

SPIRITUS

Quand l'autre blesse

£ 170
Mars 2003

Sommaire

Quand l'autre blesse

Sommaire

Éditorial

Franz Helm

Conquête ou amitié ?

Comportements missionnaires à la fin du XVI^e siècle au Pérou et en Chine

Au XVI^e siècle, l'Église missionnaire d'Europe se trouva en contact avec des cultures jusqu'alors inconnues. Elle en considéra certaines comme d'un haut niveau et respectables, d'autres comme basses et méprisables. Ce comportement face à l'autre donna lieu à des manières très différentes de procéder et provoqua de profondes blessures dans certains cas.

Ivonne Gebara

Blessures de femme

L'ordre « patriarcal », masculin, qui a présidé à l'organisation sociale, voire ecclésiale, a toujours blessé particulièrement les femmes. L'auteur en témoigne à partir de son lieu de femme et de théologienne latino américaine. Si les blessures ne peuvent être totalement évitées, on peut au moins tenter de mieux s'aimer les uns les autres, selon le rêve de Jésus de Nazareth.

Porfirio Mendez

Le choc de deux mondes

agressions, blessures et bouleversements

« Le dialogue des douze » relate la dispute qui se tint entre les missionnaires franciscains et les prêtres aztèques quelques années après la

conquête et la destruction de la ville de Mexico. Ce fut la répétition dans la parole de ce qui s'était joué dans la conquête : la non reconnaissance de l'autre. Une histoire vieille de 500 ans, dont les conséquences douloureuses et les blessures persistent toujours.

Jean Yves Baziou

Quand le salut vient à l'Église par l'étranger

Une signification possible de la parabole du Bon Samaritain, c'est que la bienveillance de l'étranger est le sacrement de la bonté de Dieu, qui n'abandonne pas les siens dans l'épreuve. L'Église apprend à recevoir l'autre comme celui qui lui est nécessaire pour être mieux ce qu'elle est. Elle est en manque, en appel de l'autre.

Marcia Moya et Helmut Renard

Il les guérissait tous

Jésus a rencontré tout au long de sa vie de nombreuses personnes qui non seulement étaient atteintes de maladies de diverses sortes, mais que leur maladie et leur situation sociale excluaient de la société. Le processus de guérison n'est qu'une partie d'un processus plus global qui vise à réintégrer ces personnes dans la société, ou à leur permettre d'entrer dans une nouvelle vie ; tout cela constituant un signe du Règne de Dieu.

Alain Houziaux

Peut-on se remettre d'un malheur ?

Spontanément nous sommes souvent « tentés » de vouloir rester dans le malheur et jugeons durement ceux qui semblent s'en remettre trop facilement. La Bible et l'Évangile nous apprennent pourtant que Dieu veut que nous soyons délivrés du mal, que nous sachions en quelque sorte « retourner le malheur ».

Paulo Suess

Des pierres sur le chemin, perspectives de dialogue interreligieux, à partir de scénarios de conflits

Aujourd'hui, les blessures produites il y a 5 siècles par une évangélisation peu respectueuse de l'autre, sont toujours vivaces. De nombreuses pierres d'achoppement parsèment le chemin qui mène à l'autre. Elles peuvent néanmoins devenir des pierres précieuses, si elles sont perçues dans un contexte de Pentecôte.

Odile Van Deth

Par ses blessures, nous sommes guéris

Généralement pour moins souffrir, nous avons pris des fausses routes par le passé, enfouissant nos blessures dans l'inconscient, relançant le mal sur d'autres ou décidant d'emprunter le chemin de la vengeance. En guérir, c'est entreprendre un long chemin vers la vérité ; transformant un mal en bien plus grand dans l'amour.

Pour aller plus loin

Un témoin

Des livres à lire

Notes bibliographiques

Edito

Notre monde tranquille et connu explose quand quelqu'un « d'autre » y surgit. La présence de la différence provoque et questionne cette harmonie habituelle du monde de « l'un » qu'a été l'univers de toujours. La réaction de « l'unicité » est souvent l'affirmation violente de sa propre valeur, le rejet de la différence et de l'altérité.

Tout dernièrement nous avons encore été témoins de l'irruption, dans un monde supposé civilisé, de quelqu'un de différent qui a provoqué des réactions irrationnelles. La défense d'un modèle de consommation et du statu quo occidental se déguise en une « guerre contre le terrorisme ». Il en résulte qu'une des grandes civilisations du monde et d'autres cultures, à cause de leurs différences et surtout de la pauvreté matérielle de leurs membres, sont étiquetées comme « barbares » et « terroristes ». De cette manière, le scénario est préparé pour pouvoir causer des blessures et des morts sans avoir à en assumer la responsabilité.

Ce numéro de Spiritus se propose de regarder derrière les masques et les déguisements. Il est évident que la relation à l'autre – qui est l'horizon sur lequel se profilent les thèmes des derniers numéros – peut causer des blessures. Les femmes dans l'Église, particulièrement si elles sont théologiennes et professent des opinions divergentes, connaissent bien ce problème. Ce n'est pas un sujet récent, mais dans l'histoire de l'évangélisation, cette trame semble surgir comme une constante. Les conséquences de la négation de l'altérité, du droit à une identité différente, sont d'une large portée et ont des conséquences même 500 ans après.

Si l'Amérique latine occupe une place importante dans ce numéro, qui fut préparé par l'équipe de l'édition espagnole, l'Afrique et l'Asie peuvent sans doute se reconnaître dans les mêmes schémas et les mêmes problématiques.

Au temps de Jésus, beaucoup de personnes souffraient à cause de leurs différences : être femme, avoir certaines maladies, exercer certains métiers, appartenir à un peuple ou une culture autres. Jésus dénonçait ces différences, et celui qui protestait contre son exclusion pouvait accourir à lui pour être guéri. Ses miracles sont toujours liés à l'intégration dans une communauté.

Le Carême reprend un texte qui constitue une clé pour comprendre la personne et le mystère de Jésus Christ. Ce sont les chants du Serviteur de Yahveh : « par ses blessures nous sommes guéris » (Is 53,5). Le rejet de la différence et de l'altérité de Jésus Christ qu'est la Croix ne fut pas définitif : le salut est dans son altérité (la résurrection). De même l'Église ne serait-elle pas le blessé de la parabole et n'aurait-elle à recevoir le Seigneur qui la sauve sous les traits de l'étranger ? La lumière de Pâques pourrait nous laisser percevoir que nous aussi nous recevons en grande partie notre salut à travers les blessures de ceux qui sont différents de nous.

Spiritus

Conquête ou amitié ?

***Comportements missionnaires
à la fin du XVIe siècle au Pérou et en Chine***

Franz Helm svd

Franz Helm, Autrichien, Missionnaire du Verbe Divin, a vécu au Brésil de 1987 à 1993. Docteur en missiologie à São Paulo, il est actuellement recteur de la Maison Missionnaire de Saint Gabriel (près de Vienne) et membre de la Faculté de Théologie du même lieu.

L' 'évangélisation se fait à travers une rencontre entre individus. La possibilité que s'ensuive un dialogue de salut sera d'autant plus grande que cette rencontre aura été aimable et cordiale¹. A travers la parole et les actions humaines, Dieu se fait présent par sa parole et ses actes sauveurs, en conduisant les évangélisés vers une expérience de salut. Dans cette rencontre doivent resplendir la miséricorde de Dieu le Père, la force libératrice de Jésus-Christ et la joie pascale dans l'Esprit Saint.

L'esprit nécessaire pour cette rencontre est bien exprimé dans les lettres de l'apôtre Paul, qui souligne que tous sont un dans le Christ qui, par son sang versé sur la croix, a éliminé le mur de séparation (cf. Ep 2,14) et rapproché ceux qui étaient loin. De cette façon, « il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision, de Barbare ou de Scythe, d'esclave, d'homme libre ; il n'y a que le Christ, qui est tout en tous »(Col 3,11). C'est pourquoi, la

¹/ L'expression « dialogue de salut » a été utilisée fréquemment par Paul VI dans son Encyclique *Ecclesiam Suam*. Cf. Paul VI, *Ecclesiam suam*, Encyclique de sa sainteté Paul VI sur les chemins de l'Église (6 août 1964).

relation des « élus de Dieu, saints et bien-aimés » entre eux et avec les autres, doit être » par-dessus tout [...] la charité, en laquelle se noue la perfection » (Col 3,12.14).

La *connexion émotionnelle* entre les évangélisateurs et leurs interlocuteurs n'est donc pas quelque chose de secondaire. C'est la pierre de touche de l'évangélisation car elle met à l'épreuve l'authenticité de l'évangélisateur et de l'Évangile lui-même.

Mais cette connexion est influencée par le contexte qui l'entoure. Ceci est très clair dans l'apparition des méthodes d'évangélisation utilisées à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle au Pérou et en Chine, respectivement par José de Acosta et Matteo Ricci. Ces deux jésuites sont des représentants significatifs du processus d'évangélisation dans leurs deux contextes respectifs. Comme référence pour la comparaison on peut utiliser leurs deux célèbres catéchismes, celui de Lima (CatLi)² de Acosta, et celui de Ricci (CatRi)³. Ces deux livres sont des manuels qui ont marqué la première évangélisation en Amérique Latine et en Chine.

Acosta et la mission au Pérou : conquête et défense d'une culture inférieure

Au cours de son séjour au Pérou, de 1572 à 1586, José de Acosta exerça des fonctions diverses dans la vie ecclésiastique et civile. Il fut visiteur de son Ordre, professeur à l'université de San Marcos à Lima et occupa les charges de consultant de l'Inquisition, recteur du collège des jésuites, provincial de l'Ordre, consultant très estimé et accompagnateur de voyage

² / *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios* (Lima, 1584), facsimile du texte trilingue, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985, (CHP 26/2). Cité DCHC

³ / RICCI, Matteo, *T`ien-chu Shih-i* (Beijing, 1603); éd. Moderne : *The True Meaning of the Lord of Heaven* (T`ien-chu Shih-i) trans. by D. Lancashire and P. Hu Kuo-chen S.J., ed. E. J. Malatesta S.J. (Variétés Sinologiques - New Series 72), Taipei 1985. Cité TMRi.

du vice-roi François de Tolède. Il fut enfin secrétaire du troisième Concile de Lima et auteur principal de son Catéchisme.

Il voyagea et fit des recherches approfondies sur « l'histoire naturelle et morale des Indes »⁴. Il réussit à connaître des hommes compétents, habitués au contact avec les indigènes si bien qu'il recueillit un matériel « ethnologique » assez vaste. Cependant, Acosta ne vécut qu'avec ses confrères jésuites, ne partagea jamais la vie avec les indigènes et ne parla correctement aucune langue locale. Nous n'avons pas de documentation au sujet d'éventuelles amitiés avec des indigènes. Nous savons par contre qu'il vécut à proximité des autorités civiles et ecclésiastiques de l'administration espagnole. Aussi Acosta ne parvint-il jamais à s'insérer dans le monde indigène.

