

## Comptes rendus

George SAVRAN, *Jacob: Conflicted Twin, Aggrieved Patriarch* (coll. *Hebrew Bible Monographs*, 113). Sheffield, Phoenix Press, 2025. VIII + 317 p. 24 × 16,5. 40 €. ISBN 798-1-914490-67-5 [hardback] ; 798-1-914490-72-9 [ePDF].

Jacob « is deeply human, abundant in faults, acutely imperfect, too much under his mother's way as a boy, then to naïve to succeed against Laban in they early encounters. [...] Nonetheless he grows and matures : he abandons his manipulative trickster ways and learns to recognize both his shortcomings and his unique status as the recipient of the blessing » (p. 11). Telle est la thèse fondamentale que G. Savran entend démontrer dans cette étude littéraire du personnage de Jacob où il parcourt la longue histoire qui va de sa naissance (Gn 25,19-26) à sa mort (49,33-50,13). Très différent d'un Abraham obéissant et plein de révérence envers Dieu, il l'est aussi de son fils Joseph, habile interprète de songes, et sage au point de faire son chemin en Égypte. Marquée dès le départ par la jumeauté, sa personnalité est complexe. D'ailleurs, il peine à trouver son identité dans les relations avec son frère Ésaü, avec Dieu, avec Laban et enfin avec ses fils. Ces personnages provoqueront chez lui des évolutions significatives, auxquelles il consentira : son beau-père lui permet de prendre conscience peu à peu de la bénédiction dont Dieu le gratifie (30,27-30 ; 31,29) ; il découvre ensuite, non sans surprise, que Dieu et Ésaü ne sont pas comme il l'avait imaginé (32,26-31 pour Dieu ; 33,4-11 pour Ésaü) ; poussé par son fils Juda il finit par renoncer à sa position dominante et à son intérêt propre au profit d'une famille qui l'a pourtant trahi (43,8-14). Une telle figure ne correspond pas vraiment à ce que l'on attend d'un patriarche, dans la mesure où Jacob n'est pas un modèle de vertu, de moralité ou de foi. En revanche, il sait se remettre en question, admettre ses limites et accepter la nécessité de changer. En cela, c'est la « figure personnage » de la Genèse à laquelle il est possible de s'identifier plus facilement. Car « the text allows the reader to trace the various stages of Jacob's personal development », ce qui est « one of the more uncommon aspects of the lengthy narrative devoted to his story » (p. 8).

Dans l'introduction, l'A. ébauche le thème de son ouvrage. Il résume ensuite les grandes lignes de l'opinion courante aujourd'hui sur la formation du cycle de Jacob (Gn 25,18-35,22), auquel l'auteur sacerdotal a donné sa forme en rassemblant, avec un réel talent littéraire, trois blocs de traditions (Jacob-Ésaü, Jacob-Laban, tradition de Béthel). Ainsi unifiés, ils forment un cycle dont la structure concentrique a été mise en évidence par M. Fishbane. (Sur ces questions, l'histoire de Joseph n'est pas prise en compte, bien que le dernier chapitre de l'ouvrage lui soit consacré.) Il annonce enfin, chapitre par chapitre, le contenu de son étude qui se développe selon la séquence du récit biblique. Le premier chapitre est néanmoins assez différent. Son but est de dégager

quelques clés utiles pour étudier la relation entre Jacob et Ésaü en centrant l'attention sur les aspects anthropologiques et psychologiques de la gémellité et des conflits potentiels auxquels elle peut donner lieu dans le processus de formation de l'identité. Entre jumeaux, en effet, la puissante tendance à la proximité se heurte au besoin tout aussi impérieux d'individuation. L'usage de ces clés est néanmoins complexe : d'une part, le récit est avare de détails sur la façon dont Jacob perçoit sa propre identité, et d'autre part, son personnage n'a pas seulement une identité individuelle : il est aussi porteur d'une identité sociale liée au peuple d'Israël (face à Édom et Aram), une caractéristique déterminante dans l'histoire de la composition du texte.

