

Comptes rendus

Gavin D'COSTA, *Doctrines catholiques sur le peuple juif après Vatican II* (coll. *Cogitatio Fidei*, 318). Paris, Cerf, 2023. 306 p. 21 × 13,5. 22 €. ISBN 978-2-204-14853-5.

Voici le premier livre de Gavin D'Costa à être traduit en français (éd. origin. : *Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II*, Oxford, 2019). C'est une heureuse initiative pour trois raisons au moins. D'une part, l'ouvrage approfondit sur un point particulier les réflexions précédentes de l'auteur dans *Vatican II : Catholic Doctrines on Jews and Muslims* (Oxford, 2014). Ensuite, d'un point de vue historique et doctrinal, cet ouvrage illustre, d'une manière presque paradigmatique, la notion de développement du dogme, si chère à John Henry Newman (*Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845). Enfin, comme l'expose d'emblée l'auteur – spécialiste du dialogue interreligieux et professeur émérite de l'Université de Bristol –, il aborde un point aussi essentiel que redoutable : « Une seule question se trouve au centre de ce livre. Si l'Église catholique enseigne que l'alliance conclue par Dieu avec son peuple, les Juifs, est irrévocable, qu'est-ce que cela signifie pour la théologie catholique concernant le peuple juif ? » (p. 15). Bien que l'expression « les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables » soit on ne peut plus biblique (Rm 11,29) et n'exprime rien d'autre que la fidélité de Dieu, le Concile Vatican II qui a, sans conteste, marqué un tournant dans les relations entre l'Église catholique et le peuple juif, n'en a pas tiré immédiatement toutes les conséquences. Il fallait tout d'abord se débarrasser des oripeaux d'un antijudaïsme chrétien vieux d'au moins seize siècles (notamment l'idée de peuple déicide). Il fallait ensuite trancher la question de savoir si les propos pauliniens concernaient uniquement le peuple de la Bible ou valaient encore pour le judaïsme postérieur, jusqu'aujourd'hui. Sur ce point, les propos du Concile ne sont pas si clairs que cela (voir *Lumen Gentium* 16 et *Nostra Aetate* 4 ; désormais NA)¹.

C'est ce lent déploiement, du sens des Écritures sur un demi-siècle – entre NA (1965) et le document anniversaire de la Commission pour les relations religieuses avec le Judaïsme [« *Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables* »

¹ LG 16 : « Enfin, pour ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au Peuple de Dieu et, en premier lieu, ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (cf. Rm 9,4-5), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des Pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (cf. Rm 11,28-29) ». NA 4 : « L'Église a toujours devant les yeux les paroles de l'apôtre Paul sur ceux de sa race « à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, et de qui est né, selon la chair, le Christ » (Rm 9,4-5), le Fils de la Vierge Marie ».

