

REVUE DES LIVRES

THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE

Paul Tillich, *Religion biblique et recherche de la réalité ultime*. Traduit de l'anglais par Alain Durand, Paris, Cerf, 2017, 135 pages, ISBN 978-2-204-12448-5, 15 €.

Ce volume constitue une traduction française de *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, dont la version originale a été publiée en 1955 et qui constitue un développement de leçons prononcées en 1951 dans le cadre des « James W. Richard Lectures » de l'Université de Virginie. Ainsi que son titre le laisse entendre, il vise à justifier la manière dont son A. conçoit et met en œuvre l'exercice théologique, qui consiste à rendre compte, en termes ontologiques, des principaux symboles figurant dans la Bible. Tillich est parfaitement conscient qu'une telle entreprise ne va pas de soi, l'opposition pascalienne entre le « Dieu des philosophes » et des savants et le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » n'ayant pas cessé de faire des émules jusques et y compris à l'heure où lui-même prend la plume – et de songer plus particulièrement à Karl Barth et à ceux qui se réclament du théologien de Bâle. Aussi sa justification passe-t-elle par la prise en compte des objections qui ont été adressées à sa démarche ou qui sont susceptibles de l'être.

Les premiers chapitres de ce livre prennent acte de la distance qui sépare les conceptions bibliques de Dieu et la manière dont l'être humain est appelé à se rapporter à lui de l'investigation philosophique. Concevant essentiellement cette dernière comme une ontologie, c'est-à-dire comme « cet effort de connaissance dans lequel est posée la question de l'être » (p. 17-18), l'A. commence par admettre que les Écritures usent de catégories toutes différentes dans le témoignage qu'elles rendent à Dieu et l'approche du rapport de l'homme à Dieu qu'elles proposent. Cependant que la Bible met l'accent sur la différence radicale entre le Créateur et la créature, l'ontologie traite de Dieu, ou de la réalité ultime, comme de l'être-même qui se tient au fondement de tout ce qui est, semblant ainsi compromettre la séparation entre Dieu et ses créatures. Cependant que les Écritures n'abordent le *Logos* que dans la perspective de son incarnation en une personne, l'ontologie l'envisage en termes impersonnels comme une réalité présente à toute chose. Cependant que le témoignage scripturaire met l'accent sur la foi, entendue comme une décision, l'ontologie raisonne en termes de participation à l'être-même, paraissant ainsi aborder

le rapport de l'homme à Dieu selon une logique au sein de laquelle le sérieux éthique de la foi est entièrement absent.

Si l'A. n'a aucun mal à reconnaître ces différences de perspective, il refuse cependant de donner son assentiment à la conclusion, tirée par plusieurs, de la nécessaire disjonction de la théologie et de la philosophie, tenant en effet que la « religion biblique » est fondamentalement ouverte à la recherche de la réalité ultime qui caractérise la démarche philosophique. La chose se vérifie, selon Tillich, non seulement sur le terrain de ce qu'il appelle la « face subjective de la religion biblique » (la relation de l'homme à Dieu) mais aussi sur le plan de la « face objective de la religion biblique » (la conception de Dieu et de sa manifestation). Le premier point est essentiellement établi par l'identification, usuelle chez Tillich, de la foi avec l'*ultimate concern* (préoccupation ultime tout autant que préoccupation de l'ultime). Pour ce qui touche au second, l'A. fait valoir que l'interrogation ontologique, notamment impliquée dans la doctrine de la création (qui pose la question ontologique du « rien ») et dans celle de la providence (qui pose le problème du maintien de l'être), est d'une certaine manière la mieux à même de conjurer toute idolâtrie, en ceci que, envisageant Dieu comme le fondement de l'être, elle prévient le risque de le réduire à un étant parmi d'autres, et qu'il n'est pas jusqu'à l'approche impersonnelle de Dieu comme fondement de l'être qui ne permette de préciser la mesure dans laquelle le terme « personne » peut être prédiqué de lui : loin d'être *une* personne, Dieu est *la* Personne, fondement de tout être personnel.

Il est dommage que la présente traduction française n'ait pas été accompagnée d'une mise en perspective de l'ouvrage, soit en introduction soit en conclusion. La chose eût notamment permis de rappeler que cette version française de *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* n'est pas la première à voir le jour, l'opuscule de Tillich ayant déjà été traduit en français par Jean-Pierre Gabus sous le titre *Religion biblique et ontologie*, d'abord dans le cadre des « Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses » (1960), puis dans la collection « Initiation philosophique » des P.U.F. (1970). On n'en conseillera pas moins la lecture, ou la relecture, notamment à ceux que préoccupe la question de l'usage de la philosophie en théologie.

M. Vial

Robert W. Jenson, *Théologie systématique*. Volume 1 : *Le Dieu trine*. Traduction [de] Serge Wüthrich, Paris, L'Harmattan, 2016, 305 pages, ISBN 978-2-343-10493-5, 32 €.

Ainsi que le fait valoir opportunément le traducteur dans la brève « Note liminaire » qui ouvre ce livre, un penseur de l'envergure de Wolfhart Pannenberg a pu dire du luthérien Robert W. Jenson (1930-2017) qu'il était « l'un des théologiens les plus originaux et les plus compétents de notre temps » (cit. p. 8). Force est cependant de constater que son œuvre, importante, n'a pour l'heure fait l'objet que d'un très petit nombre

d'études en langue française. Aussi faut-il se réjouir de ce qu'ait paru la traduction, dans la langue de Molière, du premier des deux volumes constitutifs de l'*opus magnum* de l'A. : la *Systematic Theology* (Oxford University Press, 2001). Il est divisé en trois parties.

La première, relativement courte (quelque soixante-dix pages), est dévolue aux prolégomènes. Après avoir défini la théologie comme la tâche interne à l'annonce de l'Évangile, tâche à la fois pratique (s'interrogeant sur les actes ecclésiaux correspondant à l'Évangile) et spéculative (s'interrogeant sur ce qu'il convient d'annoncer), l'A. fait valoir que, si son projet relève de la théologie systématique, il ressortit également à la théologie dogmatique, la différence entre les deux approches auxquelles les deux termes renvoient respectivement étant des plus ténues : cependant que la théologie dogmatique vise à expliciter les affirmations explicitement dogmatisées, la théologie systématique s'intéresse plus généralement à la vérité de l'Évangile, qu'elle ait ou non été dogmatisée. Qu'on n'aille donc pas croire que le recours à l'appellation « théologie systématique » signifie un congé donné aux dogmes : l'A. les tient au contraire pour constitutifs de l'identité de l'Église et, partant, de la théologie conçue comme une dimension inhérente à l'effort d'annoncer l'Évangile : « Les dogmes sont les décisions collectives irréversibles prises à ce jour dans le cadre de cet effort. Par conséquent, toute théologie est soumise à l'autorité des dogmes et peut à son tour contribuer à l'élaboration de nouveaux dogmes. Le théologien qui connaît son travail sait qu'œuvrer en contradiction ou avec indifférence vis-à-vis des dogmes revient à quitter la théologie pour faire autre chose. » (P. 40.)

Les deux autres parties (« L'identité trine », « Le caractère trine ») portent sur la doctrine de Dieu, doctrine ici traitée en termes résolument trinitaires – l'A. est l'un des grands acteurs anglophones, avec Colin E. Gunton, de ce que, depuis plusieurs décennies, l'on est convenu d'appeler la « renaissance trinitaire du XX^e siècle » initiée par Barth et Rahner. Ces développements mériteraient, plus encore qu'une étude critique, un volume entier. On se contentera donc ici de mentionner quelques-uns des traits saillants de la théologie trinitaire de Jenson.

À l'instar de ses devanciers, l'A., qui concède que la doctrine trinitaire ne se trouve pas telle quelle dans les Écritures, fait cependant valoir qu'elle est appelée par la logique même de la proclamation scripturaire. Il tient que l'originalité de cette dernière tient au fait que Dieu y est présenté comme s'identifiant par et à une séquence d'événements constitutifs de l'histoire d'Israël et de celle de Jésus Christ, ces événements étant rapportés aux trois « identités » que sont le Père, le Fils et l'Esprit – à l'instar de Barth, Jenson se refuse à prédiquer le terme « personne » de chacun des trois pour le réserver à l'être unique de Dieu. La doctrine trinitaire constitue ainsi le développement de l'affirmation d'une « contamination temporelle en Dieu lui-même » (p. 151). Loin de se préserver de l'histoire, Dieu se compromet avec et en elle, allant jusqu'à souffrir, non seulement dans l'« identité » du Fils, mais également dans celle du Père – la proximité de la pensée de l'A. avec celle de Moltmann

est ici patente, le luthérien et le réformé se dressant ensemble contre toute thèse accréditant l'idée d'une impassibilité divine. Jenson prend cependant le soin d'ajouter que, loin de marquer l'impossibilité d'un agir rédempteur, l'intégration de la souffrance en Dieu signe précisément la victoire de Dieu sur la souffrance : en étant intégrée à la vie divine, la créature souffrante à laquelle le Fils s'est identifié est menée à la plénitude de son être, prolepse de la libération de toute créature.

La théologie trinitaire déployée par l'A. lui permet surtout de mettre en évidence le caractère foncièrement dynamique de l'être divin. Dieu ne se compromet pas seulement dans l'histoire, il *est* une histoire. Le dynamisme divin est plus particulièrement mis en relief dans les sections que Jenson consacre au « problème christologique » (chap. 8) et au « problème pneumatologique » (chap. 9). Le premier point se ressent de la dette que l'A. a contractée à l'endroit de la théologie de Barth, à laquelle il a consacré plusieurs travaux, à commencer par sa thèse de doctorat. Prenant pour point de départ la décision divine originaire d'être un avec l'homme Jésus, Jenson donne congé à toute théorie du *logos asarkos*, au profit de ce que l'on pourrait appeler la théologie du *Verbum incarnandum* : il ne fut aucun temps où le Fils n'était pas en mouvement vers l'incarnation. Le dynamisme divin est encore plus marqué dans la conception que l'A. se fait du Saint-Esprit. C'est sans doute également sur ce point qu'il se montre le plus original. Renvoyant dos à dos les traditions occidentale et orientale, accusées d'avoir l'une et l'autre envisagé le problème pneumatologique sous le rapport exclusif des relations d'origine – la controverse au sujet du *Filioque* le montre à l'envi –, Jenson fait valoir que l'Esprit doit être considéré comme celui qui constitue l'accomplissement, non seulement de la réalité créée (ce que tout le monde affirme), mais également de la réalité divine elle-même. Soumettant tout particulièrement à la critique la notion augustinienne de *vinculum caritatis*, il tient que la troisième identité divine n'est pas uniquement le résultat de l'amour que le Père voue au Fils et réciproquement, mais l'agent de cet amour, allant même jusqu'à affirmer que la troisième identité divine « libère » les deux autres en vue de leur amour mutuel, présentant à chacun d'eux l'autre comme objet de dilection, précisément parce qu'il a lui-même l'amour pour intention. Le chap. 13 constitue l'occasion, pour l'A., de déployer une nouvelle fois sa thèse du dynamisme de l'être divin, dans la mesure où il y affirme que l'éternité de Dieu doit être conçue, non comme un retrait du temps, mais au contraire comme l'ouverture créatrice à ce qui sera (p. 231). Tel est le cas de l'amour, que Dieu est (p. 274). C'est là ce qui fonde le protocole consistant à prédiquer le terme « personne » du Dieu unique : une personne se définit par le fait d'écouter et de répondre, si bien que, en dernière instance, loin d'être la forme la plus basse de la prière, la demande adressée à Dieu est l'acte qui correspond le mieux à l'être même de Dieu (p. 277).

