'une image sans image, une image qui n'existe que dans l'œil de celui qui la regarde, et qui interroge sa responsabilité dans le phénomène de la vision (*Croix*, papier plié, 2007).





Le choix des images

Pendant sept ans, je me suis attaché à trouver des représentations qui sortent de l'ordinaire et de leur seule fonction illustrative pour « réveiller » le regard et la vigilance du lecteur. On aura d'ailleurs pu trouver au fil des numéros beaucoup d'images inédites, fruits d'un travail long et minutieux de recherche et d'inventaire, ainsi qu'un certain nombre d'artistes peu ou pas connus : William Blake, Gerrit Van Honthorst, Jean Bourdichon, Carlos Schwabe, Niccolò Giolfino, François Gerard, Maurycy Gottlieb, Fritz Eichenberg, par exemple, que j'ai aussi découvert pour l'occasion.

Je me suis aussi parfois attaché à faire découvrir un document unique, détaillé au fil des pages. C'est le cas de la *Généalogie du Christ*, manuscrit enluminé de Pierre de Poitiers (1130-1205), dont nous avons reproduit plusieurs fragments et qui constitue l'essentiel des illustrations du dossier sur les *Généalogies contestées* (n° 295).

J'ai d'ailleurs été attentif, lorsque c'était possible et pertinent, à faire connaître un patrimoine artistique chrétien très ancien et dans lequel il me semble que nous n'allons que très peu puiser. Il y a entre autres un certain nombre de manuscrits

très anciens au graphisme parfois déroutant[9] qui nous invitent, justement, à considérer que les façons de voir sont sujettes au changement.

9. Codex Washingtonensis (Ve s), Codex Boernerianus (vers 850), Decretum Gratiani, XIIIe s, Psautier de la Reine Mary, XIVe siècle, Généalogie du Christ de Pierre de Poitier (vers 1200), un manuscrit de Beatus d'Urgell (vers 975), la Genèse d'Egerton (1359), Morgan Beatus (Xe siècle), la Bible d'Holkham (vers 1325), mais aussi quelques manuscrits en arabe…

Dans un souci d'inculturation, et par goût personnel, j'ai bien sûr aussi fait de la place à quelques artistes contemporains, souvent peu connus comme Pierre Masbanaji et Aline Ahond (*La conversion*), Mohamad Kamal (*En quête de nature*), Philippe Hortala (*Clivages œcuméniques*), Peter Shepherd (*Gourmandise*), Acid Flo (*La folie*), Atef Ahmed, ainsi qu'un certain nombre d'anonymes dont les images m'ont semblé pertinentes pour prolonger les articles.

Le choix d'une image est, en soi, une prise de parole et je me suis ainsi senti, modestement mais pleinement, participant de la réflexion commune au sein de la revue, mais j'ai parfois souhaité proposer des positions plus tranchées et prendre part, de façon plus incisive, au débat.

Trouver des représentations qui sortent de l'ordinaire et de leur seule fonction illustrative pour « réveiller » le regard et la vigilance du lecteur.

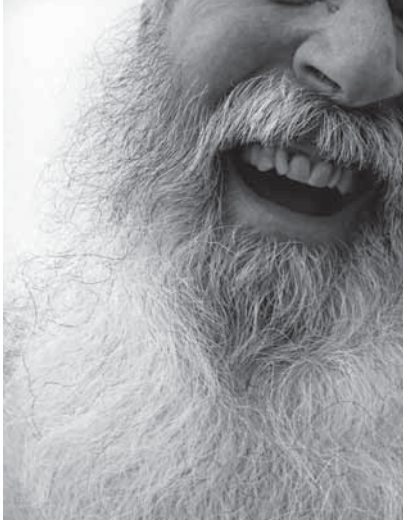
Ce fut le cas par exemple avec le détournement d'une photographie de manifestation « le Salut pour tous » pour illustrer un article sur le mariage des homosexuels, ou encore le choix d'une chromolithographie montrant un prêtre célébrant dos au peuple, façon « image de tablette de chocolat », pour la couverture du numéro sur *L'identité catholique*, et d'autres propositions un peu plus caustiques que la normale.

L'absence d'iconographie satisfaisante m'a d'ailleurs plusieurs fois entraîné à produire moi-même les images de couvertures (*Clivages œcuméniques, La gourmandise, L'engagement politique, Robert Schuman, Le vêtement*) ou de tout un dossier.

Ce fut le cas pour le numéro sur Isaïe. L'absence de belles représentations de ce grand personnage biblique, m'a fait regretter, en m'amusant, que la photographie n'existât pas à son époque. Je me suis alors demandé, en m'amusant toujours, ce qu'aurait été un portrait du prophète si la photographie avait existé.

J'ai donc trouvé une figure de prophète, selon mon idée, en la personne de l'un de mes frères dominicains (qui souhaite garder

l'anonymat), et j'ai essayé de capturer, à travers ses expressions et les poses que je lui suggérais, les images que j'avais moi-même dans mon esprit. Résultat : huit portraits d'un Isaïe qui prie, qui écoute, qui pleure, qui crie, qui rie, qui menace. Un prophète nu pour mettre en valeur ce qui constitue le seul élément de reconnaissance de son état dans l'imaginaire commun : sa barbe.



La photographie pose la question de la véracité de l'image. Bien sûr, on ne se demande pas si c'est bien Isaïe qui pose devant l'objectif, mais plutôt si on est prêt à donner une chair concrète à l'image que nous avons du prophète. Avait-il une peau, des poils, des rides ? Au-delà de sa pensée et de ses écrits (ceux qu'on lui attribue), avait-il même un corps, ancré dans cette pesanteur qui nous est commune ? Par ailleurs, ce qui est représenté là, est-ce un prophète ou quelqu'un qui joue au prophète ? Question cruciale qui renvoie à la prédication d'Isaïe : la condamnation des faux prophètes et l'appel à la vigilance.

La terre en héritage fut aussi un numéro très créatif. Toute l'iconographie a été créée pour l'occasion. Les mains du graphiste ont été les modèles qui se sont pliés aux caprices du créateur. Les mains, comme une terre à parcourir, avec ses ravins de la chance, ses routes de l'amour et ses monts de la lune. Les mains qui façonnent et qui défaçonnent. La main qui caresse la terre ou qui la déchire. La main qui modèle, modelée à son tour, à regarder comme un paysage initial.

En guise de bilan

Il faut bien l'avouer, je n'ai pas toujours réussi à faire aussi bien que je l'avais souhaité et il m'a semblé que la revue s'est quelquefois trouvée ornée d'images plus médiocres. Au-delà de l'insatisfaction du créateur, ceci rappelle que la recherche iconographique est un véritable labeur qui demande de l'énergie, de la patience, du temps, de la réflexion. Comme tout véritable travail, il arrive qu'il soit mal fait. Ceci dit, je n'ai jamais entendu qu'on m'en ait fait la critique.

Par contre, on a parfois reproché à *Lumière & Vie* d'être trop provocant dans le choix de ses illustrations. L'érotisme de la couverture du numéro sur *le baiser*, le « déshabillage » du nu-

méro sur *le vêtement*, la violence de certaines photos (comme les corps de *fellagas* alignés par l'armée française pour un article sur la guerre d'Algérie), la photographie du corps d'un jeune chinois « plastiné » par Gunter von Hagens, en illustration d'un article sur son exposition « Our Body » interdite à Paris, le tatouage d'un ange gardien sur une épaule poilue (*Anges et démons*), la photographie d'un esclave noir, le dos labouré par les coups de fouets qu'il a reçus, etc., un certain nombre d'images déroutantes, parfois violentes, mais nécessaires au réveil des regards endormis. Pour certains, il est des choses qu'on ne doit pas montrer. Mais *Lumière & Vie* n'a pas eu peur des images (ni des sujets délicat) et ne leur a jamais reconnu, finalement, que le pouvoir de convoquer ce qui se trouve déjà en chaque lecteur.

Ceci dit, et pour être honnête, tout ce que nous avons fait est finalement resté assez confidentiel (et vous faites partie des «happy few» qui en auront profité). Lorsque vous tapez « revue de théologie » dans Google et que vous regardez les images correspondantes au produit de votre recherche, si vous constatez que l'ensemble des couvertures des revues qui vous sont proposées sont assez quelconques et peu attrayantes, vous constatez surtout qu'aucune couverture de *Lumière & Vie* n'y apparaît[10].

10. Pas plus que dans les rayonnages des librairies d'ailleurs.

À la fin de cette belle aventure, où l'absence de lecteurs nous oblige à une fin d'écriture, c'est indéniablement un regret. Si notre revue était entrée plus avant dans le Capharnaüm numérique, son avenir aurait peut-être été différent. Peut-être. Qui sait s'il n'est pas bon, finalement, de passer la main pour que, ce qui nous a animé, un autre s'en saisisse, le ressuscite et le transmette ? Il le fera avec de nouvelles formes, sans doute mieux adaptées à notre temps. Alors, gardons les yeux ouverts !

Jocelyn DORVAULT

lumière & vie

lumière & vie

lumière & vie

lumière & vie

lumière & vie

lumière & vie

lumière & vie

lumière & vie

octobre - décembre 2013 300

La nouvelle évangélisation
P. ROYANNAIS
octobre - décembre 2013 300

P. ROYANNAIS
octobre - décembre 2013 300
ISSN 0024-7359

octobre - décembre 2013 300
ISSN 0024-7359

Christophe BOUREUX est dominicain, docteur en théologie et en anthropologie religieuse. Il enseigne à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon. Il est membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis 2002.

Christophe BOUREUX

La revue, lieu singulier d'écriture théologique

Mon expérience au comité de rédaction de la revue *Lumière & Vie* pendant une dizaine d'années m'a conforté dans l'idée que la production d'une revue théologique relève de ce que l'on appelle la théologie pratique. À la différence de la théologie dogmatique qui interroge les sources du passé et cherche à les rendre compréhensibles et pertinentes pour le présent ou de la théologie systématique qui vise à proposer un exposé global et cohérent de la doctrine chrétienne, la théologie pratique s'applique à gérer au mieux l'ensemble des conditions de possibilité concrètes d'un discours chrétien réfléchi et raisonné dans les situations concrètes des croyants.

Comme l'écrivait Henri Bourgeois, qui fut l'un de ses premiers théoriciens, « est *pratique* une théologie qui descend de son piédestal et qui marche dans la rue, en partage les attentes, les soucis, les questions de tout le monde. Non pas une réflexion sommaire, sans exigence intellectuelle. Mais une pensée qui se porte par priorité là où la volonté se décide, où les risques se prennent, où le débat survient et où les résultats obtenus dans une action sont évalués »[1].

1. Henri Bourgeois, *Questions fondamentales de théologie pratique*, Bruxelles/Québec, Lumen vitae/Novalis, 2010, p. 19.

Dès les origines de la revue en 1951, le comité de rédaction de *Lumière & Vie* se préoccupe de penser *théologiquement*

l'expérience chrétienne telle qu'elle se manifeste dans les églises chrétiennes et dans la culture, dans les mouvements d'opinion, les enjeux et les débats de société, etc. Comme l'indique le *Liminaire* du premier numéro, la revendication d'offrir un « enseignement doctrinal » s'allie à la volonté d'éclairer « les besoins angoissés du monde moderne » car « nous ne voulons pas d'un enseignement hors des besoins de la vie. La Lumière que nous voudrions servir est Vie […] Les valeurs éternelles ont leur insertion dans le temps. Aucune disjonction radicale ne peut être posée »[2].

2. « Liminaire », *Lumière & Vie* n°1, décembre 1951, p. 5 et 8.

Il me semble que le souci d'être à la fois enraciné dans la Tradition et dans les questions d'actualité, que celles-ci relèvent de la culture générale ou de la recherche avancée, qualifie la production d'une revue de théologie. Qu'il s'agisse de réfléchir sur les opinions qui se manifeste dans la rue et dans les assemblées sociales et politiques ou qu'il faille entamer un débat avec des courants de pensée et des idéologies, une revue cherche toujours à faire droit dans ses pages à ce qui anime l'intelligence et l'intérêt de ses lecteurs à un moment donné.

Le témoignage en 1910 du Père Léonce de Grandmaison, s.j. va en ce sens dans l'avis liminaire de la revue de haute tenue scientifique que sont les *Recherches de Science religieuse* : « L'esprit qui nous animera est un esprit d'entière soumission aux enseignements autorisés de l'Église catholique, et, en même temps d'exacte fidélité aux bonnes méthodes scientifiques […] Tranquilles sur le résultat d'investigations loyalement conduites, nous espérons servir à la fois, par nos *Recherches*, la cause des sciences religieuses et celle de l'Église du Christ »[3].

3. Cité par Joseph Leclerc, *Le cinquantenaire des Recherches*, dans *Théologies et Vérité au défi de l'histoire, RSR Recherches de Science religieuse. 1910-2010*, Leuven, Peeters, 2010, p. 132.

On repère ainsi que le « cœur de métier » du comité de rédaction d'une revue de théologie, quel que soit son public visé dans un gradient qui va du généraliste au très technique, est la production d'un discours théologique argumenté selon les attentes et la spécialisation de son lectorat potentiel. Ce discours se doit d'être pleinement contemporain et en même temps enraciné dans la Tradition.

C'est là une manière particulière de « faire de la théologie » que je voudrais dans ces quelques pages tenter de décrire à partir de ma pratique, qui a revêtu parfois la forme d'une participation

active à un comité de rédaction élaborant le contenu et les thématiques d'année d'une revue[4], mais aussi celle de contributions en tant que rédacteur d'articles dans des revues où je ne siégeais pas dans le comité de rédaction, tout en en étant assez proche.

4. Une autre expérience marquante fut ma participation pendant plusieurs années au comité de rédaction de la revue internationale *Concilium* en tant que co-directeur français. Le comité de rédaction se réunissait alors une fois par an pendant huit jours.

Un lieu théologique

Une revue de théologie est un lieu théologique[5] élaborant un discours théologique en confrontation avec d'autres lieux théologiques. Dans le christianisme contemporain, le discours théologique est issu de nombreuses instances de « première main » qui ont une fonction d'innovation, à la différence de discours de « seconde main » qui sont susceptibles de s'approprier le discours de première main pour le diffuser. Ce discours de seconde main, qui obéit à ses lois propres en matière de communication, est honoré par les chrétiens eux-mêmes ou les divulgateurs que sont les organes de presse, les bulletins diocésains, les journaux des associations, etc.

5. Au sens où Melchior Cano au XVIe siècle distinguait dix sources pour la démonstration théologique : l'Écriture sainte, la tradition apostolique, l'autorité de l'Église catholique, l'autorité des conciles œcuméniques, l'autorité du Souverain pontife, la doctrine des Pères de l'Église, la doctrine des théologiens et des canonistes, la vérité rationnelle humaine, la doctrine des philosophes et l'histoire.

Sans pouvoir prétendre être exhaustif, parmi les instances-sources de théologie, il faut mentionner bien sûr les livres des théologiens professionnels, les cours universitaires, les sessions, les conférences, mais aussi, en catholicisme, le Magistère auteur des Actes des conciles, les encycliques, catéchismes, etc. Le travail de production est largement dépendant des maisons d'édition qui, en plus de la publication de travaux contemporains, ont un rôle extrêmement important dans le choix des sources anciennes qu'elles exhument du passé et revitalisent en les rendant disponibles. La collection « *Sources chrétiennes* » en est le plus bel exemple en France. La production d'une revue de théologie s'insère dans ce tissu éditorial et plus largement dans le contexte d'un ensemble de producteurs de discours théologiques.

C'est ce qui apparaissait clairement dans le premier volume de l'*Initiation à la pratique de la théologie*, publié par les éditions du Cerf en 1982. Ce volume d'introduction comportait trois parties : dans la première, des philosophes abordaient la question de la religion et du sacré sous le titre « habiter et transformer le monde », dans la deuxième il était question des « caractéristiques de la théologie » (normes et branches de la théologie) et dans la troisième du « christianisme vu du dehors » (point de

vue des autres religions et des athées). Je relève que la deuxième partie comporte une troisième sous-partie intitulée « *Lieux et moyens* » dans laquelle un chapitre, signé par François Refoulé, est consacré aux revues, avec pour titre : « *Les revues dans le travail théologique* ». L'auteur écrit : « la revue est le complément indispensable du livre, qu'elle relie à tout un ensemble de communications, et l'écho d'informations qui, autrement, resteraient peut-être inaccessibles au plus grand nombre »[6].

6. Initiation à la pratique de la théologie, vol. 1, Paris, cerf, 1982, p. 362. Dans le tome 3 de l'*Introduction à l'étude de la théologie* du *Manuel de Théologie*, publié chez Desclée, Paris, sous la direction de Joseph Doré en 1992, les revues n'apparaissent pas dans le chapitre intitulé « *Des lieux où la théologie se fait* », mais dans celui « *Les instruments bibliographiques* ».

Dans la cohérence de l'ouvrage, la revue vient après les lieux de formation (facultés, centres de formation, catéchèses, etc.) et avant la présentation de la recherche bibliographique (essentiellement en bibliothèque à cette époque puisque internet n'existait pas). Pour François Refoulé, « les revues sont un des lieux privilégiés de la discussion scientifique par la voie de l'écrit. Elles permettent d'élargir à un public plus vaste les échanges ordinaires ».

On peut interpréter cela en suggérant que la revue permet d'agrandir les dimensions de la salle de cours *via* le médium de l'écrit qui supplante l'oralité. L'étudiant a alors quitté la salle de cours et, grâce à sa formation, il a acquis une certaine autonomie dans son travail de production d'un discours théologique. La revue vient l'aider à réaliser pratiquement ce travail personnel et elle anticipe et débouche sur le travail de recherche proprement dit où le discours deviendra de « première main ».

La revue reprend les deux éléments constitutifs du cours magistral que sont l'information (plus analytique) et la présentation cohérente et argumentée (plus synthétique). Mais la revue fait faire à l'étudiant un pas de plus en autonomie puisque, d'une part, il est requis d'avoir choisi de lire un article (*celui-ci,* dans *cette* revue) et que, d'autre part, il revient au lecteur étudiant ou chercheur de replacer les informations qu'il y puise dans le cadre d'un travail plus large.

Une revue théologique invite à *faire* de la théologie

La spécificité de la revue, c'est qu'*elle fait faire de la théologie* à un triple niveau. Tout d'abord, le lecteur est convié par la revue à faire lui-même de la théologie ou à élaborer *sa* théologie,

car le discours qui lui est livré n'a pas la prétention d'être totalement abouti ou complet comme le veut la célèbre formule de nombre d'auteurs[7] : « dans le cadre restreint de cet article, il ne m'est pas possible de développer davantage ce point qui mériterait de plus amples développements…. ».

7. Karl Rahner est bien connu pour en avoir abondamment usée dans les textes regroupés en français dans ses *Ecrits théologiques*.

Le lecteur est davantage requis par le sujet abordé que dans un livre qui lui fournit une réflexion et une matière à penser plus élaborée et achevée. Dans un article de revue, l'information est activement recherchée, alors que dans un livre elle est fournie et déjà bien digérée dans le cadre d'une argumentation et d'un panorama de pensée plus ample. L'aspect pratique se manifeste d'abord pour le lecteur d'une revue comme une expérience prospective d'information à laquelle la revue répond en sollicitant du lecteur qu'il inclue l'apport de la revue dans une synthèse à venir.

Un second aspect pratique inhérent à la revue tient au fait que l'auteur d'un article est sollicité par la rédaction à faire de la théologie. La rédaction lui fait faire de la théologie et le secrétaire de rédaction doit posséder un réel savoir-faire diplomatique auprès des auteurs pour les convaincre d'accepter la commande d'un article (et éventuellement parfois le refuser s'il ne correspond pas à la demande, ou encore à le faire amender) puis parvenir à sortir son numéro dans les délais et les formats imposés.

Enfin, troisième aspect pratique, la rédaction elle-même dans son comité est le sujet qui fait faire de la théologie à ses auteurs et à ses lecteurs. Le comité ou conseil de rédaction est l'agent qui instaure un lieu où va potentiellement se produire une pratique théologique. L'adverbe potentiellement signale qu'il faut que la revue ait un lectorat réel ou empirique. Cette dimension du faire, qui se redouble dans le faire faire, donne à la revue son caractère éminent de théologie pratique. Une revue, plus que tout autre lieu où l'on fait de la théologie, est un lieu où l'on fait faire de la théologie.

Une revue, plus que tout autre lieu où l'on fait de la théologie, est un lieu où l'on fait faire de la théologie.

Sur ce point une revue ne fonctionne pas de manière très différente d'un comité d'élaboration d'un colloque et l'on comprend que les deux soient souvent liés, comme c'est le cas en

France par exemple pour les *RSR* de manière régulière ou pour la revue d'éthique *RETM*. Comme pour un numéro de revue, mais de manière plus ponctuelle et événementielle, les organisateurs d'un colloque font faire de la théologie aux participants en choisissant un thème ou un sujet limité sur lequel ils vont faire converger une pluralité de points de vue informatifs et réflexifs, ils vont choisir et solliciter des intervenants et enfin ils vont se poser en instaurateurs et régulateurs de l'expérience collective du colloque.

Une institution stable

Une deuxième caractéristique de la production théologique dans une revue la rapproche maintenant plus du livre que du colloque. Une revue se pérennise par et dans l'écrit et elle doit pour cela s'adosser à une institution stable. Ce n'est pas nécessairement ou intrinsèquement le cas pour un colloque qui, lui, peut être organisé par un comité qui se constitue de manière éphémère pour tel colloque lié par exemple à la célébration d'un événement ou d'une commémoration.

Pour les revues, on trouve deux cas de figures. Une revue peut être liée à une institution qui a une autre finalité, comme une université, un laboratoire, une maison d'édition, une association caritative, une congrégation religieuse, etc. Elle peut aussi avoir suscité sa propre institution sous la forme d'une association qui aura pour but de gérer administrativement et de soutenir financièrement la revue. C'est le cas pour *Lumière & Vie* où le conseil d'administration de l'association propriétaire de la revue est distinct du comité de rédaction[8]. Cette articulation d'une revue à une institution enracine le discours théologique dans son aspect pratique à la fois financier, matériel et politique.

8. Le rédacteur de la revue fait partie du conseil d'administration mais n'en est ni le président, ni le secrétaire, ni le trésorier. Les autres membres du conseil d'administration ne font pas partie du comité (NdlR).

L'aspect financier se manifeste par le fait que la production théologique ne sera pas rémunérée ou sera à la charge du lecteur et de l'auteur. Le lecteur achète la revue pour faire de la théologie grâce à elle et l'auteur ne peut compter sur des droits d'auteurs[9]. Dans certains cas, celui-ci devra même payer pour pouvoir y être publiée. L'institution à laquelle la revue appartient joue un rôle économique et financier très important notamment en cas d'années de déficits ou de déficit chronique à combler.

9. En ce qui concerne *L & V*, la revue a pu donner une petite rémunération aux auteurs jusqu'en 2005 (NdlR).

C'est l'institution qui, si nécessaire, décidera de l'arrêt de la revue si elle n'est pas viable économiquement.

L'aspect matériel de la production théologique dans une revue passe par un nombre de pages très contingenté, pour des questions de frais de port et de dimensions normées du fascicule.

Enfin, l'aspect politique (au sens de politique éditoriale) colore la production théologique puisque l'auteur sait qu'il écrit pour une revue particulière qui a une stratégie éditoriale, de même que le lecteur sait qu'il trouvera telle type de posture ou d'angle de vue dans telle revue. L'institution à laquelle la revue appartient influence sa stratégie éditoriale. La manière de faire de la théologie dans telle revue va dépendre des rapports de force que l'institution est susceptible de gérer avec son extériorité et notamment, en catholicisme, le Magistère romain. Par exemple, on l'a vu plus haut dans les liminaires de *Lumière & Vie* et des *RSR*, les rédacteurs annoncent clairement leur « esprit d'entière soumission aux enseignements autorisés de l'Église catholique ».

L'articulation d'une revue à une institution enracine le discours théologique dans son aspect financier, matériel et politique.

Dans un très intéressant entretien où il retrace ses trois décennies de direction des *RSR,* le Père Joseph Moingt mentionne le défi « de libérer la revue du souci de se comporter en rempart de l'orthodoxie [doctrinale]. C'est un peu la mission qui lui avait été confiée par Rome à l'origine […] Le souci de l'orthodoxie était d'ailleurs une obligation qui résultait de la réputation générale et traditionnelle des publications de la Compagnie d'être des revues 'sûres' […] Nous avons pu prendre ces positions [avec des auteurs plus conservateurs et d'autres plus polémiques] engager ces recherches, aborder des questions hautement litigieuses, en toute tranquillité. [… Cela] atteste la liberté dont nous avons joui, et usé, tout au long de des années. Mais une liberté peut-être plus surveillée que nous n'en avions conscience »[10].

10. Joseph Moingt, *Les Recherches de Science religieuse entre 1968 et 1997. Interview de Joseph Moingt, s.j. directeur des RSR de 1968 à 1997*, dans *Théologies et Vérité au défi de l'histoire, RSR Recherches de Science religieuse. 1910-2010*, Leuven, Peeters, 2010, p. 176-178

Une ligne éditoriale

Joseph Moingt emploie l'adjectif « idéologique »[11] pour caractériser cet ensemble de préjugés plus ou moins conscients qui soutiennent « l'esprit » d'une revue, c'est-à-dire son style et

11. *Ibidem*, p. 173.

la ligne qui guide ses choix éditoriaux et ceux de ses collaborateurs, membres du comité de rédaction et auteurs, et par conséquent des lecteurs. Écrire dans une revue, c'est accepter d'entrer dans cette espèce de connivence idéologique qui unit membres du comité de rédaction, auteurs et lecteurs.