(Rm 11,29). Une réflexion théologique sur les rapports entre catholiques et juifs à l'occasion du 50^e anniversaire de NA (n° 4), 2015] que l'auteur analyse de façon très argumentée et en profondeur. Dans ce processus, le discours de Jean-Paul II aux représentants de la communauté juive de Mayence (17/11/1980) représente une borne miliaire (« l'ancienne Alliance, une Alliance qui n'a jamais été dénoncée par Dieu [...] le peuple actuel de l'Alliance conclue avec Moïse »). Si cette explicitation du donné scripturaire et ce changement de perspective actent le fait que la Tradition est vivante et puisse évoluer (ce qui n'est pas admis par tous), ils engendrent aussi – comme dans toute l'histoire du dogme – de nouvelles questions. Comment, en effet, qualifier la nouvelle relation entre catholiques et juifs, à partir du moment où le judaïsme n'est plus disqualifié (avec plus ou moins de violence), mais est reconnu dans sa valeur intrinsèque comme une réalité pérenne et donnée par Dieu ? Le substitutionnisme (*supersessionism*) longtemps dominateur devant être abandonné, faut-il concevoir deux voies de salut indépendantes ou miser sur la notion malléable et équivoque – entre rupture et continuité – d'« accomplissement » ? Et cette dernière ne serait-elle pas, finalement, qu'une forme déguisée ou modérée du substitutionnisme antécédent ? De façon plus précise, trois difficultés majeures surgissent : 1) Quelle place et quelle fonction accorder aux rites religieux juifs, longtemps considérés comme « morts et mortifères » (Thomas d'Aquin) ? 2) Comment comprendre – notamment, dans le contexte de l'existence de l'État d'Israël – les promesses liées à la terre (à mon avis, la question la plus délicate, si pas la plus difficile) ? 3) Que devient la mission longtemps encouragée à l'égard des juifs en vertu du caractère universel du salut apporté par le Christ ? De façon méthodique, et après avoir présenté les différents documents magistériels sur lesquels se base l'étude, selon leur degré d'autorité respectif (Ch. 1, p. 15-55), chacune de ces questions est abordée dans une section propre : Ch. 2 : « La "loi rituelle" Morte ou mortifère, ou vivante et vivifiante ? » (p. 57-114) ; Ch. 3 et 4 : « L'Église et la terre promise biblique » (p. 115-172) et « L'Église et le sionisme minimaliste catholique ? » (p. 173-231) ; Ch. 5 : « Mission catholique auprès du peuple juif ? » (p. 233-297). D'un point de vue global, l'approche de l'auteur se caractérise par un (trop ?) grand souci de souligner la cohérence et la continuité de l'enseignement doctrinal du magistère, honorant ainsi un type d'herméneutique très spécifique des documents ecclésiaux catholiques et qui présuppose que la Tradition se développe toujours par étapes, de manière linéaire et harmonieuse [voir dans NA 4, ce genre de formules : « L'Église a toujours devant les yeux les paroles de l'apôtre Paul » ; « D'ailleurs, comme l'Église l'a toujours tenu et comme elle le tient encore » ; (je souligne)]. Or l'exercice s'avère particulièrement délicat pour NA 4 qui représente plutôt un changement, une rupture, voire une révolution (chacun placera le curseur selon ses propres présupposés de lecture) par rapport à l'enseignement antérieur et qui – comme cela a été noté depuis longtemps – trouve d'ailleurs très peu de références à faire valoir dans la tradition antécédente pour fonder son propos (voir les notes 7 à 12 de NA 4).

Cette « herméneutique de la continuité » s'illustre dès le ch. 2 à propos de la « loi rituelle ». D'Costa y entreprend une analyse serrée (p. 63-105) de la bulle *Cantate Domino. Sur l'union avec les Coptes et les Éthiopiens*.

Décret pour les Jacobites [sur cette bulle et son contexte, voir B. Weber, « La bulle *Cantate Domino* (4 février 1442) et les enjeux éthiopiens du concile de Florence », *Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge* 122 (2010) 441-449)]. La raison de ce détour est explicite et vise à lever les contradictions « apparentes ». En effet, la théologie de l'accomplissement paraît « incompatible avec les enseignements doctrinaux de l'Église, définis par le magistère dans *Cantate Domino* [...] et réitérés dans *Mystici Corporis* (1943). L'une et l'autre encyclique enseignent que la loi cérémonielle juive est morte et mortifère [...] C'est une objection grave. Si elle vraie, elle met un frein aux enseignements récents car cela entraînerait une auto-contradiction magistérielle » (p. 63-64). Je ne peux reprendre ici la longue et rigoureuse démonstration de l'auteur pour « sauver » *Cantate Domino* tout en maintenant que les lois cérémonielles juives « sont vivantes et vivifiantes parce qu'elles ont été données par Dieu à son peuple dans le cadre de l'alliance irrévocable qu'il a conclue avec lui » [p. 112-113 ; pour une lecture différente, voir D. Artiges (un des traducteurs du livre de D'Costa), « Les tentations antijuives de la pensée chrétienne (II). L'exclusivisme institutionnel », *Nouvelle Revue Théologique* 142 (2020) 606-622]. Mais je voudrais déplacer la question. Plutôt que de s'escrimer à justifier une logique et une cohérence incertaines entre des documents d'époque et de contexte différents, en invoquant des arguments discutables (Dieu « voudrait » certaines choses et en « permettrait » d'autres ; l'excuse de l'ignorance invincible ; etc.), ne serait-il pas parfois plus fécond et plus simple de revenir à l'Écriture pour en saisir les richesses et pour affronter les défis contemporains ? Ainsi, cette distinction entre lois « cérémonielles » (ex. : la circoncision, le shabbat) et lois « morales » (dont l'auteur ne parle jamais) est-elle pertinente d'un point de vue biblique (et juif) ? De même, et toujours d'un point de vue biblique, est-il démontré que l'observance des *mitsvot* (commandements) ait jamais été considérée comme un moyen d'obtenir le salut, ce qui viendrait, du coup, concurrencer le salut offert en Jésus-Christ ? Etc. Une lecture commune (juifs et chrétiens) des Écritures, déjà recommandée par NA 4, pourrait s'avérer bénéfique.