À partir du ch. 2, l'A. aborde le récit en commençant par examiner ce qui est dit de l'interaction entre les futurs parents des jumeaux, Isaac et Rébecca (ch. 24–28). Ces derniers forment un couple émotionnellement proche, plus harmonieux que les autres couples de Gn et capable d'une bonne coopération mutuelle. Énergique et inventive, Rébecca est la figure dominante ; homme de tradition que sa femme n'hésite pas à bousculer, Isaac est beaucoup plus passif – au sein de la famille en tout cas. Le succès de leur *modus vivendi* repose sur le fait qu'Isaac consent à la position dominante de sa femme, ce qui ne sera pas sans répercussion sur le développement de l'identité de Jacob, qui tiendra de ses deux parents. La jeunesse des jumeaux est relatée aux ch. 25–28 où la complexité de leur relation apparaît en pleine lumière (ch. 3). Après avoir acquis la primogéniture revenant à Ésaü par naissance, Jacob dérobe la bénédiction paternelle. Dans cet épisode fameux, chaque frère renie en quelque sorte la relation gémellaire, Jacob en se faisant passer pour Ésaü et celui-ci en décidant de tuer son frère. Cette dynamique familiale pleine de tensions entre deux camps à cause des favoritismes parentaux conduit peu à peu à son éclatement. Jacob se rend alors chez Laban où il va passer 20 ans – un passage examiné au ch. 4. Ce texte (Gn 29–31) est central dans le cycle de Jacob en ce qu'il décrit comment l'identité de Jacob émerge peu à peu. Loin de son frère Ésaü, Jacob, bien que passif avec ses femmes, mûrit dans sa confrontation tumultueuse avec son oncle et beau-père. Il commence à comprendre qu'il est béni, à percevoir le sens de cette bénédiction dans sa relation avec Dieu et à assumer son rôle de chef de famille. Cette identité émergente est mise à l'épreuve lorsqu'Ésaü revient sur scène lors du retour de Jacob en Canaan (ch. 5 : Gn 31–33). Empli de crainte, Jacob tente de se protéger. Puis, blessé au cours de la lutte nocturne au terme de laquelle il reçoit une nouvelle identité, Israël, il retrouve son frère. Mais bien que celui-ci lui ait fait bon accueil, il refuse subtilement son hospitalité, signe que le conflit d'identité n'est pas entièrement résolu. Le ch. 6 porte sur Gn 34–35 où l'aspect national du personnage Israël s'affirme davantage. Ébauchée une première fois dans l'alliance avec Laban à la fin du ch. 31, cette dimension devient perceptible dans l'histoire du viol de Dina. Il y est question, en effet, d'échanges commerciaux, d'intermariages et de circoncision comme signe d'identité. Dans ce contexte, les fils de Jacob émergent comme nouvelle force dominante au sein de la famille, et alors que la dimension publique de Jacob s'affiche de plus en plus, son autorité personnelle se trouve affaiblie. C'est aussi ce qui ressort de

l'histoire de Joseph où Jacob apparaît diminué (Gn 37–50, ch. 7). Loin de se cacher, il n'hésite pas à exposer ses émotions : inquiétude, colère, tristesse, vulnérabilité. Ayant renoncé à toute ruse et à tout mensonge, il se révèle incapable de protéger le fils qu'il favorise. Désormais, s'il a gagné la sympathie du lecteur, il a en revanche perdu le contrôle de sa famille, ce qui marque la fin de l'autorité patriarcale. Le livre s'achève par un « Afterword » où l'A. parcourt quelques textes bibliques où le personnage de Jacob est redessiné, comme Os 12,3-4, Jr 9,3-4 et Mt 1,2-4, mais aussi d'autres passages où son nom désigne le peuple issu de lui. Une abondante bibliographie et trois index (passages bibliques, auteurs cités et sujets) complètent utilement l'ouvrage.