La traduction est en règle générale élégante et fluide. Il est dommage que l'entachent çà et là coquilles (p. 167, 183, 197, 214), fautes de grammaire (p. 185, 222, 252), anglicismes (p. 167, 182, 227) et phrases

tronquées (p. 176, 242). On remerciera cependant Serge Wüthrich d'avoir entrepris cet important travail de traduction, qui met à la disposition du lectorat francophone une pensée aussi stimulante que celle de Robert W. Jenson. Et l'on espère pouvoir prochainement disposer, en français, du second volume de la *Théologie systématique* de ce dernier, consacrée aux « Œuvres de Dieu ».

M. Vial

John D. Caputo, *La faiblesse de Dieu. Une théologie de l'événement*. Traduit de l'anglais (États-Unis) par John E. Jackson. Avant-propos de Christophe Chalamet, Genève, Labor et Fides, 2016, 482 pages (Lieux théologiques 51), ISBN 978-2-8309-1603-4, 29 €.

On trouvera ici la traduction française, au demeurant excellente, d'un ouvrage dû à un éminent spécialiste de la philosophie de la religion, fervent lecteur et ami de Jacques Derrida dont la pensée irrigue plus d'une page de ce livre. Ce dernier relève de la théologie, mais d'une théologie menée sous l'égide de la phénoménologie. Le propos de l'A. consiste en effet à mettre en évidence (à « libérer », pour reprendre ses propres termes) l'événement que recèle le nom « Dieu ». C'est ainsi que, mettant en œuvre l'*epochè* chère aux sectateurs de Husserl, Caputo ne prend pas parti au sujet du statut ontologique de Dieu, son entreprise visant exclusivement à dégager la puissance de provocation dont « Dieu » est le nom.

L'ouvrage est divisé en deux parties.

La première est consacrée à ce que l'A. appelle la « force faible » de Dieu. À l'instar de Hans Jonas, mais adoptant une autre démarche que celle, relevant de la théologie spéculative, déployée dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Caputo plaide pour que la toute-puissance soit retirée de la liste des attributs divins. Il convoque pour ce faire l'apôtre Paul, et plus particulièrement sa théologie de la croix : la mort du Christ n'est pas à comprendre comme l'abstention de l'usage d'une puissance dont le Christ aurait différé l'exercice, mais, négativement, comme l'expression d'une non-puissance et, positivement, comme le signe d'une protestation contre le monde et le pouvoir. De fait, ainsi que l'A. le développe dans le troisième chapitre, l'agir créateur de Dieu doit être entendu, non comme l'acte par lequel Dieu fait être ce qui n'est pas, mais comme l'appel à subvertir ce qui est. On ne s'étonnera donc pas de ce que la doctrine de la *creatio ex nihilo* fasse l'objet d'une critique sévère, accusée qu'elle est, non seulement de gauchir le sens des deux récits de création de la Genèse, mais également de consacrer le parasitage de la tradition biblique par une métaphysique de la puissance.

La seconde partie de l'ouvrage, qui en constitue les trois quarts, vise précisément à développer une herméneutique de l'événement que le nom de Dieu abrite. L'A. s'efforce, pour être plus précis, d'esquisser une « poétique de l'impossible », entendant par « impossible » non une contradiction logique mais l'imprévisible « qui fait voler en éclats notre

horizon d'attente » (p. 152) et par « poétique » la description de l'expérience de l'impossible que le nom « Dieu » renferme. Cette expérience n'est rien d'autre que celle du « Royaume de Dieu ». On aura bien entendu compris que, loin de renvoyer à quelque arrière-monde que ce soit, cette expression désigne une manière particulière d'être dans le temps. Il est impossible de rendre compte en quelques lignes de cette seconde partie, tant elle est foisonnante. On se bornera donc à signaler qu'elle renferme des pages stimulantes et très belles sur le pardon (réponse au mal commis) et le salut (réponse au mal subi), tous deux interprétés, non comme une annulation de ce qui (s')est passé, mais comme le don d'une nouvelle manière d'être et de vivre face à ce qui (s')est passé. Fort d'une telle vision des choses, l'A. esquisse une démolition en règle de toute entreprise de théodicée (coupable selon lui de raisonner en fonction de la logique de la compensation qui, propre au monde, n'est justement pas celle du Royaume) et offre (dans le chap. 9) une très intéressante interprétation de la thèse, scandaleuse, soutenue par Pierre Damien (1007-1072) dans sa *Lettre sur la toute-puissance divine* (SC 191), selon laquelle Dieu peut faire que ce qui a été n'ait jamais été : Caputo loue le remuant camaldule d'avoir voulu exalter la puissance du pardon divin (puissance telle que, affranchie des limites modales, elle va jusqu'à annuler le mal commis – tel est le sens de la thèse, défendue par Pierre Damien, selon laquelle Dieu peut faire en sorte qu'une femme violée recouvre sa virginité), mais lui reproche d'avoir enserré la logique de l'impossible dont il a voulu rendre compte dans la gangue d'une métaphysique de la puissance qui, à en croire l'A., est aux antipodes de la « force faible » de Dieu et du Royaume qu'il permet de faire advenir.

Le dogmaticien ne peut certes reprocher à un philosophe de la religion d'élaborer une théologie sous l'égide de la phénoménologie. Il reste qu'une telle approche ne saurait épuiser la théologie, à commencer par la doctrine de Dieu. Aussi pourra-t-on interroger la réfutation de la toute-puissance à laquelle l'A. se livre et, pour commencer, se demander ce qu'elle réfute au juste. Comme on s'est efforcé de le montrer ailleurs, Caputo ne réfute jamais que l'affirmation de l'*omnipotence* divine, c'est-à-dire la thèse selon laquelle la puissance divine se traduit par la capacité *a priori* de faire advenir des états de choses ou d'en empêcher d'autres. La question demeure cependant de savoir si cette réfutation vaut négation de la thèse de la *toute-puissance* divine, selon laquelle la puissance divine se traduit par le fait de transformer *a posteriori* toute existence, fût-elle la plus accidentée qui soit, en vue d'acheminer la créature vers la plénitude de son être. Telle est, après tout, la conception qui semble se dégager de la résurrection du Crucifié : la mort ne lui a pas été épargnée, mais elle n'a pas non plus été assez puissante pour contrecarrer le projet paternel de Dieu. On remarquera également, avec Christophe Chalamet qui signe l'avant-propos de cette traduction française, que le logos de la croix ne conduit pas Paul à nier la puissance divine. En somme, il ne semble pas que cet ouvrage ait livré le dernier mot sur la théologie de la toute-puissance, et en particulier que le *non* qu'il lui oppose doive être pris comme parole d'Évangile.

Il n'en demeure pas moins qu'on pourra largement faire son profit de la phénoménologie du Royaume de Dieu que Caputo développe dans ce livre et que ce dernier servira jusqu'au dogmaticien, dans la mesure, notamment, où il le conduira à préciser le sens proprement pascal de la notion de toute-puissance divine, autrement ample que celui, banal, que revêt le concept abstrait d'omnipotence.

M. Vial

Malte Dominik Krüger, *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, xv+618 pages (Dogmatik in der Moderne 18), ISBN 978-3-16-154584-9, 99 €.

Dans cette thèse d'habilitation, l'actuel professeur de théologie systématique de l'Université de Marbourg se livre à un exercice peu fréquent en théologie protestante : une approche critique de l'image, fondée à la fois sur l'anthropologie, la phénoménologie, la christologie et surtout l'analyse conceptuelle. Il en résulte un ouvrage dense et volumineux, nanti d'une bibliographie de 50 pages. La thèse est la suivante : le protestantisme est une religion de l'image (*Bildvermögen*), celle-ci s'inscrivant à la fois au cœur du langage, de la pensée et du corps humains, mais aussi de la révélation chrétienne (la résurrection plus que la croix) et, *in fine*, de la société contemporaine. Mais le protestantisme, dans sa version post-moderne, se présente aussi comme une religion *critique* de l'image, en ce qu'il peut articuler cette dernière avec la Parole visuelle (*Bildlichkeit*) révélée sous ses deux versions (*intérieure* : justification par la foi, et *extérieure* : doctrine de l'Écriture) et donc en proposer une approche critique qui corresponde bien à la situation de l'homme (post)moderne, méfiant vis-à-vis des pouvoirs de la raison, de l'institution ecclésiale et de la Tradition.

L'ouvrage est structuré en quatre grandes parties. La première s'interroge sur la mesure dans laquelle le protestantisme peut être considéré comme une religion de l'image. Puis vient une étude des multiples significations de l'image, d'un point de vue anthropologique, historico-culturel et réflexif. La troisième partie s'emploie à définir plus précisément le concept d'image : l'A. ne propose pas moins de douze approches, à partir des principaux « penseurs de l'image » contemporains, essentiellement germaniques – R. Debray et G. Didi-Hubermann auraient eu leur place dans un tel passage en revue. Il résume ces développements par une typologie à trois entrées, l'image revêtant une dimension objective, subjective et intersubjective. La dernière partie renoue avec le protestantisme pour montrer en quoi, comment et pourquoi il est apte, mieux que les autres confessions chrétiennes, à proposer une réception critique de l'image (dans et hors de la religion).

De nombreuses approches philosophiques montrent que l'on ne peut séparer les images intérieures, les images narratives (ou de fiction) et les images extérieures (plastiques). On découvre une foultitude de philosophes

allemands (et quelques-uns, anglophones), à la frontière entre la philosophie, la théologie, l'esthétique et l'histoire des arts, inconnus dans le domaine francophone (Gottfried Boehm, Klaus Sachs-Hombach, Philipp Stoellger, William J. T. Mitchell, Alex Stock, Reinhard Hoeps, Ruben Zimmermann, Ferdinand Fellmann, Peter Reisinger, Reinhard Brandt, Christoph Asmuth). Contrairement à Hans Belting, ces penseurs ne sont pas traduits dans la langue de Voltaire. L'ouvrage fait aussi la part belle à la phénoménologie de Merleau-Ponty, l'un des rares philosophes non germaniques à être étudié ici. Le concept de *iconic turn* (tournant esthétique), que l'on doit à Mitchell (1992), et qui a ensuite été repris par Boehm (1994), est abondamment exploré et expliqué (avec toutes ses variantes : *imagic turn*, *pictorial turn*, *visualistic turn*), d'un point de vue plus philosophique que théologique.