Cette stratégie éditoriale se rapproche de celle d'une collection dans une maison d'édition dans la mesure où la stratégie n'existe qu'au fur et à mesure des titres (pour une collection) et des thèmes ou de la cohérence des fascicules qui la constitue (dans une revue). La succession diachronique des livraisons est seule garante de l'esprit ou du style d'une revue. Le flair des lecteurs est d'ailleurs assez redoutable pour le comité de rédaction qui doit lui-même être terriblement aux aguets pour éviter une baisse des réabonnements si les attentes des lecteurs ne se retrouve plus dans la proposition de la revue.

Écrire dans une revue, c'est entrer dans une connivence idéologique qui unit membres du comité de rédaction, auteurs et lecteurs.

Une revue suppose donc une certaine constance dans le changement. On frise le paradoxe, mais c'est la réalité d'une revue d'être un lieu d'innovation plus que de conservation. L'écriture et la lecture qu'elle suscite ont une fonction prospective et innovatrice plus forte que celle du livre parce que, comme une avant-garde militaire par rapport au gros de la troupe, sa réactivité est plus grande.

La revue se distingue en cela aussi radicalement des organes de presse[12] qui ne font, eux, que cautionner le goût du moment, la plupart du temps en se mettant au service des grands acteurs économiques de la consommation de masse. Il y a dans la production d'un discours théologique dans une revue une forte exigence d'innovation que l'on ne retrouve pas ailleurs.

12. Particulièrement les magazines sur papier glacé.

Selon le gradient de spécialisation des articles de la revue, l'innovation aura pour cible des lecteurs plus ou moins avertis : ainsi des lecteurs très spécialisés n'auront pas de profit à lire des revues destinées à des lecteurs moins avancés et inversement ceux-ci ne percevront peut-être pas les enjeux d'articles s'adressant à un lectorat très éclairé.

Innover sans se soumettre aux modes

L'innovation en théologie relève de la capacité à reformuler le mystère de la foi en fonction des interrogations de la culture. Ce n'est pas une novation pure car Dieu nous a tout dit en son Fils et « aucune nouvelle révélation publique n'est dès lors à attendre avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus Christ »[13] mais, selon l'adage de Vincent de Lérins *« Non nova sed nove »*, non pas dire des choses nouvelles mais les dire de manière nouvelle. En ce sens, une revue théologique est un lieu qui participe éminemment à la reconstitution permanente du corps textuel du mystère chrétien, à la manière du corps humain ne cessant de reconstituer ses tissus cellulaires.

13. Vatican II, *Dei Verbum*, 4.

La métaphore de Newman décrivant l'idée chrétienne comme une plante qui ne perdure dans son identité qu'en absorbant et en se nourrissant de substances qui lui sont étrangères s'applique particulièrement bien au travail d'innovation du discours théologique dans une revue qui se maintient en constante attention « aux besoins de la vie », comme l'écrivait les rédacteurs du liminaire de *Lumière & Vie*. Le corps textuel ecclésial ne cesse de se reproduire par un jeu de va-et-vient entre la réalité perçue et la réalité écrite, dont les revues constituent l'avant-garde.

Un lieu d'échanges et de discussion

Une revue, comme l'écrivait François Refoulé, est un « lieu d'échanges et de discussion ». C'est l'objectif d'une livraison régulière plusieurs fois dans l'année (mensuelle, bimensuelle, trimestrielle, etc.) de permettre d'éventuelles confrontations entre des auteurs, mais surtout des échanges entre des lieux différents. Un article de revue peut avoir pour objet indirect un événement, un livre, une prise de position doctrinale, etc. L'attention aux événements du monde dans une revue se marque dans le choix des thèmes ou des articles publiés de telle sorte que le lecteur a le sentiment que l'on parle (ou que l'on pense) sur ce qui l'intéresse ou le questionne.

L'impression d'échanges et de discussion vient moins de l'échange lui-même dans sa matérialité (à la différence du cour-

rier des lecteurs dans les journaux ou des avis et commentaires sur les pages web) que du fait que la revue aborde un sujet qui interpelle la conscience du moment. Cela participe de l'innovation comme nous venons de le voir.

Mais plus fondamentalement, une revue est un lieu d'échanges et de discussion *ad extra* parce qu'elle l'est *ad intra*. Joseph Moingt rapporte que l'un des tournants qu'il put réussir à faire prendre aux *RSR* fut que la revue ne soit plus « faite par le facteur, en ce sens que des professeurs de faculté ou de séminaire envoyaient d'eux-mêmes des articles […] Dès que je le pus, avec l'aide du conseil de rédaction, j'entrepris de programmer longtemps à l'avance les publications de la revue »[14].

14. *Op. cit*., p. 170.

La dimension pratique de la théologie émanant d'une revue se manifeste dans la conversation qui est à l'origine de la thématique d'un fascicule. J'emploie le terme « conversation » en reprenant les belles analyses de David Tracy écrivant « qu'une conversation est un phénomène rare, même pour Socrate. Elle n'est pas une confrontation. Elle n'est pas un débat. Elle n'est pas un examen. Elle est le questionnement même. Elle est consentement à suivre la question partout où elle peut aller. Elle est dia-logue »[15].

15. David Tracy, *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance,* Cerf, 1999, p. 38.

Dans plusieurs comités de rédaction, nous avons fait souvent l'expérience très enrichissante de ce que Tracy appelle ici conversation, après avoir choisi un thème ou à l'occasion du difficile choix d'un thème à traiter. En s'attelant à la tache commune qui consiste à élaborer une problématique qui soit compréhensible tant par les auteurs qui auront à en aborder une facette que par les lecteurs qui pourront s'y retrouver en voyant leurs intuitions clairement formulées, les membres du comité de rédaction laissent « le questionnement prendre la première place » comme écrit Tracy.

La conversation n'a pas la rigueur logique de l'argumentation ni la douceur pleine d'approximations de l'échange sentimental ou amical. Elle suppose certes une bienveillance *a priori* que la régularité des réunions et l'acquiescement au style de la revue favorisent. C'est habituellement pour les membres d'un comité de rédaction une expérience intellectuelle très gratifiante, qui peut paraître même parfois en décalage avec le produit fini

d'un fascicule sorti de presse jugé parfois décevant par rapport à la qualité des échanges qui l'ont préparé. Le défi est de faire entrer les auteurs dans la conversation qui s'est déroulée entre les membres du comité de rédaction de telle sorte que les lecteurs puissent aussi y pénétrer.

À la différence d'un livre, dont le sens se trouve dans le type de monde qui s'ouvre devant lui et qui est le monde voulu par l'auteur, un fascicule de revue offre à son lecteur le déploiement d'un espace d'échanges. Non pas un ou des échanges entre un auteur et son lecteur, mais un espace textuel ou littéraire tissé d'échanges. À cet égard, il est arrivé que des revues[16] proposent à leurs lecteurs de se retrouver pour lire ensemble les fascicules au fur et à mesure de leur parution en espérant que les lecteurs allaient refaire entre eux une expérience de conversation similaire à celle du comité de rédaction.

16. Notamment la revue *Communio*.

Les colloques des *RSR* qui sont organisés sur la base des articles d'un fascicule paru au préalable en sont à leur manière une illustration. À *Lumière & Vie*, c'est en publiant en ouverture de chaque fascicule depuis quelques années un entretien avec un théologien ou une théologienne que nous avons voulu conforter cette dimension dialogale. Une revue issue des échanges verbaux d'un comité de rédaction manifeste ainsi de manière quasi directe que l'écriture ne fonctionne qu'en interrelation avec l'oralité. Une revue de théologie trouve là un terrain parfaitement adéquat au contenu même de la foi en la Parole faite chair, puisqu'il n'y a de parole qu'au prix d'une actualisation du texte dans la présence, l'intrication des deux traces que sont l'écriture et la voix.

Il n'y a de parole qu'au prix d'une actualisation du texte dans la présence, l'intrication des deux traces que sont l'écriture et la voix.

Un mode de conversation en crise

Si la conversation est le socle de la production du discours théologique dans une revue, elle peut cependant apparaître comme le talon d'Achille du genre éditorial qu'est une revue. On peut se demander si les nouveaux moyens de communication basés sur internet qui sont à la fois plus rapides, plus réactifs et plus personnels ne sont pas un facteur aggravant de la diffi-

culté des revues de théologie à subsister. Car outre, la diminution numérique du lectorat potentiel qui suit la courbe déclinante des chrétiens actifs en France aujourd'hui, la capacité d'une revue à entretenir un sentiment de participation à un échange vivant sur des questions théologiques semble s'éroder devant la capacité de mobilisation des réseaux sociaux sur internet.

L'incapacité des revues théologiques à renouveler ou à conserver leur lectorat viendrait ainsi moins d'un désintérêt pour les thèmes traités, d'un refus de la conversation ou encore d'une surdose d'information que de la lenteur insurmontable des échanges *via* les revues. Ce processus de phagocytage et d'absorption par les réseaux de communications d'une revue dont François Réfoulé avant internet disait « qu'elle relie tout un réseau de communication » n'est pas spécifique aux revues de théologie. Pour beaucoup de revues dans les différents champs du savoir, la suppression du support papier au profit de la seule version électronique s'offre souvent actuellement comme une planche de salut.

En proposant comme caractéristiques de la production théologique dans une revue le faire faire de la théologie, l'innovation articulée à une institution et la conversation source, nous avons peut-être décrit trois aspects d'une théologie pratique qui appartiennent maintenant à une réalité en cours de disparition dans sa forme écrite éditée et imprimée sur du papier. On peut espérer que la reconfiguration actuelle des pratiques de la lecture s'accompagnera d'une réinvention des pratiques et des arts de la conversation chrétienne et théologique.

Christophe BOUREUX

Jean-Étienne LONG est dominiain et rédacteur en chef de *Lumière & Vie* depuis 2006.

Jean-Etienne LONG

Le travail du comité de rédaction de *Lumière & Vie*

Lors de sa dernière réunion en juin dernier, le comité de rédaction a consacré un peu de temps à exprimer et à analyser ce qui lui semblait avoir été son travail et sa joie. Nous nous sommes dits qu'il serait bon dans cette Fin d'écriture *de partager nos impressions avec nos lecteurs.*

Cadre pratique

Chaque année entre septembre et juin, nous nous réunissions deux heures une fois par mois. Le rédacteur commençait par faire le point sur les numéros en cours. Nous échangions aussi à chaque parution d'un numéro pour l'évaluer ensemble, repérer les coquilles, donner nos impressions, sur les articles comme sur la maquette. Deux ou trois fois par an, nous cherchions et fixions ensemble les thèmes des dossiers pour l'année suivante. L'essentiel du temps demeurait consacré à la constitution d'un dossier. L'un des membres préparait un argumentaire cible, une première ébauche pour entrer dans le thème choisi et retenir quelques questions à traiter. Cela permettait de lancer le débat et de susciter diverses réactions, questions, critiques, compléments.

Parfois, le dossier avançait bien en deux réunions : nous trouvions les grands titres, les auteurs à solliciter, la manière

d'agencer l'ensemble. Le plus souvent, cela prenait plus de temps, parce que nous ne voyons plus très clairement nous-mêmes ce que nous voulions proposer, quand nous étions insatisfaits de la dispersion des questions, ou du manque d'unité, de cohérence du dossier. Ou bien encore, dans une phase ultérieure, parce que nous recevions une réponse négative d'un auteur sollicité, ce qui nous obligeait à réfléchir à d'autres personnes, et parfois, en fonction de ces personnes, à modifier légèrement les problématiques.

L'expérience la plus intéressante du comité fut de former un groupe très vivant, pour voir surgir une pensée théologique en acte et en mouvement.

Ce cadre étant posé, l'expérience la plus intéressante du comité fut de former un groupe de théologie très vivant, de profiter de la liberté de nos échanges pour voir surgir une pensée théologique en acte et en mouvement, à la fois appuyée sur les savoirs et les compétences de tous et en prise avec nos vies et nos questions du moment. Et cela même a constitué une expérience originale et riche pour tous ceux qui y prenaient part, une expérience ressentie comme formatrice pour les participants.

Être sur la brèche

Nous nous sommes souvent posés la question de savoir si nos thèmes étaient bien choisis, s'ils rencontreraient un écho, notamment dans la vente au numéro. Nous avons constaté un succès particulier des thèmes bibliques, notamment ceux consacrés à un personnage. L'intemporel est toujours d'actualité.

Pour les autres thèmes, nous cherchions à rejoindre des préoccupations actuelles, mais à une certaine profondeur, puisque l'échange sur le thème se produisait plus d'un an avant la parution du dossier. Impossible d'être en phase avec les engouements très fluctuants des magazines. Sur ces thèmes retenus, nous voulions éviter de bâtir un *reader's digest* théologique, en proposant un répertoire et une présentation de ce qui se disait et s'était dit sur le sujet : nous voulions en quelque sorte tirer de notre trésor de l'ancien et du neuf, et le neuf, c'était ce regard nouveau suscité par nos vies, suscité par le contexte actuel, par ce que nous sentions émerger dans la culture, à partir de nos rencontres, nos lectures, nos perceptions du monde comme il va.

Il ne s'agissait donc pas de plier rapidement un numéro en partant des auteurs à portée de main et en se contentant d'un certain équilibre de juxtaposition : nous voulions « être sur la brèche », nous cherchions à déployer le thème d'abord indépendamment de nos réseaux d'auteurs, en résonance avec les questions de notre temps, et avec notre perception des évolutions de notre monde, à mettre en œuvre un dialogue entre culture et foi.

Faire œuvre de culture

Ce qui nous préoccupait, c'était d'entendre ce qui faisait sens ou pouvait faire sens dans la culture actuelle, ce qui s'élabore, se travaille, se profile aujourd'hui, à travers la production littéraire, philosophique, artistique, comme à travers certains mouvements sociaux. Faire œuvre de culture, ce n'est pas simplement garder et transmettre un héritage, mais discerner, à travers ce qui s'exprime aujourd'hui, ce qui cherche à se dire, ce qui peut et veut advenir dans le temps présent face au sujet qu'on aborde. Faire œuvre de culture, c'est conjuguer la tradition d'investigation aux conditions de l'actualité.

Nous sommes conscients que ce travail de culture est à contre-courant de la plupart des médias qui ont choisi et choisissent la facilité pour garder leur nombre d'abonnés ou le multiplier. On a pu repérer cette tendance jusque dans certaines revues de formation chrétienne, prenant davantage la forme du magazine. Aujourd'hui, nous pouvons avoir le sentiment que beaucoup d'organes de la culture œuvrent finalement contre ce qui pourrait seul la renouveler, lui redonner souffle, à savoir précisément une pensée dialogale, une conjonction du savoir et de la vie.

Quoiqu'écrits le plus souvent par des universitaires, les articles de la revue s'adressent à un public particulier, bien plus large que leurs pairs. Et de fait, les auteurs n'écrivent pas pour les universitaires ; ce qui a pu conduire tel ou tel d'entre eux ne pas cacher leur relatif mépris pour le niveau de la revue. Mais c'est sans doute une méprise : le lecteur visé par la revue est « l'honnête homme », celui qui, avec ou sans spécialisation particulière dans le savoir, demande à être aidé pour penser dans une exigence de sens.

Écrire pour l'honnête homme

Voilà ce lecteur, cet « honnête homme », celui qui veut penser le monde et l'héritage de la tradition et de la culture dans un travail du sens, toujours présent en arrière-plan de nos réunions du comité, dans une logique du tiers inclus, et sous forme de visages d'abonnés connus de nous qui le personnifient. Voilà cet honnête homme, auquel peu d'organes de presse s'adressent aujourd'hui : on écrit ou on parle à l'université pour ses confrères et ses pairs ; on écrit beaucoup dans les journaux pour ses clients, pour des consommateurs, selon des critères d'identité et d'appartenance, que l'on cherche à dépasser précisément quand on vise l'honnête homme, au profit de la recherche de sens.

Ce qui fut profondément formateur pour les membres du comité, ce fut bien cette visée de l'honnête homme, qui constitue un autre champ que la spécialisation des universitaires, et s'écarte aussi des vulgarisations simplistes des mass media. L'ambition de mettre en relation l'attente du non-spécialiste et le savoir du spécialiste ne vise pas une pensée moyenne, un entre-deux nécessairement bancal, elle vise à générer une dynamique de pensée, un va et vient sur l'échelle de Jacob. Parce que l'on ne cesse de monter et de descendre, peut advenir une culture « commune », celle à laquelle beaucoup peuvent accéder grâce aux efforts de ceux qui peuvent la dire, puisque c'est précisément cet effort de compréhension et surtout de formulation que tous ne peuvent pas réaliser.

Notre lecteur, cet « honnête homme » qui veut penser le monde et l'héritage de la tradition et de la culture dans un travail du sens.

Une telle ambition de la part du comité conduit nécessairement à des déceptions dans le résultat obtenu : tel article sera trop technique, tel autre n'entrera pas dans la dynamique proposée, tel ensemble ne parviendra pas à restituer le mouvement et l'argument souhaité par le comité, auquel, pour bien faire, il aurait fallu pouvoir inviter les auteurs, plutôt que d'adresser un courrier explicitant le mouvement espéré du dossier. Beaucoup de bonnes surprises arrivent aussi, quand les auteurs ouvrent la réflexion du comité au-delà de ce qu'il pouvait concevoir.

Rigueur et liberté

Partager ses perceptions du monde comme il va, même à propos d'un thème précis, peut conduire à de longues digressions et à des propos trop dépendants des dernières nouvelles ou trop superficiels. Mais contre ces dérives, la tradition d'une exigence de rigueur fonctionnait en bon garde-fou. Au comité, on ne papote pas[1] ; souvent, on prend un temps de silence pour réfléchir, reprendre notre fil, avancer. La liberté autorise des traits fulgurants, des formules incisives, des idées originales, mais la compétence (ou la conscience de la compétence des autres) interdit le manque de rigueur et l'extravagance dans l'élaboration conceptuelle.

1. Tel ancien membre se souvient de réunions du comité avec le frère Christian Duquoc, dont la seule présence obligeait à se retenir de parler pour ne rien dire !

Ce qui peu à peu se vit dans ces rencontres, c'est la foi en l'échange, c'est l'expérience souvent « miraculeuse » de la fécondité d'un dialogue, et ce d'autant plus fortement que les membres du comité sont dans des relations très libres : ils viennent bénévolement et pour leur plaisir, ils ne sont pas là par obligation professionnelle, ils n'ont pas de relations hiérarchiques ou de rivalités avec les autres membres, ils n'ont pas de précautions particulières à prendre ou de pensées à cacher, ou à soupeser et évaluer, pour les nuancer ou les taire. Rien ne sera retenu contre eux et leur carrière. Le seul risque à se « lâcher », c'est la possibilité d'être retenu comme auteur d'un article, et encore, sans aucune obligation.

Une pensée dialogale

Cette atmosphère de réelle liberté – assez rare en fait, et notamment dans les cadres universitaires et institutionnels – libère la pensée, et permet une véritable collaboration, puisqu'il ne s'agit pas de l'emporter sur un autre, mais de réaliser un projet commun, de produire ensemble une pensée vivante et dynamique à propos d'un thème. Tel membre a tout de suite beaucoup à dire, tel autre a besoin d'être échauffé et stimulé avant de se lancer ; tel et tel se connaissent assez pour s'interroger et se stimuler mutuellement et pousser au plus loin une réflexion et son expression.

Pour la plupart des thèmes choisis, le comité ne dispose d'aucun expert. La préparation d'un argument cible conduit à quelques consultations avisées, mais on ne veut pas se lier ou s'arrêter à l'expertise, on fait d'emblée confiance à la vertu du dialogue, dans l'attente de ce qui surgira de l'échange. Chacun est autorisé à s'exprimer, avec ou sans titres, parce que chacun est invité à penser à haute voix, sans être jugé sur le résultat, sans définir a priori – ni a fortiori imposer – ce que cette pensée en action va susciter comme échos et comme déplacements. Et cela même donne du recul face à l'expertise, et permet d'ouvrir l'expertise sur la culture.

C'est seulement à la fin de cet exercice passionnant de pensée dialogale que commence l'élaboration d'un sommaire, la détermination plus précise des questions, des enjeux et de leur articulation, enfin la collecte des auteurs : c'est alors qu'on fait appel aux experts et que l'on croise nos réseaux. Travail plus « scolaire », où bien des étincelles de l'échange se trouvent malheureusement perdues, mais où l'on tente justement d'en laisser apparaître la trace ou l'empreinte.

Une grâce et une posture

Pour les membres du comité de rédaction, ce qui s'arrête avec la revue, ce ne sont pas tant des dossiers thématiques que cette pensée dialogale et dynamique, cet exercice en ce qu'il a de « prophétique », ce dialogue dont on ne sait rien à l'avance des chemins de pensée qu'il ouvrira, mais qui produit du fruit du fait même de la confiance partagée en sa puissance et en la ressource des personnes.

La posture du dialogue suppose d'accepter d'emblée que la pensée livrée aux autres puisse être déplacée ailleurs.

Une chance et un événement en particulier pour ceux d'entre nous habitués à des espaces de recherches universitaires très personnelles et dont la mise en commun des colloques se traduit par des juxtapositions de savoirs, sans permettre cette advenue d'une pensée forte, cet accouchement dans le travail d'une pensée ou d'une articulation nouvelle, cette créativité, parce qu'elle ne se place pas dans l'attente et l'attention à ce qui peut et doit surgir du dialogue, mais en reste à un alignement des avis et à une discussion.

La *posture* du dialogue – car il s'agit d'un choix intellectuel spécifique – suppose d'accepter d'emblée que la pensée livrée aux autres puisse être déplacée ailleurs, élargie à d'autres horizons, emportée au-delà de ses propres limites, voire même dans des contrées apparemment très étrangères et sans lien, mais qui viendront en révéler une dimension insoupçonnée et ouvrir à des champs nouveaux de questions ou de nouvelles articulations fécondes. La polyphonie tend vers la symphonie.

S'arrêter, faute de lecteurs

La revue, vous l'aurez compris, ne s'arrête pas par essoufflement du comité : nous formions une belle communauté humaine, riche de nos diversités, de nos statuts et de nos états de vie différents (plusieurs religieux dominicains et des laïcs pères et mères de famille), de nos confessions chrétiennes (en majorité catholique, le comité comprenait depuis longtemps un pasteur protestant et plus récemment un universitaire orthodoxe), et la manière dont le comité était relancé à chaque fois par la synthèse de l'avancée de la réflexion[2] maintenait une bonne dynamique.

La difficulté vient plutôt de ce que les fruits de ce travail, les dossiers constitués, ne trouvent plus de lectorat. Les efforts accomplis pour relancer la revue avec une nouvelle maquette très soignée sont passés inaperçus, à part de quelques lecteurs. Pourtant, il s'agissait là aussi d'un effort de culture, et d'une proposition de pensée par l'image, si rare dans les revues théologiques : bien souvent le maquettiste introduisait par l'image un point de vue complémentaire et parfois critique au dossier. De même, l'entretien avec un théologien, outre qu'il permettait souvent à l'auteur de ressaisir sa vie intellectuelle et d'en voir la fécondité, manifestait la vitalité actuelle, autant que la diversité, de la théologie et des théologiens.

On pourrait parler du manque de moyens, et de ce fait, du manque de publicité. Mais les rares mentions dans le journal *La Croix*[3] n'ont pas même occasionné des ventes au numéro significatives. Le nouveau site aurait peut-être pu attirer quelques lecteurs, mais il a connu des difficultés de gestion[4].

2. En particulier la synthèse et la mise en ordre du compte rendu écrit par le rédacteur à partir des notes du secrétaire de séance en vue d'une possible reprise de l'échange, appuyée sur le travail accompli un mois avant.

3. Pour la nouvelle maquette, nous avons eu une mention le 16 avril 2007 de la référence du dernier article de René Rémond, paru dans notre n° 273, janvier-mars 2007, à l'occasion de son décès, et le 12 avril 2013 un long article sur notre numéro consacré aux béguines (n° 297, janvier-mars 2013), qui a peut-être occasionné 5 ventes au numéro !

4. Notre webmaster, bénévole et surchargé, a créé un nouveau site de belle allure, en cohérence graphique avec la nouvelle maquette (cf. www.lumiere-et-vie.fr) mais impossible à gérer pour des non-spécialistes, ce qui explique les difficultés de mise à jour. Au demeurant, le nombre de visiteurs durant la période de bon fonctionnement laisse penser qu'il n'aurait pas suffi à faire remonter la pente !

Le témoignage d'une lectrice du conseil d'administration de la revue, qui se faisait une heureuse obligation de lire les numéros pour donner ses impressions, nous a confirmé dans l'idée que la lecture toujours instructive d'un dossier de *Lumière & Vie* demandait un effort très réel, non tant de concentration intellectuelle que de disponibilité : il faut beaucoup de motivation pour lire ce petit livret de plus de cent pages, en décalage avec le quotidien et les lectures plus faciles des très courts articles de magazines ou du web, il faut surmonter l'impression spontanée d'étrangeté et d'exigence. Sa lecture s'apparente à l'étude plus qu'au loisir.

Quel avenir pour les revues ?

Par-delà le sort de notre revue, c'est bien sûr la question plus large de la disponibilité même à la culture que les modes de vie de notre société engendrent. Le rythme de vie s'accélère, ou bien n'est plus aussi bien contrôlé[5], les nouveaux moyens de communication attirent davantage. On en connaît le caractère chronophage, on en dénonce aussi ici et là les conséquences sur la mémoire et la concentration intellectuelle. Mais sans doute est-il un peu tôt pour dresser un bilan fin et nuancé sur la transformation de la culture par le web, et nous n'avons pas trouvé d'auteur pour s'y risquer.

5. On pourrait sans doute parler de la précarisation de l'honnête homme par l'augmentation de la charge de travail dans de nombreux milieux professionnels.

En ce qui concernait l'avenir de *Lumière & Vie*, la question s'est posée de continuer la revue sur le web, mais très vite l'évidence s'est imposée qu'on y perdrait le plaisir et le sens de l'objet (la revue papier, ses choix d'images, sa maquette) et que sa forme actuelle (comme dossier thématique d'une dizaine d'articles relativement longs, à un rythme trimestriel) ne convenait pas du tout à ce moyen de communication.