Cet essai est original à plus d'un titre. Il embrasse l'ensemble de la carrière de Jacob, soit la seconde moitié du livre de la Genèse, ce qui n'est guère courant dans la littérature scientifique, en raison de l'hétérogénéité relative entre l'histoire de Jacob et le « roman de Joseph ». Sa focalisation sur la question de l'identité du personnage et sur l'évolution significative qu'il connaît est assez inédite, même si cette perspective est celle de l'essai – limité toutefois à Gn 25–28 et 32-35 – d'Emanuela ZURLI (*Giacobbe in cammino verso sé e verso l'altro*, Assisi, 2018), un ouvrage qu'il ignore (comme quasiment toute la littérature secondaire non anglophone). Il combine finement une approche synchronique et des clés anthropologiques, sans ignorer que le texte a une histoire qui influence certaines de ses particularités et que la dimension personnelle du personnage de Jacob se double d'une composante sociale, voire politique au sens large. Il le fait avec une belle sensibilité au texte et à ses complexités, un sens littéraire certain et une attention marquée aux relations intra-textuelles au sein du corpus examiné et au-delà. Bref, une étude intéressante et stimulante à plus d'un titre. Dans le cadre de ce compte-rendu, il ne sera cependant pas inutile de signaler certains biais dans l'analyse du récit biblique, soit qu'elle manque de précision ou opère des raccourcis par rapport à la lettre du texte, soit qu'elle tranche des questions importantes sans prendre en compte des discussions qu'elles suscitent, de manière à montrer le bien-fondé de la position adoptée. L'un ou l'autre exemple illustreront cela.

Est-ce le fait que l'A. dédie un chapitre à l'anthropologie et la psychologie de la jumeauté qui l'amène à souligner à diverses reprises la ressemblance ou la similarité entre Ésaü et Jacob ? Toujours est-il qu'à une lecture attentive du récit, on perçoit clairement que celui-ci, de façon presque exclusive, souligne les différences entre les jumeaux et joue volontiers de celles-ci (en particulier au ch. 27). Pour fonder l'idée de ressemblance, voire de « sameness » entre les deux, l'A. s'appuie en particulier sur l'impossibilité de décider lequel des deux frères est désigné par Yhwh pour exercer la prééminence, dans l'oracle prénatal adressé à Rébecca en 25,23 (p. 69-71). Mais outre le fait que l'ambiguïté de la formulation de cette parole divine est similaire à celle de nombre d'oracles, sa fonction n'est pas de fonder la similarité des jumeaux, mais de lancer une dynamique proprement narrative. Son côté obscur est source d'une curiosité dont les effets seront sensibles au moins jusqu'aux retrouvailles des frères au ch. 33, tandis qu'un suspense naît du fait que seule Rébecca bénéficie de cette révélation. Autre exemple dans le même sens :

l'A. insiste sur la complémentarité entre les époux Isaac-Rébecca. Il argumente cette lecture sur la base de quelques passages, dont il fait une lecture, à mes yeux, orientée. On connaît, par exemple, la scène où, par peur de mourir, Isaac présente Rébecca comme sa sœur (26,7-11). La lecture qu'en fait l'A. est étrange. Selon lui, en effet, « Isaac never endangers his wife as Abraham did », puisque celle-ci n'est pas prise par les Philistins (p. 63). Il met ensuite en valeur l'intimité manifestée par les époux sous le regard du roi Abimélek (v. 8), en la lisant en clé érotique, de sorte qu'elle suggère leur complicité. En revanche, l'A. ne s'étonne jamais de ce que le récit ne fait état d'aucun dialogue entre époux, l'unique parole que Rébecca adresse à Isaac en 27,46 restant sans réponse, verbale en tout cas.