Au sujet de la terre (ch. 3 et 4), D'Costa précise ainsi la question à laquelle son étude cherche à répondre : « Puisque les catholiques en sont maintenant venus à accepter la validité de l'alliance juive, comme irrévocable et instituée par Dieu, devraient-ils confirmer que la promesse de la terre est maintenant réalisée, d'une certaine manière, en Israël ? Quelle est la position catholique sur cette question ? Exige-t-elle une position claire et unique, et quelle devrait ou pourrait être cette position si sa posture actuelle est en contradiction avec sa théologie ? » (p. 116). Autrement dit, la question de la terre d'Israël peut-elle rester en dehors de la réflexion catholique, sans risquer de rendre insignifiantes et éthérées toutes les déclarations concernant le lien de l'Église au judaïsme ? Comme on le perçoit à nouveau, la perspective reste fondamentalement théologique et soucieuse de cohérence doctrinale. La pensée de l'auteur prend surtout appui sur le document de la Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne* (p. 126-171) et en déploie les attendus concernant la terre et le Temple de Jérusalem dans l'AT

et le NT (§ 33, 37, 48, 54, 56, 57 du document). D'Costa n'ignore bien sûr pas que, sur ce sujet, les positions peuvent être très diverses, voire opposées, même à l'intérieur du catholicisme, mais il propose tout de même de qualifier la position du magistère – sur une trajectoire encore susceptible d'évoluer et sans autorité contraignante pour les fidèles – en termes de « sionisme catholique minimaliste » (p. 120) : la terre d'Israël fait partie de la promesse de Dieu à son peuple. Sur base de cette position assez prudente et encore assez floue, le ch. 4 « entre dans le dur » du sujet avec la question inévitablement sociopolitique « de savoir si cette promesse de la terre dans l'Ancien Testament est reliée positivement à l'État d'Israël » (p. 173). Le dossier est complexe, dépendant du contexte historique et des événements. Du côté catholique, les acteurs sont multiples (le pape, la Secrétairerie d'État, la Congrégation pour les Églises orientales, etc.) avec des intérêts et des points de vue variés et ils discutent avec une représentation juive elle-même hétéroclite. Si, pour l'instant (?), ce « sionisme catholique minimaliste » ne peut se déployer officiellement, pour des raisons surtout non théologiques liées au sort des Palestiniens et au statut de Jérusalem, l'auteur présente avec clarté et précisions l'histoire de la diplomatie vaticane à l'égard d'Israël, de 1904 à nos jours. Ce faisant, il montre que cette question de la terre reste ouverte et que, de toute façon, « c'est une question qui s'impose aux catholiques par les Écritures et l'histoire postbiblique – et elle attend une réponse en vertu de la logique interne de la théologie catholique » (p. 231).