Cette distance se retrouve dans ses travaux scientifiques, dans lesquels il traite les indigènes de barbares, d'idolâtres ou d'êtres infantiles, ainsi que dans son catéchisme, où les catéchumènes sont dans une position d'enfants face au maître ou au père qui attend des réponses exactes à ses questions.

Acosta partage les peuples à évangéliser en trois classes de barbares⁵. Selon le degré de développement des intéressés, la méthodologie de l'évangélisation change. Pour ceux qui sont plus civilisés, on recommande l'argument rationnel. Pour les plus barbares, on peut exercer une pression allant jusqu'à l'utilisation de la force pour faire en sorte qu'ils abandonnent leur vie errante semblable aux bêtes de la forêt, qu'ils adoptent la vie humaine commune et qu'ils deviennent ainsi aptes à entrer dans le Royaume des Cieux.

⁴/Tel est le titre de sa célèbre œuvre « ethnologique ».

⁵/ Cf. Acosta, José de. *De procuranda indorum salute* I. Pacificación e colonización (bajo la dirección de Luciano Pereña). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984 ; (CHP 23), pp. 60-68.

Le sentiment de supériorité des missionnaires face aux peuples indigènes des Amériques fut renforcé par la victoire militaire et par la possibilité d'imposer un nouveau système politique, social et économique ainsi qu'une autre vision du monde et une autre religion. Par ailleurs, jouait également un autre facteur d'ordre anthropologique qui permit de renforcer la théorie de la *barbarie indigène*. Selon cette théorie, il existe trois types d'âmes : l'âme végétative (propre aux végétaux), l'âme sensitive (propre aux oiseaux et aux animaux) et l'âme intellectuelle (propre à l'être humain). A l'intérieur de l'être humain vivent l'âme animale et l'âme rationnelle. La première concerne les sentiments, les désirs et les passions et peut inciter l'individu aux vices. La deuxième concerne les attitudes et les actions rationnelles et spirituelles. Outre le fait qu'elle rompt avec l'unité de l'être humain, cette perception de la nature humaine, caractérisée par le conflit entre le côté animal et le côté rationnel, ouvre la route vers une évaluation tendancieuse de l'autre. Si ce dernier ne correspond pas à ce que je considère comme "rationnel" c'est parce qu'il s'est livré à son âme animale et n'a pas cultivé son côté « humain ».

« D'un côté, le CatLi fait une différence entre animaux et êtres humains. Mais, d'un autre côté, quand quelqu'un s'adonne aux vices du vin ou des femmes, il se transforme, selon le CatLi, en « homme fauve », un individu livré à son âme animale. »

Le Troisième Catéchisme, œuvre complémentaire au CatLi, consacre un sermon entier au problème de l'ivresse des indigènes (Sermon 23). L'ivresse constitue un trait fondamental de l'image négative des indigènes. L'ouvrage insiste aussi sur leurs déviations sexuelles (cf. Sermon 24) et sur leurs comportements trompeurs (Sermons 20 et 26). A ceci s'ajoutent la sorcellerie et le manque d'amour à l'égard des faibles (cf. Sermon 27). En contrepoint, l'Espagnol et l'indigène cultivé sont cités à plusieurs reprises comme de bons exemples que l'indigène non cultivé doit suivre (cf. Sermon 11).

Dans la mentalité des colonisateurs européens, les indigènes et les noirs étaient considérés comme des « *gens misérables* » et comme des « *gens privés de raison* ». Comme tels, ils étaient pratiquement exclus du sacerdoce, malgré les règles contraires établies par le Concile de Trente et acceptées par le Troisième Concile de Lima.

Selon cette vision de la personne humaine, sa sensualité ou « bestialité » correspond à un manque de raison. Quand Acosta identifie les indigènes à des barbares qui vivent en errant comme les animaux de la forêt, qui ne connaissent ni « *police* » [ordre civil] ni vie commune en accord avec les coutumes humaines, il dit implicitement aussi qu'ils ne possèdent pas de capacité intellectuelle et sont incapables de reconnaître le vrai Dieu.

Acosta voit la nécessité *d'humaniser d'abord et d'évangéliser ensuite les indigènes*. L'humanisation consiste dans l'apprentissage d'une forme de vie qui corresponde à la raison droite, c'est à dire à la raison occidentale. Au niveau de la doctrine, les indigènes en se convertissant se transforment en individus et en bons sujets du Roi espagnol. Ce sont ceux qui ont le pouvoir qui décrètent quels sont ceux qui sont bons ou mauvais. Les premiers sont certainement « rationnels », alors que les autres, ceux qui sont sans pouvoir, sont « irrationnels ».

Il est impossible d'entrer dans une relation de respect réciproque, de dialogue et d'amitié avec des individus considérés comme sous-humains, irrationnels ou infantiles. Et, vu du côté des indigènes, il leur est également impossible de devenir les amis de quelqu'un qui refuse de les reconnaître comme des personnes humaines, rationnelles et adultes. L'évolutionnisme dans la théorie anthropologique, qui voit l'autre comme un apprenti primitif dans le développement unilinéaire de la condition humaine, le prive de la reconnaissance de son être. Et ceci provoque des blessures qui marquent culturellement la psychologie de peuples entiers.

Ricci et la mission en Chine : amitié et égalité avec une culture supérieure

Les jésuites qui se préparaient au service missionnaire en Chine ou au Japon, passaient par un apprentissage rigide et radical du style de vie chinois ou japonais. La relation que Pedro Gomez fait au Père Général de la Compagnie dans une lettre envoyée depuis Macao le 5 janvier 1582, année de l'arrivée de Matteo Ricci dans cette ville, permet déjà de voir le radicalisme des requêtes :

« J'ai presque cinquante ans et je confesse à Votre Paternité que je suis en train de tout apprendre de nouveau, comme si j'étais en train d'entrer une nouvelle fois dans le monde. J'apprends comment manger, comment boire, comment m'asseoir, comment me coucher, comment m'habiller, comment me chausser, comment recevoir et être reçu ; j'apprends les courtoisies, l'alphabet, la langue et la vie. Puisse le Seigneur me donner de redevenir véritablement un enfant à cause de son amour. Parce qu'Il était la sagesse du monde, pour moi il s'est fait enfant incapable de parler. A mon avis, ceux qui vont au Japon doivent se dépouiller des habitudes et des habits qu'ils portaient en Europe et revêtir les habits et les nouvelles coutumes du Japon, de telle façon que nous ne cherchions pas à transformer la nature des Japonais en la nôtre mais notre nature en la leur pour leur transmettre notre esprit et notre sainte Foi⁶. »

Une attitude radicale de dépouillement de leur style de vie propre et de leur culture était exigée pour qu'ils soient acceptés par les autorités et par le peuple du Japon et de la

⁶ / Gomes, Pedro, « Carta ao Geral de la Companhia de Jesús », Macao, 5 de janeiro de 1582, ARSI, *Jap.-Sin.* 9, I, f. 85-85v. Cit. Selon la traduction en anglais dans Sebes, Joseph, « A 'Bridge' between East and West : Father Matteo Ricci S.J., his Time, his Life, and his Method of Cultural Accomodation », dans *International Symposium of Chinese-Western Cultural Interchange. In Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci S.J. in China*, September 11-16, 1983. Taipei, 1983, p. 612, n. 90. Cité dorénavant ISCWC.

Chine. Selon la logique impériale chinoise, tous les peuples étrangers étaient des barbares. Ils ne pouvaient s'élever de la condition de barbarie à une vie civilisée que lorsque leur était accordée la grâce de s'approcher du « royaume du milieu » et d'apporter leur tribut. Quand Ricci écrit dans l'introduction de son catéchisme qu'il arrive de loin pour corriger par sa vraie doctrine les fausses doctrines des Chinois qui avaient surgi comme une trahison des doctrines authentiques de l'antiquité chinoise⁷, il parle à partir d'une position de lettré du grand Occident, étonnamment reconnu comme tel par les lettrés chinois. Cette reconnaissance fut le fruit d'un chemin ardu d'apprentissage des autres.

Comme Acosta, Ricci était influencé par l'anthropologie de son temps. Il voyait les Chinois comme des barbares de « première classe ». Par conséquent, il les considérait comme des personnes humaines dont l'âme rationnelle n'avait pas été obscurcie et qui, de ce fait, étaient capables de reconnaître Dieu. Sa mission sera celle de les aider à parvenir à cette reconnaissance.

Dans son catéchisme, Ricci présente l'anthropologie théologique de la chrétienté européenne, qui vient de la philosophie grecque, dans les termes suivants :

« Une créature vivante ne possède pas seulement un esprit ; l'homme en possède deux en même temps : un esprit animal et un esprit humain. Ainsi, a-t-il également deux natures : la nature propre au corps et la nature spirituelle. Si un homme est affronté à quelque chose, il peut réagir au même moment de deux manières apparemment opposées. Un homme dévié par le vin et par les femmes peut être blessé par ces derniers et, en même temps, les rechercher et être conscient du manque de scrupules qui régit son action. Suivre [le vin et les femmes] c'est « avoir un esprit animal » et ne pas se différencier des oiseaux et des bêtes. Suivre [ce qui est rationnel] c'est « avoir un esprit humain » qui fait que l'homme est comme les anges.

⁷/ Cf. *TMRi*, 6-8.

[...] Deux sentiments opposés ne peuvent venir que de deux esprits en conflit et deux esprits en conflit ne peuvent venir que de deux natures opposées⁸. »

Comme Acosta pour les indigènes du Pérou, Ricci voyait chez les Chinois l'influence de l'âme animale. Pour lui, « dans le caractère chinois il y avait une sensualité qui faisait que les hommes n'attendaient pas la maturité – qu'il situait vers les vingt ans – pour choisir leurs partenaires sexuelles⁹ ». Au sujet de la prostitution il remarque qu'elle se répand dans les villes chinoises et au sujet de la pratique très habituelle et socialement non censurée de l'homosexualité, il dit qu'à son avis c'est un vice terrible.

Jamais Ricci ne néglige de dénoncer ces pratiques comme quelque chose qui est contraire à la loi naturelle. Mais la sensualité des chinois ne le conduit pas à les traiter comme des barbares qui manquent de raison. *Ceux qui sont sans pouvoir ont besoin de reconnaître les autres comme des êtres rationnels et de rechercher un dialogue d'égal à égal.* L'excellence des institutions politiques et sociales chinoises, leurs villes bien fortifiées, leur pouvoir militaire et leur riche tradition littéraire signifient, selon la logique de la raison occidentale, que les Chinois sont capables eux aussi d'atteindre un savoir positif sur le vrai Dieu. C'est pourquoi il les reconnaît comme des interlocuteurs adultes, autonomes et cultivés.

L'expérience de « redevenir comme un enfant », sans possibilité de communiquer dans la langue des autres, et la dépendance totale à l'égard d'assistants pour entrer dans leur système de communication furent incontournables pour parvenir à cette reconnaissance. En Chine, contrairement au Pérou¹⁰, ce sont les missionnaires qui ont besoin d'apprendre

⁸/ TMRi, 142

⁹/ Spence, Jonathan D. *O Palácio da Memória de Matteo Ricci. A História de uma Viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming*, Trad. Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 234.