Il arrive aussi que l'A. prenne position sur ces points débattus, sans discuter les autres positions. Pour prolonger la considération sur l'absence de dialogue entre époux, quand Rébecca s'adresse (enfin !) à Isaac, elle énonce un problème : les épouses d'Ésaü étant cause d'amertume pour eux deux, que faire pour que Jacob n'aille pas épouser lui aussi une femme de Canaan ? Pour l'A., elle laisse à Isaac le soin de proposer une solution, ce qu'il fait en envoyant Jacob chez son oncle en Aram (28,1-2). À ses yeux, c'est un bel exemple de coopération entre une Rébecca créative et un Isaac incapable de l'être, et cette entente sauve finalement la famille de la violence qui la menaçait (p. 78-80). Il n'envisage pas l'interprétation alternative soutenue par beaucoup d'auteurs, selon qui il y a ici une nouvelle ruse de Rébecca. Voulant à tout prix soustraire son Jacob bien-aimé à la colère de son frère, elle doit obtenir l'assentiment du *pater familias*, mais ne pouvant lui révéler sa vraie motivation, elle choisit de le manipuler. En exprimant dans une plainte les sentiments dont elle sait qu'Isaac les partage (cf. 26,35), elle le met subtilement sur la piste d'une solution, tout en faisant en sorte qu'il pense que c'est lui qui l'a trouvée, et qui prend les décisions. « In a male-dominated culture like ancient Israel's women typically worked behind the scenes to exert control over the men in their lives », écrit à ce propos J.S. KAMINSKY (« Humor and the Theology of Hope », *Interpretation* 54 [2000], 372). Autre exemple : après qu'Isaac a donné à Jacob la bénédiction qu'il destinait à Ésaü, ce dernier insiste pour en recevoir une lui aussi. Le sens de la réponse d'Isaac (27,39-40) n'est pas clair. Pour une partie des critiques, il s'agit d'une non-bénédiction, l'inverse de celle que Jacob a reçue. Un autre groupe y lit une bénédiction, certes inférieure, mais bénédiction tout de même. Entre les deux, une minorité estime que la déclaration est ambiguë. Sans faire écho à ce débat, l'A. adhère en gros à la seconde position (p. 108), même s'il précise qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une bénédiction (p. 76). On soupçonne que, soucieux de défendre son interprétation – en l'occurrence la ressemblance entre les frères en ce qui concerne la bénédiction paternelle (p. 74) –, l'A. évite de devoir la défendre face aux autres thèses en présence. C'est dommage car cela peut déforcer la pertinence générale d'une lecture novatrice sur plus d'un point et souvent bien argumentée.

Jonathan M. POTTER, *Rewritten Gospel. The Composition of Luke and Rewritten Scripture* (coll. *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 267). Berlin/Boston, De Gruyter, 2025. XIII-334 p. 16 × 23,5. ISBN 978-3-11-135808-6.

Fruit du remaniement d'une thèse de doctorat soutenue à Emory University (promoteur : Carl Holloway), ce livre examine l'une des facettes de l'art de Luc, à savoir sa façon de réécrire ce qu'ont proposé ses prédécesseurs, tout particulièrement l'Évangile selon Marc. L'A. défend la thèse que, pour rédiger son évangile, Luc a eu recours à un modèle de composition connu à son époque dans le judaïsme et dont il maîtrisait les subtilités. C'est ce qui lui a permis de rédiger un « *Rewritten Gospel of Mark* » (p. 23).

Pour clarifier le type de modèle de composition dont Luc s'est inspiré, l'A. analyse la façon de procéder dans deux œuvres juives majeures de réécriture des Écritures : les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe et le *Livre des Jubilés*. Appliquer ce modèle à Luc implique pour lui de mettre en sourdine ce qui est pourtant un acquis très largement admis de l'exégèse selon lequel Luc est reconnu comme un auteur d'origine païenne, qui se singularise parmi les auteurs du Nouveau Testament par sa familiarité avec les subtilités de la langue grecque. Sans nier cela, Potter estime pouvoir y ajouter que Luc connaît bien les Écritures juives – connaissance, à travers la Septante, qui est unanimement reconnue – « mais aussi les méthodes dominantes de leur interprétation (juive) au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère » (p. 210) – ce qui est moins évident. Il va jusqu'à affirmer que « c'est avec la littérature juive ancienne que Luc a la relation la plus manifeste et la plus explicite » (p. 211) !