Il aurait fallu inventer un format nouveau, un rythme nouveau, une formule nouvelle, adaptée à ce médium qu'est internet, et toujours adressée à l'honnête homme, sans être tous tout à fait persuadés de la possibilité précisément de s'adresser aux mêmes personnes dans les limites d'un médium orienté vers la concision au détriment de l'analyse de fond. Ces réticences mêmes surmontées, nous aurions dû renouveler sensiblement notre équipe

pour sentir ce qui pouvait se faire sur le net – question entre autres de génération – et trouver des fonds.

Les archives de *Lumière & Vie* sur le net

Le seul engagement que nous avons pris, au terme de notre aventure, c'est de laisser à la disposition de tous et gratuitement sur un site les archives des 300 numéros de la revue à l'horizon de juin 2014[6]. Beaucoup de bons auteurs sont intervenus pour la revue, beaucoup de bons sujets ont été abordés, et nous pouvons espérer que, même ainsi détachés de la dynamique propre des dossiers, les articles profitent encore un temps à la culture chrétienne.

avec et pour
le comité de rédaction,
Jean-Etienne LONG

6. Nous laisserons aussi une table des numéros 201 à 300, qui ne paraîtra pas comme celles des précédents 200 numéros en format papier, faute de moyens financiers.

EGLISE PROTESTANTE UNIE
DE FRANCE
communion luthérienne et réformée

Dominicain depuis 1945, le père René BEAUPÈRE (né Maurice) a fondé le Centre œcuménique Saint Irénée (place Gailleton à Lyon) en 1953. Il a dirigé la revue *Lumière & Vie* de 1957 à 1970, et s'est entièrement consacré depuis à l'œcuménisme (Voyages œcuméniques Cleo, participation au Groupe des Dombes, pastorale des couples mixtes, publication de *Vers l'unité chrétienne* puis *Chrétiens en marche,…* Cf. *Nous avons cheminé ensemble. Un itinéraire œcuménique,* Olivetan, 2012).

René BEAUPÈRE

Église protestante unie de France : étape œcuménique ?

En septembre 2013, sous le titre « Protestants en fête », nos frères de la Réforme, rassemblant quelque trente mille fidèles, ont couronné à Paris six mois festifs durant lesquels ils ont fait l'actualité. Avant ce bouquet final, ils avaient organisé, du 26 au 30 juillet à Grenoble, des journées pour les plus jeunes : ce « Grand Kiff » suivait lui-même le plus représentatif des trois rassemblements qui avait célébré, du 8 au 12 mai à Lyon, la naissance de l'Église protestante unie.

Ces différentes rencontres et surtout celle de mai ont suscité l'étonnement et l'intérêt des médias en France et au-delà. Tel magazine, habitué à une minorité protestante plutôt discrète, n'a pas hésité à titrer « Grand réveil des protestants ».

De quoi s'agit-il précisément ? Le 11 mai, dans le Grand Temple de Lyon où se pressaient plus de mille participants, a été « baptisée » une nouvelle Église formée par l'union de l'Église Réformée de France (ERF) et de l'Église Évangélique Luthérienne de France (EELF), les deux communautés protestantes « historiques » de notre pays.

Ce n'est pas d'une fusion qu'il s'est agi, mais bien d'une union : la nouvelle entité ecclésiale conserve le double héritage, de Calvin pour la première et de Luther pour la seconde, comme en témoigne son sous-titre : cette Église protestante unie est une « communion luthérienne et réformée ». Ce maintien d'un double héritage s'est révélé d'autant plus nécessaire sans doute que le poids des deux partenaires est inégal. Sur quelque trois cent cinquante mille fidèles, les luthériens ne sont qu'environ vingt-cinq mille. Aussi bien la nouvelle Église sera-t-elle composée de huit régions dites réformées et de deux autres dites luthériennes (en région parisienne et dans le pays de Montbéliard).

Bien que, à l'échelle mondiale où l'on compte plusieurs centaines de millions de protestants, le poids numérique de ces groupes français soit minime, leur histoire n'est pas insignifiante, en particulier dans le contexte de l'effort contemporain pour la réconciliation de tous les chrétiens.

Deux familles protestantes

Mais, demandera-t-on, les différences historiques pèsent-elles encore lourd aujourd'hui ? À la veille de la décision finale, la question a été posée au pasteur réformé Laurent Schlumberger, président du Conseil national de l'ERF qui sera élu à la tête de la nouvelle Église. Il a répondu de manière nuancée dans une interview publiée simultanément par l'hebdomadaire *Réforme* et le quotidien *La Croix*[1] : « Les oppositions, dit-il, sont beaucoup moins tranchées qu'autrefois [mais] s'il n'y a plus de divergences fondamentales, demeurent des sensibilités différentes ».

En pesant ses mots, il estime qu'elles se manifestent dans trois domaines : « Autour du sacré d'abord : la tradition luthérienne a une conception plus substantielle de la Sainte Cène, les réformés plus symbolique »[2].

Le pasteur Schlumberger distingue une deuxième différence « dans le rapport au temps » : « La spiritualité luthérienne, dit-il, insiste sur l'instant et le tête-à-tête avec Dieu, alors que la tradition réformée met davantage l'accent sur la durée et la progression dans la foi ».

1. Soucieux, sans doute, d'être compris par le plus grand nombre de chrétiens en France, il s'est exprimé dans deux publications dont le lectorat recouvre la majorité des catholiques et protestants éclairés de notre pays.

2. Cette formulation est, à mon avis, préférable (encore faudrait-il expliquer les deux adjectifs substantiel et symbolique) à celle que je lis ailleurs : « Les luthériens reconnaissent la présence du Christ dans le pain et le vin, les réformés dans le pain et le vin partagés. Dans la célébration de la Sainte Cène, les luthériens utilisent la couleur liturgique, l'habit liturgique, le fleurissement de l'autel » (*L'Essor*, 30 septembre 2011, p. 9).

Enfin, troisième différence, « concernant l'Église, la dimension épiscopale est plus forte chez les luthériens, la collégialité synodale plus soulignée chez les réformés ».

C'est probablement, ajouterais-je, cette vue de l'Église dans son institution et sa conception ministérielle qui est grosse des divergences les plus sensibles. Qu'on en juge, par exemple, par la description de l'événement de la Réforme tel que le proposait en 1938 un jeune pasteur luthérien. Il était d'avis que « le calvinisme a voulu recréer une Église, sortie toute armée du cerveau de Calvin après que, l'ancienne ayant été pulvérisée, l'expérience eût montré la nécessité de la remplacer, cependant que le luthéranisme n'a jamais connu d'autre Église que celle dans laquelle les premiers luthériens étaient nés, ni poursuivi d'autre but que de ranimer dans ce corps la vie séculaire qu'ils y jugeaient endormie »[3].

3. *Œcumenica*, revue de synthèse théologique trimestrielle, IV,4, janvier 1938, p.694.

Percevant la rigueur de son point de vue, l'auteur précise en note que sa description schématique de l'histoire des deux premières générations protestantes – Luther est mort en 1546 et Calvin en 1564 – ne se veut pas polémique ; il estime même, écrit-il, qu'elle est « acceptée par tous les calvinistes, étant bien entendu aussi que Calvin ne prétendit pas recréer l'Église à sa fantaisie, mais d'après l'Écriture, telle qu'il la comprenait ».

On me reprochera, je le soupçonne, d'avoir tiré ma citation de l'article d'un pasteur luthérien, Louis Bouyer, devenu catholique quelques années après l'avoir rédigé. Je ne crois pas que le parcours spirituel de son auteur efface ce qu'il y a de juste dans sa vision des premières décennies de la Réformation, dont, personnellement, je crois qu'on aurait tort de la méconnaître aujourd'hui même si, comme le constate avec justesse Laurent Schlumberger, les différences se sont atténuées. C'est vrai, mais dans quelle mesure ?

Faut-il chercher la réponse dans un document publié précisément au moment des ultimes discussions précédant l'acte d'union de 2013 ? On reste hésitant à la lecture de *95 questions sur le protestantisme*. Cette brochure de 100 pages – clin d'œil aux 95 thèses de Luther à Wittenberg en 1517 où l'on voit les origines de la Réforme – a été produite et diffusée nationalement par la presse régionale de France ; elle entend répondre « simple-

ment et clairement aux questions que de nombreuses personnes dans la société se posent ».

Plusieurs de ces réponses laissent sans doute rêveur, non seulement le grand public auquel elles sont destinées, mais certains des disciples de Calvin et surtout de Luther. Elles inquiètent le catholique romain que je suis, même si je saisis bien que le document dont il est question n'a pas de « valeur magistérielle » (on me pardonnera ce vocabulaire catholique, à dessein provocant).

Que nous est-il donc précisé dans ces pages ? Que la foi du protestant « n'est pas monolithique. Certes, tous les protestants s'accordent sur quelques grands principes, notamment celui de la centralité de la Bible » (p. 29), mais, en vertu de l'axiome que « le protestantisme est par définition divers » (p. 48), on y accueille comme « bienvenus dans le monde de la Réforme » des hommes et des femmes qui « ont des conceptions radicalement différentes sur le baptême, la Cène, l'Église. » (p. 29) Moyennant quoi on affirme qu'il n'y a pas de définition juridique de l'Église (p. 49) après avoir indiqué que Luther a « refusé » la tradition des Pères de l'Église (Tertullien, Origène,…) et que « tous les croyants sont 'prêtres' et peuvent donc enseigner, baptiser ou présider la Cène » (p. 36).

Luthériens et réformés en quête d'unité

Devant pareilles affirmations, et sans vouloir remuer des cendres vieilles de cinq siècles, la question reste posée, me semble-t-il : sur quel terrain doctrinal peut-on fixer solidement un rapprochement souhaitable entre luthériens et réformés ? Le demi-siècle qui vient de s'écouler en France est, de ce point de vue, révélateur. En voici à grands traits le parcours[4].

4. J'ai présenté naguère cette histoire dans une série d'articles du bulletin œcuménique *Vers l'unité chrétienne*, années 1956, p.86-89 ; 1960, p.71-76 ; 1963, p.80-84 ; 1966, p.77-87 ; 1970, p.1-3.

En octobre 1956 eut lieu à Strasbourg dans le cadre des Églises réformées et principalement luthériennes du Bas et du Haut Rhin, de la Moselle et du Pays de Montbéliard un rassemblement protestant. « Dieu dit : où est ton frère ? » : tel était son thème. Ces journées témoignèrent d'un accord fraternel entres luthériens et réformés, mais leur manque d'unité se manifesta par le fait que, le dimanche matin, les services de Sainte Cène

durent avoir lieu séparément pour les luthériens et les réformés, dans des églises de Strasbourg.

Au rassemblement ne put être organisé qu'un culte sans distribution de la Sainte Cène bien que la prédication ait été préparée en commun. Toutefois le professeur Roger Mehl, autorité protestante reconnue, termina son intervention le dimanche par le souhait de voir se réaliser un jour « une grande Église évangélique de France ». Les applaudissements très fournis qui suivirent cette péroraison visèrent spécialement sa dernière phrase.

Quatre années plus tard, lors de l'assemblée plénière du protestantisme français à Montbéliard (29 octobre - 1er novembre 1960), un autre pasteur connu, Georges Casalis, estimait que les divisions entre protestants de France « n'ont plus aujourd'hui qu'une base très mince et très ferme cependant ». Il existe entre eux des protocoles d'accord, mais l'unité ne se réalise pas visiblement parce qu'on transforme à tort les confessions de foi en des « murailles de défense ».

G. Casalis appelle avec insistance ses auditeurs à avancer : « Il suffirait que dans l'humilité nous fassions ensemble le geste raisonnable qui aboutirait à la naissance de l'Église évangélique en France […] Pourquoi nous refuser encore les uns aux autres ? » Il faisait ainsi écho au pasteur Marc Boegner, alors président de la Fédération protestante de France, s'interrogeant, un peu désabusé : « L'existence de la Fédération aurait-elle confirmé et peut-être durci la division ecclésiastique parmi nous ? »

Trois ans plus tard, à l'assemblée d'Aix-en-Provence (1er-3 novembre 1963), rien n'a progressé. Le nouveau président de la Fédération, le pasteur Charles Westphal, y confessa sans ambages les réticences, les craintes, voire les réactions suscitées dans une partie du protestantisme français par l'esprit et les souhaits de l'assemblée de Montbéliard. Il rappela que, devant la perspective d'une Église évangélique unie, des baptistes restent soucieux de maintenir le fédéralisme, des luthériens insistent sur l'importance de la confession de foi, tandis que d'autres encore redoutent l'œcuménisme.

Trois années encore : l'assemblée de Colmar (30 octobre-1er novembre 1966), aux termes de débats parfois houleux, pro-

pose beaucoup plus de questions que de réponses. Ceci, malgré la lecture publique d'une lettre pressante de l'inspection luthérienne du pays de Montbéliard : « Que signifie pour les deux Églises réformées et les deux Églises luthériennes en France d'avoir adopté en synode les mêmes doctrines au sujet du baptême, de la Sainte Cène et de la Parole de Dieu ; d'avoir la même liturgie d'ordination des pasteurs ; d'avoir leurs conseils presbytéraux formés en partie de membres instruits et confirmés par les autres Églises ; de pratiquer en fait l'intercommunion ; d'utiliser les mêmes hymnes cultuels ; d'avoir un matériel commun pour les écoles bibliques ; de former leurs futurs pasteurs dans des facultés de théologie mixtes (Paris, Strasbourg) ; d'organiser en commun le "recyclage" de leurs pasteurs et de soutenir en commun un certain nombre d'œuvres de diaconie ? »

En 1968, fut créé un modeste collège des « quatre bureaux » représentant les Églises luthériennes et réformées dont chacune constitue deux entités : l'une pour l'Alsace-Lorraine, l'autre pour la France dite « de l'intérieur ». Malgré cela, l'assemblée de Grenoble, en novembre 1969, fut encore un échec.

Une solution grâce à l'Europe

Bloqué en France, le dossier fut rouvert grâce au zèle œcuménique animant le continent européen. Le 16 mars 1973, quelques années à peine après l'échec français de 1969, des Églises luthériennes et réformées ratifièrent une « Concorde » au centre de rencontres de Leuenberg, près de Bâle en Suisse. Les signataires reconnaissent mutuellement leurs ministères et se déclarent en communion de chaire et d'autel tout en s'engageant pour un témoignage et un service communs.

Assez rapidement, cette Concorde est devenue le document fondateur d'une « Communion d'Églises protestantes en Europe (CEPE) » qui, à la suite de différents regroupements et découpages territoriaux, compte aujourd'hui une centaine d'Églises, non seulement luthériennes et réformées, mais unies, vaudoises, moraves…

C'est dans ce cadre et avec son soutien que naît l'Église protestante unie de 2013 dont les dernières étapes de préparation furent assez rapidement franchies en une décennie. L'appel déci-

sif provint de la paroisse luthérienne de Bourg-la-Reine en 2001, encouragée par les synodes luthérien et réformé de Sochaux en 2007. Moyennant quelques assemblées confessionnelles puis interconfessionnelles, suscitant un intense travail de relecture et de réécriture de textes législatifs et normatifs – mais sans la rédaction d'une confession de foi remise à plus tard – on parvint au synode inaugural de Lyon[5].

5. En raison de la situation politique propre à l'Alsace et à la Moselle, les deux Églises luthérienne et réformée de l'Est concordataire de la France ne se sont pas unies au sens strict, mais se sont simplement dotées d'une structure nouvelle coiffant leurs deux entités ecclésiales : l'Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine (UEPAL).

Que deux Églises de tradition protestante s'unissent n'est pas un phénomène original. Plusieurs dizaines de cas semblables se sont déjà produits dans le monde. Il ne s'agit pas de simples démarches administratives. À ce sujet, en France, le pasteur Schlumberger a mis quelques points sur les i dans l'interview citée plus haut et dans le message prononcé le 11 mai : « La création de l'Église protestante unie […] n'est pas le fruit de je ne sais quelle stratégie habile et mûrement calculée […] qui s'apparente à la méthode Coué ».

Elle est un acte de confiance : d'une confiance reçue de Dieu, d'une confiance qui fait vivre, d'une confiance qui engage. Cette confiance ouvre un chemin de bénédiction « si nous délaissons nos identités lorsqu'elles nous entravent, pour recevoir celle que Dieu nous donne ». Puis-je noter cette pointe sur les identités qui entravent, quelles sont-elles ?

Une Église protestante unie pour quoi faire ?

Quel est l'impact de cette évolution française sur l'échiquier œcuménique mondial ? Quelques fausses réponses existent.

Par cette création, on tenterait de dresser le rempart du protestantisme « historique » luthéro-réformé face à la vague déferlante du nouveau protestantisme de tendance évangélique. En réalité, l'Église née à Lyon serait éventuellement prête à accueillir ces nouveaux frères dont une bonne partie est rassemblée aujourd'hui dans un Conseil National (CNEF) qui ne prétend pas s'opposer à la Fédération protestante de France.

Il ne s'agit pas non plus de chercher une réduction des frais en fusionnant des services. On l'a dit, depuis plusieurs années,

luthériens et réformés ont déjà mis en commun nombre de leurs activités.

Enfin, dans le domaine de l'œcuménisme, la préoccupation de l'Église unie n'est pas première. Cependant, en ce cas, il est nécessaire de regarder les choses de plus près.

À nouveau, un coup d'œil historique sera éclairant. Il y a près d'un siècle, le Conseil œcuménique des Églises en formation s'est longuement interrogé : convenait-il de tenter un rassemblement des chrétiens en offrant un forum aux Églises locales dans leur diversité, par exemple l'Église réformée de France, le patriarcat orthodoxe de Constantinople, l'Église luthérienne du Brésil… ? Ne fallait-il pas plutôt créer des rencontres entre les regroupements confessionnels nés depuis le XIXe siècle dans le monde luthérien, le monde réformé (calviniste), le monde méthodiste… ? La première hypothèse fut retenue : inviter les Églises locales et non pas les confessions mondiales.

Cependant, une certaine collaboration s'est peu à peu instituée aussi entre l'association fraternelle d'Églises qu'est le Conseil œcuménique et les alliances confessionnelles parmi lesquelles je me risque à situer, avec les nuances requises, l'Église catholique romaine devenue, de fait sinon de droit, une « confession » parmi les autres à la suite des événements schismatiques du XIe et surtout du XVIe siècle.

Aujourd'hui ce tableau se complique car ces regroupements confessionnels ont tendance à se définir de manière plus « ecclésiale » : ils remplacent, par exemple, le mot d'alliance (réformée) ou de fédération (luthérienne) par celui de communion, terme biblique déjà en usage pour caractériser, entre autres, l'anglicanisme à travers le monde. Cette sorte d'« ecclésiastification » qui intensifie l'aspect mono-confessionnel est-elle compatible avec la création d'Églises unies – et la collaboration avec elles – au sein desquelles coexistent et sont respectées plusieurs traditions confessionnelles et donc des affirmations doctrinales diverses ? Certains observateurs en doutent.

Tout en reconnaissant la réelle difficulté posée par des faiblesses doctrinales, peut-être faut-il cependant, dans le mouvement œcuménique, accepter un certain pragmatisme de type

anglo-saxon dont l'Église anglicane nous a prouvé à plusieurs reprises la fécondité. Et surtout il convient de ne pas confondre unité et uniformité.

Depuis quelques années, certains prônent une réconciliation de nos diversités ecclésiales au sein d'une unité assouplie. Dans l'interview déjà citée, Laurent Schlumberger s'y réfère et commente : « À partir du moment où l'on est d'accord sur l'essentiel – la compréhension de l'Évangile et la célébration des sacrements – alors vive les autres différences ! »

Nous sommes tenté de demander à notre ami pasteur ce que contient la formule vague de « compréhension de l'Évangile ». N'est-ce pas précisément sur ce point que s'accumulent depuis des siècles d'interminables débats théologiques ? Sont-ils donc aujourd'hui résolus ? Est-il suffisant de dire, comme l'a fait le nouveau président en des formules par ailleurs stimulantes, que, « au cœur de l'Évangile […] il y a cette découverte que Dieu vient non pas pour être servi, mais pour servir » ; ou encore que « Dieu nous dégage de toute fausse valeur, de tout pouvoir, de toute fatalité […], du souci de nous-mêmes […] et nous engage au service des hommes » ? C'est ce qui lui permet d'affirmer pourtant : « C'est pourquoi l'Église protestante unie n'a pas sa fin en soi, mais dans un renouveau de sa mission, de son service ».

Ceci est vrai mais, dirait un orthodoxe, un catholique, peut-être même un luthérien un peu « classique », n'y a t-il pas quelque autre élément à découvrir dans « l'essentiel (Évangile et sacrements) », à savoir que ce n'est pas seulement comme des individus que le Christ nous appelle à témoigner et à servir, mais aussi comme des personnes rassemblées en un corps : son corps visible, « bien coordonné et uni grâce à toutes les jointures qui le desservent » (Eph 4,16), qu'avec l'évangile de Matthieu nous appelons l'Église ?

En conclusion

La naissance de l'Église protestante unie de France est, dans une perspective mondiale, un événement mineur. Il est cependant positif, alors que, ici ou là dans le monde, tant de communautés

chrétiennes se divisent ou se subdivisent. On peut prévoir que cet événement ne modifiera pas profondément la manière de vivre des protestants français, même s'il leur confère une plus grande visibilité et, éventuellement, un rayonnement plus intense ; certains rêvent de ce qui serait arrivé si la France était devenue naguère protestante : c'est une autre histoire…

Par contre, l'effort de recentrement sur la personne du Seigneur Jésus-Christ appelant l'Église à sortir de ses limites trop humaines pourra aider les autres groupes chrétiens en France et ailleurs à progresser, chacun à sa manière, dans sa voie propre de conversion évangélique. À condition cependant d'éviter ce que le catholique que je suis (on ne se change pas !), redoute : le tohu-bohu.

Au niveau de la planète, ne faut-il pas convenir que des événements de l'ordre de ce qui s'est passé à Lyon en mai doivent nécessairement être régulés d'une certaine manière ? Sans les prendre pour le Saint-Esprit en chair et en os, des structures inventées au XXe siècle et souvent méconnues ou décriées au XXIe me paraissent avoir encore un rôle indispensable à jouer.

Ces offices de stimulation œcuménique, qui sont aussi des pôles de rassemblement – en particulier le Conseil œcuménique des Églises avec sa commission Foi et Constitution ainsi que le Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens, mais d'autres offices encore – restent à mes yeux indispensables car, chacun de son côté, ils tentent d'apporter une certaine coordination sur un échiquier œcuménique devenant de jour en jour plus complexe.

Si l'on me permet une comparaison profane, je dirai que ces organismes œcuméniques datés du siècle dernier ont sans doute besoin d'un rajeunissement, mais représentent encore, pour l'œcuménisme de nos jours, des valeurs quelque peu analogues à celles que propose aujourd'hui à notre continent désarticulé une Europe née avant l'an 2000. Mais je sais qu'ici je donne des verges pour me faire fouetter.

René BEAUPÈRE

Prêtre du diocèse de Lyon, le père Patrick ROYANNAIS est aujourd'hui aumônier de la Paroisse Saint-Louis des Français à Madrid. Un temps formateur au Grand séminaire Saint Irénée de Lyon et auprès des Groupes de Formation universitaires, il a enseigné la philosophie à la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Lyon et la théologie au grand séminaire de Fianarantsoa (Madagascar).

Patrick ROYANNAIS

La nouvelle évangélisation ou la conversion de l'Église

Le synode sur la nouvelle évangélisation s'est achevé il y a un an. Qu'en sortira-t-il ? Le message final tranche par rapport au ton dramatique des premières interventions. Une synthèse est-elle possible entre des positions si diverses ? La condamnation de la sécularisation et l'interprétation de la crise de civilisation comme conséquence d'un monde sans Dieu l'emporteront-ils sur la vision d'un monde à aimer comme Dieu l'a aimé, qu'il soit déconcertant et même violent ?

Pour parler de nouvelle évangélisation, il me semble nécessaire de développer les trois thèses suivantes :

1. La nouveauté de l'évangélisation concerne principalement le discours et l'attitude du missionnaire (et non le message, sa forme, son contenu, ou le destinataire, apte ou non à entendre, et selon quelles conditions).

2. La nouvelle évangélisation est une impasse s'il s'agit de reconquérir du terrain. Cela ne signifie pourtant ni la fin ni l'urgence de la mission.

3. La nouveauté de l'évangélisation réside dans une lecture de l'évangile qui met en avant sa non nécessité, autrement dit sa gratuité ou sa grâce. Elle exige la conversion du missionnaire qui porte une vérité qu'aucun discours, pas même le sien, ne peut prétendre dire, sauf à reconnaître que ce discours est aussi vain que nécessaire.

1. Le monde, l'évangile et le missionnaire.

Quand on parle de nouvelle évangélisation, on entend la nécessité pour l'Église d'annoncer de nouveau l'évangile alors que presque toutes les cultures l'ont entendu une première fois et que, notamment dans les pays d'anciennes chrétientés, cet évangile est abandonné par une proportion toujours plus importante de la population, au point que les générations les plus jeunes ignorent souvent tout de l'évangile.

Sont en jeu autant le message que ceux qui le transmettent et ceux qui le reçoivent, aussi l'on ne pourra réduire la nouvelle évangélisation à la seule question du medium, comme si la communication ou le marketing des missionnaires de l'évangile était l'enjeu principal de la nouvelle évangélisation. L'évangile n'est un produit à vendre, nécessitant des opérations de communication ou une campagne de pub. La transmission de l'évangile est affaire de témoignage (non au sens d'une tyrannie de l'émotionnel, mais comme martyre ; Jésus est le témoin (*martus*) fidèle Ap 1,5).