¹⁰/ Au Pérou, ils n'enseignèrent pas seulement l'espagnol aux enfants indigènes mais ils méprisèrent les langues indigènes. L'appendice linguistique du CatLi est un témoignage vivant de cette procédure.

la langue des autres comme condition préalable pour pouvoir entrer dans le pays¹¹. Comme ils sont seuls, loin de leurs confrères, de la ville occidentalisée de Macao et des lieux religieux jésuites, ils doivent vivre près des Chinois. Ils ne peuvent se réfugier dans des cercles, des institutions ou des structures occidentales, comme peuvent le faire les jésuites au Pérou. Ricci et ses compagnons sont forcés et, en même temps en mesure, de vivre avec les Chinois. C'est dans cette cohabitation que se construisent des ponts de communication.

Face à la difficulté d'insertion dans la complexe société chinoise, dans une position sociale adéquate pour l'annonce de l'évangile, Ruggieri et Ricci optèrent pour le rôle de bonzes, c'est à dire de religieux bouddhistes. La conséquence fut une position insurmontable d'infériorité, de marginalisation et d'humiliation. Ce furent les amitiés avec des personnes importantes, notamment de la classe des lettrés confucéens, qui les aidèrent à modifier leur position de missionnaires dans la société, les transformant en lettrés du grand Occident. Quitter la robe d'un bonze bouddhiste pour prendre celle d'un lettré confucéen signifia immédiatement l'entrée dans la haute société¹². La tombe accordée à Ricci par l'Empereur et sa mémoire durable sont les signes d'un prestige et d'une estime admirables, obtenus par Ricci face aux autorités chinoises.

Conformément au mandat du Christ d'entrer dans les maisons, d'invoquer sur elles la paix, de s'asseoir à table et de boire et de manger ce qui est offert (cf. Lc 10,5-7), Ricci vécut avec le peuple, au point que Spence écrivit :

¹¹/ Lacouture parle d'une demande que le jésuite Francisco Peres envoya en 1565 aux mandarins de Canton pour pouvoir résider en Chine. Ce permis lui fut refusé parce qu'il ne parlait pas le chinois. Lacouture, Jean. *Os Jesuitas*. 1. Os conquistadores. Porto Alegre, L&PM, 1994, p. 260 s.

¹²/ Lacouture explique: « [...] l'abandon de l'habit transforma le moine humilié de Kuangtung en un seigneur de la Renaissance intellectuelle. Un autre homme. [...] C'est la gloire ! », ib., p. 280 s.

« Il est possible de suivre les phases de sa journée physique et spirituelle en considérant les tables auxquelles il s'assoit puisque, comme il le dit une fois, en Chine tout, y compris la religion, se discute à table, au cours des repas ou une tasse de thé à la main¹³. »

Ces repas avaient lieu aussi bien dans les maisons pauvres de l'intérieur, dans le sud de la Chine, au cours des années 1580, que dans les maisons des convertis des années 1590 ou dans les palais des hauts fonctionnaires à Nanjing, à la fin du siècle. Arrivé à Beijing, il y eut « une succession interminable de repas, souvent trois ou plus au cours d'une même journée », une véritable « pression d'engagements sociaux et d'exégèses intellectuelles constantes ». Ce fut à table, au cours de nombreuses discussions avec les lettrés confucéens, avec le clergé bouddhiste élégant et avec les hauts fonctionnaires que les dialogues du CatRi prirent forme. Ricci fut toujours admiré pour son intelligence, sa gentillesse et son comportement pacifique. Les lettrés l'accueillirent comme un des leurs.

Au cours de ces rencontres, Ricci créa de nombreuses relations amicales. Son premier livre en chinois fut le traité « De l'amitié » de 1595, élaboré sur commission d'un ami et accueilli avec gratitude par beaucoup d'autres. Partant de la relation humaine qui, des cinq relations, est la moins reconnue, Ricci amène ses lecteurs vers la relation qui est le fondement et la source de toutes les autres : l'amour du Seigneur du Ciel. David Dai voit dans la capacité de Ricci de cultiver des amitiés avec les Chinois la preuve de l'authenticité de sa doctrine. Il écrit :

« Pour unir les deux civilisations, la civilisation confucéenne et la civilisation chrétienne, comme les deux faces d'une pièce de monnaie, Ricci ne se contenta pas de traduire en chinois cent proverbes sur l'amitié mais il cultiva lui-même plus de cent extraordinaires amis chinois et mit

¹³/ Spence, Palácio, p. 175.

ainsi en pratique les axiomes qu'il avait mis en circulation¹⁴. »

Ses amis donnèrent à Ricci des conseils très importants, comme celui de changer son aspect et son statut social de moine bouddhiste pour celui de lettré confucéen. Mais, par-dessus tout, ils lui permirent d'accéder à des personnes importantes qui pouvaient aplanir son chemin vers la cour impériale à Beijing. Il eut donc également des amitiés intéressées. Une lettre de 1596 au supérieur général Acquaviva, écrite à Nanking, en est révélatrice :

« Nous attendons l'arrivée de Rome du Père Egide pour apprendre de lui la décision de Votre Paternité pour savoir si nous pouvons nous attendre à une aide quelconque de Rome dans la ligne de nos efforts en vue d'obtenir un accès auprès du roi ; autrement nous sommes décidés à tout mettre en œuvre pour l'obtenir. Et dans cette ville c'est beaucoup plus facile, soit en passant par ce parent du roi que j'ai déjà mentionné, soit en passant par de nombreux parents d'autres personnes qui ont des charges à la cour de cette ville et avec lesquels j'essaie d'entretenir une forte amitié dans ce but ; par ailleurs nous sommes en relation étroite avec les trois fils du gouverneur de Pékin, un homme bien connu dans tout le royaume¹⁵. »

Ce que fit Ricci est presque incroyable si on tient compte de la civilisation de la période Ming tardive, avec sa société sophistiquée et fermée à tout ce qui venait de l'extérieur. Sans connaissance préalable de la langue et de la culture chinoise, il se fit accepter officiellement comme habitant du pays et plus tard même de la capitale, il devint l'ami de nombreux hauts fonctionnaires et lettrés de l'époque et, plus encore, il

¹⁴ / Dai, David W. Z., « Matteo Ricci and Hsu Kuang-Chi. Abstract », en *ISWCIC*, p. 181. Cf. également: Malatesta, Edward, « Matteo Ricci, Friend of China », *Tripod N. 12* (1982), 90.

¹⁵ / Ricci, Matteo. Lettre au Supérieur Général P. Claudio Acquaviva, Nanchang, 13 octobre 1596, in Tacchi Venturi, Pietro. *Opere storiche del Matteo Ricci S.I.*, vol.2: Le lettere dalla Cina. Macerata, 1913, p. 225.

réussit à en convertir quelques-uns au Christianisme. La force de conditionnement du contexte porta cet homme, extrêmement doué, à s'ouvrir à la vie avec les Chinois et à entrer en harmonie émotionnelle profonde avec beaucoup de gens. Alors que sa méthode était bâtie sur la base de la vertu de l'évangéliste, preuve de l'efficacité de la doctrine annoncée, la faiblesse du témoignage personnel des successeurs de Ricci empêcha que la graine semée par lui fructifie davantage. De plus, le conflit sur la méthode d'évangélisation, la célèbre « dispute des rites », ainsi que les implications politiques de l'expansion européenne en extrême Orient, envenimèrent la bonne racine plantée par Ricci.

Conclusions : La difficile option pour le projet de vie des autres

À partir de la comparaison des méthodes missionnaires utilisées à la fin du XVI^e siècle par José de Acosta au Pérou et par Matteo Ricci en Chine, on peut conclure que l'autre, en tant qu'être rationnel et personne adulte, tend à être nié quand le missionnaire a le pouvoir. En contrepartie, là où le missionnaire manque de pouvoir, la reconnaissance de l'autre est une condition préalable à toute forme de communication.

Chez Ricci on constate l'estime et la reconnaissance de l'autre, alors que Acosta qualifie les indigènes de rudes, d'infantiles et les appelle bêtes sauvages de la forêt. Quelle idéologie se cache derrière ces qualificatifs ?

Ricci et Acosta sont partis tous les deux de l'anthropologie aristotélicienne scolastique, selon laquelle, l'être humain est un « animal rationnel », dont les âmes animales et rationnelles sont sans cesse en conflit pour l'hégémonie. En partant du même présumé théorique, ils parvinrent à des résultats différents. Au Pérou, où le missionnaire est dans une position de pouvoir, il tend à imposer sa vision de la personne humaine et du monde, comme la seule possible.

Ainsi il qualifie de rationnel et d'humain ce qui correspond à sa vision, et d'irrationnel et d'animal ce qui la contredit. De la négation de l'autre en tant qu'être rationnel découle la destruction de son altérité et de son humanité ainsi que sa rééducation selon le système de la chrétienté coloniale. On passe à la colonisation de son âme, à laquelle correspond l'exploitation cruelle de son corps. En Chine, dans un contexte qui n'était pas soumis au pouvoir européen, l'autre est reconnu par les missionnaires comme personne adulte et rationnelle. Le « dialogue du salut » devient possible.

Dans l'anthropologie aristotélicienne scolastique, le niveau intellectuel et doctrinal dans l'annonce de l'évangile est prioritaire. Selon cette théorie, c'est le dynamisme propre de l'intelligence qui porte l'être humain à la connaissance du premier Principe ou Cause de tous les êtres, la volonté n'étant complètement satisfaite que lorsqu'elle atteint le Bien total et parfait qui est Dieu.

Ici on retrouve très clairement l'argumentation du CatRi, ainsi que les présupposés théoriques qui orientèrent l'endocritinement des indigènes au Pérou. N'est chrétien que celui qui connaît la doctrine, condition préalable pour le baptême et préoccupation centrale de toute l'activité missionnaire.

Malgré le fait que dans les deux contextes on ait utilisé la même théorie anthropologique, la rupture ou la continuité des projets socio-politiques porta à un refus ou à une acceptation de l'itinéraire de la personne humaine et de son identité culturelle. Le contexte socio-politique imprime sa marque sur le modèle missionnaire, rendant possible ou impossible la connexion émotionnelle. C'est pourquoi tout rapport de force qui empêche la rencontre sous forme de dialogue entre égaux doit être refusé par l'Église missionnaire, puisqu'il porte en lui le germe de la stérilité évangélique.

Dans toute rencontre entre individus appartenant à différentes cultures, il y a toujours méfiance et refus des deux côtés. L'identité a besoin de l'altérité pour se développer et s'af-

firmer. En refusant l'identité de l'autre on affirme sa propre identité. Ce refus s'aggrave d'autant plus quand la rencontre entre individus, groupes ou peuples est inégale, comme cela arrive dans les modalités de l'invasion, de la conquête, de l'exploitation ou de la domination. A ceux qui sont menacés ou dominés il ne reste qu'à se retirer dans des « refuges » assez variés : la résistance violente et ouverte qui, souvent, porte à l'extermination totale, ou la résistance passive, à savoir le silence, l'anonymat, le camouflage ou la clandestinité. Des rencontres inégales empêchent les processus de dialogue. Seules des relations symétriques permettent un échange libre de valeurs, de biens et de coutumes culturelles. Mais évidemment l'histoire ne connaît guère de rencontres symétriques entre cultures. Le rapport de force a toujours été et continue d'être inégal.