Au terme d'un chapitre consacré à l'étude du modèle de composition en question, il en donne la définition suivante : « La réécriture des Écritures (*Rewritten Scripture*) désigne un genre fonctionnel de la littérature exégétique juive ancienne dans lequel un texte ou une série de textes faisant autorité est interprété par la création d'une nouvelle œuvre hypertextuelle générée par un processus de réécriture qui se fait sentir un peu partout » (p. 83). Dans les deux chapitres suivants, l'A. analyse deux types de réécriture des Écritures : en hébreu avec le *Livre des Jubilés*, et en grec avec les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe. Dans chaque cas, les textes sont examinés au plan des modifications opérées sur l'hypotexte tant au niveau de l'organisation du macro-récit qu'à celui des détails relevant du micro-récit.

Le premier ouvrage (*Jubilés*) est considéré depuis longtemps comme l'exemple le plus accompli d'une réécriture des Écritures, en l'occurrence de Genèse et Exode 1-12. Une de ses caractéristiques marquantes est la juxtaposition de récits réécrits avec des excursus qui commentent le texte dans une perspective soit légale, soit apocalyptique. De ce point de vue, la parenté avec les commentaires de Philon est frappante. En recourant à des paraphrases, des développements plus longs, des raccourcis et des omissions, le *Livre des Jubilés* parvient à condenser son hypotexte en un récit cohérent ; il le rend plus lisible et plus aisément applicable au contexte contemporain de l'auteur de l'hypertexte. Cette application particulière se trouve explicitée dans des

excursus qui font le lien avec d'autres traditions scripturaires ou avec l'idéologie particulière de *Jubilés*.

Le second type de réécriture envisagé est celle des *Antiquités juives* de Flavius Josèphe, plus spécifiquement les onze premiers livres. Ils sont une preuve que ce modèle de composition n'existe pas qu'en hébreu ou en araméen, mais aussi dans des œuvres juives rédigées en grec. On y retrouve un même travail d'ajout, d'omission et d'adaptation. Pourquoi Flavius Josèphe s'est-il astreint à un tel labeur alors qu'une traduction grecque des Écritures (la LXX) existait déjà ? Les motivations sont multiples. La première est d'ordre apologétique : Josèphe veut souligner la grandeur de la philosophie juive et porter ses « philosophes » au pinacle. De son point de vue, Abraham, Joseph et Moïse notamment sont des fleurons de sagesse inégalables. Une deuxième motivation est d'ordre historiographique : il améliore le texte du point de vue stylistique et chronologique, tout en reliant son contenu à l'histoire plus large du monde ambiant. Une autre motivation est la volonté d'helléniser le récit pour le rendre plus agréable pour le lecteur, notamment en hellénisant les noms propres. Plus profonde, la quatrième motivation est de résoudre un certain nombre de problèmes exégétiques posés par l'hypotexte biblique. Par exemple, il minimise l'importance des fautes morales des acteurs du récit, mais accentue leur piété et leur sagesse, voire leur beauté physique. On peut remarquer que cette tendance à réduire l'exclusivisme juif est tout à fait opposée à ce que propose le *Livre des Jubilés* pour sa part.

Tout en reconnaissant peu probable que l'Évangile selon Marc aurait eu pour Luc le même statut d'Écriture que ce n'est le cas de la Genèse à l'époque pour les Juifs et les disciples de Jésus, Potter affirme : « Même si je ne tire pas la conclusion que l'Évangile de Luc est une réécriture d'Écriture, je soutiens que la réécriture d'Écriture présente une analogie utile pour comprendre le processus de composition de Luc » (p. 204). Ce qu'il tente de démontrer en analysant la façon selon laquelle celui-ci modifie Marc tant au niveau de l'organisation du macro-récit qu'à celui des détails du micro-récit. Une lecture attentive des éléments repérés par Potter montre une consonance remarquable avec les résultats obtenus au 20<sup>e</sup> siècle par les chercheurs de la *Redaktionsgeschichte* travaillant, comme l'A., dans l'hypothèse de la théorie des deux sources. Bref, à ce niveau, bien que soigné et minutieux, ce travail n'apporte rien de vraiment neuf.