Ainsi s'exprimait dernièrement le pape François : « L'attention et la présence de l'Église dans le monde de la communication sont importantes, afin de dialoguer avec l'homme d'aujourd'hui et de le conduire à la rencontre avec le Christ, mais la rencontre avec le Christ est une rencontre personnelle. On ne peut pas la manipuler. Ces temps-ci, nous avons une grande tentation dans l'Église, qui est le "harcèlement spirituel" : manipuler les consciences ; un lavage du cerveau théologal, qui, au final, te conduit à une rencontre avec le Christ purement nominaliste, pas avec la Personne du Christ vivant. Dans la rencontre d'une personne avec le Christ, il y a le Christ et la personne ! Non ce que veut l'ingénieur spirituel qui cherche à manipuler.

C'est cela le défi. Conduire l'homme d'aujourd'hui à la rencontre avec le Christ en sachant que, cependant, nous sommes des instruments et le problème de fond n'est pas l'acquisition de technologies sophistiquées, même si elles sont nécessaires pour une présence actuelle et valide. Qu'il nous soit toujours bien clair que le Dieu auquel nous croyons, un Dieu passionné de l'homme, veut se manifester par nos moyens, même s'ils sont pauvres, car c'est lui qui agit, c'est lui qui transforme, c'est lui qui sauve la vie de l'homme »[1].

1. François, le 21 septembre 2013 au Conseil pontifical pour les communications sociales.

La charité est la pédagogie de l'évangile. Les champions de la charité, Abbé Pierre et autres, sont les derniers chrétiens à intéresser le monde à la foi. Le pasteur ou le moine sont exotiques quand ils ne sont pas discrédités (par la pédophilie, par exemple) ; le théologien est totalement ignoré, même dans l'Église ; il faut certes convenir avec Thomas d'Aquin que son travail n'est que paille, non que l'intelligence de la foi soit vaine, mais que seule *la charité jamais ne passera* (1 Co 13,8).

La charité est évangélisation et non pas seulement préparation évangélique ou conséquence éthique de la foi ou de la liturgie. L'annonce de l'évangile est libération de tout l'homme et de tous les hommes. Œuvrer à cette libération, c'est annoncer le Royaume, c'est évangéliser, explicitement ou non.

On pourra s'interroger sur les destinataires de l'évangile, sur leurs mentalités. Mais l'on se souviendra que celui qui porte l'évangile est lui aussi un destinataire de l'évangile, qui appartient la plupart du temps au même univers culturel que ceux auxquels il s'adresse, de sorte que l'attention portée à la situation de l'interlocuteur est moins découverte d'un monde en vue d'une inculturation que prise de distance critique de celui qui porte l'évangile par rapport à sa propre culture et idéologie.

Et l'évangélisateur est lui-même évangélisé dans l'évangélisation. Il n'y a pas celui qui apporte l'évangile et celui qui le reçoit selon un schéma simpliste et trompeur. Si l'Église se fait conversation, dialogue[2], il n'y a pas d'un côté celui qui connaît la vérité et de l'autre celui qui l'ignore. Si l'on parle de dialogue, et non de questions pédagogiques[3], les deux parties entendent l'évangile lorsque l'une l'annonce. Qu'on se réfère à l'expé-

2. « L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole ; l'Église se fait message ; l'Église se fait conversation. » Paul VI, *Ecclesiam Suam*, ch III § 67 (1964)

rience de tant de catéchistes, chefs scouts, prêtres aussi et bien d'autres, qui sont évangélisés dans la mission. Le messager de la bonne nouvelle, pour compétent qu'il doive être, apprend l'évangile dans l'annonce.

Lorsque, constatant la faible connaissance de la vie de l'Église des séminaristes, on veut les informer dogmatiquement et les former spirituellement avant que de les envoyer en mission, on rame dans le sens contraire au courant évangélique. Comment dès lors s'étonner des difficultés que rencontrent les jeunes prêtres dans l'action pastorale et la collaboration avec les laïcs et les partenaires non ecclésiaux ? Le manque de confiance dans les communautés locales fait qu'on leur a grandement retiré la responsabilité de la formation des futurs prêtres, lesquels arrivent souvent avec l'autorité qu'ils croient avoir reçue de leur ordination dans des communautés auxquels ils prétendent apprendre ce qu'est la vie chrétienne, qu'ils ne connaissent parfois que depuis quelques années seulement !

Faut-il alors penser que la nouvelle évangélisation est rendue nécessaire par la déchristianisation ? Selon le Cardinal Wuerl, rapporteur général du dernier synode, il faut arrêter le « tsunami de la sécularisation », en renverser le mouvement. Mais l'évangélisation n'est-elle pas par nature toujours à recommencer ? Plutôt que de critiquer ce monde sans Dieu ou l'action pastorale prétendument indigente des années de l'après concile, ne faut-il pas s'interroger sur l'action missionnaire d'aujourd'hui ? Sans véritable critique de la mission et du missionnaire, il n'y aura pas de nouvelle évangélisation car l'évangélisation n'est pas une (re) conquête, ni une mission de plus. L'évangélisation est départ – on quitte son pays, sa famille, la maison de son père. Il s'agit de changer de conception de la mission ; il s'agit d'une conversion de la mission et du missionnaire, avant d'être conversion du sans Dieu ou du mal croyant.

Cela passe par une réévaluation critique de la superbe occidentale et ecclésiale. Se targuer de défendre les droits de l'homme, se faire le gendarme du monde n'est pas possible quand on continue à mépriser et à exploiter les autres par une nouvelle forme de colonialisme, économique. Quant à l'Église qui a sans doute de quoi se dire « experte en humanité », peut-elle faire la leçon compte-tenu de ses crimes ? L'humanisme de la théolo-

3. H. G. Gadamer, *La philosophie herméneutique* (1993), PUF, 1996 : « La question soi-disant pédagogique ou la question d'examen est une imitation pitoyable. Nous tous qui avons passé ou fait passer des examens le savons bien. Dans le cas d'un examen, on ne sait jamais vraiment avec certitude qui l'a réussi, le candidat ou l'examinateur. En philosophie, un examen responsable n'est possible à mes yeux que si l'on conduit l'entretien jusqu'au point où on en arrive à une question à laquelle on ne peut pas répondre soi-même. C'est alors qu'on peut apprendre à connaître la capacité de pensée de l'autre ».

gie comme celui de l'athéisme occidental – c'est le même – est contredit par l'attitude des sociétés occidentales et de l'Église jusque dans l'histoire récente[4].

L'Occident et l'Église, y compris celle de Vatican II, se trompent quant à leur propre génie qui réside, non dans le progrès des techniques et dans cet humanisme, exaltation de l'homme (c'est-à-dire du modèle occidental d'humanité) mais dans la capacité infinie de la critique, destitution des idoles de toute forme. La force de l'Église a toujours été, malgré les oppositions politiques ou pieuses, de reprendre comme son bien ce génie de la critique, lequel n'est fécond qu'à être d'abord auto-critique.

La technique et la science, la finance et les marchés, tout ce qui est efficace, sont les nouveaux dieux au nom desquels le soi-disant humanisme entretient l'oppression d'un nombre toujours plus grand d'humains. La logique de la réussite, que l'on retrouve même dans le discours de la prédication, – « comment réussir sa vie ? » – ne donne aucune chance à celui dont l'avenir ne pourra jamais être une réussite au sens où nous souhaitons que nos enfants réussissent leur vie. Or l'évangile dit l'inanité de la réussite : *qui veut sauver sa vie la perdra* (Mt 16,25).

La nouvelle évangélisation passe par la reconnaissance de la faillibilité humaine, qui n'autorise, faut-il le préciser, aucun laxisme. La finitude est ouverture de l'homme qui interdit de voir en un quelconque humanisme le destin de l'humanité. La finitude humaine exige plus que l'humain ; c'est l'évangile mais aussi l'Occident sécularisé qui le dit : « Une critique de la raison, c'est-à-dire un examen exigeant et sans complaisance de la raison par elle-même, rend inconditionnellement exigible, dans la raison même, une ouverture et un ex-haussement de la raison. Il n'y est pas question de ″religion″, mais bien d'une ″foi″ en tant que signe de fidélité de la raison à ce qui d'*elle-même* excède le fantasme de rendre raison de soi tout autant que du monde et de l'homme. Que le signal ″un dieu″ - ou bien le ″signal d'un dieu″ - soit ici nécessaire ou non, cela, encore une fois, n'en reste pas moins non décidé. Cela restera peut-être indécidable, - ou ne le restera pas : mais, pour le moment, il est au moins hors de doute qu'un signal, quel qu'il soit, s'adresse à nous depuis notre raison athée »[5].

4. Il y a plus de quarante ans que K. Rahner *Le courage du théologien*, Cerf, 1985, p. 223-224 critiquait le modèle de christianisme mondial : « Il est certain que le christianisme se trouve aujourd'hui dans une situation qu'il n'a jamais connue jusqu'à présent. Jusqu'alors, bien qu'il ait voulu devenir et être une religion mondiale, un message pour tous les peuples, il ne pouvait cependant puiser la vie qu'à une racine unique, peu importe que ce soit celle du cercle culturel juif ou celle de l'Occident gréco-romain. En revanche, sans rien renier de son origine historique, il doit maintenant devenir vraiment religion mondiale, prendre racine dans des cultures très différentes les unes des autres, et qui resteront probablement telles ».

L'orgueil occidental, et ecclésial, sont folie et source ou du moins catalyseur de bien des tensions qui nourrissent le choc des civilisations. Or la folie de Dieu est plus sage que la sagesse humaine (1 Co 1,25). Cette folie est le chemin de l'Église, à condition que l'Église ne prétende pas s'arroger la folie divine – ce qui serait blasphématoire –, et qu'elle entende dans le propos paulinien la condamnation de sa propre sagesse et pas seulement celle du monde. Les promesses de Dieu à l'Église ne lui confèrent pas la sagesse de Dieu, mais seulement, d'être un « espace offert par le Christ dans l'histoire afin que nous puissions le rencontrer, parce qu'il lui a confié sa Parole, le Baptême qui nous rend fils de Dieu, son Corps et son Sang, la grâce du pardon du péché dans le sacrement de la Réconciliation surtout, l'expérience d'une communion qui est le reflet du mystère même de la Sainte Trinité, la force de l'Esprit qui suscite la charité envers tous »[6].

5. J.-L. Nancy, *La Déclosion, (Déconstruction du christianisme I)*, Galilée, 2005, pp. 44-45. Sur cet auteur et notre sujet voir aussi J.-L. Nancy, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme II)*, Galilée, 2010, une conférence : http://paris4-philo.over-blog.org/article-15733495.html ainsi qu'une lecture critique et amicale dans *Figures du dehors, autour de Jean-Luc Nancy*, Éditions nouvelles Cécile Defaut, Nantes 2012.

6. *Message du synode des évêques au Peuple de Dieu*, 26 octobre 2012.

2. Le retrait inexorable de l'évangile

Il est assez difficile d'entendre parler de nouvelle évangélisation sans que cela ne signifie une manière de reconquête. L'Action Catholique parlait de « refaire chrétiens nos frères ». La chrétienté, mythe plus que réalité, n'a pas fini de fasciner l'Église au point que contester la possibilité de la reconquête est quasi systématiquement compris comme le fait d'une « théologie de l'échec ».

Il y a plus de vingt-cinq ans, le futur Cardinal Kasper écrivait : « Partout l'Église est devenue plus ou moins une Église dans la diaspora du monde moderne, et cette diaspora, qui est la situation ordinaire de l'Église […] elle doit l'accepter dans l'obéissance comme le moment historique que le Seigneur a disposé pour elle. En un certain sens, cette situation est même plus conforme à ce qu'est l'Église que celle où Église et société se recouvrent. Dans cette perspective, le Moyen Age représente davantage l'exception que la norme et la règle »[7].

7. W. Kasper, *La théologie et l'Église*, Cerf, 1990, p. 194.

La nouvelle évangélisation ne peut consister à redresser les courbes démographiques, à remplir les églises. Ne doit pas importer le nombre de ceux qui se reconnaissent de l'Église. Le recensement du peuple est un péché (2 Sa 24, 9-10), d'autant que

« beaucoup qui paraissent dehors sont dedans et beaucoup qui paraissent dedans sont dehors »[8].

8. Augustin, *De Bapt* I, V, 27, 38.

Est-ce à dire que nous n'aurions pas à annoncer l'évangile ? Assurément non ! Mais nous devons définir la nouvelle évangélisation autrement qu'en termes de positions à tenir ou à reconquérir, quelles que soient les conséquences pour l'organisation de la pastorale. Nous devons aussi refuser ce que l'on pourrait appeler une conception juive de l'Église, comme si la mission n'était pas une exigence. À la différence de la Synagogue dont la seule existence est bénédiction pour les Nations et indication voire dénonciation du Saint, la mission est la vocation de l'Église parce que la mission est l'être du Fils et de l'Esprit qui envoient et font vivre l'Église.

Se contenter de demeurer entre soi c'est inévitablement pour l'Église prendre le chemin de la secte. « Les lamentations ne nous aideront jamais à trouver Dieu. Les lamentations qui dénoncent un monde "barbare" finissent par faire naître à l'intérieur de l'Église des désirs d'ordre entendu comme pure conservation ou réaction de défense. Non : Dieu se rencontre dans le présent »[9].

9. François, *Interview du pape François aux revues culturelles jésuites réalisée par le P. Antonio Spadaro, sj*, septembre 2013.

L'Église doit *chercher le Royaume et sa justice* (Mt 6,33). Le travail est immense et il semble que depuis toujours, les ouvriers soient peu nombreux (les ouvriers de Mt 9,37 ne sont pas les ministres mais les disciples !). Nous avons reçu la mission de faire entendre à la terre entière *le seul nom par lequel nous puissions être sauvés* (Ac 4,10) ce qui signifie en priorité, si l'on en croit Mt 25, nous engager pour le respect effectif de tout homme. Oui, il manque des ouvriers !

De toute façon, il ne nous sera pas possible de reconstruire la chrétienté ; Jésus a rejeté un messianisme social, politique. Par le fait de rendre à César et à Dieu ce qui leur revient respectivement, la coïncidence de la société avec l'Église est dès l'origine non évangélique : ce n'est pas la mission de l'Église de faire reculer la sécularisation. Il importe seulement de savoir toujours faire entendre la bonne nouvelle de sorte que, comme à Athènes, quelques uns deviennent à leur tour, sur l'agora du monde, disciples de Jésus.

On interprète souvent Ac 17 comme un échec missionnaire puisque quelques uns seulement deviennent croyants. L'épisode constitue plutôt la norme de la mission. Céder aux sirènes du chiffre et à la peur du monde sécularisé, c'est entraîner l'Église vers la secte, sur la défensive, en en faisant le clan de ceux qui pensent de la même façon et sont du même milieu. On ne peut que déplorer le rétrécissement du sociogramme ecclésial.

Si l'Église a hier perdu le monde ouvrier, elle ne semble aujourd'hui en Occident rassembler de plus en plus exclusivement que parmi les milieux de droite, favorisés économiquement et à fort besoin identitaire[10]. Ces milieux sont évidemment aussi les bienheureux invités au festin des noces. Mais c'est dans leur culture de gouverner et ils risquent de ne le faire qu'à leur profit, y compris dans l'Église, ainsi qu'ils le font dans le monde. Que nombre des ecclésiastiques proviennent de ces milieux ne fait que rendre plus indispensable l'exigence de la conversion.

C'est la logique même de l'évangile qui conduit à son effacement, à la sécularisation. L'Église, qui ne saurait être au-dessus de son maître à moins de le trahir – ce que raconte *La légende du Grand Inquisiteur* – ne peut qu'elle aussi être menée à la mort. C'est le prix de sa foi en la résurrection. La sécularisation est non pas l'ennemie de l'Église, mais l'expression de sa vocation.

« En s'engageant dans une ″déconstruction du christianisme″, […] on trouvera tout d'abord ceci, qui devra rester au centre de toute analyse ultérieure, et valoir comme principe actif pour toute déconstruction du monothéisme en général : le christianisme est par lui-même, en lui-même, une déconstruction et une auto-déconstruction. […] Le christianisme, en d'autres termes, indique de la manière la plus active – et aussi la plus ruineuse pour lui-même, la plus nihiliste à certains égards – comment le monothéisme abrite en lui – ou mieux : plus intimement en lui que lui-même, en-deçà ou au-delà de lui-même – le principe d'un monde sans Dieu »[11].

À la suite de Jean-Luc Nancy, j'ai lié le destin du christianisme à celui de l'Occident. Il faut s'entendre sur les termes ; mieux vaudrait parler d'évangile que de christianisme. Hervé Legrand propose une sortie de l'Église du christianisme ou du catholicisme, mode d'être de l'Église dans la société que nous

10. W. Kasper, op. cit. p. 195-196 : « Le retrait, pour une part contraint et pour une part volontaire, de l'Église dans son domaine propre et dans la sphère du privé a eu pour conséquence que l'Église, et chaque chrétien avec elle, est devenue elle-même une réalité en quelque sorte sans lieu et certaines théologies de la communauté et certains modèles communautaires nouveaux donnent effectivement l'impression d'être dans une large mesure sans lieu, c'est-à-dire d'être «utopiques», au sens premier de ce mot. Parfois même, il faut parler d'un romantisme communautaire plein d'illusions. Comme si les communautés, et à plus forte raison leurs membres, n'existaient pas elles aussi dans le monde et dans la société, et comme si elles n'avaient pas nécessairement part à leur esprit. En moyenne elles sont bien plus contaminées par notre civilisation bourgeoise de l'avoir qu'elles n'en ont conscience et bien plus qu'elles veulent bien l'admettre ».

11. J.-L. Nancy, *La Déclosion,* op. cit. pp. 54-55.

ne saurions encore désirer[12]. Quant à l'Occident, il ne désigne pas tant la vieille Europe et ses extensions outre Atlantique et en Australie que le type de civilisation, présent partout sur le globe, de la rentabilité via la technique[13].

On reconnaît chez Nancy le destin de la fin de la métaphysique et de l'humanisme selon Heidegger. La déconstruction du christianisme n'est évidement pas une destruction comme *Zerstörung* – elle se dit d'ailleurs *Abbau* – ni un moment qui précéderait une reconstruction. La pensée occidentale en poussant son propre génie, celui de la critique, sans limite, revient à une pensée du fragment, comme les anciens Grecs, méfiance voire rejet des grandes synthèses et des prétentions au sens. Le sens n'est pas évacué, mais il est contesté comme discours totalisant, il est même exclu qu'un discours totalisant puisse être sensé[14]. Le discours est vain sauf à ce qu'il confesse sa propre vanité. *Job* et l'*Ecclésiaste*, sans être canon dans le canon, apparaissent comme des clefs dans la lecture des Écritures.

« La pensée qui vient, alors […] est une pensée extrême, fidèle à rien d'autre que l'inaccessibilité du sens, qui est pourtant la condition paradoxale d'accès au sens – et pour cette raison, une pensée exposée à tous les cris, les douleurs et les joies du monde. Une pensée qui enlève et qui fait de l'espace ; une pensée qui se retire sans pourtant être une pensée du renoncement ou du sacrifice. Une pensée qui désire et qui cherche ? Oui, je le dirai, *une pensée d'amour* »[15].

Les pays non occidentaux sont également pris dans le mouvement de retrait du christianisme. Chaque fois que la critique est en route (et la technique, la communication, le pluralisme lui servent souvent de substitut), la culture traditionnelle, les civilisations premières sont contestées et reculent. Que l'on n'imagine pas un salut pour l'Église par les pays du Sud. S'ils constituent la plus grande partie du catholicisme, ils n'en sont pas moins inéluctablement marqués par ce retrait destinal de l'évangile, sans parler de leurs propres défis, ô combien insurmontables, du moins jusqu'à présent, qui les gangrènent et dont la corruption et les sectes ne sont pas les moindres.

12. H. Legrand, « Relecture et évaluation de *L'histoire du concile Vatican II* d'un point de vue ecclésiologique », *Vatican II sous le regard des historiens*, Mediasèvres, Paris, 2006, p. 60.

13. « L'Occident (qui, faut-il le redire, n'a plus désormais de circonscription distincte) est un mode d'être au monde tel que le sens du monde s'y trouve comme un écartement dans le monde lui-même et par rapport à lui », J.-L. Nancy, *L'Adoration*, op. cit., p. 38.

14. « Ne pas abandonner l'office de la vérité ni celui de la figure, sans pourtant combler de sens l'écart qui les sépare. Ne pas abandonner le monde qui se fait toujours plus monde, toujours plus traversé d'absence, toujours plus en intervalle, sans pourtant le saturer de signification, de révélation, d'annonce ni d'apocalypse. » J.-L. Nancy, *Un jour, les dieux se retirent*, cité dans *Figures du dehors*, op. cit., p. 475.

15. A. Cariolato, « Foi, rien, déclosion », *Figures du dehors*, op. cit., p. 466.

3. Un évangile qui ne sert à rien

L'évangile continue à convertir, nous en sommes témoins chaque jour, mais, le recours à l'idéologie de la chrétienté étant désormais impossible, il ne pourra plus jamais être majoritaire. Il a passé comme la métaphysique le point de basculement où conduit la critique qu'il hérite de la Grèce autant que du judaïsme (critique de l'idolâtrie sous toutes ses formes, depuis l'interdit de l'image jusqu'à celui du fondamentalisme disqualifié par la pluralité des sens de l'Écriture).

Taraudée depuis toujours par l'impossibilité, qui est évangélique (Mc 10,27), l'Église doit saisir combien tout discours, même le plus orthodoxe, est vain, voire mensonge, dès lors qu'on ne le donne ou ne le reçoit pas dans son impossibilité à dire. Et Jésus qui ouvre des possibles ne fait pourtant pas que l'on échappe à l'humaine condition, au contraire, il l'assume. Il affirme par sa vie qu'il est sensé de dire, de confesser « Dieu », mais il n'en rend pas pour autant le discours sur Dieu possible. Ce discours est folie ; le logos de la croix est croix du logos. Pour parler de Dieu, Jésus semble n'avoir que la charité salvifique, les paraboles, proverbes et apophtegmes, macharismes, bref, pensées du fragment, et le don de lui-même jusqu'au bout.

Cela ne rend pas vaine toute nomination, mais la marque d'une blessure, d'une claudication dont l'occultation est le vice radical, le péché originel, dont la reconnaissance est le contexte de l'évangélisation désormais. Jamais ce n'est cela ce dont il s'agit et que pourtant j'essaie de prononcer par la charité, par l'intelligence, par le silence de la contemplation.

Nancy a rompu avec le christianisme tout en n'en ayant jamais fini avec lui. On n'en finit jamais avec l'évangile s'il est notre destin autant que son destin est de se retirer. Mais de même que l'on pense avec Platon ou Aristote, qui ne connurent pas l'évangile, l'on peut penser avec Nancy. Son itinéraire nous conduit dans la proximité de ceux de Stanislas Breton et de Michel de Certeau[16].

Que la pensée de Nancy soit mystique ou non[17], il faudrait s'entendre sur les termes. Mais si Rahner dit vrai en pensant que le chrétien est mystique ou n'est pas, que la mystique n'est dé-

16. Qu'on me permette à renvoyer à P. Royannais, « Se rendre à la radicalité, horrible, de la croix. Relecture du *Verbe et la Croix* de Stanislas Breton », *Théophilyon* 2010 XV-2, pp. 341-358 et « M. de Certeau, L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire », *RSR* 91/4 (2003), pp. 499-533. Quel réconfort de voir cité Michel de Certeau à plusieurs reprises dans l'interview du Pape aux revues jésuites.

17. Cf. J.-L. Nancy, « Une foi de rien du tout », *La Déclosion*, op. cit. 97

sormais pas réservée à quelques uns, mais devient le mode de la vie évangélique, alors, il y a aussi des chemins chez Nancy. Nous vivons de Dieu sous l'espèce du manque. Le sacrement de sa présence lui-même, en étant sacrement, n'est pas ce dont il est signe, ou plus exactement, est ce qu'il signifie qu'à condition d'en demeurer le signe.

L'institution ecclésiale dans ce contexte ne peut que tenir un discours qui invite à se déprendre de l'institution, non pour saper son autorité mais pour cesser de duper, ou duper le moins possible. Elle doit annoncer son propre retrait et se retirer derrière celui qu'elle annonce. Exigeante conversion pour une nouvelle évangélisation.

L'attitude de Jésus doit être notre guide. Les évangiles la racontent et Paul l'interprète en termes de salut. Le « Ta foi t'a sauvé » est toujours non-thématique. On ne confesse pas un catéchisme, on s'en remet à Jésus. Jésus n'a pas d'autres objectifs que la vie restaurée par une lutte au corps à corps contre le mal. Il n'est pas venu pour annoncer l'évangile ni même pour annoncer le Père et son amour, mais *pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance* (Jn 10,10). Son premier mot en Matthieu est *Bienheureux.* On ne peut sans doute pas opposer vie sauvée et connaissance du Père, mais il faut remettre les choses à leur place et hiérarchiser les vérités de la foi. Importe la vie des hommes car, selon Irénée de Lyon, *la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant*. Mt 25, encore, enseigne que rendre gloire à Dieu est possible sans savoir quoi que ce soit de ce Dieu.

Nous sommes conduits à dire la grâce, c'est-à-dire la gratuité. Il faut dire qu'il ne sert à rien de croire en Dieu. Et de fait, autour de nous l'on vit très bien sans Dieu, et nous aussi. Quand le discours de l'Église se lamente du manque de repères et de la perte du sens, il entend parfois, souvent, le cri des perdus et *blessés de la vie*, des malheureux. Mais lorsqu'il lie la perte du sens à l'effacement de Dieu, et prétend qu'une redécouverte de Dieu guérira les blessures, il trompe.