La première évangélisation des Amériques fut profondément marquée par l'inégalité. De la conquête ravageuse de l'île Hispaniola jusqu'à l'extermination des indigènes yanomami à la frontière entre le Brésil et le Venezuela ou la révolte du EZLN au Chiapas, Mexique, des peuples entiers furent détruits par la violence écrasante des envahisseurs. En tant que sujet historique, l'Église accompagna ces processus. Comme le soupçon des peuples conquis et colonisés retombait sur les conquérants et les exploités, il concernait aussi les missionnaires. Ce ne fut que lorsque ceux-ci se dépouillèrent de leur position de pouvoir et allèrent à la rencontre des autres comme de leurs hôtes, ou quand ils assumèrent la passion des peuples conquis comme leur propre passion, que le refus laissa place à la sympathie.

Choisissant le projet de vie des autres, les missionnaires étrangers arrivent à se révéler aux peuples comme des compagnons alliés de leur lutte pour leur survie en tant que peuples ayant une culture propre. La Bonne Nouvelle du salut éternel a besoin d'être vécue au quotidien, dans « l'aujourd'hui et maintenant » des peuples évangélisés. Ceci signifie qu'une évangélisation liée à un pouvoir envahisseur est intrinsèquement corrompue et pervertie. Elle ne mérite

pas d'être appelée « évangélisation », même si elle opère de nombreuses conversions, car elle ne promet que l'automatisme des pratiques religieuses et sacramentelles, sans se soucier de la conversion des cœurs. Au lieu de porter à la plénitude une culture avec ses valeurs éthiques et religieuses propres, elle la porte vers sa destruction.

Franz Helm
Missionshaus St Gabriel
Gabrielerstrasse 171
A-2340 Mödling
Autriche

Blessures de femme

un partage à partir de l'Amérique Latine

Ivone Gebara

Ivone Gebara est brésilienne et membre de la Congrégation des Sœurs de Notre Dame. Docteur en philosophie et en sciences religieuses, elle s'engagea très fortement dans les domaines où les femmes subirent les blessures les plus douloureuses. Elle est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont « Rompendo o Silêncio. Une phénoménologie féministe du mal ».

Les blessures font partie de la vie. Nous le savons toutes et tous. Et, à cause de cela, nous pouvons dire que l'histoire des peuples ou tout simplement l'histoire de chaque personne garde les marques de l'histoire de ses blessures. Ces blessures sont parfois comme des fantômes qui nous hantent tout au long de la vie, même pendant la vieillesse ou alors comme des souvenirs brumeux que l'on n'arrive pas à tirer au clair. Mais de toutes façons elles font partie du tissu de notre existence.

Il n'y a pas moyen d'éviter les blessures dans les relations humaines. Même ceux et celles qui s'aiment tendrement arrivent à vivre souvent au seuil de certaines blessures. Même ceux et celles qui ont cherché le chemin de la Sagesse se sont retrouvés une fois ou l'autre dans les mailles de vieilles ou de nouvelles blessures.

Affirmer que les blessures sont des souffrances inhérentes à toute vie humaine ne nous mène pas loin. Dire qu'elles nous

viennent des relations humaines, des rencontres entre personnes, entre peuples et cultures, c'est du déjà connu. Constaté que certaines rencontres deviennent blessures quand elles sont le fruit d'une position de pouvoir qui se croit au-dessus des autres, est presque une évidence. Pensons en ce sens, aux différents processus de colonisation politique, économique et religieuse de l'Histoire humaine. Nous nous rendons compte que les blessures nous viennent surtout des pouvoirs uniques, des pensées uniques, d'une langue unique, d'une religion qui se veut unique dans sa façon d'exprimer ses croyances et son pouvoir. Imposer une façon de penser et d'agir dans la vie comme étant l'unique vraie est source d'élimination de la liberté de l'autre, de son altérité, de sa capacité créative et partant constitue une blessure personnelle et collective. Nous savons tout cela, mais il faut de temps en temps nous redire nos blessures comme pour trouver les antidotes pour les guérir ou simplement pour éviter qu'elles grandissent. Il faut rappeler de vieilles et de nouvelles blessures pour nous rendre compte que cette condition nous accompagne tout au long de notre trajectoire. La visibilité de certaines blessures nous fait avancer dans le processus de recherche de justice et de solidarité et nous invite aussi à bâtir la communauté humaine en dehors des schémas de compétition et de domination. C'est cela l'objectif de ce bref partage.

Parler des blessures des femmes c'est affirmer la particularité des blessures vécues par les femmes. Il n'y a pas moyen de faire autrement. Nous sommes des femmes et des hommes, et nous sommes socialisés pour répondre à différentes attentes. Cela conditionne notre identité et la manière particulière de vivre nos souffrances. Notre identité biologique est sociale et culturelle en même temps, et conditionne tout notre vécu.

Les blessures des femmes ont été souvent réduites au silence ou considérées de moindre importance. Elles se passent souvent à l'intérieur des maisons et la maison, hélas, n'a pas eu beaucoup d'importance aux yeux des systèmes de pouvoir.

Les souffrances des femmes n'ont jamais eu une valeur sociale, c'est à dire, elles n'ont pas été objet de droit civil ou de lois pour défendre les agressions contre les femmes. C'est depuis quelques décennies que ces conquêtes ont commencé à entrer dans notre histoire commune et à changer les droits établis.

Les souffrances ou les blessures reconnues publiquement sont les masculines, seules capables de faire des héros de la patrie ou des sauveurs du monde.

Les blessures ou les souffrances féminines ne sont jamais entrées au rang des histoires nationales sauf certaines exceptions. C'est le vingtième siècle qui a provoqué l'avènement d'un bouleversement dans la compréhension de l'être humain et de son histoire. À partir des différents mouvements de femmes, les souffrances autrefois occultées se sont montrées. Depuis lors, toutes les relations ont commencé à être différentes surtout pour certains groupes. Nous avons commencé à avoir le droit à une citoyenneté plus intégrale. De même nous avons commencé à raconter une autre histoire des relations humaines. Nous avons découvert que nous avons créé non seulement les oppositions connues entre riches et pauvres, pays dominateurs et pays dominés, esclaves et hommes libres, mais qu'au cœur de notre existence quotidienne nous avons créé des relations de domination de genre entre hommes et femmes. Ces relations se présentent aujourd'hui comme un visage de l'histoire de nos blessures communes. Et cela est très contemporain.

Il n'y a pas lieu de les analyser ici de façon minutieuse. D'excellents ouvrages ont été publiés à ce sujet dans différents pays. **Je me propose de partager ici les quelques points, qui sont venus à ma mémoire à partir de mon vécu en Amérique Latine.**

Tout d'abord il faut rappeler que les blessures sont accompagnées d'un complexe, chaîne de sentiments et leur

interprétation. Il existe une dimension subjective des blessures et dans ce sens, il n'y a pas moyen d'en mesurer de façon exacte l'intensité. Chacun et chacune les vivent à partir de leur histoire personnelle. Je me rends compte, par exemple, que certains comportements officiels de l'Église hiérarchique, sont capables de me blesser dans mon être féminin. Et ceci parce que j'ai éprouvé la liberté de penser et d'agir selon mes convictions, parce que j'ai été éduquée de façon critique, parce que j'ai été initiée par la théologie de la libération et par le féminisme à me rendre compte de la complexité des forces de soumission et d'aliénation présentes dans les structures et dans la symbolique du Christianisme patriarcal.

À partir de mon lieu particulier de vie, j'ai subi des souffrances et des blessures particulières en relation avec mon appartenance à l'Église Catholique. Ce n'est pas la même chose pour d'autres femmes, surtout de milieu populaire, qui ont besoin de la protection de la religion pour que leur vie devienne plus supportable. Dans ce sens chaque femme, ainsi que chaque homme, est la mesure de sa souffrance ou de sa blessure, même si de façon objective nous pouvons constater l'existence d'une situation réelle d'injustice vécue par toutes et tous.

Raconter des blessures c'est se raconter, c'est se dévoiler au niveau de la pensée et des sentiments. Même si nous racontons la souffrance des autres, nous la racontons parce que ce type particulier de souffrance a touché notre être. Ainsi, de façon directe et indirecte, l'histoire de nos blessures se montre et leur interprétation révèle le parti pris de notre vie dans les différents mouvements de l'histoire.

Tout le monde sait que, dans les pays du tiers monde en particulier, le poids de la reproduction et de la conservation de la vie revient aux femmes. **Le système patriarcal accentue ce poids par le contrôle qu'il fait du corps féminin.**

Ce contrôle se fait de façon claire ou de façon subtile, même aujourd'hui, alors que certains pays ont déjà beaucoup avancé dans l'affirmation des droits des personnes.

Le contrôle se fait de façon subtile par la domination des espaces publics par le masculin et par l'affirmation en filigrane de l'infériorité féminine. Une des formes claires de contrôle s'exerce sur la capacité reproductive des femmes, sur la sexualité et très spécifiquement sur l'appareil génital féminin. Et je souligne ce dernier lieu, comme un lieu spécifique de violence, un lieu de domination, des champs de bataille où la violence masculine, permise par notre système culturel, se montre de façon particulière. La violence non seulement par des actes de violence physique, mais par le langage qui révèle le mépris du corps féminin. Ce langage est présent même dans les dictons et les anecdotes chargés de double sens, et souvent le péjoratif se réfère aux femmes. Cette violence faite aux femmes n'est qu'un aspect d'une société qui a besoin d'actes multiples de violence pour se maintenir en place. Elle est aussi et de façon très profonde ancrée dans une espèce de compréhension limitée de l'être humain - homme et femme - à partir des schémas mythiques anciens qui nous reviennent sans cesse. Les femmes sont devenues souvent des « boucs émissaires », responsables des malheurs de la vie sociale, et en même temps responsables de trouver les moyens de vie pour maintenir et nourrir cette même société.

Dénoncer la violence sur le corps féminin nous amène à dénoncer les systèmes culturels notamment religieux qui maintiennent le corps féminin en situation d'infériorité et ceci non seulement à cause de certaines positions de contrôle, mais à cause même de certains contenus théologiques véhiculés dans nos Églises. L'égalité, dans la représentation de nos valeurs religieuses et dans l'exercice du pouvoir dans nos communautés de foi, n'a pas encore atteint les institutions catholiques. Une révision sérieuse de l'anthropologie chrétienne et des théologies à partir de l'apport des femmes n'a pas été faite par l'Église officielle.

Elle se refuse à prendre au sérieux toute la recherche féministe de ces dernières 30 années et continue d'une certaine façon la chasse aux sorcières.