La comparaison avec le *Livre des Jubilés* et les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe apporte-t-elle un éclairage nouveau sur les motivations qui ont pu pousser Luc à réécrire Marc ? Tel n'est pas le cas. On est dès lors fondé à se demander quel est l'intérêt d'imaginer que Luc aurait eu besoin de s'inspirer du mode de composition du genre littéraire « réécriture des Écritures », lorsqu'il s'est lancé dans la réécriture de Marc. Même si une telle hypothèse reste possible en théorie, elle est très peu probable en fait. Il y a trois raisons pour cela. D'abord Marc ne constitue par une Écriture pour Luc, mais plutôt le premier récit élaboré sur l'œuvre de Jésus, sa passion et sa résurrection. Ensuite, l'examen du travail de Luc (ajouts, omissions, modifications par rapport à Marc) montre certes clairement qu'il s'agit d'une réécriture de Marc et aussi d'autres sources. Mais l'A. n'a pas démontré qu'une quelconque de ces procédures ne pouvait s'expliquer que par le recours au processus de

composition à l'œuvre dans le *Livre des Jubilés* ou dans les *Antiquités juives*. Enfin, ce recours éventuel n'apporte malheureusement pas d'éclairage nouveau sur les raisons qui ont déterminé Luc à entreprendre son travail de réécriture. Voilà pourquoi la piste explorée par cet ouvrage, quelles que soient les qualités formelles de celui-ci, ne me paraît guère apporter de perspectives d'avenir dans l'exégèse lucanienne.

Camille FOCANT

Gaëlle FIASSE, *Communion, fusion, confusion : les abus d'adultes dans l'Église et ailleurs*. Montréal, Médiaspaul, 2025. 220 p. 20 × 14. 17 €. ISBN 978-2-8976-0440-0.

Les écrits consacrés à la question des abus dans l'Église catholique sont pléthore. Études, témoignages, reportages s'enfilent. Les « écrits scientifiques », en revanche, sont moins nombreux. C'est le constat de départ de l'autrice, Gaëlle Fiasse, qui entend, par le biais d'une approche philosophique, éclairer le phénomène (p. 7-8). Professeure au département de philosophie de l'Université McGill (Montréal), Fiasse y occupe également un poste conjoint en sciences religieuses. Spécialiste de Paul Ricœur et d'Aristote, ayant à son actif une série de publications en éthique fondamentale, notamment axées sur le thème de l'amitié, c'est avec compétence et rigueur que la philosophe aborde le sujet des « abus d'adultes » perpétrés dans le cadre de la « direction spirituelle » prodiguée par des clercs ou des laïcs (p. 6). Les cas visés proviennent du monde paroissial et diocésain, de celui des communautés religieuses anciennes et, plus particulièrement, des « communautés nouvelles » de fondation récente dont les fondateurs sont toujours vivants ou décédés depuis peu. Les figures de Marie-Dominique Philippe, de Thomas Philippe, de Jean Vanier sont citées à titre d'exemple et forment, parmi d'autres, des figures iconiques du phénomène étudié (p. 8-9). Ce phénomène, situé en contexte religieux, est mis en rapport comparatif avec des abus similaires vécus en contexte thérapeutique (psychologue/patient), universitaire (professeur/étudiant) ou encore sportif (entraîneur/athlète). Alliant des considérations psychologiques et aussi sociologiques pour décortiquer les mécanismes d'emprise qui conduisent à des abus spirituels et, très souvent, à des abus sexuels, ce sont toutefois principalement les « conséquences philosophiques » des « fausses théories mystiques » sous-jacentes aux comportements délétères qui sont visées par l'autrice et qui constituent la trame de ce livre (p. 12).