Il est certes difficile de reprocher des manques à un ouvrage aussi complet. Un auteur toutefois, incontournable pour cette thématique et la manière philosophique de l'aborder, brille par son absence, en la personne de Paul Ricœur. Sa pensée herméneutique portant sur la métaphore, présentée non comme une figure de style mais comme un nœud sémantique ouvert à la compréhension du texte (narratif, poétique ou biblique), de soi-même et pour finir de Dieu, aurait utilement enrichi cette réflexion. De surcroît, la métaphore a, chez Ricœur (qui a développé une pensée philosophique ouverte au protestantisme postmoderne chère à l'A.), une dimension proprement iconique. L'absence de référence à son œuvre est d'autant plus étonnante que Ricœur est abondamment traduit en allemand. Autre regret, mineur : l'absence de théologiens réformés, comme Moltmann (ou, pour le domaine francophone, Gisel ou Bühler), chez qui l'image est certes peu thématisée comme telle, mais dont la présence est sous-jacente à une théologie fortement orientée vers l'eschatologie (donc vers l'image comme lieu d'un accomplissement).

Le soussigné a du mal à partager l'optimisme de l'A., selon qui le protestantisme peut trouver ou retrouver une place dans la société contemporaine, grâce à un accueil et à une pratique critique de l'image (que ce soit l'image religieuse ou la religion de l'image) ; la chose vaut peut-être pour certaines régions du Nord de l'Europe, encore culturellement marquées par la Réforme, mais certainement pas ailleurs.

On saluera néanmoins ce travail d'une grande érudition, qui honore la théologie protestante contemporaine.

J. Cottin

Klaas Huizing, *Ästhetische Theologie. Der erlebte Mensch. Der inszenierte Mensch. Der dramatisierte Mensch*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2015, 680 pages, ISBN 978-3-579-08197-7, 68 €.

L'A., théologien luthérien qui fut professeur de théologie systématique à Würzburg, est aussi écrivain et dramaturge prolifique ; il dirige actuellement un magazine culturel européen (*OPUS*).

Cet ouvrage imposant vise à élaborer une « théologie esthétique », à partir de trois aspects visibles de l'humain, auxquels correspondent les trois parties de l'ouvrage : l'humain élu, l'humain mis en scène, l'humain mis en drame. Le projet de cet ouvrage est double : il s'agit à la fois d'ouvrir la théologie dogmatique à l'humain dans sa réalité corporelle et sensible par le moyen de l'art (littérature, poésie, arts visuels, arts du spectacle), mais aussi de montrer la « capacité théologique » de ces arts, qui permettent une connaissance plus vraie de l'homme et, partant, de Dieu. Cette perspective herméneutique, qui se situe dans la ligne de Schleiermacher et de Tillich, tient à réconcilier la religion et la culture, l'horizontalité des créations humaines avec la verticalité de la transcendance de la Parole de Dieu. On l'aura compris : l'A. vise à redonner au lecteur le sens et le goût de l'incarnation par une revalorisation des sens et par le moyen des arts et/ou de la religion, lesquels constituent des médiations par lesquelles Dieu parle aux humains et ceux-ci à Dieu. Parmi eux, l'extase, la mystique, les rites et rituels, les gestes, mais aussi la bouche, le nez et les yeux font l'objet de développements particuliers.

Deux autres aspects sont intégrés à ce parcours assez éclectique : l'influence et l'importance des médias, des nouveaux médias et des médiations (entendues au sens McLuhanien comme tout ce qui favorise la rencontre entre les humains), ainsi que la culture populaire. C'est ainsi que les figures populaires de films ou relevant du domaine de la chanson (*True Man*, *Forrest Gump*, *Madonna*) voisinent avec des personnages de la tradition chrétienne (le bon Samaritain, François d'Assise, Saint Christophe) ou des formes d'art plus élitistes (l'art vidéo de Bill Viola).

Cette théologie esthétique se termine par une pièce de théâtre de l'A., qui endosse *in fine* le costume du dramaturge : *Jesus am Kamener Kreuz* [*Jésus au nœud autoroutier de Kamen*] (p. 607-645).

On ne peut que saluer la créativité débordante et les intuitions créatrices de cet ouvrage. Mais on doit également avouer s'être quelque peu perdu dans la multiplication de références à tous styles et à toutes époques. Les titres de chapitres ou paragraphes, souvent journalistiques ou alambiqués, n'en facilitent pas la compréhension. L'ouvrage confine au patchwork. Par ailleurs, l'esthétique de l'A. est finalement plus littéraire et verbale que visuelle. En témoignent les 34 images insérées dans l'ouvrage, de fort mauvaise qualité, sans légendes ni copyright : une piètre façon de rendre justice au langage de l'image ou de l'art. Autre faiblesse d'un ouvrage de ce genre : il traduit souvent plus les impressions subjectives de l'A., ses goûts artistiques, poétiques et littéraires, qu'il ne donne des outils pour entrer dans une véritable « théologie esthétique » dont le protestantisme aurait effectivement besoin. Si l'on n'a pas les mêmes références artistiques et culturelles que l'A., ce qui est probable, on a toutes les chances d'être perdu. On s'étonnera que, présentant la médiologie (p. 311-332), l'A. ne mentionne pas Régis Debray, le fondateur de cette nouvelle discipline philosophique.

On appréciera toutefois le fait que l'A., curieux aussi bien culturellement que religieusement, nous fasse découvrir des penseurs et des

créateurs importants mais peu connus en France et qui se sont attachés à revaloriser le langage des sens, comme Vilém Flusser (p. 342-347).

J. Cottin

ÉTHIQUE

Sylvie Laurent, *Martin Luther King. Une biographie intellectuelle et politique*, Paris, Seuil, 2015, 382 pages, ISBN 978-2-02-116621-7, 21 €.

Les biographies de Martin Luther King se comptent aujourd'hui par dizaines, et par centaines les études thématiques à son sujet. Pourquoi donc un livre de plus ? L'A., qui enseigne l'histoire politique et littéraire des Africains-Américains à Sciences Po Paris, et qui est chercheuse associée à Harvard et Stanford, a pu bénéficier de sources très riches (archives de première main et littérature secondaire toute récente) dont les autres biographes étaient privées ; et elle fournit au lecteur les différents liens pour accéder directement aux innombrables documents à présent mis en ligne.

L'intérêt de son ouvrage est double. Il resitue tout d'abord les campagnes menées par Martin Luther King dans l'histoire méconnue des luttes sociales, du syndicalisme, du radicalisme politique et des mouvements noirs aux États-Unis : de Du Bois à Malcolm X, de McKay à Carmichael. Il indique ainsi les filiations et tensions entre différentes cultures ethno-politiques, les ramifications du marxisme et du socialisme américains ou les aléas de la réception de Gandhi aux États-Unis. Mais surtout, l'A. démontre la profondeur foncièrement subversive de la pensée politique de Martin Luther King et déconstruit avec brio, et non sans verve, sa récupération dans la mémoire officielle des Américains : fossilisée en icône attendrissante de la communion nationale par un véritable « tour de passe-passe mémoriel » (p. 14) qui ne retient que l'accomplissement du rêve américain et censure la mise en cause radicale des fondements capitalistes et militaristes de la société américaine, la vie de Martin Luther King a été peu à peu aseptisée en « un conte pour enfants » (p. 321). La dissidence d'un homme haï, menacé de mort chaque jour pendant treize ans, psychologiquement brisé par le harcèlement du FBI, s'est totalement évaporée dans une réécriture de l'histoire qui travestit sa pensée et son action pour l'ériger au statut consensuel de rédempteur d'une nation. Afin de dénoncer cette domestication d'une posture proprement révolutionnaire, il importait de restituer Martin Luther King à son histoire, et l'A. relève ce défi avec talent et efficacité.

Malheureusement, comme trop souvent chez les chercheurs français, son approche de la théologie et de la spiritualité de Martin Luther King souffre d'une grille de lecture franco-française, c'est-à-dire catholique : il y est question du « clergé baptiste » (p. 151, 167, 291), de la « messe » célébrée par un pasteur « intercesseur » entre Dieu et les hommes (p. 31),

de « l'Église protestante américaine » (p. 55) ; les « laïcs » sont distingués de « l'Église » (p. 59) ; chez les baptistes, « l'homme peut dominer sa nature par le baptême » et ainsi « accéder à sa nature divine » (p. 64) ; l'apôtre Paul devient « saint Paul » sur le chemin de Damas (p. 135-136) ; le titre de la fameuse *Lettre de Paul aux chrétiens d'Amérique* devient d'ailleurs « *Lettre de saint Paul...* » (p. 141). Par ailleurs, le luthéranisme est présenté, en tension avec le calvinisme, comme complaisant vis-à-vis des « émotions charnelles » (p. 42) ; le *Social Gospel* est traduit soit par « Évangile social » (p. 33), soit par « évangélisme social » (p. 55, 269) ; les chrétiens sociaux sont d'ailleurs appelés « évangélistes » (p. 56) ; l'Esprit Saint est orthographié « Esprit sain » (p. 97). L'A. rapproche le prénom du pasteur noir de saint Martin, « l'apôtre des pauvres », autant que de Martin Luther (p. 34). Bien d'autres rapprochements, sinon improbables, du moins inattendus, sont proposés : avec Victor Hugo (p. 137), saint Augustin (p. 218), Auguste Comte (p. 135, 338), Albert Camus (p. 141, 338)...

Quelques confusions sont également à regretter : Coretta est appelée Caretta (p. 99) ; une citation des *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant est située dans la *Critique de la raison pratique* (p. 143, 338) ; aucune distinction n'est faite entre « non-violent », « pacifique » et « pacifiste » (p. 161) ; Birmingham est confondue avec Atlanta (p. 181), puis avec Montgomery (p. 190) ; la mort de Martin Luther King est située à 7 heures au lieu de 19 heures (p. 305). Les phrases sont parfois longues et alambiquées (comme la première phrase de la p. 313).

En dépit de ces imperfections, on ne saurait trop recommander la lecture de cet ouvrage qui met en contexte la trajectoire de Martin Luther King et s'avère ainsi fort corrosif à l'endroit des diverses entreprises d'instrumentalisation à l'œuvre aujourd'hui.

F. Rognon

Serge Molla, *Martin Luther King, prophète*, Genève, Labor et Fides, 2018, 326 pages, ISBN 978-2-8309-1656-0, 22 €.

Déjà auteur des *Idées noires de Martin Luther King* (Labor et Fides, 1992¹, 2008²), l'A. approfondit ici l'analyse de la théologie du pasteur noir, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son assassinat. Cet ouvrage comble en quelque sorte le vide laissé par celui de Sylvie Laurent, *Martin Luther King. Une biographie* (cf. *supra*), qui resituait certes remarquablement l'homme d'Atlanta parmi les filiations politiques et syndicales et les dissidences étatsuniennes, mais péchait gravement par ses carences et ses inexactitudes sur le plan théologique – Molla, après l'avoir critiquée, p. 55 et 169, fait néanmoins l'éloge de son « excellente biographie », p. 309. Ici, l'enquête est fort instruite, fine, rigoureuse, et finalement convaincante.