Le dernier chapitre (ch. 5) traite d'une question peut-être moins compliquée aujourd'hui que la précédente (la terre) mais, pour le peuple juif, bien plus douloureusement chargée, celle de la mission et du prosélytisme. Comme pour les parties précédentes, D'Costa spécifie l'enjeu à l'aide de questions. De manière générale, « la mission chrétienne peut-elle être crédible dans l'ombre de la Shoah et à la lumière de l'affirmation que le judaïsme fait partie d'une alliance irrévocable avec Dieu ? » (p. 234). Et, de façon plus ciblée : l'enseignement de l'Église catholique selon lequel elle doit évangéliser *tous* les hommes et *tous* les peuples (*Ad Gentes*, § 5) doit-il inclure le peuple juif à la lumière des nouveaux enseignements établis à Vatican II et développés depuis le Concile ? » (p. 243-244). Après avoir examiné les arguments contre l'idée de mission auprès des juifs (p. 245-260), surtout eu égard au statut religieux *sui generis* du judaïsme qui vit déjà dans une relation salvifique avec le vrai Dieu, l'auteur discute ces arguments (p. 260-292) et en conclut à la légitimité d'une mission active et d'un témoignage envers les Juifs, différents toutefois de ceux auprès des nations. « Même si l'ultime "entrée" du peuple Juif dans le Christ doit être un événement eschatologique [voir Rm 11,25], cela n'atténue en aucun cas l'importance de la mission et du témoignage dans l'histoire face au peuple bien-aimé de Dieu, toujours en respectant et en préservant leur patrimoine religieux » (p. 297). Cette manière de voir exclut bien évidemment toute forme de violence, toute atteinte à la liberté d'autrui et toute volonté d'éradiquer l'identité juive. À ce propos, l'existence d'une communauté, même très minoritaire, de catholiques hébraïques – à laquelle D'Costa accorde une certaine importance tout au long de son ouvrage – pourrait permettre de témoigner auprès

du peuple juif que « suivre le Christ et son Église n'implique ni dénigrement, ni éradication de l'identité juive » (p. 297). En même temps, ce signe d'une *ecclesia ex circumcisione* peut être aussi ambigu et mal perçu comme nous l'a prouvé, dans l'ère francophone, la lettre ouverte de Raphaël Draï au cardinal Lustiger « sur l'autre révisionnisme » (Paris, 1989).

Quoi qu'il en soit de ces remarques et de ces questions, le livre de D'Costa – dont il faut saluer la rapidité de la traduction – est un livre important. C'est un point de vue catholique qui cherche à rendre compte honnêtement tout à la fois de la cohérence et du développement de l'enseignement magistériel à l'égard du peuple juif. Comme l'auteur le reconnaît dans sa conclusion, ce n'est qu'un point d'étape (de nouveaux documents importants ont d'ailleurs été publiés depuis 2015) aboutissant à des « résultats modestes », lesquels sont soutenus par des « arguments fragiles » (p. 302). Mais, en même temps, au regard du passé, ce sont des pas de géant sur une trajectoire qui ne peut s'affranchir d'une inévitable dimension eschatologique. Pour finir, un regret : sans doute pour des questions d'économie, la bibliographie présente dans l'édition anglaise n'a pas été reprise dans l'édition présente. Elle aurait pu être actualisée et adaptée à l'ère francophone. De même, dans un ouvrage comportant tant de citations de documents ecclésiaux et de citations bibliques, la présence d'index n'aurait pas été superflue.

Didier LUCIANI

Bertrand LESOING, *Vers la plénitude du Christ. Louis Bouyer et l'œcuménisme* (coll. *Cogitatio Fidei*, 302). Paris, Cerf, 2017. 357 p. 21 × 13,5. 32 €. ISBN 978-2-204-11888-0.

Voici un compte rendu tardif, certes, mais quand l'ouvrage en vaut la peine (et c'est le cas ici), peu importe ; l'essentiel est d'en rendre compte et de le faire connaître. Cet ouvrage est en effet remarquable à plus d'un titre. Il donne tout d'abord un tableau plus objectif et nuancé de Louis Bouyer, ce théologien que l'on connaît mal en général, tant on en reste à son côté quelque peu rebutant de polémiste et de critique acerbe, et parfois injuste, de ce qui ne concorde pas avec ses propres vues. À côté de cela, comme nous le verrons, Bouyer développe une pensée théologique importante et intéressante. Ensuite, Bertrand Lesoing nous aide à entrer chronologiquement dans l'itinéraire de « conversion » du futur oratorien, grâce aussi à de nombreuses archives privées, avant de nous présenter son grand œuvre théologique.

L'introduction est précieuse, car elle s'explique sur la méthode du travail, basée sur deux postulats : impossibilité de dissocier l'œuvre d'un théologien de son contexte d'élaboration ; pour une correcte évaluation de cette réflexion, nécessité d'en suivre le développement historique, de sa genèse jusqu'à sa maturité. D'où le type de sources utilisées : les œuvres de Bouyer lui-même ; des documents d'archives de Bouyer lui-même, de la Conférence catholique pour les questions œcuméniques, d'*Istina*, de Vatican II, de Montini, de Congar... ; les écrits de théologiens contemporains, comme Barth, Boulgakov, Congar, Balthasar.