J'ai été amenée à dénoncer l'utilisation idéologique du corps féminin par l'enseignement de la hiérarchie catholique. Et je l'ai fait à partir de situations concrètes, des souffrances vécues par un bon nombre de femmes qui se sont senties jugées ou méprisées par l'Église. Je me suis alors rendu compte combien notre système religieux était loin du vécu quotidien des femmes, surtout des femmes pauvres. Je me suis rendu compte des exigences de service et de soumission à l'homme faites aux femmes, de l'accentuation de leur culpabilité au niveau de l'éducation des enfants, sans oublier toute la problématique de la contraception, toujours considérée comme le lot et le problème des femmes.

J'ai souffert sans doute de la répression vaticane à cause de mes positions, dans les années 1995-1996. Je me suis sentie blessée par mon Église d'appartenance. Mais, ma souffrance la plus grande est celle d'aujourd'hui. Ma souffrance et ma blessure sont existentielles et actuelles. Le passé reste comme partie de mon histoire, mais c'est l'aujourd'hui qui m'inquiète le plus. C'est dans l'aujourd'hui que je me rends compte, encore plus clairement qu'hier, du poids mis sur nos épaules par les institutions patriarcales.

J'ai mal à cause de notre monde qui devient de plus en plus religieux et de plus en plus sectaire. J'ai mal à cause des divisions de plus en plus grandes et de la violence qui en découle. J'ai mal de voir la quantité de femmes qui soutiennent les nouvelles religions qui promettent le salut au prix de la soumission à leur dieu et à leurs pasteurs. J'ai mal de voir grandir dans l'Église catholique du Brésil l'utilisation du christianisme comme phénomène de masse en vue du maintien du même système hiérarchique masculin qui empêche les femmes de grandir en citoyenneté et en dignité.

Les voix qui dénoncent ce système d'aliénation ne sont pas nombreuses et n'ont pas d'espace dans les moyens de communication. Ceux-ci sont intéressés à maintenir le statu quo de domination, et ne favorisent pas des espaces de réflexion critique, surtout pour les femmes.

Néanmoins, des personnes et des groupes minoritaires essaient de faire quelque chose pour éveiller les consciences et pour garder vivante l'éthique présente dans le mouvement de Jésus. Cette lutte pour la dignité produit aussi des blessures. Celles-ci nous viennent de ceux et celles qui représentent les mouvements contraires à l'autonomie et l'autodétermination des personnes et des groupes, particulièrement l'autonomie des femmes. Les conflits semblent inévitables et souvent difficiles à résoudre. Néanmoins, nous continuons dans la marche de l'histoire humaine essayant de diriger nos pas selon nos convictions de vie. Et nous croyons que de nouvelles relations entre les personnes et les groupes sont possibles.

Si nous ne pouvons pas éviter totalement les blessures, comme je l'ai signalé auparavant, **nous pouvons au moins faire attention à l'autre comme à nous-mêmes**, pour que notre relation se fasse dans le respect mutuel. Et ici, nous pouvons signaler la valeur des traditions humaines enseignées pour rendre la vie plus juste et respectable, ainsi que les processus de socialisation présents dans les différentes cultures.

Si nous ne pouvons pas éviter totalement les blessures nous pouvons apprendre à nous mettre à la place de l'autre, et par solidarité et sympathie entendre ses lamentations, prêter l'oreille à ses cris, essayer de regarder en face ses blessures. L'autre n'est pas un être générique et universel. L'autre est un être sexué, semblable et différent, avec son histoire particulière et son désir de bonheur et de liberté.

Si nous ne pouvons pas éviter totalement les blessures nous pouvons tisser des liens de solidarité pour nous entraider et

éviter l'aggravation de certaines souffrances. Nous pouvons nous exercer à l'écoute de l'autre, du différent, avec patience, valeur indispensable pour produire des changements significatifs.

Si nous ne pouvons pas changer radicalement les institutions religieuses, nous pouvons au moins constituer des groupes de vie, des communautés de sens au-delà des murs de nos églises et reprendre le rêve de Jésus de Nazareth de nous aimer les uns les autres dans nos similitudes et nos différences.

Nos blessures communes nous aideront, alors, à tisser des liens de solidarité et à rêver d'un nouvel ordre de relations humaines comme à un rêve possible, à condition de le rêver ensemble. Un rêve seul, disent et chantent les gens des communautés de base, peut être une illusion, mais un rêve collectif peut nous amener à de réels changements pour le bien de toutes et de tous !

Ivone Gebara
Camaragibe
Brésil

Le choc de deux mondes

agressions, blessures et bouleversements

Porfirio Méndez

L'auteur a étudié la théologie dogmatique et s'est spécialisé en missiologie à São Paulo¹. Actuellement curé de paroisse dans une communauté indigène nahuatl du diocèse d'Orizaba (État de Veracruz, Mexique), il participe à l'établissement du plan de pastorale du diocèse et enseigne au séminaire diocésain.

Lors de leur tentative d'atteindre les Indes à la fin du quinzième siècle, les Espagnols se sont trouvés confrontés à un continent gigantesque et à de nombreuses îles. Quelques années plus tard, la vie des Méso-américains² allait être perturbée par l'arrivée sur leurs plages d'hommes étranges. Le hasard mettait face à face des peuples de mentalités différentes, les indigènes et les Européens.

Le contact entre ces peuples s'est produit sur fond d'inégalité et de violence. Les envahisseurs en sortirent vainqueurs grâce à leur ruse et aux circonstances. Pour les indigènes, premiers habitants de cette terre, les conséquences en ont été néfastes dans tous les domaines. A différents moments de leur histoire, elles les ont conduits au bord de la mort. C'est pour cette raison que les peuples indigènes, pre-

¹ / Le mémoire de maîtrise de l'auteur portait sur «le Dialogue des Douze», et sa thèse de doctorat sur la «majordomie», terme désignant une adaptation indigène des confréries.

² / On désigne par Méso-amérique le territoire préhispanique compris entre le Mexique et l'Amérique Centrale.

nant conscience de l'injustice de leur situation, luttent pour reconstruire leur histoire.

Les Espagnols entendaient étendre le Royaume d'Espagne et le Royaume du Christ. Dès leurs premiers contacts avec la terre méso-américaine, ils ont clairement manifesté la façon dont ils allaient procéder pour étendre ces deux Royaumes. Le présent article partira de ces premières rencontres entre européens et indigènes. À vrai dire, il s'est agi davantage de *confrontation*, où le plus fort s'est imposé, que de *dialogue*. Ces confrontations sont à l'origine de bien des blessures. De plus, elles ont engendré des attitudes et des pratiques qui perdurent encore aujourd'hui.

Les premières rencontres

Les premiers arrivants furent des militaires sous le commandement de leur capitaine. Avec l'armée, voyageaient deux prêtres qui, toutefois, ne prirent pas en charge la christianisation des gens, car ils venaient en tant qu'aumôniers militaires. Les prêtres qui allaient être chargés d'étendre le Royaume de Dieu sur ces terres ne vinrent qu'un peu plus tard.

les conquistadores

Les conquistadores abordèrent sur les côtes mexicaines en 1517, sous le commandement de Hernán Cortés et, dès leur arrivée, ils manifestèrent ce à quoi ils s'intéressaient en premier lieu : l'or et la christianisation des autochtones. Pour atteindre ce double objectif, ils eurent recours à la ruse et à l'intimidation, et imposèrent leurs idées et leurs coutumes.

Hernán Cortés a, dès son arrivée, recherché le contact avec les autochtones, mais il a ordinairement agi avec duplicité et par intimidation. Cela apparaît clairement dans la façon dont il a traité les ambassadeurs de Tenochtitlán, sur la côte du Mexique. Cortés ordonna aux habitants de Cempuela³ de faire prisonniers les envoyés de Moctecuzoma⁴ et quand ils furent enfermés, il tenta de les effrayer par des tirs de canon. Plus tard, il envoya ses soldats libérer les prisonniers, sans en informer les Cempualtèques⁵, afin de donner une bonne image de lui aux ambassadeurs de Tenochtitlán.

En plus de la simulation, les étrangers ont eu recours à l'intimidation. Ainsi, quand ils arrivèrent à Cholula⁶, Cortés convoqua les habitants. Quand ils furent tous rassemblés, il ordonna à ses soldats de bloquer toutes les issues et de les passer tous au fil de l'épée au prétexte que les Cholumèques préparaient une trahison⁷. Plus tard, à l'entrée de Mexico-Tenochtitlán, les Espagnols, ainsi que les Indiens le rapportèrent au frère Diego Durán⁸, sur le lieu même où ils se saluaient pour la première fois, arrêtaient le gouverneur de Mexico et lui mirent les chaînes aux pieds sans autre motif que celui de manifester leur force.

Hernán Cortés s'est également distingué par son obsession à christianiser les habitants de cette terre avec le soutien de son armée, convaincu qu'il était que cela faisait partie de sa mission. Le zèle du capitaine était tel qu'il surpassait celui des aumôniers militaires. Dans une lettre au Roi, il lui demandait d'envoyer des religieux pour enseigner la Parole de Dieu à ses sujets idolâtres et il précisait les qualités que de-

³ Village du golfe du Mexique, proche du lieu où arrivèrent les Espagnols.

⁴ Moctecuzoma était le gouverneur de Tenochtitlán, village situé au centre de l'actuelle ville de Mexico.

⁵ Cf. Bernal Díaz del Castillo, *Historia de la conquista de Nueva España*, pp. 79s (chap. XLII).

⁶ Village sur l'ancienne route vers Tenochtitlán.

⁷ Cf. Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, p. 733 (lib. 12, chap. XI).

⁸ Cf. *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. II, chap. LXXIV, 13.

vraiment posséder ces envoyés : qu'ils fussent des religieux « de bonne vie et de bon exemple »⁹.

Lorsqu'ils arrivaient dans un village, les conquistadores en faisaient le siège et réunissaient tous les habitants dans leurs lieux de culte. Le capitaine en personne les haranguait, leur reprochant leur idolâtrie et leurs péchés ; il leur parlait de Jésus-Christ. Le sermon terminé, sous le regard des villageois impuissants, les soldats détruisaient les autels et les images sacrées et intronisaient la croix et l'image de la Vierge Marie. Enfin, ils mettaient en place une garde pour éviter que les autels ne soient reconstruits¹⁰.

les premiers missionnaires

Deux ans après l'arrivée des premiers envahisseurs, arrivèrent trois frères franciscains qui entreprirent leur mission selon une méthode très différente de celle des militaires. Ils commencèrent par apprendre la langue et par entrer en contact avec les enfants des dignitaires indiens. Cette manière de procéder n'était pas courante à cette époque. En 1524, arrivèrent douze autres franciscains qui désapprouvèrent ce qu'avaient fait leurs confrères, leur reprochant le fait que les temples soient encore debout et que les Indiens continuent leurs pratiques idolâtriques¹¹.