Dire la gratuité de Dieu, c'est dire que l'évangile ne sert à rien, parce que justement il est grâce, ce qui advient dans la gratuité, dans l'excès, le surplus, pour *la vie en abondance* (Jn 10,10). Dire que l'évangile ne sert à rien, c'est refuser son ins-

trumentalisation, jadis au service d'une morale ou d'un ordre social, aujourd'hui, de la logique de l'utile, de l'épanouissement ou du développement personnel. Dire que l'évangile ne sert à rien ne signifie évidemment pas qu'il est à jeter à la poubelle. Au contraire, il est comme l'œuvre d'art qui ouvre un monde et une proposition de vie. Il est comme l'amour, sans pourquoi[18].

18. L'évangile n'est ni nécessaire ni optionnel : il est plus que nécessaire. E. Jüngel, *Dieu mystère du monde, Fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme* (1977), Cerf, 1983, p. [29].

Rien de neuf à parler ainsi. Le vieil Aristote, s'il avait été chrétien, n'aurait pas aimé que l'on instrumentalise l'évangile (il sert à). Si l'évangile est fin et non moyen, alors il ne sert à rien. Mais c'est une nouveauté parce que cela ôte à l'Église le moyen de la contrainte, voire de la coercition. Rien ne rend la lecture et la suite de l'évangile utile. Les implications sont grandes sur la vanité ecclésiale. Non seulement l'Église a été aussi tirée de l'humus comme l'humanité dont elle reçoit sa chair, mais encore, son péché, la pédophilie des clercs, le recours à la violence et la confiscation de la vérité, sa prétention à savoir mieux que tout le monde (par exemple contre le mariage pour tous) ne lui laisseront un peu de sa crédibilité qu'à recourir à l'humilité. C'est peut-être cela la nouvelle évangélisation.

Patrick ROYANNAIS

lumière & vie

Bible

Walter VOGELS, ***Élie et ses fioretti***, Lectio divina n° 261, Cerf, 2013, 201 p., 25 €.

L'histoire du prophète Élie, mise en récit d'une stupéfiante aventure de la foi sous forme légendaire, épopée, saga ou « Fioretti » en somme, comme le firent les amis et successeurs de François ? Peut-être, et beaucoup plus aussi car, au-delà de l'histoire et sa petite histoire, telle que peut s'y intéresser une critique des traditions et des sources, analysées dans la diachronie, il y a une autre lecture en profondeur lorsque le texte canonique est pris tel que nous le recevons synchroniquement, ici et maintenant.

Il s'agit alors d'une parole qui nous dit quelque chose sur la foi en un Dieu unique, un Dieu créateur qui sait, qui connaît, qui impulse sa volonté bonne pour l'homme, mais se garde le droit de châtier les polythéistes, les menteurs, les voleurs ou les assassins (le roi Achab et Jézabel sa « parfaite » épouse, adepte de Baal). Il refuse le compromis, les errements du cœur humain, et ne supporte pas ceux qui boitent ou « clochent » d'un pied sur l'autre, sans se décider pour la Vérité unique qui ne se discute ni ne se divise. L'homme, celui d'il y a quelque neuf siècles avant notre ère, parle à notre époque, pour nous rappeler un message d'universalité qui n'a jamais varié au cours du temps, pour appeler l'homme au changement radical, car sans compromis ni compromission avec le Dieu saint.

La démarche de W. Vogels est cursive dans son parcours du texte biblique, partagé entre les passages axés sur le prophète Élie lui-même, ou son principal adversaire le roi Achab, et ceux orientés vers les aspects historiques, conditionnés par l'histoire d'Israël et la succession de ses rois, tous plus maléfiques les uns que les autres, tous tournés vers les Baals aux compétences diverses, les hauts lieux et poteaux sacrés. Une lecture linéaire certes, mais en dents de scie, qu'il convient de suivre, car chaque mot porte sur une proclamation de la même et unique Parole.

Certes, les répétitions et les doublets ne manquent pas et sont faciles à déceler dans les péricopes consacrées à Élisée, son successeur, mais ne sont pas sans signification éthique et théologique, et leurs variantes induisent elles aussi des interprétations nouvelles nuancées. De plus, une lecture globalisée fait appel à d'autres textes que l'auteur rappelle, car la Parole est un tout : Élie à l'Horeb, tout comme Moïse, prioritairement, mais aussi Jean-Baptiste ou la Transfiguration.

Certes encore, tout n'est pas lisse dans cette histoire mystérieuse qui laisse toute sa place à la transcendance et à l'inconnu (ou à l'inconnaissable), lorsque *un char de feu et des chevaux de feu* enlèvent le prophète du milieu des hommes. L'homme Élie lui-même, qui était-il vraiment ? Nous ne le saurons pas et il est bien qu'il en soit ainsi.

Il y a aussi des moments d'horreur dans le récit et les massacres ordonnés par *interdit* restent effrayants, mais cette époque n'est pas la nôtre. De plus, il est de fait que le Dieu saint, l'Unique, ne supporte pas le polythéisme, concurrent illégitime, promoteur d'une religion pervertie

« abominable » qui revient sans cesse contredire et mettre en danger la religion d'Israël. Ajoutons qu'il n'a jamais dit que sa Bonté supplanterait définitivement les choix malheureux de l'homme qui refuse obstinément de l'entendre. Il ne cesse, ainsi, de rappeler ses exigences.

Il n'est pas drôle ni aisé pour un prophète de s'opposer, comme le fait Elie, aux rois souverains qui souhaitent éliminer les empêcheurs de tourner en rond, opposés aux plus pauvres et aux plus démunis, dans une société qui respecte la raison du plus fort. Élie ne pouvait fuir sa responsabilité de prophète du Dieu unique, le découragement lui était interdit en dépit des déceptions, car c'est Dieu seul qui sauve. Sa mission devait passer avant sa vie.

Olivier Longueira

Jean PAQUEREAU, ***Au jardin des plantes de la Bible***. *Botanique, symboles et usages*, Édition du Centre national de la propriété forestière, Paris, 2013, 416 p., 49 €.

Ayant eu l'occasion de pratiquer l'exercice périlleux qui consiste à référer les entités végétales mentionnées dans les textes bibliques aux plantes de notre botanique contemporaine, ce n'est pas sans une certaine appréhension que je vis apparaître encore un nouveau livre sur les plantes de la Bible. À la lecture, l'ouvrage de J. Paquereau s'avère sympathique et pratique. L'auteur est un horticulteur-botaniste chevronné et sans doute un lecteur assidu de la Bible. Il a su se faire aider par le pasteur Jean Adnet pour la culture théologique et strictement biblique et par Bernard Fleury, ingénieur horticole et botaniste émérite.

Le parti-pris rédactionnel est clairement encyclopédique, il vise à fournir un maximum d'informations sur les entités végétales mentionnées ou suggérées par les textes bibliques. L'ordonnancement de la matière procède à partir du sens commun qui distingue les arbres à fruit, les arbres, arbrisseaux, céréales et herbes, légumes, condiments, fleurs, plantes aquatiques, du désert, épines, baumes, parfums, poisons.

Pour chaque entrée, les auteurs nous donnent une description physique du végétal, sa culture, des légendes et traditions, des conseils pour le jardin avec, bien sûr, le mot dans le vocabulaire de la Bible et une ou plusieurs citations qui sont brièvement expliquées. L'option objectivement botanique l'emporte largement chez l'auteur selon le modèle d'une visée scientifique digne d'un manuel horticole.

Il donne pour chaque entrée plusieurs clichés photographiques du végétal en situation, accompagnées souvent de son fruit ou de sa fleur. Beaucoup de ces clichés sont de l'auteur lui-même qui a donc beaucoup fréquenté le Moyen-Orient actuel. On peut remarquer que sur les photographies on ne voit jamais ni humain, ni animal. Quelque fois on aperçoit en arrière fond une ville ou des constructions humaines. Personnellement, ce choix photographique m'interroge car la notion de jardin (contenu à bon escient dans le titre de cet ouvrage car la littérature biblique envisage la Création comme un jardin) suppose le lien entre les plantes et les hommes mais aussi avec les animaux.

Le pari de fournir un ouvrage facile à consulter et rassemblant de nombreuses informations techniques est cependant gagné par cet ouvrage

qui répond à beaucoup d'interrogations que l'on se pose spontanément à propos des végétaux et des mœurs qui les accompagnent. J. Paquereau a su à la fois satisfaire et ne pas être totalement prisonnier de la compulsion identificatoire qui saisit tout lecteur de la Bible un tantinet jardinier quand il est question de plantes.

Pour la manne ou pour le buisson ardent, il assortit sa présentation d'une mise en garde que l'on retrouve de manière similaire sous forme d'avertissement en dernière page de l'ouvrage : « Mais ne cherchons pas trop ce que pourrait être la plante qui se cache ici. Le symbole est tellement fort pour les croyants qu'il vaut mieux ne pas trop chercher ! Il faut le voir avec les yeux de la foi ; il n'y a pas de démonstrations botaniques à ce phénomène » [il s'agit ici de la combustion sans destruction du buisson que vit Moïse].

Cet ouvrage qui ne ressortit donc pas du genre exégèse savante et universitaire (la présentation de la liste des ouvrages consultés semble échapper à toute logique taxinomique habituelle !) se révélera cependant le complément fort pratique et agréable des notes d'une édition usuelle de la Bible.

Christophe Boureux

Daniel MARGUERAT, ***Dieu et l'argent.*** *Une parole à oser***,** Éditions Cabedita, 2013, 93 p., 16 €.

En peu de pages, l'auteur, exégète protestant renommé, nous offre une remarquable synthèse sur la théologie de l'argent que le théologien catholique pourrait signer avec fierté.

Pour Israël, il n'est pas honteux de posséder des biens et leur acquisition suppose le travail de l'homme. Dans la société, il y a des riches et des pauvres, mais la misère menace la dignité de l'individu car il le rend totalement dépendant des biens matériels. Aussi le *Deutéronome* définit-il un pacte social qui, sans éliminer la pauvreté, tend à la limiter et trace-t-il les contours d'une justice sociale en attribuant aux nécessiteux la part à laquelle ils ont droit. Quant au *Lévitique*, il donne au sacrifice à Dieu des prémices de la récolte et des animaux nouveau-nés, le sens d'une reconnaissance pour la terre qui est reçue de Dieu. De leur côté, les prophètes dénoncent l'argent sale obtenu par les exploiteurs du travail des pauvres et par les accapareurs de terre.

Quand Jésus parle des biens, son discours opère un saut qualitatif par rapport à l'Ancien Testament, car, écrit Marguerat, « il passe de l'ordre moral (comment faire pour bien faire) à l'ordre spirituel : en vue de quoi possède-t-on ? Sur quoi fonde-t-on sa vie ? Quel Dieu se donne-t-on ? Du coup la question des biens passe de la morale à la spiritualité » (p. 30). L'argent risque de devenir le désir suprême, c'est-à dire un Dieu trompeur qui aboutit à l'injustice et produit le malheur. « La gestion des biens est un domaine où se joue l'orientation de notre vie. C'est un lieu où se décide quel est en vérité notre ordre de valeurs » (p. 37).

Parmi les textes de l'Évangile, nombreux chez Luc en particulier, Marguerat insiste sur la parabole de l'économe infidèle auquel Jésus ap-

plique le principe de réalité : « puisque l'argent est indissociablement lié à une distribution injuste et inégale des richesses, apportez le correctif nécessaire. Utilisez-le pour créer de la vie » (p. 45). L'argent est ainsi réduit à l'état de moyen, il est désacralisé et, même, selon le mot de Jacques Ellul, déshonoré.

À la lumière de cet enseignement radical, l'auteur passe en revue les différentes pratiques qui permettent de rendre l'argent créatif : le partage des biens, le choix de la pauvreté, la mise en commun des biens, la collecte, le mécénat, le bénévolat. Parmi ces formes, Marguerat distingue les modèles d'utopie (comme la mise en commun) et les modèles de participation (comme la collecte, le mécénat et le bénévolat). Il pense que les Églises doivent toutes les encourager « pour éviter que le silence recouvre de son linceul ce monde secret de l'argent où se joue une part de notre destinée » (p. 73).

Au sujet du prêt à intérêt, l'auteur rappelle la distinction majeure de Calvin entre le prêt à la consommation et le prêt à l'entreprise ; pour le premier, le prélèvement d'un intérêt est interdit, par contre pour le second il est légitime puisqu'il participe d'une création de richesse et pourvu qu'il reste d'un montant raisonnable (5 % maximum pour Calvin). Le théologien catholique d'aujourd'hui peut se permettre de penser que c'est plus lumineux que les contorsions doctrinales de ceux qui cherchent à maintenir dans son intégralité le principe d'interdiction du prêt à intérêt que les institutions catholiques ne respectaient pas toujours, ni comme emprunteur, ni même comme prêteur.

Hugues PUEL, o.p.

Histoire

Franck DAMOUR, ***Le pape noir. Genèse d'un mythe***, Lessius, 2013, 140 p., 12 €.

Le Père de Ravignan (1795-1858), ancien magistrat, confia un jour le secret de sa vocation jésuite en 1822 : « J'ai eu des préventions contre la Compagnie de Jésus ; Pascal et les traditions parlementaires m'avaient trompé comme bien d'autres. Et je dois le dire, c'est en quelque sorte malgré moi que je connus la vérité sur les jésuites. Je […] puis bien déclarer […] que ce sont les choses qu'on méconnaît, qu'on défigure et qu'on attaque le plus dans les jésuites, qui me déterminèrent à me faire l'un d'eux. » (Père A. de Ponlevoy, *Vie du R. P. Xavier de Ravignan, de la Compagnie de Jésus*, 10e éd., Douniol, 1876, t. I, p. 83). En quelques lignes, tout est dit.

Un institut religieux, une longue tradition d'attaques contre cet institut, les préventions de bonne foi de beaucoup de gens de bien, et puis, au milieu de ces désolations, parfois, le jour qui se lève dans une âme. L'histoire de la Compagnie de Jésus est une histoire superlative. L'élection du pape François cette année a marqué d'une pierre blanche ce récit commencé il y a bientôt cinq cents ans.

Les adeptes de la devise *in angulo cum libello* peuvent compléter leur information par la lecture des ouvrages édités depuis 2012 par les édi-

tions Lessius dans la collection Petite Bibliothèque Jésuite. Elle s'attache à faire connaître au grand public des facettes de la tradition jésuite dans les champs de la vie spirituelle, de la mission et de la culture.

L'historien et essayiste Franck Damour y a publié cette année *Le pape noir. Genèse d'un mythe.* Son propos est de guider le lecteur à travers les quatre siècles minimum (1540-1940) d'aversion, en Europe puis dans le monde, envers la Compagnie de Jésus, les jésuites et leur chef, dès la période de sa fondation et de son institution canonique. Le dernier chapitre du livre interroge la question de « la fin d'un mythe », qui serait repérable à partir des années 1950. Un fil rouge parcourt la trame du récit, c'est celui de l'histoire de ce que l'on n'appelait pas encore, jadis, la théorie du complot.

Pour parler simplement, les ennuis commencent quasiment dès les débuts, c'est-à-dire dès les études d'Ignace et de ses compagnons au moment de leurs études à la Sorbonne. Les compagnons de Loyola sont vite affublés du nom de *jésuite*, terme ancien forgé pour qualifier les faux dévots et les hypocrites. Les griefs de conspirations suivront, puis ceux de complots à des échelles de plus en plus vastes. Franck Damour fait donc l'histoire de la Compagnie de Jésus vue sous l'angle des pressions infligées de l'extérieur et de leurs incidences directes sur la vie de cet institut.

Il ne s'agit pas seulement de calomnies, de procès d'intention, de procès tout court, il s'agit aussi de façon encore plus matérielle, de condamnations à mort, d'expulsions à répétition, et, en 1773, de la suppression ordonnée par le pape Clément XIV. Sur le plan symbolique, un autre sommet dans les avanies est la décision d'obliger les jésuites, avant leur expulsion du Portugal, au début du XXe siècle, à se soumettre à des examens phrénologiques : un psychiatre local avait théorisé l'idée que « ne peut pas être Jésuite qui le veut ; il y a des cerveaux prédisposés à ce mal […]. » (p. 102).

On pourrait se dire que, dans un sens, tout avait été annoncé car, dans l'*Évangile* de Jean, Jésus, priant pour les siens, avait récapitulé et en même temps déjà prévu : « le monde les a haïs, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde. » (Jn 17,14). Mais le Niagara de haine qui a failli engloutir la Compagnie de Jésus (supprimée en 1773, elle est restaurée en 1814 par Pie VII, mais fut encore interdite en Norvège jusqu'en 1956 !) est malgré tout un sujet de méditation.

Les explications fournies par l'auteur sur les circonstances qui ont permis une telle cristallisation sont convaincantes. Le modèle organisationnel de la Compagnie de Jésus avait une nouveauté suspecte. Son extraordinaire dynamisme, qui se manifesta très vite notamment lors de la grande Réforme catholique en terre allemande, heurta des intérêts contraires.

Participa également au processus une activité pamphlétaire intense, avec des ouvrages manichéens mais habiles, aux motifs animaliers, dont le retentissement sur la longue durée ferait pâmer n'importe quel Prix Nobel de littérature. On se rend compte que l'image du *pape noir*, qui apparaît pour la première fois en 1865, est la couche ultime d'innombrables repeints de cinquante nuances de gris sale, de jaune de conspirations fantasmées et de rouge de doctrines régicides. Le « mythe jésuite » se concentre sur la figure du préposé général de l'Ordre, qualifié de *pape noir* pour bien marquer la nature exacte de son pouvoir, qui est d'être contre le *pape blanc,* tout contre. Cette mise en scène est un véritable lac des signes.

La périodisation proposée par Franck Damour est assez séduisante. Aux premiers temps, celui des compagnons (XVIe siècle), succède la période de l'État moderne, c'est-à-dire à prétention absolutiste (XVIIe-XVIIIe siècle). Les grands bouleversements révolutionnaires justifient une réflexion sur le temps des sociétés secrètes (fin XVIIIe siècle-début XIXe). Enfin, il y a une sorte de chevauchement entre le procès fait aux jésuites d'être contre la liberté des peuples (1840-1880) et l'accusation de participer à un des « méta-complots » qui caractérisent la période qui court de 1850 à 1940.

Pour équilibrer son propos, l'auteur aurait pu être plus précis sur le contexte dans lequel des jésuites ont commis certaines erreurs d'appréciation, sinon certaines fautes. Ainsi, quand le Père Matthieu, provincial de France, demande au pape Grégoire XIII s'il faut assassiner Henri III (p. 31), roi sans postérité qui consentait à ce que la couronne de France passât entre les mains de son cousin huguenot, on aurait aimé un rappel de ce que signifiait, alors, la représentation d'une inimaginable dissociation du trône et de la foi catholique.

Il omet également de dire qu'en France les jésuites se réorganisent, à compter de 1814, sans solliciter une autorisation du pouvoir, prévue pourtant par la réglementation en vigueur et surtout sans le crier sur les toits. Il faut attendre le Père de Ravignan, en 1843, peut-être influencé par le précédent de Lacordaire quelques années plus tôt à propos de la restauration dominicaine, pour prendre courageusement publiquement position (avec son livre *De l'existence et de l'institut des jésuites*). Or, ce choix des jésuites français a forcément nourri les fantasmes de leurs adversaires, qui ont pu facilement les chansonner sortant « de dessous terre » ou leur reprocher d'être rentrés en 1815 dans les fourgons de l'étranger et, le reste du temps, de préférer voyager la nuit. Mais il est évident qu'on ne peut pas tout dire en 140 pages.

Des considérations très intéressantes sont consacrées aux rapprochements faits, par leurs adversaires, à la fin du XIXe siècle, entre les jésuites et les juifs ainsi qu'au fait que des jésuites de cette époque sont eux aussi touchés par le syndrome qui consiste à voir des complots partout.

Dans l'ultime chapitre, l'auteur note que « le mythe jésuite », devenu résiduel, « est à présent équilibré par une légende dorée de la Compagnie qui se consolide sans cesse » (p. 115). Les facteurs sont divers. En France, le point de basculement est la conduite des jésuites pendant la Première Guerre mondiale, étudiée dans un très beau livre par Marie-Claude Flageat (*Les jésuites français dans la Grande Guerre. Témoins, victimes, héros, apôtres*, Cerf, 2008). Elle frappe d'inanité les vieux procès.

Bienvenue aurait été également une évocation du rôle tenu par des jésuites allemands entre 1930 et la fin des années soixante dans les affaires si difficiles de leur pays. Les Pères Hirschmann et Wallraff eurent des relations suivies avec le chancelier Adenauer. Les Pères von Nell-Breuning et Gundlach, qui avaient été très proches, à la fin de la République de Weimar, au sein du Cercle de Königswinter dans le domaine des sciences sociales, débattirent ensuite vivement sur la nature de la sociale-démocratie allemande après l'abandon par le SPD, en 1959, de toute référence au marxisme. Ces jésuites participèrent à leur niveau à la construction du socle sur lequel repose la société allemande. Mais, à cause du format de la collection, l'auteur a dû faire des choix.

Bref, malgré certaines généralisations et des raccourcis un peu rapides, cet ouvrage atteint son objectif. Ultime remarque : bien qu'on ne prête qu'aux riches, le lecteur attentif comprendra, p. 32, que la République thermidorienne n'est pour rien dans l'exécution du Père Guignard un certain 7 janvier, place de Grève à Paris, pour écrits apologétiques de l'assassinat d'Henri IV !

Anne Philibert

Dimitri CASALI, ***L'histoire de France interdite***, JC Lattès, 2012, 286 p., 19 €.

Dimitri Casali a été professeur en zone d'éducation prioritaire. Il a publié en septembre 2012 aux éditions Lattès un petit ouvrage énergique destiné au grand public, *L'histoire de France interdite*, dont le sous-titre complète le propos, *Pourquoi ne sommes-nous plus fiers de notre histoire ?* Signalons que, plus récemment, la revue *Le Débat* a, dans son numéro de mai-août 2013, consacré un dossier à la question du *Difficile enseignement de l'histoire.*

Dans l'introduction du livre, Dimitri Casali exprime son désir de « réconcilier la France avec son histoire ». Il insiste sur le fait que, dans le monde globalisé dans lequel nous vivons, « où les identités se dissolvent et la mémoire devient courte », les Français ont besoin d'une profondeur historique. Il relève qu'il manque aux Français une fierté de leur histoire nationale.

Ses motifs d'inquiétude sont nombreux. Premièrement, il critique la nouvelle réforme des programmes d'histoire survenue en juillet 2008, l'accusant de remettre en question des siècles de construction du pays. À titre d'exemple, il rappelle qu'au nom de l'ouverture aux autres civilisations, en classe de 6e, les élèves doivent étudier les civilisations han (Chine) et gupta (Inde) ; en 5e, les royaumes africains moyenâgeux et l'esclavage ; en 4e, les grands courants d'échanges commerciaux, dont les traites négrières.

Deuxièmement, il souligne l'effacement, voire la disparition, de grandes figures de notre histoire comme Clovis, Charles Martel, Saint Louis, Charles V, François Ier, Henri IV, Richelieu et Louis XIII, etc. Ainsi, le Roi-Soleil est une victime de l'introduction de l'étude des royaumes africains en 5e, tandis que Napoléon disparaît presque totalement des cours de 4e.

Troisièmement, il dénonce la tendance à une lecture « culpabilisante » du passé, dans l'esprit de la loi Taubira de 2001.

Quatrièmement, il insiste sur la pression communautaire qui s'exerce dans les établissements à forte population d'origine étrangère à l'heure actuelle sur l'enseignement de l'histoire. Les pages 26 et 27 de l'ouvrage consacrées à ce dernier point et qui citent des extraits du rapport de l'inspection générale de l'Éducation nationale, coordonné par Jean-Pierre Obin, de juin 2004, et du rapport du Haut Conseil à l'intégration du 28 janvier 2011 sont sidérantes. Déjà, en 2004, le premier rapport notait que « tout ce qui a trait à l'histoire du christianisme, du judaïsme, peut être l'occasion de contestations ». Il en allait de même pour la laïcité. « Vaste problème », aurait dit le général de Gaulle. On n'ose pas imaginer, dans ces conditions, les conditions de travail de certains professeurs.

Le cinquième sujet de plainte de Dimitri Casali est que, depuis trente ans, l'enseignement de l'histoire est de plus en plus négligé. En 2012, dans les collèges français, trois heures sont dévolues à la fois à cette matière, à la géographie et à l'instruction civique. Cela revient concrètement à faire une heure d'histoire par semaine, tandis que dans les pays voisins, cette discipline bénéficierait de deux à trois heures hebdomadaires. En disciple de Cicéron, qui avait écrit que « l'Histoire est institutrice de la vie », Dimitri Casali plaide pour un apprentissage de la citoyenneté par l'histoire.

Tous ces éléments sont repris, développés et complétés notamment par des exemples tirés de ce qui se passe à l'étranger dans les cinq premiers chapitres de l'ouvrage.

Avant la réforme de 2008, la Révolution et l'Empire faisaient partie du programme d'histoire de 4e. La place qui leur était accordée ayant été réduite pour permettre l'étude des grands courants d'échange commerciaux, l'auteur s'intéresse à la question de savoir si, dans ces conditions, les élèves de 4e peuvent encore recevoir une présentation correcte de la période allant de 1789 à 1815. Il faut lire les pages 213 à 218 consacrées à la manière dont les consignes officielles données pour la rentrée 2011 fixent le cadre. Selon Dimitri Casali, l'étude de la Révolution de 1789, période phare et rupture fondamentale de l'histoire de France, ne représente plus que 17 % du programme de la classe de 4e. Il dénonce le fait que le programme donne la possibilité de traiter la période de la Révolution française uniquement jusqu'en 1799. Le professeur peut s'abstenir totalement d'évoquer l'Empire.