L'A. établit l'arrière-plan « prophétique » de la pratique théologique de Martin Luther King (le point d'interrogation de la p. 234, absent du

titre assertif de l'ouvrage, disparaît dans la démonstration) : la récurrence de ses références aux textes vétérotestamentaires de facture prophétique ; ses identifications implicites et explicites aux prophètes bibliques, notamment Jérémie et Amos, ainsi qu'à l'apôtre Paul (p. 24, 85, 118, 236-237) ; et son adéquation à la catégorie et à la figure du prophète, défini comme « interprète de la volonté de Dieu suite à une vocation » (p. 240). Molla étudie donc le récit de sa vocation « de prophète » (p. 53), qui a pris place le 27 janvier 1956, et analyse le contexte et l'intention de sa réécriture en 1967 (p. 49-57, 73, 81-82). Il examine son rapport à la Bible (p. 71-74), le rôle du chant et des prières dans les campagnes pour les droits civiques (p. 63-64), ainsi que la thématization du motif de la souffrance rédemptrice (p. 74-79, 148-154). L'A. consacre de longues pages à l'analyse d'un certain nombre de discours et de prédications de Martin Luther King (p. 83-118), mais aussi de chants (p. 140-147), qu'il décrypte et déconstruit avec une rigueur critique non dénuée de bienveillance. Il rend alors compte de l'évolution du pasteur noir vers la non-violence et de la teneur sémantique, théologique et spirituelle de cette catégorie (p. 119-156). Il conclut judicieusement de cette enquête approfondie que la non-violence kingienne ne peut être réduite à une pure recherche stratégique d'efficacité (p. 77, 155-156). Enfin, l'A. s'intéresse à l'héritage de Martin Luther King sur un plan théologique (la *Black Theology*, p. 160-168), politique (la fin de son Mouvement, l'évolution de la situation des Africains-Américains et les nouvelles expressions militantes, p. 168-212), et finalement culturel (musée, littérature, musique, septième art..., p. 214-232).

On saura gré à l'A. d'avoir enrichi son étude d'un glossaire de près de quatre-vingts des protagonistes du Mouvement, dont il a suivi la trajectoire après l'assassinat de Martin Luther King (p. 263-297) ; cet inventaire fort utile se limite malheureusement aux figures amies et alliées, et néglige les adversaires du pasteur noir (le cheminement ultérieur du gouverneur George Wallace aurait été fort éclairant quant aux victoires posthumes de Martin Luther King). On regrettera également l'absence de carte des États du Sud-Est des États-Unis et la localisation fautive du Ku Klux Klan dans la liste des abréviations (p. 15-16).

L'ouvrage se termine par un certain nombre d'annexes (p. 299-319) : un portrait de Martin Luther King par Howard Thurman, en date du 4 avril 1968 (jour de la mort du pasteur noir) ; les « Dix commandements » des militants de Birmingham ; les « Dix commandements » pour le Viêt-Nam ; une bibliographie commentée et, finalement, un *Index nominum*.

On ne saurait trop recommander la lecture de cette mise en perspective théologique de la figure de Martin Luther King, trop rare dans la littérature secondaire francophone, pourtant pléthorique. Son érudition et sa justesse de ton en font un guide fiable et, par conséquent, précieux.

F. Rognon

THÉOLOGIE PRATIQUE

Laurent Schlumberger, *À l'Église qui vient*. Préface par Frère Alois, Lyon, Olivétan, 2017, 316 pages, ISBN 978-2-35479-387-6, 19 €.

Durant son mandat de président de l'Église réformée de France puis de l'Église protestante unie de France, Laurent Schlumberger a été amené à présider des cultes, à faire des conférences, à présenter des rapports devant les synodes, etc., et ce sont une vingtaine de ces textes qui sont rassemblés dans cet ouvrage, témoignant de la compréhension que l'A. a de la foi et de la présence de l'Église dans la société.

Nourris par un travail biblique et une réflexion plus systématique, ces textes sont enracinés dans la réalité du monde – il y est question du terrorisme, des mutations du travail, des migrations, de la montée des populismes... – comme dans celle de l'Église, en même temps qu'ils sont porteurs d'une vision à long terme façonnée par l'espérance. Ils allient qualités rédactionnelles et culture, témoignant d'une compréhension de la foi qui ne peut faire l'économie de l'intelligence. Mais l'intelligence reste modeste ; l'A. nous invite tous à être des « apprentis théologiens », en devenant « toujours plus et mieux, une lectrice, un lecteur critique, c'est-à-dire responsable » (p. 275). Et il précise : un lecteur des Écritures bibliques, « non seulement parce que les Écritures sont à la source de notre foi, mais aussi parce que, en protestantisme, elles en sont également l'instance critique par excellence. Un lecteur des théologiens d'hier et d'aujourd'hui, ensuite, car on ne pense que dans l'héritage, la discussion, le dépassement de pensées qui nous précèdent. Un lecteur de l'expérience, enfin, car la théologie vivante ne germe qu'au cœur de l'existence, de ses questions et de ses épreuves » (p. 276).

C'est là ce qu'il fait lui-même à travers cet ouvrage, et s'il ne s'agit pas d'une thèse structurée – puisque ces textes sont liés à des circonstances et des contextes divers –, s'y dessinent pourtant quelques grands axes de pensée. Concernant la foi, c'est un « Dieu libre, avec lequel il n'y a rien à négocier puisque tout est déjà donné » (p. 281) que l'A. propose, un Dieu qui nous fait confiance – et cette confiance inconditionnelle est « puissamment libératrice » (p. 91). Il plaide par ailleurs pour une Église qui ne se crispe pas sur sa tradition, mais qui ose vivre l'hospitalité (p. 83-84) et la solidarité, « une Église de témoins » qui acceptent « d'être vulnérables à l'Esprit de Dieu [et de se] rendre vulnérables à l'autre » (p. 126).

À l'Église qui vient : ce beau titre sonne comme une façon de rappeler que nous ne pouvons pas enclorre l'Église dans nos institutions – une réalité à ne jamais oublier quand on assume la responsabilité de présider l'une de ces institutions ecclésiales ; il est aussi comme une confession d'espérance dans cette période de mutations pour les Églises luthéro-réformées.

I. Grellier

Olivier Bauer, *Les cultes des protestants. Méthodes originales pour approcher les rites*, Genève, Labor et Fides, 2017, 143 pages (Pratiques 33), ISBN 978-2-8309-1621-8, 19 €.

Il s'agit d'un essai plus que d'un livre théologique : l'A. détaille les différentes sensations que l'on peut trouver dans un culte et au contact d'un bâtiment religieux. Il revalorise à juste titre les sens traditionnellement oubliés dans le culte protestant : la vue, l'olfaction, le toucher, le goût et le sens kinesthésique (le positionnement de notre corps dans l'espace). Le culte, on le sait, s'est concentré essentiellement sur l'ouïe, l'écoute, la parole. En cela, l'A. apporte d'utiles correctifs, lesquels avaient d'ailleurs été déjà proposés de manière plus approfondie dans l'ouvrage d'Ermanno Genre, *Le culte chrétien. Une perspective protestante* (Genève, Labor et Fides, 2008), ouvrage fondamental étonnamment absent de la bibliographie.

À l'époque d'une revalorisation des signifiants et des médiations symboliques, on ne peut qu'être en sympathie avec le projet de l'A. Mais rassembler à la hâte quelques articles ne suffit pas : la référence aux revues dans lesquelles ces articles ont été publiés pour la première fois n'a parfois pas même été corrigée (« vous voyez vos mains qui tiennent ce numéro d'ETR... », p. 64). L'A. s'auto-cite (trop) fréquemment, mais n'entre pas dans d'autres pensées, y compris quand elles vont dans son sens (on aimerait en savoir plus sur celles de Jossutis ou Wenz, par exemple). Les raisonnements qu'il mène sont souvent « binaires » : il y a deux solutions, deux perspectives, deux approches, deux territoires, et cela est décrété de manière souvent très professorale. Le chapitre 3, intitulé « Liturgie », traite en fait de l'aménagement du territoire cultuel. Il manque cruellement un chapitre qui détaillerait ce que la communauté *fait* symboliquement (et pas simplement spatialement) au cours d'un culte. Le chapitre 4, « Prédication », s'attarde sur des prédications qui mettraient en jeu le toucher, l'odorat et le goût, mais est quasiment silencieux sur les visibilitées liées à la prédication (et au prédicateur). D'ailleurs, le sens de la vue est paradoxalement assez peu pris en considération : il n'est jamais question de couleurs, qui pourtant jouent un rôle important, non seulement d'un point de vue symbolique et liturgique (dans le luthéranisme tout au moins, une sensibilité cultuelle protestante absente de l'ouvrage), mais aussi physiologique et phénoménologique.

Pour ne pas rester sur ces impressions mitigées, on notera que l'A. écrit avec un style alerte et vivant, rapporte des anecdotes marquantes avec, parfois, un agréable parfum exotique présent dans ses récits de cultes polynésiens.

J. Cottin

André Fossion, Jean-Paul Laurent, *Lire pour vivre. Soixante-dix lectures de textes évangéliques. Tables liturgiques*, Bruxelles – Saint-Barthélemy-d'Anjou, Lumen Vitae – Éditions CRER, 2016, 272 pages, ISBN 978-2-87324-539-9, 24 €.

Deux jésuites, l'un spécialiste de pédagogie et de catéchèse, l'autre d'études littéraires, nous proposent des méditations sur la plupart des péripécies (parfois tronquées !) proposées pour les homélies du lectionnaire catholique (années A, B et C) et toutes tirées des évangiles exclusivement.

Ces méditations se veulent simples, proches du texte et visent à parler à toute personne croyante ou cherchant Dieu. De fait, une méthode « littéraire » ou « linguistique » est privilégiée : pas de détour par l'histoire (mais parfois, des corrections de traductions à partir des mots grecs) ; pas de renvois intertextuels selon le principe protestant de la Bible qui s'interprète elle-même ; pas d'actualisations trop risquées ou contextualisées non plus : tout juste des interpellations de nature existentielle, spirituelle ou éthique.

On imagine volontiers que ces textes ont été dits en contexte homilétique avant d'être écrits.