Ces *Douze*, c'est sous ce nom qu'ils sont passés à la postérité, étaient munis de pouvoirs spéciaux du Saint Siège et entreprirent avec méthode la christianisation des Méso-américains. Une de leurs premières actions fut de convoquer les gouvernants et les prêtres indiens pour leur exposer leur pensée. Il semble qu'il y ait eu plusieurs rencontres qui se transformèrent en véritables confrontations. C'est le frère

⁹ / Hernán Cortés, « Primera » y « cuarta carta de relación », en : *ibid.*, *Cartas de relación*, pp. 22 et 203s.

¹⁰ / Cf. Bernal Díaz del Castillo, *Historia de la conquista de Nueva España*, pp. 87-89 (chap. LI et LII).

¹¹ / Cf. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 606.

Bernardino de Sahagún qui, par la suite, a mis en forme leur contenu dans un texte connu aujourd'hui sous le nom de « *Dialogue des Douze* »¹². Ce document, témoin des premiers contacts entre les missionnaires espagnols et les Indiens d'Amérique centrale, met en évidence que, dès le début, est déjà présente la mentalité qui imprégnera de manière prédominante l'action missionnaire, non seulement dans ce territoire mais dans toute l'Amérique indienne.

Il date de la moitié du XVI^{ème} siècle et contenait trente chapitres dont on ne possède plus aujourd'hui que quatorze ; des autres, on ne connaît que les titres. Sur les quatorze chapitres qui nous sont parvenus, douze relatent les exposés des franciscains et deux la réponse des Indiens. Les discours, tant ceux des frères que ceux des Indiens, sont écrits en castillan et en náhuatl.

Le Colloque des Douze

Les religieux commencent par présenter la raison de leur présence et affirment qu'ils viennent de la part du Roi d'Espagne et du Vicaire de Dieu, le Saint Père. Les Franciscains disent aux Indiens que le Roi, lorsqu'il avait découvert que ses sujets, habitants de cette terre, étaient idolâtres et païens, avait supplié le Saint Père d'envoyer des apôtres leur prêcher la Parole du Dieu véritable.

Le chapitre suivant justifie la présence des militaires. Les religieux commencent par reprocher aux Indiens de ne pas connaître Dieu et de l'offenser jour et nuit. Ils ont ainsi provoqué sa colère et sont tombés en disgrâce. Dans sa colère, Dieu a chargé les militaires de les châtier. Mais les Franciscains ont été envoyés pour les instruire, apaiser la colère de Dieu et éviter que les militaires ne les exterminent.

¹² / Cf. Bernardino de Sahagún, *Coloquios y Doctrina Cristiana*.

NDT : Traduction française de ce *Colloque* dans : Christian Duverger, *La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*, Paris, Seuil, 1987, pp. 69-109.

Au chapitre quatre, les Douze font savoir aux Indiens que les êtres qu'ils tiennent pour des dieux sont des démons qui n'ont fait que les tromper. Aux chapitres dix et onze, ils leur donnent à connaître l'origine de leurs dieux : se basant sur un récit rabbinique, ils leur expliquent qu'il s'agit de Lucifer et de ses sbires, c'est-à-dire de ces anges qui, s'étant rebellés contre Dieu, ont été expulsés du ciel et se consacrent maintenant à duper ceux qui ne connaissent pas la doctrine de Jésus-Christ. Mais ils leur annoncent que tout n'est pas perdu, car le Christ est venu précisément pour libérer les hommes des démons. Mais, pour bénéficier de l'action du Christ et appartenir à son Royaume, les Indiens doivent d'abord « mépriser et tenir en horreur, rejeter, abominer et cracher » leurs dieux, car il s'agit de démons.

Les chapitres six et sept rapportent les discours des Indiens qui exposent les principaux aspects de leurs conceptions religieuses. Après cet exposé, les Franciscains prennent de nouveau la parole, mais cette fois en haussant le ton. Ils disent aux Indiens que Dieu avait été tolérant avec eux parce qu'ils étaient dans l'obscurité car ils ne connaissaient pas la Parole de Dieu, mais que maintenant, après avoir entendu les explications des religieux, ils n'avaient plus aucune excuse. En conséquence, s'ils persistaient dans leurs nombreux péchés, ils seraient totalement détruits. À la fin du discours, l'auteur note qu'à partir de ce moment, les Indiens s'intéressèrent au Dieu véritable.

De cette présentation rapide du « Dialogue des Douze », nous retiendrons cinq idées qui sous-tendaient et justifiaient la manière d'agir des Espagnols, principes que l'on retrouvera tout au long des cinq siècles suivants. Premièrement, tant les conquistadores que les missionnaires se percevaient comme détenteurs d'une autorité, puisqu'ils venaient de la part du Roi et de Dieu. Deuxièmement, la plupart des prédicateurs considéraient que Dieu châtiât les Indiens pour leur idolâtrie. Troisièmement, les chrétiens interprétaient généralement les expressions religieuses indigènes en référence à

leurs propres convictions catholiques. Quatrièmement, pour les missionnaires, sans le moindre doute, les coutumes religieuses autochtones étaient l'œuvre du démon et par conséquent, devaient être éliminées. Cinquièmement, les Indiens devaient nécessairement accepter le christianisme, faute de quoi ils seraient anéantis. La mise en œuvre de ces convictions exigeait des autochtones qu'ils fassent « *table rase* » de tout ce qui faisait leur vie et leur interdisait de jouer le moindre rôle. Voyons de quelle manière.

le nouvel ordre colonial

La mentalité que nous avons mentionnée s'imposa de manière systématique dans la nouvelle société coloniale. En premier lieu, les structures économiques, politiques, sociales et religieuses, importées de la péninsule ibérique, furent imposées à la Nouvelle Espagne au détriment des structures indigènes reléguées dans l'oubli. Et si, aujourd'hui, quelques éléments des cultures vernaculaires subsistent encore, on le doit à la ténacité des Indiens qui, affrontant de nombreux obstacles, ont maintenu cette mémoire dans la clandestinité.

De nombreux documents du XVI^e siècle, qui relatent les entreprises des conquistadores et les calamités subies par les peuples autochtones, attribuent tout cela au châtement de Dieu. Mais, de nombreuses voix se sont aussi élevées contre les atrocités commises à l'encontre des premiers maîtres de ces terres. Citons ici Bartolomé de Las Casas¹³.

L'indigène était toujours perçu à partir de certains préjugés. L'ethnocentrisme des étrangers ne leur a pas permis de comprendre la différence. Même s'il est vrai que plusieurs d'entre eux, tels les frères Bernardino de Sahagún et Diego Durán¹⁴, ont fait de gros efforts pour connaître les traditions indigè-

¹³/ Cf. Bartolomé de las Casas, *Del único modo...*, pp. 429s.

¹⁴/ Cf. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, prólogo ; Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España...*, t. I, prólogo.

nes, ils avouaient cependant qu'ils le faisaient pour combattre le paganisme, car pour guérir la maladie, il fallait bien la connaître.

Les missionnaires étaient convaincus que pour implanter la foi, il était nécessaire d'éliminer totalement les cultes et les faux dieux¹⁵. Dès leur arrivée, ils ont détruit les sanctuaires autochtones, pourchassé leurs prêtres¹⁶ et un peu plus tard, interdit les fêtes et tout ce qui était suspect d'idolâtrie. C'est depuis cette époque que les coutumes autochtones, particulièrement dans le domaine religieux, ont été rejetées. Aujourd'hui, ce rejet est malheureusement le fait des Mexicains eux-mêmes. Il n'est pas rare de rencontrer des gens qui considèrent les croyances indigènes comme païennes, ou qui disent que les coutumes indigènes sont l'expression de retard ou d'absence de civilisation et qu'elles doivent disparaître.

L'évangélisation a été menée de diverses manières. Mais de ce que nous venons d'évoquer, on peut déduire que souvent la religion chrétienne a été « imposée ». Nous pouvons remarquer à la fin du huitième chapitre du « Dialogue des douze » que les religieux mentionnent que, à partir de ce moment-là, les Indiens acceptèrent le christianisme. Cependant, ces mêmes Indiens, au début de leur second discours (chapitre 7 de la version náhuatl), exprimaient leur désarroi : « Qu'est-ce que cela change désormais si nous mourons, si nous disparaissions, car nos dieux sont morts », et ils terminaient leur discours sur ces mots de désespoir : « Faites de nous ce que vous voudrez ! »

Ces exemples montrent combien les premiers contacts ont été douloureux, combien ils ont provoqué de profondes blessures et laissé des séquelles. Face à cette entreprise, les Indiens ne sont pas restés sans réaction, car c'est toute leur existence qui avait été affectée. Ils ont réagi de diverses manières, en fonction des circonstances.

¹⁵/ Cf. Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. 1, p. 3.

¹⁶/ Cf. Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, pp. 19, 182.

réactions indigènes

On peut regrouper les réactions des indigènes selon trois modèles, même si on peut repérer des variations à l'intérieur de chacun. Il y a ceux qui plient devant les dominants ; ceux qui résistèrent, de manière violente ou non-violente ; ceux qui élaborèrent une nouvelle lecture de la réalité à laquelle ils étaient confrontés.

Ceux qui se sont soumis ont perdu leur identité, copiant les étrangers, se soumettant à eux ; ils ont formé la classe inférieure de la société qui naissait. C'est surtout le fait de ceux qui, pour une raison ou une autre, se sont installés dans les agglomérations espagnoles ou les villages de la périphérie des villes : la culture dominante les a peu à peu absorbés.

Certains villages se sont organisés et ont engagé la lutte contre l'armée du vice-roi ; il existe des témoignages attestant que des combats ont eu lieu jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. La plupart du temps, les Indiens étaient vaincus, car ils affrontaient une armée plus forte, mieux armée et mieux commandée. De nombreux Indiens ont perdu la vie dans ces combats et ceux qui ont survécu, ont dû se cacher en des endroits reculés pour éviter la persécution des autorités¹⁷.

On a vu aussi apparaître de nouvelles lectures de la foi chrétienne. C'est le cas du *Nican Mopohua*, document qui parle de la Vierge de Guadalupe. Alors que dans le « Dialogue des Douze », l'origine des divinités indiennes est rattachée à Lucifer, dans le récit de Guadalupe, c'est la Vierge Marie qui est présentée comme la mère de ces dieux. Ainsi, la conception religieuse indienne n'est pas diabolisée, au contraire, elle est assumée et devient, comme le dira le pape Jean-Paul II, un « exemple d'inculturation »¹⁸. Quelque chose de semblable

¹⁷/ Cf. M. Consuelo Mejía P. et Sergio Sarmiento S., *La lucha indígena...*, p. 34.

¹⁸/ Cf. Jean Paul II, *Ecclesia in America*, Exhortation apostolique, n° 11.

s'est produit avec certaines pratiques catholiques, comme celle des confréries. On les a adaptées aux coutumes indigènes et elles sont devenues les «majordomies»¹⁹. Aujourd'hui encore, dans de nombreuses villes du Mexique, ces majordomies constituent un espace privilégié où les communautés indiennes peuvent retrouver leurs traditions et renforcer leur identité et leur foi.