L'auteur a aussi dans sa ligne de mire les choix de certains manuels scolaires. Il constate que les rares pages des manuels de 4e évoquant la figure de Napoléon font l'impasse sur son œuvre immense. Il dénonce, dans le manuel de Magnard, l'image caricaturale de Napoléon assis sur un pot, souligne qu'elle n'est contrebalancée par rien et reproche au commentaire du tableau du *Sacre de l'Empereur* d'apprendre aux élèves plus de choses sur le peintre David que sur le personnage éponyme.

On a compris que Dimitri Casali aime son pays et son histoire, et qu'il ne craint pas de le dire et de le répéter, tel dans un autre registre Umberto Tozzi dans son aria populaire *Ti amo*. Son livre fait réfléchir.

On pourrait regretter un manque de rigueur. Ainsi, page 241, le destin de Gaston Monnerville, petit-fils d'un esclave martiniquais né en 1897 en Guyane et mort président du Sénat en 1968, est présenté dans le chapitre consacré aux « grands immigrés ». Certaines affirmations sont contestables, car Dimitri Casali, peu satisfait des auteurs des manuels scolaires, semble frappé d'amnésie quand il écrit, page 218, que « les meilleurs historiens spécialistes de Napoléon sont étrangers ». Il oublie, dans ce cas précis, les chercheurs comme Jean Tulard ou Jacques-Olivier Boudon.

Le dernier chapitre de l'ouvrage consiste en trois entretiens avec des personnalités qualifiées, Robert Badinter, Malika Sorel et Emmanuel Le Roy Ladurie. Dans sa conclusion, l'auteur sacrifie aux mânes de Renan, dont la définition de la nation reste une ligne bleue des Vosges qu'il faudrait, cette-fois, *dire* toujours. Il finit sur une demande d'école républicaine et sur la nécessité de rendre aux élèves les « repères spatio-temporels ».

Cette lecture est à compléter par celle de l'article de Mara Goyet dans le numéro précité de

la revue *Le Débat*. Cette jeune femme qui enseigne l'histoire dans un lycée parisien, a une perception des choses un peu différente, moins tragique. Concernant les programmes scolaires, elle ne perçoit pas les mêmes intentions de déconstruction de l'histoire à l'œuvre. Elle est surtout sensible au fait que les programmes « ressemblent plus à un symptôme qu'à une tentative pour surmonter l'éclatement des points de vue, pour instaurer une cohérence et une unification ». Bref, elle leur reproche de ne pas trancher.

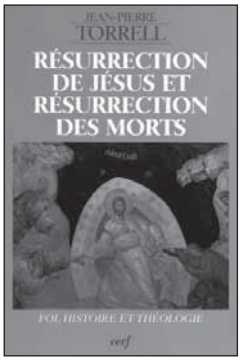
En outre, elle situe la question de l'enseignement de l'histoire dans une problématique plus vaste, celle du « cadre inédit et étrange » dans lequel grandissent les élèves. « On n'apprend pas pareil, note-t-elle, quand il y a deux cents chaînes de télé, Twitter, Internet, le téléchargement immédiat, les textos, Wikipédia, la parodie obligatoire ».

La synthèse de tout cela montre que, entre l'ambition de faire accéder les élèves des collèges à des problématiques difficiles au lieu de leur faire de l'histoire-récit des hommes et des héros, les repentances, les pressions communautaristes, et, selon l'expression de Mara Goyet, le « présentisme » (sic) des élèves, le défi de la transmission de l'histoire aux jeunes est devenu plus grand.

Anne Philibert

Théologie

Jean-Pierre TORRELL, ***Résurrection de Jésus et résurrection des morts***, Cerf, 2012, 243 p., 20 €.



Jean-Pierre Torrell, dominicain, professeur émérite de l'université de Fribourg, est bien connu des théologiens comme un des spécialistes de saint Thomas d'Aquin. Ses articles et ouvrages de haut niveau scientifique sont nombreux, mais il a aussi publié des livres s'adressant à un public, certes cultivé et recherchant une certaine compréhension intelligente du contenu de la foi, mais sans être spécialiste des débats théologiques les plus pointus. Après *La Vierge Marie dans la foi catholique* (2010) et *Un peuple sacerdotal* (2011), l'auteur, dans la même veine, nous livre un ouvrage passionnant sur la résurrection.

Le projet est motivé par des questions que se posent de nombreux contemporains (à défaut d'être des questions contemporaines) : à quel moment aura lieu la résurrection ? Comment aborder, dans une perspective chrétienne, le concept de réincarnation ? Et aussi, de manière plus inattendue, peut-on concilier la foi chrétienne en la résurrection et la pratique de la crémation ? L'auteur répondra à ces questions dans la 3e et dernière partie du livre.

La 1re partie consiste en une enquête biblique sur la résurrection. Se fondant sur les résultats les plus fermes de l'exégèse historique (mais ne

dédaignant pas de nous donner çà et là des commentaires de saint Thomas sur tel ou tel verset), l'auteur relit les nombreux textes du Nouveau Testament abordant la question de la résurrection du Christ, avec une grande méticulosité : analyse précise du vocabulaire lié à la résurrection et des buts théologiques des auteurs. Il met bien évidence une distinction importante entre les évocations de la résurrection d'une part, textes simples, courts, fondements de la foi de la jeune communauté chrétienne, et que les auteurs sacrés ne cherchent pas à situer sur un plan historique ; et les récits d'apparition d'autre part, beaucoup plus construits, présentant des ouvertures théologiques diverses, et bien enracinées dans un fondement historique (même si, évidemment, leur vérité historique n'est pas accessible dans une simple lecture littéraliste).

Ainsi, l'examen biblique permet déjà d'aborder une question importante, celle de l'historicité de la résurrection de Jésus. L'auteur propose alors « dix propositions pour aujourd'hui » sur cette question, considérée comme difficile, parce qu'on n'en définit pas toujours clairement les termes. Peut-être l'auteur aurait-il pu prendre plus en compte les conceptions de l'époque de Jésus sur la résurrection. Les livres de la Sagesse ou des Macchabées, convoqués pour l'exégèse du Nouveau Testament, ou encore les débats entre pharisiens et sadducéens (mentionnés dans le livre), révèlent que, s'il y a bien une nouveauté chrétienne au sujet de la résurrection, elle n'est pas arrivée sans préparation.

Dans une 2e partie, l'auteur examine quel lien la résurrection de Jésus peut avoir avec la nôtre. L'étude des textes néo-testamentaires (pauliniens surtout) permet d'abord de dire que ce lien est une certitude de la foi chrétienne. Il en dégage aussi un moyen : le baptême. Il en donne des descriptions : le Christ Tête du corps, le Nouvel Adam, le Christ envoyant l'Esprit. Mais le texte biblique, s'il donne les fondements théologiques et anthropologiques permettant de penser le rapport entre ces deux résurrections, n'en décrit pas techniquement l'articulation. À tel point que la théologie oubliera parfois tout simplement l'importance de la résurrection du Christ pour le salut des hommes. Tout n'a-t-il pas été dit avec sa mort sur la croix ?

Mais au lecteur non rebuté par l'emploi de quelques termes scolastiques, par ailleurs bien expliqués, l'auteur présente alors, dans une partie plus difficile, la proposition de Thomas d'Aquin (malheureusement déformée par ses successeurs, dont Cajetan), mieux expliquée dans ses commentaires des lettres de saint Paul que dans la Somme : c'est bien la résurrection, ou mieux, le Christ ressuscitant, qui est l'instrument de la puissance divine, transcendant l'espace et le temps, et qui est capable de causer notre résurrection. La thèse est respectueuse du donné biblique et garde l'équilibre entre la toute-puissance divine et l'humanité du Christ.

Ce livre est assurément à conseiller. Il apporte un contenu très sûr sur cette question dogmatique. Il est aussi une très belle démonstration de ce qu'est le travail d'un théologien : le lecteur y verra la fécondité d'une lecture intelligente de l'Écriture, d'une prise en compte critique de la tradition théologique, et du désir de rendre compte, aujourd'hui, raisonnablement, de l'élément central de notre foi.

Cyrille-Marie Richard, o.p.

Henri BOURGEOIS, ***La théologie française au seuil du XXIe siècle.*** *Situation et enjeux,* Préface de Jean-François Chiron, LIT Verlag Zurich/Berlin 2013, 180 p., 24,90 €.

La bibliographie du théologien lyonnais Henri Bourgeois (1934-2001) est considérable. L'exploitation de ses archives a rendu possible en 2007 la réédition très augmentée d'un ouvrage essentiel : *Théologie catéchuménale* (Cerf), puis en 2010 la parution de *Questions fondamentales de théologie pratique* (Lumen vitae/Novalis). Un autre inédit voit maintenant le jour : *La théologie française au seuil du XXIe siècle*. Cet ouvrage est inachevé mais sa rédaction dans les mois précédant la mort de l'auteur était pourtant assez avancée pour qu'une publication soit possible en l'état.

L'auteur n'est ni le premier ni le seul à tenter de faire le point sur la théologie française actuelle. Citons entre autres l'article de Joseph Doré « Les courants de la théologie française après Vatican II » dans *Hommage à Claude Geffré* (Cerf, 1992) ou celui de Philippe Vallin dans *Le devenir de la théologie mondiale après Vatican II*. (Beauchesne, 2000). Mais le travail d'Henri Bourgeois est original. Plutôt que de brosser un panorama de la théologie académique, il part d'un constat : la théologie n'intéresse pas grand monde en dehors d'un petit cercle d'initiés et elle est peu présente dans une culture où « le religieux » a sa place, mais en dehors de la théologie.

Il commence par analyser les conditions de production de la théologie dans un contexte culturel où les sciences humaines et la philosophie s'emparent du « religieux » en le laïcisant. Pour autant il écrit que l'on peut établir un « bulletin de bonne santé de la théologie chrétienne » pour peu que l'on prête attention au nouveau public et aux nouveaux acteurs d'une théologie qui cherche et s'exprime aussi en dehors du cadre universitaire. À partir de là, il élabore une analyse plus fine de la place de la théologie dans notre culture (chap. 3) puis des intérêts et des limites d'une théologie qui s'est modernisée en ce qui concerne l'histoire, l'ecclésiologie, l'éthique et la philosophie (chap. 4). Il peut alors faire le point sur le travail théologique en France dans les trois grandes confessions chrétiennes (chap. 5 à 7).

Sa méthode est celle de la *théologie pratique* telle qu'il l'a toujours mise en œuvre sans séparer en ce qui le concernait, recherche et pratique pastorale (voir éléments de théorisation en *Questions fondamentales de théologie pratique*). À la différence d'autres pays (Québec, Allemagne, pays anglo-saxons), cette façon de faire de la théologie est encore assez peu reçue en France dans les universités catholiques. Mais l'excellente préface du professeur Jean-François Chiron souligne l'importance d'une telle théologie exploratrice et circonstancielle qui se refuse à faire l'impasse sur ce qui est en jeu actuellement dans la société, prenant alors le risque de l'interprétation « à chaud » et ayant le courage de penser la pratique en refusant l'intellectualisme clos sur lui-même et le recours à une pensée déductiviste.

Le caractère inachevé de ce livre est évident non seulement dans sa forme mais parce que, depuis la mort de Henri Bourgeois, beaucoup de choses ont bougé. Particulièrement les tensions, voire l'agressivité, qui se développent concernant la place des religions dans notre société exigent

un nouvel effort de réflexion sur le rapport entre religions instituées, groupes de convictions et société démocratique. Mais ce travail reste actuel et stimulant car il invite à la lucidité et au courage, en particulier au courage du débat avec les cultures et entre chrétiens, à commencer par le débat interne au catholicisme, débat souvent inexistant et pourtant possible car « on peut être uni sans être d'accord sur tout » (p. 111). Un ouvrage inachevé, certes, mais comme le travail théologique lui-même, qui doit sans cesse s'ouvrir à de nouvelles perspectives et se mettre au travail sur de nouveaux chantiers.

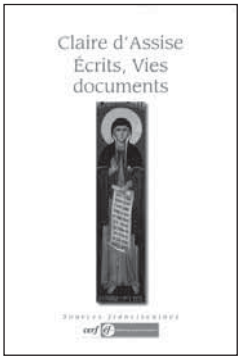
Jean PEYCELON

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

Évangile et liberté, Trois parcours pour un christianisme crédible, Van Dieren Éditeur, 2013, 82 p., 10 €. Il s'agit de la publication des entretiens avec André GOUNELLE, Laurent GAGNEBIN et Bernard REYMOND, parus respectivement dans les numéros 297, 294 et 288 de notre revue Lumière & Vie, avec une préface de Jean Baubérot. Les trois auteurs se réclament d'un protestantisme libéral, décliné de manière originale et tonique sur le plan théologique et spirituel.

Spiritualité

CLAIRE D'ASSISE, ***Écrits, Vies, documents***, sous la dir. de Jacques DALARUN et Armelle LE HUËROU, coll. « Sources Franciscaines », Cerf - Éditions franciscaines, 2013, 1104 p., 69 €.



Cet ouvrage est un monument. Il y a moins d'un siècle, Claire d'Assise (1193-1253) était une sainte ignorée, peu lue, absente de la recherche universitaire, dans l'ombre de son illustre contemporain, François.

D'abord, il y a eu la traduction française de la *Vie* et des *Écrits* par Damien Vorreux et des témoignages au procès de canonisation par les clarisses de Toulouse, au début des années soixante, ainsi que les travaux pionniers d'Engelbert Grau, Lothar Hardick, Heribert Roggen. L'édition des « Sources chrétiennes », en 1985, avec introduction, texte latin, traduction, notes et index par Marie-France Becker, Jean-François Godet et Thaddée Matura a marqué une étape en manifestant que Claire d'Assise fait partie de plein droit des « classiques » de l'histoire de la spiritualité. Il y eut ensuite le colloque de l'UNESCO sur « Sainte Claire d'Assise et sa postérité », en 1994, à l'occasion du huit centième anniversaire de la naissance de la sainte, et les événements qui ont marqué le huitième centenaire de la fondation des clarisses, l'année dernière.

Depuis vingt ans, la recherche sur Claire d'Assise n'a cessé de progresser, en Italie surtout, mais aussi en Allemagne et en France avec les

travaux de Jacques Dalarun et de Catherine Savey. Nous attendions cette édition de l'ensemble des sources clariennes. Cette nouvelle traduction des textes latins, italiens et allemands relatifs à sainte Claire et à la naissance de l'Ordre des Sœurs Pauvres a été assurée par Jacques Dalarun et Armelle Le Huërou. Les remarquables introductions aux différentes parties du recueil sont dues à trois universitaires italiens, Maria Pia Alberzoni, Marco Bartoli et Alfonso Marini. La préface d'André Vauchez caractérise la sainteté de Claire.

Certains des textes ici traduits le sont pour la première fois en français et quelques-uns des documents édités étaient inconnus jusqu'à ce jour. Les notes de bas de page éclairent la compréhension des textes. Autant dire qu'il s'agit d'un remarquable travail et d'une somme incomparable. On regrette toutefois l'absence d'un index thématique qui aurait été un outil de travail précieux, et on aurait pu s'attendre à trouver en fin de volume une bibliographie des études clariennes.

Claire d'Assise est l'auteur de la première *Règle* écrite par une femme. Nous sommes au milieu du XIIIe siècle, et cela fait près de quarante ans que cette femme de la noblesse d'Assise a quitté sa famille pour rejoindre François, vivre une vie pauvre à la suite du Christ pauvre, au monastère de Saint-Damien, bientôt rejointe par d'autres femmes. Cette *Règle* sera officiellement approuvée par le pape Innocent IV, le 9 août 1253, deux jours avant que Claire ne meurt. Outre la *Règle*, le corpus des écrits de Claire d'Assise comprend un *Testament*, une *Bénédiction* et quatre *Lettres* à Agnès de Prague. Dès son vivant, la compagne de François d'Assise jouit d'une réputation de sainteté ; elle sera canonisée deux après sa mort, le 15 août 1255.

« La forme de vie de l'Ordre des Sœurs Pauvres est celle-ci : observer le saint Évangile de notre Seigneur Jésus-Christ, en vivant dans l'obéissance, sans rien en propre, et dans la chasteté ». La *Règle* de Claire construit un dispositif qui abrase tout ce qu'il y a de social dans une existence afin de manifester au grand jour la vie nue. Dans l'espace de la clôture, l'existence de la clarisse est exposée sans réserve.

Un tel dispositif pourrait apparaître comme inhumain s'il n'était au service d'un approfondissement de l'intime. L'intime désigne un dedans partagé : l'intériorité s'approfondit par et pour un Autre. C'est dans les lettres à Agnès de Prague que se dit exemplairement cet intime : « La plus digne des créatures, l'âme de l'homme fidèle est plus grande que le ciel, puisque les cieux, avec les autres créatures, ne peuvent contenir le Créateur et seule l'âme fidèle est sa demeure et son siège ».

La spiritualité de Claire est sereine et joyeuse, elle entraîne à la rencontre de celui duquel elle reçoit la vie en abondance.

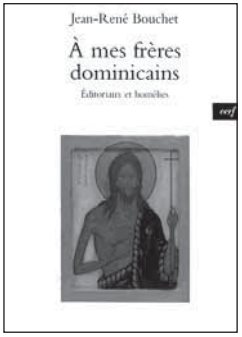
Souhaitons que ces « œuvres complètes » fassent découvrir une figure exceptionnelle de sainteté et stimulent l'approfondissement intellectuel et spirituel d'une œuvre magistrale.

Pascal David, o.p.

Jean-René BOUCHET, ***À mes frères dominicains.*** *Éditoriaux et homélies,* Cerf, 2013, 182 p., 12 €.

Pour célébrer les vingt-cinq ans de sa disparition et en vue du 800e anniversaire de l'Ordre des Prêcheurs, les éditions du Cerf font honneur à l'une des grandes figures dominicaines de ce

vingtième siècle finissant, théologien spécialiste de patrologie, et Provincial de la Province Dominicaine de France de 1979 à 1987. Ce livre recueille les éditoriaux que le frère Jean-René a écrit pour le bulletin de la Province de France *Ut sint unum* et les homélies qu'il a prononcées à l'occasion des prises d'habit ou des professions des frères.



Malgré la différence de styles, on retrouve des éléments de la personnalité du fr. Jean-René : c'est la même spontanéité, le même amour de Dieu et des frères, le même souci de réalisme, mais d'un réalisme optimiste face aux situations humaines difficiles auxquelles sa charge de gouvernement le confronte, que le lecteur retrouve au long de ces pages.

Le titre du recueil, *A mes frères dominicains*, n'est pas anodin. Les frères dominicains sont les premiers destinataires de ces textes. Ils doivent pouvoir encore aujourd'hui être les premiers intéressés par la lecture de cet ouvrage. En effet, les frères qui ont connu Jean-René seront heureux de retrouver sa voix, sa chaleur, sentir qu'il « les embrasse fraternellement ». Les autres iront y puiser de quoi consolider leur vocation et quitter la peur dans laquelle ils pourraient plonger face à la prise de conscience de leurs faiblesses, de leurs doutes, en temps de crise.

Le frère Jean-René a pris la tête de la Province de France dans une situation de crise, mais il ne se laisse pas accabler et va aussitôt puiser de l'énergie dans l'exemple de saint Dominique. Dès son élection, il écrit : « Je sais que la Province a souffert et qu'elle souffre, de bien des manières. Je la sens blessée, parfois divisée, un peu désabusée. Je sais aussi sa force et son désir entêté de suivre les chemins ouverts par saint Dominique. Alors j'ai envie de dire un peu fort comme lui : 'Allons de l'avant et pensons à notre Sauveur' ». Ce constat et ce vibrant appel n'ont pas perdu de leur actualité !

Cet appel à évangéliser et à marcher dans l'Espérance n'étant pas l'apanage exclusif de l'Ordre des Prêcheurs, puisse l'exemple du frère Jean-René et la lecture de ce recueil redonner courage et forces pour être les fidèles témoins de la Vie reçue en Jésus-Christ.

Thomas-Marie GILLET, o.p.

Isabelle JONVEAUX, ***Dieu en ligne.*** *Expériences et pratiques religieuses sur Internet*, Bayard, 2013, 252 p., 18,90 €.

Internet met-il en péril la vie monastique ? Que change Internet dans nos pratiques religieuses ? Peut-on rencontrer Dieu ou pratiquer une religion sur Internet ?

C'est à partir d'enquêtes de terrain menées principalement dans les couvents et les monastères de France, d'Italie et d'Autriche, ainsi qu'à travers la consultation d'un grand nombre de sites Internet – sites officiels des communautés religieuses et sites de pratiques religieuses en ligne – qu'Isabelle Jonveaux propose de répondre à ces questions.

L'auteur est sociologue des religions et son premier livre, *Le monastère au travail* (Bayard,

2011), était une enquête sur l'économie des communautés monastiques. Ici, il s'agit d'étudier, d'une part, comment l'introduction d'Internet dans les monastères, voire dans les cellules, vient modifier l'équilibre d'une communauté – la clôture, le silence, la structuration du temps monastique, la visibilité (et le recrutement) d'un monastère – et, d'autre part, comment Internet, utilisé comme moyen d'évangélisation par ces mêmes communautés, conduit à de nouvelles pratiques religieuses « en ligne ».

En effet, de nombreuses communautés proposent un accès à une expérience religieuse par Internet. Isabelle Jonveaux appuie ses analyses, parmi bien d'autres propositions, sur la retraite de carême proposée par les dominicains du couvent de Lille depuis une dizaine d'années : *Retraite dans la Ville*. Entreprise qu'elle connaît bien et sur laquelle elle a déjà eu l'occasion de publier une très bonne étude, en 2007, dans les *Archives de Sciences sociales des religions*.

Se pose la question de la « réalité » de ces pratiques virtuelles : comment intègrent-elles les pratiques corporelles et les relations communautaires ? Peut-on être membre d'une communauté religieuse virtuelle ? L'auteur se demande quel peut être le degré d'engagement d'une pratique où la règle du jeu est l'anonymat, pour conclure qu'elle vient répondre « à une demande de bricolage et d'individuation des pratiques » qui s'inscrit pleinement dans le cadre des évolutions de la pratique religieuse de notre modernité.

L'auteur fait un état des lieux de l'entrée des nouvelles technologies dans les communautés monastiques et étudie les mutations que cela engendre au sein d'une institution « légitimée par sa tradition et par définition en rupture par rapport au monde », pour conclure à une entrée rapide, mais hétérogène : si les communautés masculines sont présentes sur la toile, ce n'est que rarement le cas pour les communautés de femmes, qui risquent alors de se condamner à une absence de visibilité et à une perte du recrutement. Plus la communauté est en lien avec le monde (par la vente de produits fabriqués au monastère, par exemple), plus il est probable qu'elle ait un site Internet.

Mais il n'y a pas que les sites ; l'auteur s'intéresse aussi aux adresses (les moines disposent-t-ils d'une adresse personnelle ? et qu'est-ce que cela change dans la manière de communiquer avec l'extérieur ? pourquoi une bénédictine refuse-t-elle les réservations d'hôtellerie par mail ?) et un chapitre est consacré à « Facebook : les congrégations sous un autre profil ». L'auteur étudie encore comment Internet conduit à de nouvelles pratiques d'ascèse (le « jeûne d'Internet » n'a pas été prévu par la règle de saint Benoît !).

À la première lecture, on pourrait être amené à reprocher à cette étude de confondre vie monastique et vie religieuse apostolique, mais ce reproche n'est pas fondé dans la mesure où la vie monastique en France, à l'écart du monde, est un cas très particulier, alors qu'en Autriche, il est habituel qu'un monastère soit associé à une école par exemple.

Isabelle Jonveaux travaille dans l'esprit des travaux de Danièle Hervieu-Léger, citant et retravaillant les concepts de sociologie religieuse forgés par Max Weber dont la grille de lecture du monde religieux est pertinente : individualisme méthodologique, dynamique de la vie religieuse orientée par la question du salut – bien que ce concept soit à repenser –, « extramondanéité », c'est-à-dire extériorité de la vie monastique par rapport à la société. Cette extramondanéité est mise à mal sur le web, où les sites se présentent tous sur le même plan, déterritorialisés et sans

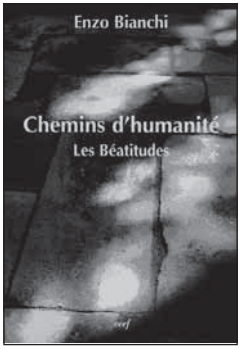
hiérarchie. Mais cette faiblesse est aussi une force : on se rend rarement par hasard dans un monastère, alors qu'on peut arriver par hasard sur une vidéo ou un site monastique.

À ce jour, il n'existe que peu de travaux sur « Internet et religion », et cet ouvrage bien informé et agréable à lire vient apporter des éléments d'analyse pour réfléchir à nos pratiques. De plus, l'étude de l'usage d'Internet par des communautés peu ou prou homogènes, en termes de sexe, de niveau de vie et d'activités, fournit un biais intéressant pour mieux comprendre le rapport que nous entretenons aux nouveaux médias et les modifications que cela engendre.

Est-ce que les nouvelles technologies, demande Isabelle Jonveaux, vont modifier substantiellement nos manières de prier et plus généralement le rapport de l'homme à la spiritualité ? Nous espérons que son prochain ouvrage, qui portera sur les nouvelles pratiques d'ascèse dans notre société ouverte à tous les vents religieux et spirituels, apportera une réponse à cette question laissée en suspens.

Pascal DAVID, o.p.

Enzo BIANCHI, ***Chemins d'humanité. Les Béatitudes***, Cerf, 2013, 160 p., 14 €.



Le nom du prieur de Bose est déjà une promesse. Elle sera tenue. Sous ce beau titre « Chemins d'humanité », Enzo Bianchi donne un commentaire d'une dizaine à une quinzaine de pages de chaque Béatitude telles qu'on les lit dans l'évangile de Matthieu.