On saluera cette volonté de coller au plus près du texte biblique, avec le risque qui lui est lié, celui d'aboutir à un commentaire qui tend à la paraphrase. Un théologien protestant, nourri par l'étude approfondie de la Bible en vue de la faire accéder au statut de Parole de Dieu, restera toutefois sur sa faim. Ces commentaires lui sembleront trop simples, trop explicatifs, trop apologétiques. Ils évacuent le recours à l'histoire et au sens originel des mots. La lecture proposée est trop sage, et la confrontation avec les textes, y compris dans leurs aspects obscurs, choquants et problématiques se fait attendre. Surtout, il manquera au lecteur protestant l'apport des autres textes bibliques (Ancien Testament et épîtres), sans lesquels les évangiles eux-mêmes ne sauraient dévoiler toute leur saveur.

J. Cottin

Fritz Lienhard, *La différenciation culturelle en Europe. Un défi pour les Églises*, Lyon, Olivétan, 2017, 142 pages, ISBN 978-2-35479-407-1, 19 €.

Les études sur les milieux, développées en Allemagne, restent peu fréquentes en France, et c'est un des mérites de l'ouvrage de F. Lienhard, Professeur à Heidelberg qui joue facilement le rôle d'un passeur entre les deux côtés du Rhin, que d'y donner accès aux lecteurs francophones.

Ces études sur les « milieux » permettent d'élargir les lectures de la société en termes de classes sociales, en proposant des catégorisations plus fines, qui prennent en compte non seulement l'appartenance à telle classe sociale mais aussi l'attachement à des valeurs, éthiques ou

esthétiques. L'A. s'attache à montrer qu'elles peuvent aider les Églises à comprendre mieux leur place dans la société et à réfléchir à leurs façons de mettre en œuvre leur mission.

Le premier chapitre présente les études réalisées en Allemagne, l'A. les situant sur l'arrière-plan des travaux de P. Bourdieu sur la distinction ; car les différents milieux se définissent en cherchant à se distinguer des autres. Les études allemandes répartissent les populations selon deux types de coordonnées, d'une part le rang social, de l'autre « l'orientation psychologique », répartie entre tradition, individualisme, modernisation et nouvelle orientation. Ce qui donne une dizaine de catégories : « conservateurs établis », « socio-écologiques » « hédonistes », par exemple.

Le deuxième chapitre propose une approche théologique utile à l'interrogation des rapports de domination culturelle que ces études révèlent, domination qui existe bien évidemment dans les Églises comme ailleurs. Dans la conviction paulinienne selon laquelle Dieu a choisi « ce qui n'est pas », l'A. discerne la proposition d'une identité nouvelle « alternative à celle qui est liée aux marques de distinction » (p. 43). Cette « identité devant Dieu qui inclut sa propre faiblesse au lieu de l'exclure » (p. 44) n'est donc plus nécessairement facteur d'exclusion, car elle vient relativiser toutes nos particularités culturelles.

Sous le titre « Éléments d'une humanité commune », le troisième chapitre s'interroge sur les réalités communes aux différents milieux, et l'A. s'appuie ici sur une étude portant sur les attentes qui s'expriment lors des actes pastoraux. Cette étude analyse les tensions qui peuvent apparaître lors de la préparation de ces actes, des tensions qui, assumées, peuvent devenir fécondes, mais elle fait apparaître aussi des réalités communes à tous les humains : la contingence de nos vies où peuvent surgir aussi bien la souffrance que la joie, notre besoin d'éléments qui viennent interrompre l'ordre habituel des choses, en ouvrant à de l'autre. Le rite qui vient répondre à ces besoins, en offrant un langage pour porter et dire l'émotion, serait « le noyau dur du phénomène religieux » (p. 87). Mais, comme le montre l'A., le rite ne saurait se passer ni d'une institution, ni d'une parole théologique qui dépasse l'émotion, ni d'une réflexion éthique, ni de communauté.

Le dernier chapitre, plus court, dessine quelques « propositions pratiques » : au niveau local, travailler avec, et non pour, des représentants de milieux autres que ceux qui sont attachés aux Églises, de façon à utiliser le langage qui est le leur ; renoncer à ce que le culte soit commun à tous et réfléchir à sa diversification en inventant d'autres lieux de rassemblement, etc. L'A. évoque aussi diverses stratégies possibles au niveau supra-local : parier sur la proximité géographique, spécialiser les paroisses en fonction des milieux ou développer des ministères spécialisés.

L'ouvrage peut sembler un peu disparate, la longue réflexion du troisième chapitre sur rite et religion – par ailleurs passionnante – s'écartant un peu trop peut-être de la problématique des milieux. Mais

l'ensemble, « détour » compris, est précieux pour penser la place des Églises dans des sociétés plurielles et pour éclairer leurs choix de vie.

I. Grellier

Françoise Parmentier (dir.), *Le care, une nouvelle approche de la sollicitude ?*, Paris, Artège Lethielleux, 2017, 179 pages, ISBN 978-2-249-62408-7, 16,9 €.

Petit à petit, le concept de *care*, venu des États-Unis, se fait une place dans la réflexion philosophique et politique en France. Cet ouvrage, fruit d'un partenariat entre une dizaine d'associations proches du christianisme et initié par l'association Confrontations (« association d'intellectuels chrétiens », selon son site) que préside F. Parmentier, y contribuera pour le monde chrétien.

Pourquoi parler de *care*, plutôt que de sollicitude ou de souci de l'autre ? L'introduction de la philosophe Nathalie Sarthou-Lajus définit ce concept à l'aide de ses initiatrices, Carol Gilligan et Joan Tronto. Elle montre que, au-delà d'une attitude psychique d'attention aux autres et de la pratique d'aide qui en découle, le *care* se veut porteur d'une dimension politique. Sa pratique comme sa conceptualisation sont souvent le fait des femmes, mais le *care* n'est pas une affaire de genre. L'un des fondements de cette réflexion est la conscience que « notre condition [est] marquée par la vulnérabilité », laquelle « révèle une interdépendance au fondement du lien social » (p. 17). Et l'objectif est bien d'entrer dans une certaine « forme de réciprocité » (p. 19) en aidant les personnes vulnérables à développer leur autonomie.

L'ouvrage est divisé en quatre parties bien tracées. Dans la première, trois contributions (une d'un homme politique, Étienne Pinte, les deux autres de sociologues, Serge Guérin et Gilles Séraphin) explicitent les dimensions sociales et politiques du *care* : les métiers du *care* sont des métiers du vivre-ensemble, fondamentaux pour une société ; l'implication des aidants – catégorie dont l'émergence manifeste « la transformation d'un problème domestique en question politique » (p. 41) – vient déconstruire les discours dominants sur l'individualisme ; au-delà de la dimension individuelle, il s'agit de développer des politiques publiques favorisant cette solidarité active.

Dans la deuxième partie, la parole est donnée à trois associations, actives dans le champ du *care*, l'une (ATD Quart Monde) développant davantage la dimension politique, la seconde (L'Arche de Jean Vanier) mettant l'accent sur l'éthique de l'accompagnement au quotidien, et la troisième (la Société de Saint Vincent de Paul) sur l'engagement spirituel.

La troisième partie présente deux situations où le *care* est pratiqué sans être nommé : Jacques Sémelin retrace (trop brièvement !) l'entraide autour des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, tandis que Maurizio Ambrosini analyse la place des femmes migrantes dans le soin aux personnes âgées dans l'Europe du Sud.

La dernière partie s'attache à analyser le lien entre *care* et foi chrétienne. Sur la base de quelques textes des évangiles, Nathalie Chaumet développe des caractéristiques du *care* : l'acceptation de la part émotionnelle en soi, la prise en charge de l'humain dans sa globalité, avec l'importance du corps et celle de la parole qui libère et relie, la façon dont le *care* bouscule nos frontières personnelles et sociétales ; elle souligne le nécessaire travail intérieur que cela exige. Après des présentations très pertinentes du *care* et de la charité chrétienne, Jean-Guilhem Xerri relève des points de convergence – en particulier la place faite à la fragilité humaine – et il insiste sur une différence essentielle selon lui : la dimension de transcendance, avec la reconnaissance par le chrétien que « quelque chose de plus grand que lui habite ses gestes » (p. 158), l'appel qu'il entend, « à travers le don de soi [à] laisser Dieu se donner » (*ibid.*). On s'interroge cependant : ne sous-estime-t-il pas la liberté de l'Esprit en le liant trop étroitement à l'action des chrétiens ?

Le *care* valorise la voix de toutes ces personnes qui mettent en œuvre le souci des autres, en même temps qu'il fait entendre la critique d'une société qui les reconnaît si peu. Cet ouvrage à la fois théorique et pratique pourra y sensibiliser le monde chrétien et favoriser les synergies.

I. Grellier

Rémy Bethmont, Martine Gross (dir.), *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?* Préface de Philippe Portier, Genève, Labor et Fides, 2017, 387 pages, ISBN 978-2-8309-1623-2, 24 €.

Les monothéismes, qui ont largement contribué à imposer une normativité hétérosexuelle, sont aujourd'hui confrontés aux changements culturels des sociétés occidentales dans le domaine de la sexualité. Cet ouvrage analyse la façon dont les trois grandes traditions monothéistes se laissent travailler, tant dans leurs discours que dans leurs pratiques, par la question de l'homosexualité. Les évolutions dans le monde chrétien anglo-saxon, qui ont débuté depuis plusieurs décennies, étaient déjà assez bien étudiées, mais celles que connaissent les traditions juives et musulmanes, plus récentes, l'étaient beaucoup moins, et c'est une des grandes richesses de cet ouvrage que de leur faire pleinement place. Soulignons aussi la présence de plusieurs contributions plutôt centrées sur le monde anglo-saxon qui permettent de décentrer le regard de la France.

L'étude est menée sur quatre niveaux qui fournissent le plan de l'ouvrage.

La première partie analyse la manière dont se heurtent et se concilient, au niveau des individus comme des groupes, les identités religieuses et les identités LGBT. L'étude introductive d'Andrew Yip, fondée sur une enquête menée au Royaume-Uni, pose de façon large la question des rapports entre religions et sexualité. L'islam a la part belle dans cette partie, avec trois des six contributions, l'une centrée sur les associations

de *Queer Muslims* en France (J.-F. Brault), et les deux autres concernant les pays musulmans : l'une porte sur la situation des transsexuels dans divers pays musulmans (C. Fortier), et l'autre sur l'expression, dans certaines productions littéraires marocaines, d'une homosexualité vécue comme compatible avec la religion (J. Zaganianis). Pour le monde chrétien, M. Durand étudie l'association David et Jonathan qui met en œuvre une double logique : coopération avec les réseaux chrétiens contestataires et intégration dans les paroisses. Et M. Chapman analyse les conflits qui traversent la Communion anglicane à propos de l'homosexualité, conflits qui condensent un ensemble de problèmes plus généraux.

La deuxième partie, à dominante herméneutique, étudie le rapport aux textes fondateurs et la façon dont ils peuvent être réinterprétés. C. Meredith esquisse une interprétation originale de l'épisode de Sodome en termes de géopolitique des frontières. J. Harding propose une histoire de la réception de la relation entre David et Jonathan dans l'exégèse au cours des siècles et dans des romans du début du XX^e siècle. J. Hammer étudie des midrashim modernes qui permettent aux personnes LGBT de se réapproprier la Torah. A.-L. Zwilling analyse les positionnements exégétiques qui permettent aux protestants français d'aboutir à une grande diversité d'opinions à partir de l'affirmation commune de l'autorité des Écritures.