Le premier chapitre du volume consiste essentiellement à décrire les phénomènes d'abus en montrant, en particulier, les liens entre l'« emprise spirituelle » et sa conséquence trop souvent logique, l'« abus sexuel » (p. 17). L'autrice insiste notamment sur « l'asymétrie de la relation » entre la personne accompagnée et le guide spirituel – ce dernier cumulant souvent divers niveaux d'autorité : « fondateur de communauté, prier, professeur, guide spirituel, ami, confesseur » (p. 36) – puis elle dénonce la « théorie de la direction spirituelle comme amitié suprême » qui sert à justifier philosophiquement autant que théologiquement des accompagnements spirituels déviants (p. 25).

Le second chapitre est consacré au sujet de l'amitié. Plusieurs guides spirituels ont invoqué la notion de « plus grande amitié », développée par Thomas d'Aquin à propos du mariage, pour légitimer des relations mystico-érotiques avec des personnes accompagnées (p. 40). Il en est de même de la notion « d'amour d'amitié » que nous retrouvons également chez l'Aquinate (p. 46). Ces notions, lorsqu'elles sont dévoyées, introduisent un état de confusion. Sur ce plan, note Fiasse, « les abus spirituels dans le catholicisme ont une spécificité. Il faut le réitérer, affirme-t-elle : non, la relation entre une accompagnée et un père spirituel n'est pas une amitié suprême. Non, l'amour pour un guide spirituel n'équivaut pas à l'amour pour Dieu » (p. 42).

Le chapitre suivant traite de l'autorité inhérente à la fonction de guide spirituel et de l'asymétrie du rapport entre ce dernier et les personnes accompagnées. Le principe prudentiel et canonique de la séparation entre le « for interne (la conscience) » et le « for externe (le gouvernement) » (p. 68) est rappelé – ce qui s'applique plus spécifiquement à la vie religieuse (elle y revient plus longuement au chapitre suivant, p. 116-122) – avant de souligner que « nul ne doit obéissance à son guide spirituel » (p. 71). C'est avec à-propos que Fiasse affirme que « dès qu'on connaît les secrets les plus intimes de quelqu'un, on a un certain pouvoir sur lui » (p. 71). Il en découle, écrit-elle, qu'« il faut avaliser qu'il y a intrinsèquement dans l'accompagnement spirituel un rapport asymétrique et cette reconnaissance de l'asymétrie participe de la « juste distance », selon l'expression de Paul Ricœur » (p. 79).

Le quatrième chapitre aborde le sujet de l'emprise et de la « subjugation », terme qui renvoie à un phénomène « d'éblouissement » face à une figure charismatique et qui sert aussi d'adjuvant pour consolider la « position d'infériorité exprimée par le latin *sub*. *Subjugare* signifie 'placer sous le joug', asservir » (p. 83). Ici, la philosophe emprunte au domaine de la psychologie et plus précisément à la psychanalyse qui, écrit-elle, « reconnaît trois formes de domination : physique, affective et intellectuelle » (p. 84). Les abus spirituels, aussi nommés abus de conscience, « correspondent à une domination intellectuelle, très souvent précédée d'une domination affective. Il s'agit d'un abus de pouvoir qui viole la conscience » (p. 86). Les impacts psychiques et aussi physiques de ces abus sont particulièrement néfastes pour les victimes. S'il en est ainsi pour toute forme d'abus, les cas évoqués par l'autrice conduisent cette dernière à insister sur « la spécificité des dommages spirituels. [...] Quand des personnes ont basé toute leur vie sur leur relation à Dieu, l'abus par un membre du clergé [ou tout autre guide spirituel reconnu] envers lequel elles éprouaient une pleine confiance vient abîmer leurs fondements mêmes. C'est pour cette raison que des auteurs parlent d'abus spirituel, voire de meurtre psychique ou de meurtre de l'âme » (p. 127).