Une introduction prépare l'approche de ces proclamations du Royaume – la même proclamation en fait chez Mt et Lc – sous des formes différentes. Scandale de ce bonheur d'allure paradoxale qui mûrit dans un présent incertain des fruits révélés dans l'avenir ultime – « horizon (de bonheur et) de salut possible pour tout homme ». on en a la preuve vivante en Jésus, « l'homme des Béatitudes ».

Ces quelques lignes de force, ainsi esquissées d'emblée, traversent et animent chacun des huit chapitres traitant tour à tour de chaque béatitude. La première sur les pauvres (les pauvres en esprit) « fournit la toile de fond sur laquelle (toutes les autres) doivent être lues ». Après un rappel du thème dans la Bible, le Jésus de l'Évangile donne la lumière de l'interprétation juste de cet appel.

Le même schème interprétatif (l'Écriture, le « cas Jésus », et discrètement, en exergue de chaque chapitre, le recours à la tradition patristique) introduit à la compréhension de chacune de ces paroles-programme de Jésus. Avec le plus souvent une conclusion ouvrant sur notre présent et l'impact sur lui de ces paroles du Christ.

Un beau livre : concis, simple, sobre, profond – plein de sagesse chrétienne et non moins humaine. Un guide excellent pour entrer dans l'intelligence de ces « devises » du chrétien.

Bruno CARRA DE VAUX, o.p.

Théologie mystique

Michel de CERTEAU, *La **Fable mystique. XVIe - XVIIe siècle**,* tome II, coll. « Bibliothèque des histoires », Gallimard, 2013, 390 p., 20 €.

Enfin ! Cela faisait des années que nous attendions cet ouvrage posthume, second tome de *La Fable mystique*, dont le premier est paru en 1982. En 1986, à la mort de Michel de Certeau, c'est Luce Giard qui est chargée de publier les notes laissées par le jésuite pour ce second tome.

« Ce livre se présente au nom d'une incompétence : il est exilé de ce qu'il traite ». Ainsi s'ouvre *La Fable mystique*, ouvrage fascinant à l'écriture virtuose. Dans ce second tome, de Certeau poursuit son analyse des écrits mystiques des XVIe et XVIIe siècles – ces écrits dans lesquels s'inaugure une nouvelle science, une « science expérimentale des choses de l'au-delà ».

On y retrouve Nicolas de Cues, l'auteur de la *Docte Ignorance* (1440), Jean de la Croix et Angelus Silesius, Blaise Pascal et Jean-Joseph Surin, mystique jésuite auquel de Certeau a consacré tant de travaux. L'auteur scrute les pratiques : le passage, par exemple, de la *lectio divina* à la lecture spirituelle, les usages de la tradition – usages de Jean de la Croix par Surin –, le changement de statut de la Bible avec l'avènement de la critique historique, les manières de lire et d'écrire : autant d'esquisses d'une anthropologie du croire.

La « mystique » désigne une discipline, à tous les sens du terme, qui advient avec la modernité et qui s'efface à la fin de l'âge classique, lorsque le savoir se reconfigure autrement et qu'une autre *épistémè* se met en place, au XIXe siècle, avec l'invention des sciences humaines.

De cette « figure historique » de la mystique, de Certeau a donné la définition suivante – définition qui n'est pas celle de l'objet de cette science, toujours absent et impossible à dire, mais celle d'un « sujet parlant » en quête d'un Autre : « Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est *pas ça*, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de *cela* ». La « fable mystique » est cette prise de parole singulière d'un sujet qui a conscience d'être le champ de l'expérience d'un « autre ».

Les dossiers et les notes disparates laissés par de Certeau ne se prêtant pas à la publication, ce volume est composé d'articles déjà publiés mais souvent difficilement accessibles, selon un plan d'ensemble voulu par l'auteur, et ne comprend donc pas d'inédit, si ce n'est le long texte sur Nicolas de Cues qui avait été intégralement rédigé. Les annotations précises ainsi que l'index des noms propres pour les deux tomes en font un ouvrage dont on ne saurait se passer.

Toute sa vie, depuis 1958, date à laquelle il commence à travailler les écrits de Pierre Favre pour en publier le *Mémorial*, et jusqu'à sa mort précoce, de Certeau s'est intéressé à la mystique et demeure un maître en ce domaine, lui qu'on peut tout aussi bien dire historien, qu'anthropologue, linguiste, théologien ou philosophe et que François Dosse a nommé le « marcheur blessé » (*Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, 2002).

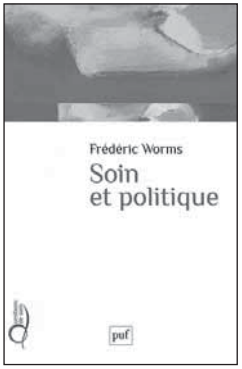
Quoiqu'il en soit, s'il consacre sa vie à lire ces archives laissées par ces hommes et ces femmes que le désir emmène vers un ailleurs, ce n'est pas pour faire œuvre d'antiquaire. Car c'est le présent qui passionne l'auteur de *L'Invention du quotidien* (Gallimard, 1990, Folio Essais). En effet, l'acharnement du savoir, loin d'assurer l'acquisition des connaissances, exerce à se déprendre de soi-même et provoque l'égarement de celui qui connaît.

Deux exacts contemporains, écrivains de génie, rétifs aux institutions universitaires et qu'on ne saurait classer dans une discipline plutôt que dans une autre, partis enseigner sur la côte ouest des États-Unis, installés nulle part, lecteurs infatigables d'archives inédites et de textes obscurs, interrogeant notre savoir et les découpages qu'il opère, attentifs aux voix que l'on fait taire et inlassables chasseurs de silence, se faisant historiens de la folie et de son discours, insistant chacun à sa manière sur l'importance, dans la modernité, du voir, du regard et de ce qui se montre, reconnaissant le corps comme le lieu où s'écrit le désir et le plaisir ouvrant accès à l'épreuve de la vérité, morts trop tôt foudroyés par la maladie et dont il se trouve qu'ils portent le même prénom, nous laissent l'un et l'autre en héritage une œuvre et, plus encore, une rigueur, une exigence, un style dans la pensée : Foucault, de Certeau.

Pascal DAVID, o.p.

Philosophie

Frédéric WORMS, ***Soin et politique***, coll. « Questions de soin », PUF, 2012, 46 p., 6 €.



Le soin fait actuellement l'objet de nombreuses discussions, dont on peut légitimement se demander si elles ne tiennent pas de l'effet de mode. L'objet de ce petit livre est, entre autres, d'argumenter qu'il n'en est précisément rien, et que le soin, réalité bel et bien centrale, renvoie encore plus profondément qu'on ne le croit, et de manière plus urgente, à la politique dans toutes ses dimensions. Pourquoi un tel travail d'explicitation est-il alors nécessaire, si le soin est une réalité fondamentale de nos vies, sans laquelle nous ne serions pas nous-mêmes en vie et que nous mettons en œuvre dans nos relations les plus quotidiennes ? C'est que les différentes dimensions du soin et leur lien avec la politique nous restent bien souvent cachés, et qu'il faut donc les produire constamment à nouveau sous nos yeux pour mieux les prendre en compte et les vivre.

Le texte déploie ainsi, en quatre brefs chapitres, denses et suggestifs, ces dimensions souvent ignorées du soin. En effet, si le soin est d'abord une réalité objective, un *secours* apporté à autrui, c'est-à-dire « la réponse aux besoins matériels et vitaux des uns, par l'action des autres », il ne saurait être réduit à cette seule dimension sans s'en trouver mutilé, et par là perdre une partie du sens qu'il a pourtant dans nos vies. Le soin comporte toujours aussi la dimension du *soutien* à une subjectivité, une personne (ch. 1).

Il comporte, en plus du dévouement, une dimension de *travail* (il suppose une compétence), qui peut ne pas être reconnue à sa juste valeur, et qui est aussi la source d'un pouvoir, lui-même souvent caché, sur autrui blessé et d'autant plus vulnérable (ch. 2).

Tout geste de soin se fait aussi, non seulement dans le « colloque singulier » d'un soignant et d'un soigné, mais au sein d'une société et sous son regard, ce qui lui fait rencontrer des questions de *justice* : à qui faut-il donner quel soin, dans une société démocratique qui cherche à respecter, même face aux urgences les plus vitales, des principes de liberté, d'égalité et de fraternité (ch. 3) ?

Enfin, le soin a jusqu'à une dimension cosmique, et cosmopolitique, en tant qu'il se fait toujours aussi dans un *monde*, à la fois naturel et culturel, qui peut lui-même faire l'objet d'un soin et qui est d'ailleurs issu du soin que s'apportent, bien ou mal, les hommes entre eux (ch. 4).

L'analyse du soin en dévoile donc, de la constitution d'un sujet à celle d'un monde en passant par les relations interindividuelles et la vie sociale, le caractère originaire à l'égard de la totalité de l'être.

Une thèse non moins forte du livre est alors que « le *moindre* geste de soin implique *toutes* les dimensions politiques » qui sont analysées dans ces quatre chapitres. En effet, les quatre dimensions cachées du soin sont explicitées pour être à chaque fois reliées à une dimension du politique qui peut et doit les prendre en charge, au-delà d'une simple politique de santé : le soin comme soutien doit lui-même être soutenu ; le soin comme travail et pouvoir doit être à la fois reconnu à sa juste valeur et régulé dans ses abus ; c'est des défaillances du soin que naissent nos exigences de justice, d'égalité, de liberté ; le soin du monde, naturel comme culturel, enfin, est une tâche que doit assumer le politique.

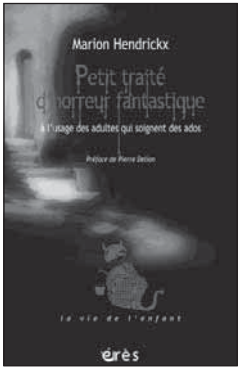
Il s'agit alors bien, pour l'auteur, de proposer une réponse à la désaffection du politique en en ravivant les enjeux les plus généraux : « C'est aussi la politique qui peut et doit aujourd'hui s'orienter par rapport au soin, pris dans toute sa diversité, pour, loin de s'y perdre, retrouver un sens nouveau ».

Le texte de Frédéric Worms, spécialiste de Bergson et d'histoire de la philosophie, comporte plusieurs dimensions programmatiques. Il est un jalon dans la réflexion sur le soin de l'auteur, menée au moins depuis *Le moment du soin* (PUF, 2010), en lui donnant ici une portée métaphysique.

Il a également valeur de programme pour la collection dans laquelle il est publié, « Questions de soin », dirigée par F. Worms lui-même, qui a pour ambition de publier de courts textes suggestifs autour de cette notion. Il trace en effet des lignes possibles pour fédérer l'étude encore disparate des différentes dimensions du soin ; il ouvre des lieux de discussion pour des travaux ultérieurs, issus de disciplines diverses, autour du soin, sans pour autant les enfermer à l'avance dans une unité factice.

Martin Dumont

Marion HENDRICKX, ***Petit traité d'horreur fantastique à l'usage des adultes qui soignent des ados***, coll. « La vie de l'enfant », Toulouse, Éditions Erès, 2012, 164 p., 20 €.



Pourquoi les adolescents s'intéressent-ils tant à ce genre littéraire et cinématographique si particulier qu'est l'horreur fantastique ? – et pourquoi les adultes n'y trouvent-ils plus aucun intérêt ? C'est en usant des outils de la psychanalyse que Marion Hendrickx, médecin psychiatre, aborde ce sujet dans un ouvrage où l'on rencontre des vampires, des maisons hantées et des loups-garous, *Harry Potter*, les contes de Perrault et les romans de Stephen King. Autant le dire d'entrée de jeu, il n'est pas nécessaire de connaître quoi que ce soit au monde de l'horreur fantastique, ni d'être familier de Winnicott ou de Mélanie Klein pour trouver ce livre passionnant.

Ce dont il est question en réalité, dans cet ouvrage, c'est de l'adolescence et des bouleversements physiques, psychiques et sociaux qui caractérisent cet âge. Comment survivre à un tel bouleversement ? C'est bien là le problème. Comment se reconnaître dans ce corps que soudain l'on ne reconnaît plus ? L'adolescent découvre sa force physique : il peut tuer. Son corps est envahi de pulsions qu'il ne contrôle pas et il découvre la génitalité. L'adolescence est cet âge, entre 10 et 25 ans, où l'on se trouve confronté à la mort et à la sexualité.

Les livres et les films d'horreur fantastique permettent d'intégrer les bouleversements de l'adolescence. Au risque de simplifier une démonstration qui s'appuie sur la grande culture et la pratique clinique de l'auteur, prenons l'exemple du vampire. Qu'est-ce qu'un vampire ? C'est quelqu'un qui a besoin de sucer du sang humain pour vivre, dont le « moi » est fragile et qui a besoin d'une enveloppe extérieure pour se constituer – la cape, le cercueil pour dormir – et qui craint la lumière du jour. Cette description fait inévitablement penser à celle du fœtus dans le ventre de sa mère. Si le vampire est coincé dans l'utérus maternel, alors pourquoi l'adolescent éprouve-t-il le besoin de revivre l'histoire de son développement psychique pour assumer ce qu'il est en train de devenir ? Les œuvres littéraires ou cinématographiques, explique l'auteur, aident les adolescents à affronter et à donner sens à leurs angoisses.

Pour le dire autrement, l'horreur fantastique est un organisateur psychique destiné à mettre en forme des angoisses archaïques revisitées par l'adolescent au moment de la transformation du corps pubertaire. Les récits d'horreur fantastique, genre littéraire qui se caractérise par l'irruption de l'irréel dans le réel et dont l'objectif assumé est de provoquer la peur, comportent à la fois des éléments qui font écho aux stades libidinaux les plus précoces et d'autres, plus névrotiques, qui renvoient aux bouleversements de l'adolescence. En outre, l'auteur voit dans ces récits une aire intermédiaire d'expérience où le psychiatre peut rencontrer les jeunes en thérapie.

On l'aura compris, cet ouvrage est à considérer comme un traité majeur de psychopathologie de l'adolescence, qui éclaire la place que tient un corpus dans notre culture aussi magistralement que Freud écrivant sur Léonard de Vinci ou sur le Moïse de Michel-Ange.

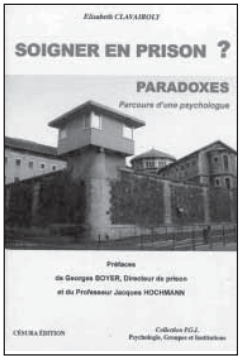
Cet essai permet de mieux comprendre les jeunes auxquels nous sommes confrontés, fournit des éléments d'analyse pertinents pour une anthropologie philosophique et théologique – et peut de surcroît nous permettre de mieux nous comprendre, nous les adultes, qui avons quitté « le vert paradis des amours enfantines ».

Enfin, l'herméneutique mise en œuvre pour lire contes, nouvelles et romans, sans être thématisée pour elle-même, s'avère féconde pour relire les textes bibliques : la sortie du paradis et les vêtements de peau dont Dieu revêt l'homme et la femme (Gn 3), le passage de la mer et la sortie d'Égypte (Ex 14). Quels sont les liens souterrains entre l'Égypte (qu'il faut fuir pour vivre), la maison hantée (qui protège et nourrit dans un premier temps, mais qu'il faut aussi fuir pour vivre) et la figure maternelle ? S'il y a des textes, c'est toujours pour nous permettre d'être vivants.

Pascal David, o.p.

Société

Élisabeth CLAVAIROLY, ***Soigner en prison ? Paradoxes***, *Parcours d'une psychologue*, Meyzieu, éditions Césura, 2013, 176 p., 18 €.



La prison, on en parle parfois, à l'occasion de faits divers qui suscitent des polémiques plus que de véritables débats. Ou de la sortie, quelque temps retentissante, d'un livre ou reportage sur les conditions de la vie carcérale.

La prison, certains y sont condamnés. Auprès d'eux, d'autres y travaillent, et même choisissent d'y rester travailler. Élisabeth Clavairoly est de ceux-là : elle a effectué dans les prisons lyonnaises et leurs structures de soin l'ensemble de son parcours de « psychologue clinicienne de formation psychanalytique ».

Son livre se propose non pas d'abord de donner à voir cet espace dérobé qui à la fois fascine et révulse, ni d'en livrer des « histoires extraordinaires », mais de définir, pour le faire comprendre et le transmettre, ce qui y fut alors son travail : avec les enjeux qu'il comporte pour les détenus, pour d'autres professionnels impliqués dans la même situation, plus largement pour nous tous, marqués par la violence, la souffrance et la faillibilité, et pour la société dont nous dépendons, mais aussi que nous contribuons à former, chacun à sa place propre.

La relation de suivis individuels et, plus rapide, de séances de groupes, donnent chair à une ana-

lyse qui pour n'être pas longuement développée, n'en est pas moins fine et forte.

Comment définir ce travail ? Un terme récurrent est celui de *paradoxe* : non pour balayer des idées reçues, mais pour marquer les *tensions* multiples entre lesquelles ce travail doit frayer sa voie pour s'ajuster à son identité, à ses objectifs, à l'éthique dans laquelle il se situe. Sa tâche, le psychologue doit l'articuler à celles des autres acteurs de la situation (surveillants, autres soignants et intervenants,), en reconnaître la valeur propre sans pourtant la confondre avec la sienne.

Enfin à l'égard des *prisonniers/patients*, il lui faut se garder, comme tout thérapeute, de ses propres tentations et ambiguïtés, se tenir à distance aussi égale que possible d'un excès d'empathie ou à l'inverse d'une objectivation, l'une et l'autre ruineuses d'une relation vraie, hors de laquelle il n'est pas de soin. Pour cela il s'agit de se situer avec eux dans un monde commun (un cadre incluant les autres professionnels) susceptible de soutenir le rapport à la rude réalité, d'en surmonter le déni.

Mais comment soigner, soulager souffrances et angoisses, au sein d'une institution dont la raison d'être est précisément d'imposer une *peine* à tous les sens du terme ? Parce qu'il est structurel, ce paradoxe résiste à l'amélioration des conditions matérielles de détention, aussi nécessaire et urgente qu'elle soit. E. Clavairoly montre en effet comment la peine que constitue en elle-même l'incarcération abîme à la fois le corps, l'espace, le temps et l'ensemble des relations de la personne, souvent déjà affectées par son histoire psychique, et marquées par les actes qui justifient la détention.

Ce paradoxe est souligné dans sa préface par le Pr. J. Hochmann : instituée pour se substituer aux châtiments corporels, la peine privative de liberté pèse pourtant sur le corps, privé d'intimité et d'espace vital. Quant au temps qu'elle instaure, il est dominé par une répétition qui le vide de sa substance, et une incertitude quant aux limites du séjour (il s'agit d'une Maison d'arrêt). Enfin par définition la détention opère une rupture dans les relations.

C'est pourquoi le soin passe d'abord par l'établissement d'une relation de confiance, qui suppose qu'un espace et un temps soient à chacun régulièrement réservés, en dehors des séances de groupe : pour donner la parole, écouter sans jugement ni complaisance, donner lieu dans le dialogue à l'expression et si possible à la traversée des conflits. Une telle relation implique de façon décisive une *manière* de s'adresser au détenu, de le regarder (« rien de visible à donner et pourtant beaucoup de choses passent par le regard » p. 93), quoi qu'il ait fait et dans la reconnaissance des faits, marquée par un respect seul capable de restaurer en lui ce que l'auteure appelle son être-sujet : sa capacité à (re)devenir autant qu'il est possible acteur de sa vie, avec tout ce qu'elle comporte. « La prison s'est humanisée, mais il arrive encore que des détenus nous remercient de les vouvoyer, de les appeler par leur nom en leur disant « Monsieur » et de leur serrer la main » (p. 47).

Définissant ainsi son travail, elle précise qu'il s'agit de résister à la demande « d'être changé » purement et simplement par le thérapeute. Et ajoute que le travail fait en commun « ne prédit rien de la suite ». Cette lucidité n'est pas une capitulation, mais la prise en compte de ce que sont des existences humaines dans ces parcours difficiles voire tragiques, selon que les conditions sociales dans une « logique de la peur »»

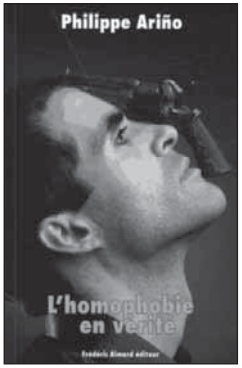
(p. 157) les transforment en « destinées auxquelles il est impossible d'échapper » (p. 163), de sorte que le soin psychique finit alors par servir d'alibi (p. 153) et de paravent ; ou bien que les acteurs sociaux acceptent de penser autrement.

C'est pourquoi le propos d'E. Clavairoly, ni tonitruant, ni d'abord dénonciateur, s'engage clairement dans sa dernière partie, en faveur d'une réflexion urgente sur la prévention et les peines de substitution au système carcéral « dont, dit le Pr Hochmann, tous les observateurs s'accordent à reconnaître l'inefficacité sans être encore parvenus à le remplacer ». La prison, dit-elle, est un « analyseur exemplaire » de notre société, dont elle exacerbe tous les traits ; à condition qu'on veuille bien voir ce qu'elle cache dans son « hors champ », et entendre les questions qu'elle pose sur le sens même de la peine : comment concilier la sanction et un travail de restauration du sujet ? Car si la peine ajoute à la honte et à l'humiliation, elle accroît la violence sociale et ne protège alors que de manière illusoire. Or cette réflexion radicale, empêchée par une politique qui au mieux réduit le respect des condamnés à la modernisation des prisons, reste à déployer. C'est pourquoi le travail d'É. Clavairoly mérite une large diffusion.

On pense ici à Simone Weil : parlant dans *L'Enracinement* (1943) des « besoins de l'âme », elle définissait à quelle condition le châtiment peut être vital, humanisant : il faut que « non seulement il efface la honte du crime, mais qu'il soit regardé comme une éducation supplémentaire qui oblige à un plus grand degré de dévouement au bien public... que la souffrance s'accompagne, à quelque moment, fût-ce après coup... d'un sentiment de justice ».

Maud Charcosset

Philippe ARINO, ***L'homophobie en vérité***. *Manuel pour lutter vraiment contre l'homophobie,* Frédéric Aimard éditeur, 2013, 94 p., 10,53 €.



Ce livre fait suite à un autre opuscule, *L'homosexualité en vérité*, de 2012, et en suppose même de manière presque nécessaire la lecture. Il suscite à la fois intérêt et perplexité, disons aussi agacement par son style, par la manière de faire et les questions et les réponses, et cette façon de cultiver l'originalité et la provocation en utilisant les mots clés de la problématique tantôt comme tout le monde tantôt comme lui-même en a révélé le vrai sens ou le sens profond… dans son précédent livre !

Je relèverai cependant quelques idées forces, qui prêtent à penser, sur les concepts aujourd'hui en cours dans les débats de société sur le mariage ouvert à tous, mais plus largement sur la culture actuelle et les représentations en vigueur de la sexualité et de l'amour.

Derrière les concepts d'hétérosexualité et d'homosexualité, l'auteur invite à regarder quelle commune conception de la sexualité s'offre : la justification et la revendication de l'amour libre du moment qu'il est sincère, sans reconnaissance nécessaire de la différence des sexes, sans lien entre sexualité et fécondité, sans fixité dans un genre ou une orientation sexuelle, sans engagement dans la durée ; la réduction de l'amour à la sexualité, et par là même la disqualification de l'amour vrai entre homme et femme ; la conception d'une sexualité « fatale », passion liée à la mort et à la violence, au viol ou au fantasme de

viol, et qui ne dépasse pas le stade d'une masturbation mutuelle ; et encore la réduction des personnes (en particulier homosexuelles) à leur sexualité.

Derrière le concept d'homophobie, l'auteur invite à voir ce que le terme grammaticalement formé sur une élision (on dit homophobie pour ne pas dire phobie de l'homosexualité ou phobie des homosexuels), révèle de vérité sur la nature de la violence homophobe : il s'agit bien d'une phobie du même, et donc d'une violence qui ne procéderait en aucun cas des personnes qui intègrent harmonieusement la différence sexuelle dans leur vie, mais bien de personnes elles-mêmes dans une difficulté profonde d'intégration de la différence sexuelle, que ce soit dans le déni de cette difficulté (homosexuels refoulés ou honteux, violés qui cherchent à violer, casseurs de pédés divers…), ou que ce soit dans la revendication de l'assomption de cette orientation sexuelle et l'exigence que la société mette à égal niveau l'intégration ou le refus de la différence sexuelle.

Il invite encore à voir derrière l'expression « homophobe » comment elle devient un slogan et un concept vidé de son contenu concret, c'est-à-dire une injure commode adressée à toute personne d'un avis différent sur la sexualité, que cette personne soit hétérosexuelle ou homosexuelle, slogan qui fait perdre de vue la réelle et concrète homophobie, la violence réelle subie par les personnes homosexuelles en raison de l'orientation de leur désir ou de leurs pratiques sexuelles supposées, violence que les homosexuels eux-mêmes peuvent avoir intérêt à éluder : le slogan servirait de masque et de rempart dérisoire à l'accusation d'une violence réelle de la pratique homosexuelle, dans son lien au viol réel ou fantasmé.

Dans une émission de radio enregistrée le 22 novembre 2012 dans les Sanctuaires de Lourdes, diffusée sur le site internet www.lourdes-france.org, l'auteur témoignait de sa vie et de ses choix récents. Après une jeunesse dans le milieu gay (de 22 à 29 ans) mais sans passer à l'acte, il vit pendant deux ans diverses relations de couples avant de décider en 2011 d'arrêter toute relation homosexuelle, toute masturbation et toute pornographie. Il veut offrir la fragilité de son désir homosexuel à Jésus, et ne laisser ignorer à personne cette fragilité, qui sera acceptée dès lors qu'il sera bien clair que son orientation ne le conduira pas à des actes répréhensibles ou craints. Cette fragilité assumée dans une relation à Jésus ouvre à l'amitié gratuite et à la mise au service de tous et de la société des talents personnels.