Grâce à cette nouvelle lecture de la réalité ou à l'adaptation de certaines pratiques chrétiennes à leurs propres traditions, les peuples indiens sont parvenus non seulement à maintenir leur « projet de vie », mais aussi à enraciner dans leurs communautés le message du Christ.

Les communautés éloignées des centres espagnols (ou plus tard métis) ont, de manière variable suivant les cas, réussi à conserver une partie de leurs us et coutumes et à sauvegarder ainsi leur propre identité. Malgré tout, les séquelles des agressions du passé sont toujours présentes dans les communautés indiennes. Les plaies restent ouvertes et elles ne guériront pas tant qu'existera une mentalité de rejet et de racisme subtil qui tient ces communautés en marge du projet de la majorité.

Conséquences

Pour les autochtones, l'imposition par la force de structures économiques, politiques et idéologiques étrangères les a plongées dans un profond désarroi. Il est encore perceptible aujourd'hui, toutes proportions gardées, dans le fait que les Indiens ne comprennent pas et ne fréquentent guère les métis bien que ceux-ci partagent avec eux une grande partie de la culture méso-américaine.

¹⁹/ Cf. Porfirio Méndez G., *Servir al mundo indio en su religiosidad*.

Ces nouvelles structures ont explicitement exclu les autochtones. Elles ne leur ont pas permis de recréer leurs traditions, de s'exprimer librement ou de défendre leurs droits. Elles ont empêché le développement de leur «projet de vie». Les peuples indigènes ont été soumis à une surveillance continue et à toutes sortes d'injustices ; on leur a imposé le silence et on les a séquestrés dans un coin de leur propre maison. Cette situation a non seulement déstabilisé ces peuples – ils ne parvenaient plus à se situer dans les nouvelles structures –, mais aussi a suscité en eux la haine, car ce qui leur était propre leur était dénié et interdit.

D'autres conséquences sont perceptibles au niveau démographique. Au cours du XVI^e siècle, les premiers habitants furent pratiquement éliminés ; ils étaient 25 millions à l'arrivée des Espagnols, il n'en restait qu'un peu plus d'un million 100 ans plus tard. Au début du XIX^e siècle, au Mexique, la population indigène représentait 60 % de la population totale, alors qu'aujourd'hui elle n'en constitue plus que 10 %. Ces dernières années, le gouvernement a imposé, particulièrement dans les États à forte population indienne, des programmes de contrôle des naissances très contraignants. On n'est pas loin de l'ethnocide.

Au niveau économique, les peuples indigènes se sont enfoncés dans la précarité. C'est toute leur conception de la production, de la circulation des biens et de la consommation qui a été perturbée par la main-mise des Espagnols sur l'économie. De nombreuses communautés se sont réfugiées dans des régions isolées, d'accès difficile où le commerce était impossible. Elles se sont limitées à une production de survie. Les communautés à qui avait été imposée la monoculture, ont souffert de la dévaluation des prix de leurs produits et ont été contraintes à émigrer.

La contrainte s'est aussi exercée au niveau politique. On a imposé des autorités ou on les a contrôlées. Aujourd'hui encore, le système politique mexicain maintient les peuples indigènes éloignés les uns des autres ; on contrôle leur gou-

vernement ; on leur impose des programmes ; on leur interdit l'autogestion et les partis politiques divisent les communautés. La corruption entretient les injustices. Dans leur majorité, les Indiens ne disposent pas des moyens qui leur permettraient d'acheter la justice ; ils ne connaissent pas les rouages de l'administration et ne parlent que très peu le castillan.

La persécution religieuse systématique a détruit de nombreuses traditions religieuses des peuples autochtones et l'endoctrinement a totalement perturbé leur imaginaire moral et doctrinal, au point de les amener à attribuer une valeur négative à ce qui était autrefois positif.

À la fin de la période coloniale, avec l'arrivée de l'idéologie des Lumières, les Indiens seront considérés comme les scories de la nation, un obstacle à la modernité. À partir de cette époque, l'Indien est méprisé et nié. C'était habituellement le fait des métis et aussi, des médias.

Après l'indépendance du Mexique, on continue à exclure et à nier les Indiens ; ils ne sont jamais mentionnés dans les constitutions mexicaines successives ; leurs droits ne sont aucunement garantis, alors même que des millions d'entre eux avaient sacrifié leur vie lors des guerres d'indépendance.

Il est évident que la vie des peuples indigènes a été profondément perturbée. La destruction de leurs structures sociales et la perte des fondements de leur identité ont profondément affecté leur personnalité et perturbé leur mémoire historique. Les séquelles en sont visibles dans différents domaines : certains Indiens se sentent complexés devant les non-Indiens ; d'autres, la majorité, se méfient de ce qui leur est étranger et le rejettent. Il y a ceux qui semblent enfermés dans leurs coutumes et ne prêtent guère attention au monde qui les entoure ; il y a aussi ceux qui ont tellement assimilé la mentalité dominante qu'ils ont honte d'être Indiens et méprisent leurs propres traditions.

Dans les dernières décennies, les peuples indiens ont commencé à prendre conscience de leur situation et de leurs droits. Mais lorsqu'ils ont essayé de s'exprimer ouvertement, ils se sont heurtés à des obstacles énormes. S'il est certes vrai que certains secteurs de la société mexicaine commencent à montrer de la sympathie pour la cause des Indiens, ce n'est pas le cas, particulièrement, de la classe dominante qui empêche que les structures et les lois du Mexique fassent une place aux peuples indiens. Cela est évident dans la «loi indigène» votée en août 2001 ; elle considère toujours les Indiens comme des enfants ; on décide à leur place et on leur refuse l'autonomie.

Dans l'Église, bien que divers documents du magistère récent contiennent des discours favorables aux peuples autochtones, la plus grande partie du clergé se méfie cependant de l'Indien. Il ne manque pas d'agents pastoraux qui se préoccupent davantage d'extirper le «satanique» des coutumes que de reconnaître le droit qu'ont tous les peuples à participer avec leurs propres richesses au Peuple de Dieu. Cela, et bien d'autres raisons, rendent impossible la mise sur pied de plans de pastorale en faveur des Indiens. Les divers agents pastoraux, laïcs, prêtres, religieuses et évêques, engagés en ce sens sont encore une minorité.

Au Mexique, l'Église n'a guère contribué à impulser le dialogue entre le christianisme et les cultures indigènes. Les Indiens se sont pourtant approchés de l'Évangile et s'en sont trouvés enrichis. Cela a produit un christianisme indianisé qui n'a hélas pas été suffisamment reconnu et valorisé et qui n'est pas bien vu par la plus grande partie du clergé.

Face à la fermeture des institutions ecclésiales, certains Indiens s'écartent de la pratique catholique et d'autres se contentent du minimum. Tant que l'on n'acceptera pas les Indiens comme de véritables acteurs dans l'œuvre d'évangélisation, on ne reconnaîtra pas suffisamment leur dignité et l'Église n'aura pas sa part de la richesse des valeurs de ces peuples.

conclusion

Notre exposé voulait simplement mettre en évidence les conséquences actuelles des agressions du passé, conséquences encore aggravées aujourd'hui par les attitudes et les politiques de mépris et d'exclusion envers les peuples indiens. Pour les surmonter, il faut assurer les conditions qui permettront aux indigènes de reconstruire et de renforcer leur « projet de vie ».

Certains évêques et certains diocèses se sont engagés sur cette question et ont mis en œuvre une pastorale indienne en proposant une évangélisation inculturée et intégrale qui conduise les peuples indiens à être les sujets de leur libération. Mais, si la doctrine de l'Église est explicite sur ce sujet, peu nombreux sont ceux qui se préoccupent véritablement d'une pastorale appropriée.

Pour que ces groupes humains reconstruisent réellement leur « projet de vie », il est indispensable qu'ils disposent de leur autonomie. Pour l'obtenir, il leur faudra encore livrer de nombreux combats. Cela nécessitera une articulation avec la société et l'accompagnement de l'Église. Il s'agit d'obtenir de l'État la promulgation de lois reconnaissant les us et coutumes des Indiens et pourvoyant à tout ce qui est indispensable pour que ces peuples puissent assurer leur propre vie, affermir leur identité et être sujets dans ce monde globalisé.

Porfirio Méndez G.
Apdo. P. 232
94301 Orizaba, Ver
México

Quand le salut vient à l'Église par l'étranger

Jean Yves Baziou

L'Abbé Jean Yves Baziou est prêtre du diocèse de Quimper. Il enseigne à l'université Catholique de Lille. Il a travaillé avec les mouvements d'Action catholique en monde rural et à l'Aumônerie de l'enseignement public.

Dans la suite du Christ, les chrétiens, individuellement ou en Église, se donnent comme exigence la pratique de paroles et de gestes salvateurs pour les autres. Entendons « salut » au sens le plus concret du terme : cela peut être une salutation, une libération ou le soin porté au corps et au psychisme. Les chrétiens ont quelques raisons de se dévouer au service des autres, car que serait une foi en Dieu qui ne se manifesterait pas dans l'amour porté aux personnes ? Et que serait aussi une humanité incapable de solidarité ? Ainsi, aussi loin que nous remontions dans la tradition chrétienne, nous trouvons la pratique de l'hospitalité comme étant une des formes de la charité. Accueillir, secourir, aider, soulager, ces gestes renvoient à un vieux mot qui passe aujourd'hui en Occident pour désuet : l'aumône. Et pourtant son sens profond est la compassion. L'aumône désigne toute œuvre de miséricorde destinée à assister le prochain dans ses besoins de l'âme et du corps. L'Église se présente ainsi comme un lieu où l'on peut faire l'expérience d'un salut.

Mais ici une question peut être posée : l'Église n'éprouve-t-elle pas elle-même le sentiment qu'elle est accueillie, secourue, aidée, par d'autres qui lui sont étrangers ? Je raisonne à

partir d'une pratique pastorale dans des milieux sociaux et culturels profondément sécularisés et laïcisés. Il arrive que l'Église y soit vécue parfois, sinon sur fond de mort, au moins sur fond de précarité et de faiblesse. Des chrétiens y font l'expérience qu'ils sont aidés par des institutions et des personnes qui sont étrangères à leur foi mais qui sympathisent avec la portée humaniste et humanisante de leur tradition. Les chrétiens et leurs Églises ont besoin d'être sauvés par l'étranger. Notons d'ailleurs que dans la Bible, tout libérateur est quelqu'un qui commence par être lui-même libéré par quelqu'un d'autre : Moïse, le sauveur du peuple, est d'abord le « sauvé des eaux ». Il en ira de même pour Jésus qu'il faudra protéger d'Hérode. **Toutes les grandes figures de la Bible sont des héros blessés.** Le mal est finalement mêlé au salut et le sauveur est un être éprouvé. Cette perspective habite la conscience occidentale contemporaine à propos de Dieu lui-même, au moins à partir de la Shoah. L'homme n'a pas seulement à appeler Dieu à son aide : il lui revient aussi d'en être solidaire et de l'aider. Etty Hillesum note dans son journal à la date du 12 juillet 1942 : « Je vais t'aider, mon Dieu, à ne pas t'éteindre en moi, mais je ne puis rien garantir d'avance. Une chose cependant m'apparaît de plus en plus claire : ce n'est pas toi qui peux nous aider, c'est nous qui pouvons t'aider et, ce faisant, nous nous aidons nous-mêmes. C'est tout ce qu'il nous est possible de sauver en cette époque, et c'est aussi la seule chose qui compte : un peu de toi en nous. » Il est ici question d'un échange où le sauveur est sauvé et le sauvé sauveur. Une parabole peut nous aider à mieux comprendre cela : le bon Samaritain.