Sur ces bases, voici comment s'articule cette recherche. Le premier chapitre *Itinéraire d'une conversion* (p. 17-84) retrace le cheminement du pasteur luthérien jusqu'à son entrée dans l'Église catholique en 1939 et son ordination presbytérale dans la congrégation de l'Oratoire en 1944. Ce chapitre est particulièrement éclairant sur les lectures, influences et contacts du jeune homme. La décennie 1930 est décisive : tout est déjà là, en quelque sorte, de l'œuvre future. Le deuxième chapitre *Principes catholiques de l'œcuménisme* (p. 85-137) expose sa compréhension de l'unité chrétienne dès sa jeunesse. On peut y relever une certaine annonce du futur décret de Vatican II sur l'œcuménisme (principes catholiques de l'œcuménisme, et non principes d'un œcuménisme catholique, comme chez Congar encore en 1937). On soulignera aussi la cohérence de cette pensée, sans véritable rupture entre période protestante et période catholique. Le troisième chapitre analyse le maître livre *Du protestantisme à l'Église* (p. 139-188), ouvrage de 1954 qui porte une conception originale de l'œcuménisme s'il est lu comme un ouvrage théologique dans la perspective des théologiens catholiques de l'époque dialoguant avec Karl Barth, quoique l'approche de Bouyer diverge de celles de Balthasar et Küng malgré de nombreux points de contact. Le quatrième chapitre étudie l'apport de Bouyer *Sur les chantiers œcuméniques* (p. 189-256) : son œuvre de pionnier de 1945 à 1959 (collaboration avec *Istina*, contacts personnels avec Montini, rapports avec la Conférence catholique pour les questions œcuméniques) ; un théologien plutôt en marge de Vatican II à partir de 1963 ; ses mises en garde post-conciliaires de théologien plutôt sur la réserve. Au total, à sa place, il a influencé plusieurs des acteurs de premier plan du mouvement œcuménique et y a participé lui-même, au-delà de ses apparences de théologien en chambre et d'incurable ermite. Le cinquième et dernier chapitre dégage *Une théologie pour l'œcuménisme* (p. 257-321) des ouvrages de maturité qui composent sa double trilogie (*Le Trône de la Sagesse*, *L'Église de Dieu*, *Cosmos* ; *Le Fils éternel*, *Le Père invisible*, *Le Consolateur*). L'horizon de cette pensée est sapientiel. C'est un héritage de Boulgakov. Une nouvelle clé œcuménique est ainsi offerte : « Son point de départ est une conception assez raide, voire intransigeante du corps mystique, bloquant a priori toute issue œcuménique. En réalité, c'est cette conception qui donne à toute la théologie de Bouyer sa vigueur. Ayant posé au cœur de sa démarche la nécessaire unité et visibilité du corps mystique, et refusant par là même de s'engager dans les questions ecclésiologiques particulières et souvent parcellaires, le théologien peut désormais élargir son regard et replacer le mystère de l'Église ainsi que la douloureuse question des divisions lacérant le corps du Christ, dans une perspective plus large, celle du dessein de Dieu et de l'orientation eschatologique de l'Église » (p. 311). Est-ce original ? Jusqu'à un certain point. Est-ce pertinent et opérationnel d'un point de vue œcuménique ? C'est beaucoup moins sûr. On soulignera néanmoins le remarquable effort de Lesoing pour mettre finement en valeur le possible apport œcuménique de Bouyer quant aux rapports respectifs entre vie spirituelle, humanisme (culture), cosmos, eucharistie (mémorial), d'une part, et œcuménisme, d'autre part.

La conclusion (p. 323-326) reprend les traits principaux de cet « œcuménisme de plénitude », permettant « une sorte de désenclavement de la question œcuménique » et réintroduisant ainsi « dans le débat toute une série de thématiques trop longtemps négligées » (p. 326) : « Vers la plénitude du Christ » selon le titre principal de l'ouvrage.

« Sources et bibliographie » (p. 327-345), classées, et Index (p. 347-353) complètent cet ouvrage très éclairant (où subsistent malheureusement certaines coquilles) sur un théologien méconnu.