Dans cette même émission, Ph. A. indique pourquoi le *coming out* constitue à ses yeux une véritable « violence » à l'égard des parents, puisque c'est pour l'enfant une façon de dire : moi, qui suis le fruit de votre amour et de votre intégration de la différence sexuelle, je ne pourrai pas intégrer moi-même cette différence et engendrer, et ma manière d'aimer en vérité sera plus difficile à trouver. Ici, l'auteur montre que l'homosexualité constitue pour lui davantage une épreuve qu'un don, mais qu'elle peut être l'occasion d'un don et d'une joie pour qui reconnaît l'insatisfaction des amours charnelles et accueille dans la foi et la grâce l'appel du Seigneur à consacrer sa vie pour le Royaume, la continence n'ayant de sens plénier que dans la foi.

Respectable, ce témoignage qui fait en ce moment recette dans bien des paroisses et des écoles catholiques, semblera certainement à quelques-uns imprudent (attention au retour en force des sept démons de Mt 12,45) et déplacé (ne jetez

pas les perles aux cochons ! Mt 7,6) ; à quelques autres, acquis eux-mêmes aux nouvelles représentations de l'amour et du genre, insupportable ; à d'autres encore, qui ont une expérience plus heureuse de leur vécu homosexuel, décalé et par trop subjectif ; à d'autres enfin, plus au fait des recherches en sciences humaines et en théologie morale, un peu court et superficiel, par trop solitaire et insuffisamment en dialogue.

Jean-Etienne Long, o.p.

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

Bernard SESBOÜÉ, ***Les trente glorieuses de la christologie (1968-2000),*** Lessius, 2012, 478 p., 29,50 €. Somme assez admirable par l'érudition, la pédagogie et la finesse concernant les grandes études christologiques de la fin du XXe siècle, pouvant constituer un précieux manuel et soutenir profondément aussi le lien spirituel au Christ.

Bernard SESBOÜÉ, ***Histoire et théologie de l'infaillibilité de l'Église***, Lessius, 2013, 381 p., 29 €. Là encore, œuvre d'un maître, sur une question très délicate et difficile où la présentation des documents et des données historiques permet d'éclairer avec profondeur et intelligence ce qu'on peut entendre par infaillibilité dans la doctrine catholique.

La rédaction regrette qu'avec l'arrêt de la revue, il ne soit possible d'accorder à ces deux ouvrages les recensions qu'ils méritaient, ainsi qu'à leur auteur l'entretien qu'elle aurait aimé avoir l'honneur de lui proposer.

Littérature

Pier Paolo PASOLINI, *Saint Paul*, Éditions Nous, 2013, 184 p., 18 €.

Le poète Pier Paolo Pasolini, né en 1922, compte dans sa filmographie *L'Évangile selon saint Matthieu* (en 1964) et *Théorème* (en 1968). Cette année, les éditions Nous publient sous le titre *Saint Paul* deux de ses textes. Le premier, non daté mais que l'auteur anonyme de l'Introduction de l'ouvrage pense être de 1968, s'intitule *Projet pour un film sur saint Paul.* Il est très bref. Le second a été rédigé en six jours à la fin du mois de mai 1968 et corrigé dans la foulée. C'est une *Ébauche de scénario pour un film sur saint Paul*. L'histoire est découpée en dix chapitres et 112 scènes. Le premier chapitre n'a pas de titre, les neuf suivants se bornent à une date (36, 45, 49, 54-57, 58, 60, 63, 64-66, 67 après Jésus-Christ).

En 1974, des producteurs s'intéressèrent au projet, mais le film ne se fit pas, à cause de son coût et de l'incertitude sur la réception du public. Pasolini mourut comme on sait pendant l'Année sainte 1975, avant d'avoir eu le temps de revoir définitivement son texte pour publier ce « film non réalisé ». Dans le *Projet*, Pasolini exprime ses intentions. Son idée poétique est de transposer tout le parcours de saint Paul dans le contexte contemporain. Comme pour *L'Évangile selon saint Matthieu*, aucune des paroles prononcées par Paul dans les dialogues de ce film n'est inventée. Il fait cela « pour rendre, cinématographiquement, (…) la conviction de son

actualité (…), pour dire au spectateur (…) que « saint Paul est *ici, aujourd'hui, parmi nous* », et (…) que c'est sur notre société qu'il pleure, que c'est notre société qu'il aime » (p. 17).

Au nom de cette actualité, Pasolini a cherché dans le monde contemporain des équivalents de ce que Paul a connu au premier siècle de notre ère. C'est une des difficultés de son projet, car il entend rendre compte *à la fois* des années 1930-1940, marquées par le fascisme et le nazisme, et des années 1960, avec leur cortège d'empire américain, de miracle économique, de laisse de mer de la décolonisation et de remise en cause des humanités classiques. Cela donne l'impression d'une sorte de compression, comme ce que faisait le sculpteur César.

En outre, Pasolini s'efforce de trouver des équivalents actuels au monde multipolaire dans lequel a vécu Paul. Il y a une certaine justesse dans ses choix. Ainsi, Rome devient l'ensemble formé par New-York et Washington, c'est-à-dire le centre du monde ; Antioche devient Londres (qui est aussi la capitale d'un empire déchu) ou Genève ; Athènes devient Rome, ville imprégnée d'une grande tradition historique ; et, très drôle, Jérusalem devient Paris, c'est-à-dire « le sanctuaire du conformisme intellectuel » ! etc.

Le second type de transposition, celui qui a trait aux problématiques idéologiques que le paulinisme va rencontrer sur sa route, est plus délicat. Pasolini songe à remplacer ce qu'il appelle un peu vite les deux conformismes de l'époque de Paul (celui des Juifs et celui des Gentils) par deux conformismes contemporains qu'il pointe du doigt : la « religiosité hypocrite et conventionnelle » d'un côté, la « laïcité libérale et matérialiste » de l'autre.

Le cadre étant posé, Pasolini construit un récit linéaire, qui part du martyre d'Étienne à Paris-Jérusalem pendant l'Occupation nazie au meurtre de Paul à New-York-Rome lors des années 1960. Il dévide la bobine des *Actes des Apôtres* et y greffe, à partir du deuxième chapitre (scène 17) de nombreux extraits de *Lettres* de Paul, souvent présentés sous la forme de prises de parole publique.

Pasolini s'autorise une certaine licence chronologique. Ainsi, bien que la première *Lettre aux Thessaloniciens* soit le plus ancien document littéraire chrétien connu, les premiers mots tirés d'une *Lettre* qu'il place dans la bouche de Paul, à Barcelone-Damas, lors de la réunion des « antifascistes en exil », alors qu'il doit justifier son retournement, sont le fameux « Pour la liberté le Christ nous a libérés » de *Galates*, V, 1.

Pasolini s'intéresse à Paul, à son message, à sa réception. Paul fonde sa mission sur l'appel direct du Seigneur. Il doit sans cesse le rappeler aux autres. Pasolini est sensible à la singularité exceptionnelle de l'homme et de son parcours. Il n'oublie rien, ni la fierté de ses origines, ni les songes qui le mettent en mouvement, ni sa force, l'humiliation de sa faiblesse, ses tensions. Il se demande comment rendre compte des moments les plus intimes d'une telle vie. Ainsi, pour « l'extase au troisième ciel » de Paul (scène 26), il pense à « des images rêvées : réapparition d'un lieu d'enfance, avec des arbres, des oiseaux, des insectes, de l'eau (…). » Il y a sur ce point une convergence frappante avec les images du premier film de Tarkovski, *L'enfance d'Ivan* (1962), évoquant un bonheur natif, sur fond de bouleaux inviolés, avant la fin du monde de l'opération Barbarossa. Les poètes savent qu'on ne peut dire que par un détour, et par celui de l'enfance.

En ce qui concerne le message et sa réception, généralement Pasolini les traite de concert. Les épisodes de solitude, où Paul comprend que « c'est au loin, vers les Gentils » qu'il doit être envoyé, alternent avec des scènes collectives, qui ont trait à la réception en temps réel du message. Il y a des gens dont les croyances sont heurtées et qui veulent, à toute force, faire taire ou faire mourir Paul. Ce qui revient au même. Cela fournit à Pasolini matière à dénonciation de la violence et, s'agissant spécialement de la violence d'État, de l'aliénation de ses exécutants.

Mais l'intérêt du poète s'attache particulièrement aux pauvres et aux intellectuels. Il y a un grand contraste entre la joie des miséreux et le snobisme des auditeurs de standing. Pour les premiers, Pasolini reprend l'épisode du miracle de guérison par contact décrit dans les *Actes*, XIX, 12. Il met aussi en scène une tentative de *pauvres diables*, truands bouffons imitant la sainte prédication de l'apôtre et donnant à voir la guérison de pseudo-malades pour obtenir des offrandes du peuple. Or, malgré l'indignité de ces faux ministres, la Parole conserve son efficacité (scènes 64 à 69).

Il n'y a aucune tendresse, en revanche, envers les mondaines et les snobs (scène 52). Ces blasés sont en recherche de divertissement. Ils aimeraient prêter l'oreille à un discours inédit. Ils sont parfois envoûtés par ce que dit Paul (p. 112), mais cela reste fugace car ils ne peuvent supporter un travail de discernement qui débouche sur des prescriptions, notamment dans le domaine de la sexualité. La manière dont Pasolini analyse les mécanismes de défense qu'ils mettent en place est très intéressante. Il recycle dans leurs bouches diverses théories élaborées dans le champ des sciences religieuses ou humaines. Cela a pour effet de réduire le message de Paul à divers déterminismes ou au moralisme (p. 110-112 et 161-162).

Paul finit par arriver à New-York-Rome (chapitre « 63 après Jésus-Christ »). On le retrouve dans la cour des miracles de marginaux modernes du West Side. À ces relégués et épaves, il recommande, au nom du Seigneur, de ne pas juger son frère (Rm 14,10). Il se met à leur côté et travaille à leur humanisation. Il finira par mourir à bout de course dans cette ville, image de l'ultramoderne solitude chantée par Alain Souchon.

Dans l'intervalle, Pasolini a innové par rapport au contenu des *Actes* et des *Lettres* en greffant sur la *gesta Dei* paulinienne l'anticipation déjà réalisée des péchés des membres de l'Église au fil des siècles. Il a repris le vieux grief de la foi dégénérant en appareil, de l'Évangile qui aurait mal fini, puisque, pour parler comme Loisy mais dans un sens pire, « c'est l'Église qui est venue ». Luc, l'auteur lumineux des *Actes*, s'est vu ainsi attribuer le rôle de serviteur de Lucifer (scène 93). Et le pauvre Timothée, le disciple bien aimé, a vieilli en évêque « un peu cireux ».

Le chapitre « 67 après Jésus-Christ » contient un portrait charge de l'Église *napoletana*, avec ses dévots primitifs, ses notables pavoisant comme des dindons, leurs femmes transformées en présentoirs de bijoux, le tout convergeant vers un autel « incrusté d'or – véritable veau d'or – plein de minauderies baroques et de fioritures néo-classiques : une œuvre d'une mécréance totale, officielle, menaçante, (…) patronale » (scènes 105 à 108). Cette description est le contrepoint des conseils donnés par Paul dans ses *Lettres à Timothée*.

Comment conclure ? L'œuvre était en gésine. Pasolini voulait corriger, retrancher, augmenter. On ne sait donc pas quel film serait sorti de ses corrections finales. Malgré certaines exagérations, le projet a échappé au primat du politique, dérive si fréquente dans la période au cours de laquelle il a été pensé. Pasolini avait le sens du surnaturel et le souci des hommes. Il aimait l'Église, puisque, dans un ajout, il note que « les fautes de l'Église comme histoire du pouvoir sont peu de choses si on les compare à la situation actuelle, au fait que l'Église d'aujourd'hui accepte passivement un pouvoir irréligieux qui est en train (...) d'en faire un folklore ».

Si le pessimisme de l'homme des nuées sur la passivité de l'Église est assez étrange, en pleine période post-conciliaire, son appréciation sur un certain libéralisme demeure. Inachevé, le *Saint Paul* de Pasolini aurait mérité d'être le troisième panneau d'un triptyque dont l'élément central serait *L'Évangile selon saint Matthieu.* Sur les côtés, Paul le voyageur aurait été le pendant de l'ange visiteur de *Théorème*.

Anne Philibert

Pascal DAVID

Pascal DAVID est dominicain et professeur de philosophie. Ses recherches portent sur la philosophie française des XIXe et XXe siècle. Il salue ici la parution du volume de la collection Quarto consacré à Hannah Arendt sous le titre *L'Humaine Condition* (Gallimard, 2012, 1056 p., 26 €

Hannah Arendt et l'humaine condition

Quatre livres réunis en un volume. *Condition de l'homme moderne*, un ouvrage majeur d'anthropologie politique (1958). Les huit essais rassemblés dans *La Crise de la culture* (1961). Une étude historique et philosophique des Révolutions française et américaine dans *De la révolution* (1963) et les trois « essais de politique contemporaine » publiés sous le titre *Du mensonge à la violence* (1972).

C'est à Philippe Raynaud, professeur de sciences politiques à Paris-II Panthéon-Assas et à l'École des Hautes Études en sciences sociales (EHESS) que nous devons la préface, les introductions et le glossaire de ce volume qui vient compléter celui qui reprenait, en 2002, dans la même collection, *Les Origines du totalitarisme* (1951) et *Eichmann à Jérusalem* (1963).

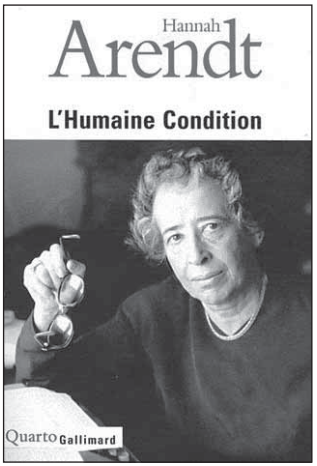
Relire Hannah Arendt ? N'est-ce qu'un effet de mode après le succès du film, sorti en France en avril 2013, que lui a consacré Margarethe Von Trotta, avec Barbara Sukowa dans le rôle-titre ? L'occasion, plutôt, de se plonger à nouveau dans une œuvre dont on comprend très vite qu'elle nous est utile. En effet, les questions que pose Arendt sont les nôtres.

Qu'est-ce que la « modernité » ? Pourquoi sommes-nous en « crise » ? Crise économique, crise de l'État-nation et des droits de l'homme, et plus profondément crise de l'autorité, de la tradition, de l'éducation. « Une crise, répond la philosophe, nous force à revenir aux questions elles-mêmes (…). Une crise ne devient catastrophique que si nous y répondons par des idées toutes faites, c'est-à-dire par des préjugés ».

Une invitation à penser, donc, et à résister. Contre tous les processus de destruction dont le totalitarisme moderne aura été le paroxysme, l'homme est capable de résister et de commencer à nouveau.

Ce qui fait l'unité de ce volume, c'est un problème, celui de l'action. Les philosophes sont à leur aise dans la contemplation, mais ils n'ont pas su penser l'action, la pluralité,

la politique. Arendt se veut moins philosophe qu'« écrivain politique », attentive à son temps et à l'événement ; c'est sans doute ce qui, outre une grande clarté dans l'écriture, l'inscrit dans la même famille qu'Alexis de Tocqueville, Georg Simmel et Simone Weil.



Condition de l'homme moderne, dont Raynaud écrit à juste titre qu'il est la synthèse la plus complète de la pensée de la philosophe, élabore la distinction entre le *travail*, qui nous permet d'entretenir notre vie biologique, les *œuvres*, qui donnent une certaine permanence au monde humain et le rendent habitable, et *l'action* et la *parole* qui mettent en rapport les hommes et instituent le domaine proprement humain du politique. Ce qui caractérise la condition humaine, c'est d'une part la *pluralité* – il y a *des* hommes – et, d'autre part, la *natalité*, le fait que des êtres humains naissent dans le monde, y introduisent du *nouveau*, ont la capacité de *commencer*.

En effet, au cœur de l'anthropologie politique d'Arendt, il y a « le fait de la natalité » : le monde est constamment renouvelé par de nouvelles naissances. De ces « nouveaux venus », nous sommes responsables, nous avons pour tâche de les introduire dans un monde plus vieux qu'eux en leur donnant la possibilité d'y entreprendre quelque chose de neuf.

Les « huit exercices de pensée politique » rassemblés dans *La Crise de la culture* développent des thèmes majeurs de la pensée d'Arendt sans jamais séparer histoire des idées, réflexion philosophique et compréhension du présent : la tradition, l'histoire, la liberté, l'autorité, la culture, l'éducation ; chacun de ces concepts ont une histoire qu'il faut mettre au jour si l'on veut comprendre le temps présent. Ces essais viennent compléter l'anthropologie politique de *Condition de l'homme moderne* et les concepts ainsi élaborés sont ensuite mis en œuvre dans *De la révolution* et *Du mensonge à la violence*.

La pensée arendtienne associe le souci du monde et de sa préservation à un goût pour la liberté, l'agir et la nouveauté. Elle nous offre une meilleure intelligence du monde commun qui est le nôtre, nous permettant ainsi de mieux l'habiter. Enfin, on trouve dans cette œuvre une belle méditation sur la promesse et sur le pardon comme capacité à délier un acte de ses conséquences afin de commencer à nouveau. « C'est Jésus de Nazareth, écrit-elle, qui découvrit le rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines ». Nous avons tout intérêt, aujourd'hui, à relire Hannah Arendt.

Pascal DAVID

Table des matières du tome LXII– 2013

THEMES D'ENSEMBLE		
Les béguines	297	1-136
Noé	298	1-136
La folie	299	1-128
Fin d'écriture	300	1-150
ENTRETIENS		
André GOUNELLE, Dieu, ou l'embarras de la théologie	297	5-19
Placide DESEILLE, une vie monastique en quête de la vraie lumière	298	5-24
Marguerite LÉNA, l'esprit de l'éducation	299	5-22
Ghislain LAFONT, tirer de son trésor de l'ancien et du neuf	300	7-21
ARTICLES		
BOUREUX Christophe, La revue, lieu singulier d'écriture théologique	300	73-84
BRETONNET Julien, Les fols en Christ	299	75-83
CHAREIRE Isabelle, Lumière & Vie témoin de l'émergence de théologiennes	300	49-58
COURCELLES Dominique de, Marguerite Porete, une mystique de feu	297	77-89
DANET François, La Psychiatrie. Du grand renfermement au développement personnel	299	25-35
DASTUR Françoise, Henri Maldiney, structures de l'existence et psychose	299	41-51
DORVAULT Jocelyn, Fallait-il de l'image ?	300	61-71
FOUILLOUX Étienne, Lumière & Vie (1951-2013)	300	23-33
LONG Jean-Etienne, Le travail du comité de rédaction de Lumière & Vie	300	85-93
LOPPINET Xavier, Les trois âges d'or des béguinages	297	35-45
MAJÉRUS Pascal, Le béguinage flamand: où l'esprit se fait pierre	297	47-64
MERCIER Philippe, Dieu, Noé le juste, et le dérèglement du monde	298	39-53
PHILIBERT Anne, Des hommes scrutant l'Annonce	300	35-48
PIERRON Jean-Philippe, Noé, une figure pour penser l'éthique animale	298	75-87
RAPP Francis, Les conditions historiques du mode de vie des béguines	297	21-32
RORDORF Bernard, La guérison de l'enfant possédé	299	57-67
SIEGWALT Gérard, Actualités du déluge, de Noé et de l'arche	298	57-70
VALLEJO Rémy, Un désert dans la vallée rhénane : la solitude des béguines…	297	93-101
VIGLIANO Tristan, Érasme, la folie d'un Éloge	299	84-87

ENCADRES		
AGBENUTI Hugues, Déluge et mystère du salut chez les Pères	298	89-93
COURCELLES Dominique de, Hadewijch d'Anvers: en attendant la vraie vie	297	90-91
DAVID Pascal, Chemin faisant, François Jullien	298	124-133
DAVID Pascal, Hannah Arendt et l'humaine condition	300	146-147
HUVELLE Suzette et autres, Le petit béguinage de Lauzelle	297	65-75
LANDAZURI Fernando, Grandeur et misère du DSM en psychiatrie	299	68-73
LONGUEIRA Olivier, Dostoïevski ou la passion de la vie vivante	299	123-126
MARTIN de VIVIÈS Pierre de, Le déluge avant la Bible	298	71-74
MERCIER Philippe, Noé, le juste	298	54-56
NIGON Frédéric, Le Déluge au divan des psys	298	35-37
VENET Emmanuel, Une brève histoire de l'hôpital du Vinatier	299	36-39
VIOUT Jean-Olivier, La démence et le droit	299	52-55
POSITIONS, CHRONIQUES et REGARDS CROISES		
BEAUPÈRE René, L'unité des Églises protestantes	300	95-104
BORRAS Alphonse, Une politique de paroissialisation ?	299	89-102
BOUREUX Christophe, La laïcité par-delà les jeux de hasard et nécesité politique	298	103-110
FOUILLOUX Étienne, Réflexions d'historien sur la loi Taubira	298	95-101
LEGRAND Hervé, La renonciation de Benoît XVI au ministère de Pierre	297	111-115
PEYCELON Jean, Grains de sel (mariage pour tous)	297	103-110
ROYANNAIS Patrick, La nouvelle évangélisation	300	105-116
LECTURES		
ARINO Philippe, L'homophobie en vérité (J.E. Long)	300	140-142
BIANCHI Enzo, Chemins d'humanité. Les béatitudes (B. Carra)	300	133
BOBINEAU Olivier, L'empire des papes (H. Puel)	299	107-109
BOUCHET Jean-René, A mes frères dominicains (T. Gillet)	300	130-131
BOURGEOIS Henri, La théologie française au seuil du XXIe (J. Peycelon)	300	128-129
BROCHE François, Vie de Maurice Barrès (A. Philibert)	298	121-123
CASALI Dimitri, L'histoire de France interdite (A. Philibert)	300	124-126
CLAVAIROLY Élisabeth, Soigner en prison ? Pradoxe (M. Charcosset)	300	138-140
CAZEAUX Jacques, Marc. Le lion du désert (D. Charles)	297	116-117
CERTEAU Michel de, La Fable Mystique, t. 2 (P. David)	300	134-135

CLAIRE d'ASSISE, Ecrits, Vies, Documents (P. David)	300	129-130
DALARUN Jacques, Gouverner c'et servir (A. Philibert)	297	121-123
DAMOUR Franck, Le pape noir. Genèse d'un mythe (A. Philibert)	300	121-124
DANIÉLOU Madeleine, Écrits (P. David)	299	114-115
DUMAS Bertrand, Mystique et théologie d'après Henri de Lubac (D. Charles)	298	119
DUMONT Martin, Le Saint-Siège et l'organisation politique… (A. Philibert)	297	123-126
DURAND Emmanuel, L'offre universelle du salut en Christ (P. Dockwiller)	298	113-115
DURAS Marguerite, La passion suspendue (A. Philibert)	299	118-120
FOUCAULT Michel, Du gouvernement des vivants (P. David)	297	127-129
GEFFRÉ Claude, Le christianisme comme religion de l'évangile (C. Boureux)	298	115-116
HADJADJ Fabrice, Comment parler de Dieu aujourd'hui ? (B.D. Marliangeas)	298	116-118
HAES Frans de, Le rouleau des Douze (O. Longueira)	298	112-113
HENDRICKX Marion, Petit traité d'horreur fantastique... (P. David)	300	137-138
HUBAUT Michel, Sous la discrète mouvance de l'Esprit (B. Carra)	297	117-118
ISRAËL Marc, La philosophie juive (M. Charcosset)	297	126-127
JONVEAUX Isabelle, Dieu en ligne (P. David)	300	131-133
LASSUS Alain de, Chemins à travers l'Apocalypse (J. Delarra)	299	105-106
LÉCU Anne, Des larmes (N. Tixier)	297	118-119
LE GAL Frédéric, Délires et sérénité (M. Charcoset)	299	116-117
LÉNA Marguerite, Patience de l'avenir (P. David)	297	131-132
MARION Jean-Luc, La rigueur des choses (P. David)	297	129-131
MARGUERAT Daniel, Dieu et l'argent. Une parole à oser (H. Puel)	300	120-121
MARGUERAT Daniel et WÉNIN André, Saveurs du récit biblique (O. Longueira)	299	104-105
PAQUEREAU Jean, Au jardin des plantes de la Bible (C. Boureux)	300	119-120
PASOLINI Pier Paolo, Saint Paul (A. Philibert)	300	142-145
PÉRENNÈS Jean-Jacques, Le père Antonin Jaussen (N. Girardot)	299	109-110
PUEL Hugues, Les souverainetés. Pouvoirs religieux, pouvoirs séculiers (J. Delarra)	297	120-121
TANOÜARN Guillaume de, Parier avec Pascal (L. Thirouin)	299	111-114
TORRELL Jean-Pierre, R2surrection de Jésus et résurrection des morts (C. Richard)	300	126-127
VALLI Aldo Maria, Carlo Maria Martini (C. Richard)	298	120-121
VOGELS Walter, Elie et ses fioretti (O. Longueira)	300	118-119
WORMS Frédéric, Soin et politique (M. Dumont)	300	135-136

Directeur de la publication : Hervé Jégou - Imprimerie MG - 84210 Pernes les Fontaines / Dépôt légal : 2271 - 4ème trimestre 2013 - Commision paritaire : N° 0914G85935

C'était **lumière & vie**

L'orgueil n'est pas de mise lorsque l'on meurt.
La plainte et l'amertume sont stériles.
Plus juste, et belle, la reconnaissance.

Jean-Etienne LONG

lumière & vie

132, rue Vauban 69006 Lyon
Tél. 04 72 83 78 60
Fax. 04 72 83 78 69
courriel : lumvie@orange.fr
www.lumiere-et-vie.fr