Une troisième partie est consacrée à des « réappropriations de l'histoire religieuse ». D. Lett étudie le « vice sodomite » au Moyen Âge et les différentes lectures qui en ont été faites récemment. J.-P. Gay analyse les discours théologiques tenus dans l'espace catholique à l'époque moderne, montrant la coexistence entre une vive condamnation de la « sodomie » et une casuistique beaucoup plus souple. D. Jaspers, pour sa part, propose de s'inspirer pour aujourd'hui de l'esprit de tolérance qu'il croit trouver dans les écrits des théologiens carolins anglais au XVII^e siècle.

La dernière partie s'intéresse aux « réappropriations de la tradition liturgique ». J. Vilbas étudie les rites des paroisses et groupes inclusifs – particulièrement la bénédiction des couples de même sexe –, qui se veulent signes de l'accueil de Dieu. C. Béraud montre comment des catholiques pratiquants vivant en couples de même sexe investissent le mariage civil et comment certains prêtres répondent à leurs demandes d'accompagnement ou de ritualisation de leur union. Une dernière contribution (R. Alpert) analyse la situation complexe dans le judaïsme aux États-Unis, la cérémonie traditionnelle de *kidouchin* – que la loi de certains États conduirait à élargir aux couples de même sexe – étant profondément inégalitaire.

On peut souligner encore la richesse de l'introduction des deux directeurs de l'ouvrage, R. Bethmont et M. Gross, la clarté de la préface de Ph. Portier et la présence d'une bibliographie nourrie. Cet ouvrage sera donc très précieux pour saisir en finesse les évolutions des institutions religieuses face à la réalité de l'homosexualité.

I. Grellier

Yvan Bourquin, Joan Charras Sancho (éd.), *L'accueil radical. Ressources pour une Église inclusive*. Préface de Thomas Römer, Genève, Labor et Fides, 2015, 226 pages, ISBN 978-2-8309-1579-2, 23 €.

Cet ouvrage ne se contente pas de proposer des « ressources » pratiques et pastorales pour aider les Églises à faire pleinement place aux personnes homosexuelles, il aborde aussi les fondements bibliques et théologiques d'un accueil inconditionnel. Il s'agit d'un ouvrage militant – le « pour » du titre l'indique bien –, ce qui ne l'empêche nullement d'être en même temps un travail scientifique, abordant des questions de fond avec toute la rigueur nécessaire ; car, pour les auteurs, le message chrétien appelle à un « accueil radical » de tous et toutes, sans distinction de race, de classe sociale ou d'orientation sexuelle. C'est la question de l'orientation sexuelle qui est ici privilégiée – c'est d'ailleurs à ce propos que le terme « inclusif » est le plus souvent utilisé aujourd'hui –, mais beaucoup des contributions valent aussi pour l'accueil d'autres personnes discriminées socialement, même si chaque accueil a ses exigences propres.

L'ouvrage est divisé en quatre parties qui correspondent presque aux quatre grands champs des études de théologie. La première partie, qui offre un état des lieux de l'inclusivité, a une forte dominante historique. Jean Vilbas – pionnier en France de la réflexion théologique sur l'inclusivité – trace, dans une belle contribution, une « brève histoire » du mouvement chrétien inclusif, depuis les groupes, Églises ou paroisses (catholiques ou évangéliques) propres aux personnes LGBT jusqu'à une ouverture des grandes confessions à l'inclusivité. Stéphane Lavignotte retrace la façon dont l'inclusivité a été vécue entre 2006 et 2013 dans la Fraternité de la Maison Verte, avec une volonté d'accueillir le mieux possible toutes les différences, celle des personnes LGBT comme celle de personnes en situation de handicap. Muriel Schmid présente les grands axes de la *queer theology*, qui se nourrit des réflexions sur le genre, lesquelles interrogent la production des identités sexuelles, et des théologies féministes, et qui vise à déconstruire le lien étroit entre théologie chrétienne et hétéronormativité. Une contribution de Jean-Blaise Kenmogne présente enfin son combat pour faire reconnaître les droits des personnes homosexuelles dans son pays, le Cameroun, et pour changer le regard si négatif que les Églises en Afrique portent aujourd'hui sur l'homosexualité.

La deuxième partie s'ouvre sur une contribution exégétique d'Eliau Cuvillier qui montre la « tension féconde » que Paul établit à travers les codes culturels de son époque. Valorisant les choses viles (1 Co 1,18-25), Paul déconstruit les représentations traditionnelles de la religion ; en même temps, à travers son « comme non » (1 Co 7,29-31), il invite à relativiser toutes nos identités humaines. Cette réflexion est très précieuse, les écrits pauliniens étant souvent utilisés dans une lecture littérale pour rejeter l'homosexualité. Yvan Bourquin plaide, pour sa part, pour un Dieu inclusif, en interrogeant les images que nous nous faisons du Dieu biblique.

Une troisième partie regroupe des contributions d'ordre pastoral : Jürgen Grauling analyse les débats qui ont eu lieu sur Internet, pour ou

contre la bénédiction des couples de même sexe, et il dit les chances et les risques de ce type d'échanges. Marina Zuccon mesure les évolutions de l'accueil des personnes LGBT dans les Églises luthériennes et réformées en Europe, leur possibilité d'y exercer un ministère ou d'y voir leur couple béni. Et Joan Charras Sancho réfléchit à des liturgies qui pourraient dire mieux « l'amour extravagant de Dieu » pour tous et se montrer effectivement accueillantes à chacun dans sa singularité.

La conclusion est assurée par Pierre Bühler, qui interroge l'usage fait d'une théologie de la création pour condamner l'homosexualité, et plaide pour un « (Saint) esprit d'inclusivité » qui vise à faire fructifier les différences dans la rencontre.

Cet ouvrage constitue une aide précieuse à la réflexion que les Églises sont appelées à mener quant à leur propre positionnement en termes d'accueil des personnes LGBT tout en dépassionnant le débat.

I. Grellier

François-Xavier Amherdt, *L'animation biblique de la pastorale. 120 propositions pratiques*, Namur, Lumen Vitae, 2017, 183 pages, ISBN 978-2-87324-570-2, 18,5 €.

Ce sont effectivement 120 propositions pastorales concrètes qui sont rassemblées dans cet ouvrage par le Professeur de Fribourg, avec le but de favoriser une pratique des Écritures telle que « la Parole de Dieu [devienne] une vraie nourriture et une source inépuisable de renouveau pour les communautés chrétiennes locales » (p. 6). Elles sont regroupées en trois grands chapitres, l'un orienté plutôt vers la vie personnelle, le deuxième concernant davantage la vie en Église (avec une attention particulière à la prédication et à la catéchèse) et le troisième relatif à la façon de faire connaître les Écritures dans la société. Certaines de ces propositions sont effectivement très concrètes (« apprendre par cœur des textes », « mettre les textes dominicaux à la disposition des fidèles », par exemple), d'autres ouvrent à des méthodes plus complexes (« s'essayer aux outils de l'analyse rhétorique »...), d'autres encore indiquent plutôt des orientations de compréhension (« percevoir la Parole dans sa dimension consolatrice, miséricordieuse et guérissante »...); certaines peuvent paraître assez banales, d'autres sont plus originales ou plus ambitieuses (« tracer dans la nature des "chemins bibliques" »...)

Une introduction situe la démarche ici adoptée dans la ligne de la constitution *Dei Verbum* et de l'encyclique de Benoît XVI *Verbum Domini*, souvent citées, dont ce recueil veut faciliter la mise en œuvre. Les chapitres et sous-chapitres sont eux aussi introduits de façon plus théorique, pour donner pleinement sens aux propositions pastorales. Un petit lexique est proposé, destiné à éclairer le lecteur non initié que cet ouvrage cherche à toucher.

Soulignons quelques orientations qui se dégagent de ces propositions : la volonté de faire place à une appropriation du texte par le lecteur sans

négliger les lectures savantes ; le souci de favoriser la formation de tous, clercs et laïcs ; l'attention portée aux nouveaux médias, entre autres.

Cet outil sera bienvenu dans le monde protestant comme dans le monde catholique. Qu'on permette cependant à la théologienne protestante d'exprimer un petit malaise face à l'équivalence qui semble être faite parfois (dans les citations plus que dans le texte même, d'ailleurs) entre « la Parole de Dieu » et les textes bibliques.

I. Grellier

Henri Derroitte, Diane du Val d'Éprèmesnil (dir.), *Un cours de religion pour quoi ? Vécu et attentes des élèves du secondaire en Belgique francophone*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2017, 177 pages (Religio), ISBN 978-2-87558-544-8, 17,50 €.

Ce collectif rassemblant les contributions de six auteurs analyse les résultats d'une enquête menée par le centre de recherche « Éducation et religion » de l'Université catholique de Louvain auprès des élèves des classes supérieures du secondaire en Belgique francophone à propos des cours de religions, fortement remis en question, en Belgique comme ailleurs. 1 644 élèves âgés de 17 à 19 ans, principalement issus de l'enseignement scolaire catholique (85 %), ont répondu au questionnaire. L'enquête a été conduite en 2015, juste après les attentats contre *Charlie Hebdo*, et a été exploitée l'année suivante. Nous possédons donc des éléments précieux et récents pour évaluer l'état de l'enseignement du religieux en général, du catholicisme en particulier, dans les établissements scolaires de la Belgique francophone. On peut raisonnablement penser que les résultats pour un public français seraient assez semblables, les situations des deux pays (de forte tradition catholique, mais très sécularisés et traversés aujourd'hui par des courants religieux et convictionnels multiples) étant analogues. Cette enquête succède à une autre, réalisée auprès des enseignants de religion en 2013.

L'analyse des données recueillies s'est faite avec l'aide de professionnels des exploitations d'enquêtes. On trouvera de nombreux tableaux et « camemberts », mais aussi des « nuages de mots » qui reprennent les mots et les thèmes les plus fréquemment utilisés dans les réponses d'élèves, la taille d'un mot indiquant l'indice de sa fréquence. Les résultats de l'enquête sont restitués en quatre grandes thématiques : ce qui concerne le sens de la vie (partie 1), « les représentations religieuses », c'est-à-dire essentiellement chrétiennes (partie 2), la manière dont les jeunes perçoivent et vivent leur cours de religion (partie 3), « Comprendre et aborder la diversité » (partie 4).