Joseph FAMÉRIÉE

Marie-Jo THIEL avec la participation de Patrick C. GOUJON, *Plus forts car vulnérables ! Ce que nous apprennent les abus dans l'Église*. Paris, Salvator, 2023. 240 p. 21 × 14. 20 €. ISBN 978-2-7067-2378-0.

Depuis plusieurs années, Marie-Jo Thiel a publié de nombreux articles (26) relatifs au drame des abus (sexuels et spirituels) dans l'Église ainsi que deux ouvrages très documentés qui, ayant fait date, ont largement permis une meilleure connaissance de la notion d'abus et la diffusion des enjeux inhérents à cette problématique. Ici, avec un titre paradoxal, provoquant – vulnérabilité et force – elle permet au lecteur de faire un pas de plus, nouveau dans la littérature actuelle, celui d'une première relecture théologique de « la question des abus » au prisme d'un concept opératoire : celui de la vulnérabilité. Tel est le caractère résolument innovant de cette contribution. Il ne s'agit certes pas de faire l'éloge de la vulnérabilité, ni de la qualifier moralement, mais de la considérer comme une dimension ontologique de toute existence pour tenter de la reconnaître et d'y concéder. Pour en parler, l'auteure utilise régulièrement la notion de « porosité », à l'image d'une fleur qui laissera passer la rosée, le soleil pour sa propre croissance, tout comme le froid, le gel pour sa propre destruction. En ce sens, la vulnérabilité crée, en soi, de l'ouverture à l'autre, au monde, atteste d'une nécessité de l'autre pour vivre, ici pour le meilleur et pour le pire.

Dans un premier temps, l'A. tente de décrire les quatre typologies de vulnérabilité à l'œuvre dans le vécu de l'abus, typologies qui seront ultérieurement reprises dans l'approche théologique : celle de l'auteur des abus, de l'Église comme institution, de la victime et, dans une moindre mesure, celle de la société promouvant une autonomie autarcique et la non-dépendance à l'autre (il peut donc être instrumentalisé !). L'auteur d'actes d'abus est porteur d'une vulnérabilité psychique et spirituelle, mais il ne la reconnaît pas ; souvent prêtre ou religieux, il vit dans un patriarcalisme source de dysrelations, particulièrement de genre et de pouvoir. Et c'est bien en cela, montre l'auteure, que l'Église elle-même se trouve traversée par une profonde vulnérabilité qu'elle peine à reconnaître, marquée par un cléricalisme inscrit dans une triple caractéristique « sexe, genre, pouvoir » et dans un vécu et une représentation du célibat faisant du clerc « un parfait, un sacré » qui, comme homme et au nom de son propre statut, peut « tout se permettre ». Tout ceci ne s'est que renforcé, tout au long de l'histoire de l'Église, par une

morale sexuelle et familiale sous-tendue par la seule tension entre perfection et péché, reposant sur des normes dont il fallait confesser l'inaccomplissement à cet homme « autre », le prêtre, en capacité dès lors de dicter les consciences, parfois d'en abuser ; ce qu'a très bien mis en évidence la dénonciation de pratiques dans certaines « communautés nouvelles », par ailleurs adulées – et donc dispensées de tout regard critique – par le nombre impressionnant de vocations. Une telle attitude s'est particulièrement révélée délétère autour de l'encyclique *Humanae vitae* signant une incapacité de rejoindre normalement un *sensus fidelium* mais encore davantage une condition de la femme au cœur de l'Église. Ce n'est qu'après ce triste et réel constat qu'est envisagée la vulnérabilité de la personne abusée où la notion de préjudice moral est avancée comme un critère central d'évaluation du drame vécu.