L'avant-dernier chapitre traite de « l'autojustification » de la part des guides auteurs d'abus spirituels et sexuels. « Mon but, écrit Fiasse, est d'analyser philosophiquement certains mécanismes de leur autojustification et de dénoncer l'effritement des limites morales, le mensonge et la manipulation des mots et des gestes » (p. 135). La philosophe revient assez longuement sur la « justification d'actes sexuels au nom d'une amitié pseudo-contemplative et mystique qui impliquerait un même vouloir, incitant l'accompagnée à des

gestes déviants qui font du bien à l'accompagnateur » (p. 142). La théorie des passions de Thomas d'Aquin (*Somme théologique*), de même que la philosophie aristotélicienne (*Éthique à Nicomaque*) sous-jacente à la pensée thomassienne, sont finement scrutées dans le but d'en montrer le détournement et la corruption chez des guides spirituels caractérisés par leur amoralité (p. 142-150). Ces derniers « endoctrinent leurs victimes : ils lui démontrent de façon savante que tel geste inapproprié est bon pour elles, pourquoi un accompagnement nécessite de telles relations apparemment déviantes, etc. [...] La manipulation des mots aide à manipuler les gestes » (p. 152). À cela s'ajoute, enfin, une « interprétation dévoyée de la miséricorde », notion que plusieurs guides ont recouverte de l'aura et de l'autorité de Thérèse de Lisieux (p. 160). Cette dernière, évidemment, n'y est pour rien. Cela illustre, en revanche, « cette corruption d'une théologie de la miséricorde » qui pardonne et justifie impunément des actes odieux (p. 168).

Le sixième et dernier chapitre s'attaque aux « injustices structurelles » (p. 171). Fiasse prend de la hauteur et met en relief la dimension systémique des abus. D'une part, écrit-elle, « les guides spirituels bénéficient d'une institution qui symboliquement les crédibilise *ipso facto* dans leurs fonctions. Ce point est commun à d'autres institutions. Le statut des psychothérapeutes, des psychiatres, des professeurs d'université leur confère une autorité, qu'on le veuille ou non ». D'autre part, précise-t-elle, « il semble nécessaire d'ajouter que le pouvoir religieux atteint sans doute un sommet dans l'ordre de la reconnaissance collective dans sa sphère propre. Symboliquement, il ne représente ni plus ni moins que l'accès à Dieu » (p. 174). « C'est précisément à cause de cet excès de crédibilité, conclut-elle, accentué par l'aura de sainteté dont certains prédateurs bénéficiaient, que les victimes de grandes figures spirituelles dans l'Église ont attendu leur décès pour oser parler » (p. 178). Un chapitre conclusif récapitule et couronne le parcours (p. 187-206).

Par cet ouvrage Gaëlle Fiasse fait œuvre utile. En effet, il ne suffit pas de décrire ni de décrier le phénomène d'abus d'adultes dans le cadre de la direction spirituelle. Il faut encore en exposer les mécanismes. Pour cela, l'approche philosophique et morale adoptée par l'auteur contribue assurément à une meilleure compréhension du phénomène. Ce dernier, outre sa spécificité religieuse, n'est pas isolé du reste des abus pouvant être commis à l'encontre d'adultes dans d'autres sphères de la vie humaine. L'approche universitaire et scientifique de la philosophe gagne à être connue, reconnue et reprise dans ces autres domaines également, comme le souligne le titre de l'ouvrage : « Les abus d'adultes dans l'Église et ailleurs ». Pour terminer, une recommandation gagne à être rapportée : « Si de nombreuses directives commencent enfin à se mettre en place pour éviter les abus d'enfants [...], la direction spirituelle avec des majeurs mérite elle aussi d'être cadrée par des directives, qui peuvent rester souples tout en indiquant un chemin de bon sens et de prudence humaine » (p. 130).