Les thèmes plus spécifiquement chrétiens réservent parfois quelques surprises. L'image d'un Dieu tout-puissant et justicier est largement rejetée, mais celle d'un Dieu d'amour et de pardon ne recueille qu'un peu plus de la moitié des réponses. Un Dieu créateur est rejeté à presque 60 %. Si une majorité a déclaré être croyante, 62 % déclarent que Dieu ne

peut intervenir dans leur vie. Plus de 68 % des élèves déclarent n'entendre ou ne lire un texte de la Bible qu'une fois par an ou même moins, alors que, dans le programme des cours de religion catholique, « lire et analyser un texte biblique » est l'une des principales compétences visées. Presque 70 % des réponses nient que « Jésus est Dieu », seulement 66 % des sondés pensent que Jésus a existé. Les réponses contestant le fait que Jésus soit ressuscité et monté au ciel (35,6 %) l'emportent sur celles qui l'affirment (22,9 %). Concernant les représentations liées à Noël, le sapin (1 124 réponses) devance la crèche ou un personnage la constituant (1 006 réponses). On voit par là que la déchristianisation et la sécularisation frappent également de plein fouet les institutions scolaires catholiques.

Impossible de rendre compte de toutes les problématiques soulevées et de toutes les réponses analysées. Ce travail fait bien ressortir des questions classiques (peut-il y avoir un enseignement « neutre » des religions ? doit-on mettre toutes les religions sur le même plan ou continuer à accorder un statut spécifique au christianisme ?) et des aspects plus étonnants (les attentes entre filles et garçons ne sont pas identiques en ce qui concerne les cours de religion, ni celles entre enseignants et élèves). Sont confirmées des tendances que l'on voit ailleurs dans la société : la montée de l'indifférence religieuse – agnosticisme et athéisme ne sont à notre sens pas assez distingués –, l'intérêt pour les religions orientales (bouddhisme surtout). On regrettera que l'ouvrage ne distingue pas assez entre confession et religion, les autres confessions chrétiennes (protestantisme, anglicanisme, orthodoxie) étant souvent considérées comme des « religions » et le christianisme implicitement identifié au seul catholicisme.

J. Cottin

Jacques Matthey, *Vivre et partager l'Évangile. Mission et témoignage, un défi*. Bière (CH), Éditions Cabédita, 2017, 92 pages, ISBN 978-2-88295-797-9, CHF 22.

Fort de son expérience au département missionnaire de Suisse romande et au Conseil œcuménique des Églises, l'A. nous invite à relire quelques textes et situations bibliques qui fondent la mission chrétienne. Il s'attache d'abord à trois personnages bibliques (Jean, Philémon et Nicodème) et, après avoir montré leurs forces et leurs limites, en fait trois modèles missionnaires (respectivement « le militant radical », « le chef de PME » et « le disciple caché »). Il aborde ensuite, toujours d'un point de vue strictement biblique, les thématiques classiques de la mission : la *koinonia* et le rôle du Saint-Esprit, le local et l'universel (la mission au près et au loin), le ministère de guérison et de réconciliation, la parole proclamée et partagée, et termine par une relecture de Mt 28,16-20. Il souligne bien les deux dynamiques opposées (mais vécues ensuite comme complémentaires) des Églises de Jérusalem et d'Antioche (Ac 13-14).

Cet aperçu biblique est simple ; on en déplore cependant le style par trop oral et l'on aurait parfois souhaité quelques approfondissements. L'ouvrage est cependant important, qui rappelle aux Églises et aux chrétiens que la mission fait partie de l'être de l'Église et qu'elle n'est pas réservée aux seuls courants enthousiastes, charismatiques et pentecôtistes du christianisme.

J. Cottin

Angela Kaupp (éd.), *Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge*, Stuttgart, Matthias Grünewald Verlag, 2016, 242 pages, ISBN 978-3-7867-3089-7, 28 €.

Cet ouvrage collectif est original à plusieurs titres. Il n'est écrit que par des femmes (17 au total), rassemblant en effet les actes d'une rencontre organisée en 2015 par « AGENDA, Forum des théologiennes catholiques ». Il s'agit d'un travail interdisciplinaire qui va au-delà d'une seule approche théologique. Enfin, une importante contribution de théologiennes argentines ouvre cette réflexion à l'interculturel : on ne perçoit pas forcément les questions d'espace de la même façon dans l'hémisphère sud.

Alors que la théologie protestante parle volontiers d'un « tournant esthétique » (*ästhetische Wende / esthetic turn*), intervenu durant les deux dernières décennies, la théologie catholique semble lui préférer la notion de *spatial turn*. Mais l'idée est assez semblable : revaloriser la catégorie de l'espace face à celle du temps, s'intéresser à la forme et pas simplement au fond, compléter l'éthique par l'esthétique, la proclamation par la scénographie (*Inszenierung*). Si, pour certains, s'intéresser à l'espace n'est qu'une question secondaire, il s'agit, pour les A. de cet ouvrage, d'un changement de paradigme. Ce *spatial turn* caractérise du reste surtout l'architecture (Christina Hilger), les sciences sociales et culturelles, la théologie (Susanne Rau). S. Rau note l'apport original des protestants français à cette notion : le tableau du *Temple de Paradis* de Lyon (1564-1567) joue à ce propos un rôle paradigmatique (p. 36-38).

Il est intéressant que les A. aient pris comme mot-clé « espace » (*Raum*), et pas simplement « lieu » ou « bâtiment » : la notion inclut en effet aussi les espaces intérieurs et les espaces naturels, pas simplement ceux délimités par des constructions humaines. Si l'architecture est l'un des marqueurs de l'espace, elle n'est pas la seule : il y a, du point de vue biblique, mais aussi anthropologique, des espaces invisibles et des espaces non maîtrisés par l'humain.

Deux articles ont plus particulièrement retenu notre attention, à commencer par celui de Hildegard König (p. 113-125), qui s'intéresse à deux réalisations d'art contemporain dans des églises : le vitrail de Gerhard Richter sur la façade de la cathédrale de Cologne et un retable mural (*Altarwandbild*) dans l'église St. Hedwig à Stuttgart-Mödingen, exécuté par Ben Willikens dont les réalisations artistiques sont très marquées par sa formation d'architecte. Angela Kaupp (p. 126-144) s'intéresse à cette

notion dans une perspective de pédagogie de la religion. Après avoir articulé lieu (*Ort*) et espace (*Raum*) aux concepts d'atmosphère et de « présence corporelle dans l'espace » (*Raum leiblicher Anwesenheit*), elle propose de réfléchir à partir d'un nouveau concept, celui de *Raumbildung* : la « formation-espace ». Ce concept est à comprendre dans un double sens, dans la mesure où il renvoie non seulement au rôle que l'aménagement de l'espace joue dans la formation, mais également à la fonction formatrice de l'espace comme tel, indépendamment de tout aménagement particulier. L'A. plaide ensuite pour une revalorisation de la théologie pratique et de la pédagogie religieuse à travers ce concept, ainsi que tout ce qui en découle : la redécouverte de la sensibilité religieuse (*religiöse Sensibilität*) face au contenu religieux (*religiöser Inhaltlichkeit*).

On se demandera certes quelles réalités peuvent bien ne pas relever de la notion d'« espace », dès lors qu'on la métaphorise au point d'y inclure le pouvoir de la langue. C'est sans doute là la limite de ce type d'approche. Mais on conclura avec ce beau dicton latin, repris d'une pièce de Bruckner : *locus iste a Deo factus est*, « ce lieu est créé par Dieu ». Par là est signifié que la notion d'espace peut être à la fois une réalité matérielle, une construction intellectuelle, une expérience affective et une ouverture spirituelle au Dieu biblique.

J. Cottin

SOCIOLOGIE

Étienne Ollion, *Raison d'État. Histoire de la lutte contre les sectes en France*, Paris, La Découverte, 2017, 267 pages, ISBN 978-2-7071-5897-0, 19 €.

Les rapports entre les religions et l'État en France ont suscité de nombreuses études. L'originalité de la présente monographie est d'aborder la question de la présence des sectes dans la société française du point de vue de l'État.

L'A., chargé de recherche au laboratoire SAGE (Sociétés, Acteurs, Gouvernement en Europe, UMR 7363, CNRS-Université de Strasbourg), porte un jugement relativement sévère sur les travaux des sociologues des religions. D'une part, il leur reproche un biais épistémologique qui les porterait à considérer le problème des sectes à partir de leur propre centre d'intérêt. D'autre part, il estime que le choix de faire remonter les origines du problème aux années 1970 occulte plus qu'il n'éclaire la spécificité de la politique de lutte contre les sectes mise en place par l'État français à partir de 1995. Examinons chacune de ces critiques.

À travers l'histoire de l'Association de défense de la famille et de l'individu (ADFI), l'A. montre que la lutte contre les sectes est longtemps restée confinée à des milieux catholiques, aisés et conservateurs. Afin de donner une dimension politique à la question, il a fallu, selon des propos

du député socialiste Alain Vivien recueillis par l'A., « montrer que le sectarisme n'était pas nécessairement religieux. Que ce n'était pas de cela qu'il était question, mais de manipulations, et d'atteintes à la personne. » (P. 61.) La diffusion de ce « schème psychologique » (p. 79) aboutit à la « sécularisation de la définition de la secte », à une « séparation nette entre sectes et religion » (p. 82). C'est ce déplacement qui, selon l'A., « oblige à ne plus analyser la question des sectes sur le simple mode de la controverse sur les bonnes formes de la religion » et à considérer la politique française de lutte contre les sectes comme le produit de « logiques internes à l'appareil d'État » (p. 15).

Le deuxième reproche adressé aux sociologues des religions est l'inscription de la question des sectes dans une durée longue, alors que la lutte contre les sectes n'aurait véritablement pris forme qu'à partir de 1995. Remis en 1983, le rapport Vivien sur les sectes en France avait rencontré peu d'écho. Mais une nouvelle commission parlementaire s'est saisie de la question. Son rapport a paru en décembre 1995, au moment du massacre de seize membres de l'Ordre du Temple solaire sur le plateau du Vercors. Cet événement à forte charge émotionnelle, largement relayé par les médias, apporte la preuve, aux yeux de l'opinion publique, de la dangerosité des sectes, telle qu'elle a été décrite dans le rapport parlementaire. Rapidement, la lutte contre les sectes s'est institutionnalisée. En 1996, est créé l'Observatoire interministériel sur les sectes, devenu, en 1998, la Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS). Dans le même temps, les financements publics accordés aux associations de lutte contre les sectes augmentent « substantiellement » (p. 101).

L'un des éléments-clés du rapport parlementaire de 1995 est l'établissement, sur la base de critères utilisés par les Renseignements généraux, d'une liste recensant 173 sectes présentes en France. Or cette liste comprend des « mouvements à la religiosité contestée (Témoins de Jéhovah, Scientologie) et [des] groupes sans prétentions religieuses (psychothérapeutes, écoles alternatives, groupes paramilitaires) » (p. 119). Si donc la religiosité ne définit pas la secte, comment caractériser celle-ci ? Analysant des données recueillies par l'une des grandes fédérations de lutte contre les sectes, l'A. relève que « c'est avant tout pour des questions d'éducation, de santé ou de rapport à l'État que les "sectes" de l'UNADFI sont dénoncées » (p. 116-117). Il en conclut que, « plus que les frontières du champ religieux, ce que ces sectes remettent avant tout en cause, ce sont des normes d'État qui ont de longue date reçu la caution des pouvoirs publics » (p. 123). De la sorte, l'A. apporte sa caution scientifique à la définition de la secte utilisée par les acteurs de la lutte contre les sectes, dont la citation attribuée à Alain Vivien montre qu'elle procède d'une volonté de dépouiller la secte de son caractère religieux, afin de s'en emparer politiquement.