Viennent ensuite les deux chapitres à dimension résolument théologique qui constituent, de notre point de vue, l'apport essentiel de la réflexion proposée. L'A. y sollicite de manière libre mais pertinente – pour donner à penser – des auteurs bien connus : Jean-Baptiste Metz (*Memoria passionis*), Maurice Bellet (*Le Dieu pervers*), François Varillon (*Souffrance et humilité de Dieu*). Il est bien sûr impossible de rendre compte ici de toute la finesse de ce qui est déployé, dans un registre encore expérimental, mais il importe d'en souligner certaines pistes théologiques qui s'avèreront très utiles « pour penser », tant ; elles reposent sur une hypothèse claire pour mettre au jour ce qui a dysfonctionné : « ... analyser les discours théologiques et spirituels qui portent les enseignements, les méthodes, les structures. Sans être exclusive d'autres causes d'abus, cette réflexion se penche sur l'hypothèse déjà énoncée : la non-prise au sérieux de la perméabilité des discours théologiques et spirituels, au meilleur comme au moins bon, a accru chez bien des membres du Peuple de Dieu leur vulnérabilité et leur désorientation comme sources de souffrances et de dérives... » (p. 81-82). De nombreux prêtres – et dès lors le peuple de Dieu instruit par ces derniers – a baigné dans une religion centrée sur la peur et le péché enfermant les personnes dans une perfection impossible, condamnant d'office la sexualité et le désir, et conduisant à une impossibilité de considérer la vulnérabilité comme une dimension ontologique, « normale » de l'existence au regard de l'être parfait que le baptisé se devait être. Or, un autre prisme d'évaluation de l'existence permet d'envisager sous un angle différent le manque, la faille, la vulnérabilité, non pas dans le registre de l'inaccomplissement mais dans une plus grande consonance avec la personne du Christ, témoin et fils d'un Dieu incarné, relevé par sa résurrection dont il continue à assumer les marques des blessures, toujours porteur d'un regard de compassion, cette dernière étant une perméabilité – une porosité – relationnelle avec autrui et une concession réelle à sa propre vulnérabilité. Une fois de plus, il n'est jamais question de faire un plaidoyer pour la vulnérabilité, mais de reconnaître une non-maîtrise, y compris de Dieu qu'il est toujours impossible d'enfermer dans un discours quel qu'il soit, au risque de l'instrumentaliser pour une autre fin que lui-même, ici l'abus en tant que tel. Bien sûr, l'ouvrage est au clair sur la difficulté de la tâche, sa nécessaire temporalité de conversion – oser se connaître et se

reconnaître dans sa condition vulnérable comme condition première d'ajustement aux autres et à l'Autre – et propose la dynamique de synodalité actuellement à l'œuvre, souhaitée par le pape François comme repositionnement du pouvoir, reconnaissance de la dignité baptismale (prêtre, prophète et roi) équivalente pour l'homme et pour la femme. L'ouvrage se termine par un entretien croisé, plus libre entre Antoine Bellier, Marie-Jo Thiel et Patrick C. Goujon, ayant lui-même connu l'expérience d'être abusé, ouvrant, entre autres, à d'autres thèmes plus concrets : la possibilité d'une « guérison » qui ne soit pas effacement, parler de victime ou de témoin d'abus, la capacité ecclésiale de se reconnaître vulnérable et de vivre positivement cette dimension... La dimension plus personnelle des propos permet parfois à certains propos de « s'envoler », témoignant de la sorte, du moins nous semble-t-il, de la blessure ecclésiale résultant de la crise des abus.

Que conclure de cette lecture ? Conclure serait bien difficile si ce n'est en soulignant le caractère ouvert, décomplexé et profond des pistes réflexives ouvertes ici dans le champ de la théologie morale (le bien faire) et dogmatique (les images de Dieu à l'œuvre). À un moment donné, lorsqu'il est question de synodalité à développer aujourd'hui, l'A. parle d'une éthique du samedi, indiquant une non-instrumentalisation de cette dynamique d'Église dans une temporalité courte. À titre personnel, au regard de la crise des abus et d'une nécessaire synodalité à déployer « en contre-pouvoir », nous parlerions d'une éthique du mystère pascal. En effet, après la promesse du Christ d'être toujours là (jeudi saint), survient la mise à mort – l'abus du vendredi –, la nécessaire dé-maîtrise du samedi comme accueil accompagné de la vulnérabilité et la profession pascalle, a posteriori, d'avoir été relevé. Mais, quoi qu'il en soit, ce livre est à conseiller – plus largement qu'au regard de la seule problématique de l'abus – à tout séminariste, tout prêtre comme un ouvrage de théologie spirituelle permettant de se poser la question toute simple, mais vitale : qui suis-je ? Qui est Dieu pour moi et pourquoi ? Il en serait de même pour toute personne baptisée en quête d'une Église autre, plus proche et résolument synodale.

Dominique JACQUEMIN