Les critiques que l'A. énonce à l'égard des sociologues des religions sont-elles justifiées ? Concernant la définition de l'objet d'étude, il faut rappeler que la secte est, chez Max Weber, un exemple d'une forme de sociétéisation qu'il appelle « association », par opposition à « institution ».

Les associations peuvent être religieuses (sectes), politiques (partis), sportives (clubs), affinitaires (amicales) ou encore « à but déterminé » (les associations de lutte contre les sectes, par exemple). Le fait que la secte partage avec d'autres sortes d'associations un mode de fonctionnement fondé sur le volontariat ne diminue en rien l'intérêt d'étudier ces groupes à partir d'une catégorie qui présente en outre l'avantage de ne pas appartenir au vocabulaire des intéressés eux-mêmes.

Quant à la délimitation de la période à prendre en compte pour l'étude, un argument solide pourrait être formulé pour inscrire celle-ci, non dans une durée de plusieurs décennies mais de plusieurs siècles. Jean Baubérot, par exemple, fait remonter les origines de la laïcité au combat de Philippe le Bel contre le pouvoir ecclésiastique. Ainsi, sur sept siècles, l'histoire des rapports entre les religions et l'État en France peut être décrite comme celle d'une lutte entre deux pouvoirs prétendant, chacun, définir la place de l'individu dans la société. Décrire cette lutte suppose de mobiliser les ressources de la sociologie des religions comme celles de la sociologie de l'État. L'intérêt de cet ouvrage stimulant est d'ouvrir la voie à une telle entreprise.

J. Dean

Christian Smith, *Religion. What It Is, How It Works, and Why It Matters*, Princeton, Princeton University Press, 2017, x+277 pages, ISBN 978-0-691-17541-6, \$ 35.

Il faut d'emblée reconnaître à cette entreprise de théorie sociologique deux grandes qualités : le courage de s'attaquer à des problèmes fondamentaux et la clarté dans l'expression de la pensée. Courage : il faut remonter presque à Durkheim pour trouver un sociologue qui, plutôt que d'analyser des phénomènes religieux (prophétisme, mysticisme), des processus (sécularisation, syncrétisation) ou des groupes religieux (Églises, sectes), propose une définition de la religion elle-même. Clarté de l'expression : le vocabulaire est suffisamment technique pour être précis sans tomber dans la phraséologie. La conjugaison de ces deux qualités facilite la discussion des positions de l'A. L'enjeu est de taille car il semble raisonnable de penser que, pour étudier un objet, il faut au préalable le définir. Or le fait est notoire : les sociologues des religions s'accordent difficilement sur ce qu'est la religion.

Comme Durkheim, l'A., professeur de sociologie à l'Université de Notre Dame (Indiana, États-Unis), propose de définir la religion par un élément censé en constituer l'essence. Non plus le « sacré », mais le postulat de l'existence de « pouvoirs surhumains » (*superhuman powers*), avec lesquels les pratiquants (*religious practitioners*), catégorie qui comprend aussi bien les spécialistes que les laïcs, cherchent à communiquer ou du moins à composer, afin d'obtenir des biens et d'éviter des maux (p. 22). Mais, à la différence de Durkheim, qui ajoute deux autres critères (la présence de croyances et de rites, l'existence d'un groupe substrat) à

celui du sacré, l'A. estime que la référence aux pouvoirs surhumains suffit à elle seule à caractériser la religion.

À cette aune, des aspects aussi importants que la formation d'identités, la construction de communautés, la production de sens, la création artistique, l'expression expérientielle, le contrôle social et la légitimation deviennent des « effets secondaires » qui ne sont pas « exclusivement religieux » (p. 78). Certes, l'A. leur reconnaît des « capacités causales et des pouvoirs », mais ceux-ci sont « irréductibles aux activités qui les ont engendrés » (p. 85-86). Cette distinction entre ce qui est proprement religieux et ce qui n'est que secondaire conduit l'A. à renvoyer à la « recherche empirique » des questions telles que la corrélation entre religions et classes sociales ou la division entre spécialistes et laïcs (p. 66-68).

Cette proposition est-elle recevable ? Sans surprise, les postulats théoriques de l'A. influent sur la recherche. Il affirme que la « dynamique essentielle qui sous-tend la religion est celle d'attributions causales par des humains à des pouvoirs surhumains » (p. 136). Ces attributions sont le fait, non de « traditions, cultures, et institutions », mais de « personnes humaines » (p. 49). Or les « êtres humains sont "naturellement" religieux » (p. 198). Il est donc faux de penser que la religion serait une « fabrication artificielle » (p. 212). L'individualisme méthodologique de l'A. le conduit ainsi à minorer, sinon à évacuer, le questionnement sur la construction sociale de la religion. Pourtant, le rôle des catégories, classes et groupes sociaux dans l'élaboration des religions est indubitable. L'A. lui-même observe que, « [d]ans plusieurs circonstances, savoir faire des attributions religieuses est *un processus acquis, nécessitant une socialisation* au savoir religieux officiel et, plus encore, populaire, d'un groupe religieux » (p. 152, c'est nous qui soulignons). N'est-il pas significatif qu'une opération censée définir l'essence de la religion se produit au sein d'une collectivité ?

Une définition de la religion qui écarte des pans entiers de la recherche sociologique au motif qu'ils ne portent pas sur des objets proprement religieux sacrifie la complexité empirique au formalisme théorique.

J. Dean

VIENT DE PARAÎTRE

Jérôme Cottin, Henri Derroitte (éd.), *Nouvelles avancées en psychologie et pédagogie de la religion*, Bruxelles – Namur, Lumen Vitae – Éditions jésuites, 2018, 223 pages (Pédagogie catéchétique 34), ISBN 978-2-87324-583-2, 20 €.

Cet ouvrage réunissant les contributions de 16 auteurs constitue les actes d'un colloque qui s'est tenu en 2017 dans les murs de l'Université de Strasbourg, en collaboration avec la Faculté de Théologie de l'Université catholique de Louvain. L'ouvrage comprend deux axes différents, mais qui se recoupent partiellement. Celui de la psychologie de la religion d'abord. Pierre-Yves Brandt remet en question la théorie des stades de la foi, telle qu'elle a été élaborée par James Fowler, Fritz Oser, Paul Gmünder ou Lawrence Kohlberg. Son analyse est suivie par celle d'Eva Commissaire, de la Faculté de Psychologie de l'Université de Strasbourg, qui fait le point sur la pertinence du modèle piagérien. Friedrich Schweitzer, l'un des spécialistes des questions pédagogiques en Allemagne et un proche collègue de la Faculté de Théologie protestante de Tübingen, résume ses recherches sur le droit de l'enfance au « religieux ». D'autres thématiques sont abordées : la question des nouveaux rites de passage à l'adolescence par un autre collègue strasbourgeois, Thierry Goguel d'Allondans, et deux contributions (l'une strasbourgeoise, l'autre belge) sur la PCS (Pédagogie catéchétique spécialisée), domaine jusqu'à présent peu étudié dans l'aire francophone (mais en revanche abondamment labouré par la recherche anglophone contemporaine).

Sont ensuite traitées des questions plus pédagogiques, ouvertes par une approche biblique proposée par Christian Grappe. Suit une double contribution due à d'autres collègues strasbourgeois (Élisabeth Parmentier et Pierre Prigent) qui retracent l'émergence du recours à la narrativité dans le cadre d'une catéchèse destinée à tous les âges. Le même souci d'intégrer tous les publics guident deux autres études : celles de Jérôme Cottin sur les images (« plus que des illustrations et pas que pour les enfants ») et de Laurence Hahn, pasteur spécialisé dans la pratique du Bibliologue. Par la suite, Geoffrey Legrand traite de la réalisation de vidéos dans l'enseignement secondaire religieux en Belgique, Diane du Val d'Eprèmesnil nous fait découvrir la méthode du projet « Discovery », qui nous vient de l'Inde, et qui est particulièrement adaptée à un enseignement sur toutes les religions et convictions, et Richard Gossin consacre une étude à la pédagogie *Godly Play*. Le tout se conclut par une synthèse

due à Henri Derroitte, spécialiste belge reconnu des questions pédagogiques.

J. Cottin

Denis Hétier, Jérôme Cottin (dir.), *La théologie au risque de la création artistique. De l'apparaître à l'envol*, Paris, Cerf, 2018, 328 pages (Patrimoines), 978-2-204-12899-5, 24 €.

Cet ouvrage rassemble les actes des deux premiers colloques (Paris et Strasbourg) d'une série de cinq (les trois autres ayant eu lieu en Italie et aux USA) sur les relations entre théologie et pratiques artistiques. Tous ces colloques furent organisés à l'occasion de l'année jubilaire de la Réforme. La perspective en est résolument œcuménique, et les thématiques adaptées aux différents lieux.

La première partie regroupe les contributions au colloque parisien (Institut catholique, Institut supérieur de théologie des arts) et traite des relations entre l'Esprit Saint et la création artistique, à partir de la métaphore de l'oiseau. 12 auteurs se sont penchés sur ce thème. On retiendra la contribution inaugurale du jésuite Christoph Theobald, qui propose une utile réflexion épistémologique sur les relations entre art et la théologie (« Quand un théologien rencontre l'œuvre d'art »). L'art est également abordé à partir de la théologie par les contributions de François Cassingena, Jérôme Cottin et Jean-Louis Souletie. D'autres s'intéressent plus à l'histoire des arts (art paléochrétien, art contemporain et musique), tandis que des artistes (poètes et plasticiens) font le chemin inverse, en mettant en évidence les résonances théologiques de leurs créations artistiques.

La seconde partie de l'ouvrage rend compte du colloque strasbourgeois, consacré à l'impact de la Réforme sur une pratique artistique qui mit certes en avant la musique (Beat Föllmi), mais concerna aussi les arts plastiques, en particulier la gravure et l'architecture (Frank Muller, Jérôme Cottin). Jan Joosten donne quelques pistes bibliques sur « l'expérience visuelle de Dieu dans la Bible hébraïque », tandis que Rémi Vallejo montre en quoi la mystique rhénane prépara et annonça la Réforme, aussi du côté des possibilités d'un langage de Dieu qui ne fut pas simplement déductif et rationnel, mais aussi émotif et visuel. Timothy Verdon, directeur du *Museo del Duomo* de Florence, donne un écho post-tridentin aux perturbations artistiques nées de la Réforme.

Les actes des trois derniers colloques devraient prochainement paraître en anglais.

J. Cottin