Quel prédicateur n'a pas conclu à l'issue de cette parabole qu'il revenait aux chrétiens et à l'Église d'être les bons Samaritains d'un monde et d'une humanité blessée par le péché, la souffrance, l'abandon ? Or ce n'est pas tout à fait la lecture qu'en a faite la Tradition, notamment à l'époque patristique. Tout d'abord qui est le Samaritain ? On constate que le dernier rédacteur de l'Évangile de Luc emploie pour le Samaritain des termes semblables à ceux réservés à Jésus dans les synoptiques. Il le dit « pris de pitié ». Le verbe grec veut dire

« remué jusqu'aux entrailles » et il est employé pour qualifier les sentiments de Jésus vis-à-vis de la foule lors des deux multiplications des pains (Mt 14,14 ; 15,32), ou encore pour décrire l'attitude de Jésus lors de certains miracles : les deux aveugles de Jéricho (Mt 20,34), la purification d'un lépreux (Mc 1,41), l'enfant possédé (Mc 9,22). On le retrouve dans des paraboles comme celle de l'enfant prodigue pour dire le sentiment du Père (Lc 15,20). Il s'agit là d'une formule pour désigner la bonté et la miséricorde de Dieu aux derniers temps. C'est ainsi qu'on la trouve dans le cantique de Zacharie que cite Luc : « C'est par les entrailles de bonté de notre Dieu que nous a visités l'astre levant venu d'en haut » (Lc 1,78). La signification possible de la parabole est la suivante : le Samaritain, l'étranger, le non-judéen, hérétique de surcroît, est, comme le Christ, la manifestation de la bonté de Dieu.

De là à voir le Christ dans le Samaritain, il n'y avait qu'un pas que franchiront les Pères de l'Église. **Le Samaritain est le Christ venant sous les traits d'un étranger porter secours à l'humanité blessée.** Ainsi pour saint Irénée : « Le Seigneur a confié à l'Esprit saint l'homme, qui est sien - cet homme tombé aux mains des brigands et dont il a eu pitié, dont il a bandé les blessures - donnant deux deniers royaux pour que nous-mêmes, ayant reçu par l'Esprit l'Image et l'Inscription du Père et du Fils, nous fassions fructifier le denier qui nous est confié et le rendions au seigneur ainsi multiplié¹. » Origène aussi considère le Samaritain comme étant le Christ². Pour Ambroise de Milan le Samaritain est le Christ s'approchant de nous : « Ce Samaritain qui descendait - qui est descendu du ciel sinon celui qui est monté au ciel, le Fils de l'Homme qui est au ciel (Jn 3,13) ? - voyant cet homme à demi-mort (...) s'est approché de lui, c'est-à-dire en acceptant de souffrir avec nous, s'est fait notre proche et, en nous faisant miséricorde, notre voisin. (...) Nul n'est plus notre prochain que celui qui a guéri nos blessures, aimons-le

¹/ Saint Irénée, *Contre les hérésies*, III, 17.

²/ Origène, *Homélie sur saint Luc*, 34,3.

comme Seigneur³. » Saint Augustin reprendra la même exégèse, en invitant de plus en plus le lecteur ou l'auditeur de la parabole à se mettre à la place du blessé : « Ne vous enorgueillissez pas et ne vous élevez pas. Souvenez-vous par qui vous avez été mis dans le bon chemin ; souvenez-vous que, quand vos pieds étaient sains et vigoureux, vous erriez au hasard. Souvenez-vous que quand vous avez été blessé et laissé pour mort, étendu au milieu de la route, vous avez été relevé, placé sur un cheval et conduit à l'hôtellerie⁴. » Il identifie le chrétien comme le voyageur qui a toujours besoin d'être soigné : « Je suis le voyageur laissé à demi mort sur le chemin, je suis encore en traitement pour guérir toutes mes infirmités⁵. » Dans cette perspective, **l'Église terrestre**, encore en chemin vers la Cité céleste, ne serait-elle pas elle-même à la place du blessé et **n'aurait-elle pas toujours à recevoir le Seigneur qui la sauve sous les traits de l'étranger** ? On pourrait évoquer également l'épisode où saint Paul est aidé par le tribun romain durant sa captivité. La bienveillance de l'étranger est le sacrement de la bonté de Dieu qui n'abandonne pas les siens dans l'épreuve⁶.

Il est un autre terme de la parabole qui nous permet encore d'affiner l'interprétation. Il s'agit de l'hôtellerie. Le mot grec « pandocheion » semble unique dans le Nouveau Testament. Sa racine est un verbe qui signifie recevoir et qui est utilisé dans les évangiles et les Actes des Apôtres pour dire l'accueil de la Parole, du Royaume de Dieu, des disciples ou de Jésus. « Le pandochium, c'est-à-dire l'auberge ouverte à tous ceux qui veulent y entrer, symbolise l'Église⁷. » Selon saint Augustin, il s'agit de l'Église dans sa situation actuelle, un abri provisoire en attendant la maison définitive⁸. Notons ce point important : si l'Église est hôtellerie, elle est ce lieu à qui est confié le blessé pour qu'il y poursuive l'expérience du

³ / Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de saint Luc*, VII, 84.

⁴ / Saint Augustin, *Discours sur le psaume 31*, 7.

⁵ / Saint Augustin, *Sermon 154*, 9, 13.

⁶ / Danielou, « Le bon samaritain », in *Mélanges bibliques en l'honneur de A. Robert*, Paris, Bloud et Gay, p. 457-465.

⁷ / Origène, *Homélie sur Saint Luc*, 34, 3.

⁸ / Saint Augustin, *Commentaire de l'Évangile selon Saint Jean*, 41, 12 ; *Sermon 131*, 6.

salut. C'est donc le Christ qui donne à l'Église d'exercer l'hospitalité. Autrement dit, le service d'autrui est un don fait à l'Église. Et elle ne le reçoit de Dieu que par un autre qui représente Dieu pour elle. Nous pourrions sur ce point nous rapporter également au dialogue de Jésus avec la Samaritaine. Jésus commence par demander : « Donne-moi à boire. » Il commence donc par recevoir. Mais ensuite il renverse le rapport : « Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit « donne-moi à boire » c'est toi qui aurais demandé et il t'aurait donné de l'eau vive⁹. » Jésus suggère que la possibilité de donner est elle-même un don¹⁰. Nous recevons de donner : donner est un don à accueillir.

Cette interprétation nous offre de quitter une image de l'Église bon Samaritain du monde, aumônier de l'univers, et qui n'aurait qu'à offrir son service, ses conseils, ses leçons, ou ses propositions, mais jamais rien à recevoir. Or **l'Église qui est sous la mouvance de l'Esprit saint est d'abord en situation d'accueil** : je veux dire qu'elle commence par accueillir d'être accueillie. Un théologien du Moyen Âge, Richard de Saint-Victor, disait que ce qui fait la différence de l'Esprit saint par rapport au Père et au Fils c'est la capacité de recevoir : « Les personnes divines ont toutes en commun de posséder toute la plénitude. (...) Une seule a la propriété de donner seulement (le Père) ; une seule autre a la propriété de recevoir seulement (l'Esprit) ; tandis que la troisième a la propriété de recevoir et de donner (le Fils)¹¹. » Le don de l'Esprit est le don de l'accueil. Dieu n'est donc pas seulement à reconnaître dans le don mais dans l'acte d'accueillir.

Nous pouvons ainsi dépasser la seule préoccupation d'assistance ou l'unilatéralité du don, le don sans retour, enferme l'autre dans une relation paternaliste ou d'assistance. Un tel don ne laisse pas l'autre libre : il est obligé de recevoir. Sous couvert de service, voilà redoublée la situation d'aliénation. Au lieu de relever l'autre le voici

⁹ / Jn 4, 10.

¹⁰ / G. Kowalski, "La route qui nous change", Paris, Cana, 1982, p. 156

¹¹ / R. de Saint-Victor, « De Trinitate », Sources Chrétiennes, 63, p. 367.

abaissé... un peu plus encore. Cela se voit bien dans le rapport aux pauvres. Les pauvres peuvent être transformés en objets de notre charité, en valorisation de nos structures, en prétextes de nos engagements. Maurice Bellet nous prévient de cet usage pervers du secours : « On soigne les malades sans doute. Mais le soin est moins fait pour guérir que pour que s'exerce la charité. L'admirable n'est pas que la lèpre disparaisse, c'est le baiser au lépreux¹². » Et ailleurs, il explique : « S'il est vrai (...) qu'il faut que se fasse la reconnaissance de l'autre comme autre (...), il demeure que le désir recourbe fort bien cette reconnaissance vers une satisfaction mienne, où l'autre n'est qu'instrument et foncièrement n'existe pas¹³. » Or, dans l'Évangile, Jésus guérit et donne ou redonne force gratuitement : il laisse les personnes aller leur chemin, les renvoie sans les lier à lui dans une relation de dette ou de maître à disciple. Il ne réduit pas l'autre à l'objet de ses soins. D'ailleurs, il suscite l'accès des personnes à leur liberté à partir du fond d'elles-mêmes. C'est le sens de la formule « ta foi t'a sauvé ». Il ne dit pas : « Je t'ai sauvé », mais il éveille l'énergie qui donne à l'autre la confiance en son pas. Celui qui est aidé est restitué et reconnu dans son autonomie et sa singularité propres.

La visée de l'aide est de parvenir à une réciprocité dans l'inégalité : celui qui a au départ une capacité plus grande d'agir est affecté, enrichi par ce que le pauvre ou le souffrant lui donne en retour. Et ce que donne le souffrant est sa propre faiblesse. L'égalité s'établit dans l'aveu partagé de la fragilité : nous avons tous besoin les uns des autres. **L'Église rencontre le pauvre en reconnaissant elle-même sa propre pauvreté, misère, et fragilité.** Elle peut se reconnaître en particulier Église qui demeure pauvre des plus pauvres : car ils n'en font pas généralement partie et n'ont pas voix en ses chapitres. Elle est souvent loin d'eux, avec des préoccupations qui ne sont pas les leurs. Son langage est un langage sur les pauvres, même pas toujours pour eux, et encore moins le leur. Ils ne se reconnaissent pas ou peu dans ce

¹²/ M. Bellet, *L'immense*, Paris, Nouvelle Cité, 1987, p.174.

¹³/ M. Bellet, *Le Dieu pervers*, Paris, DDB, 1979.

qu'elle raconte et prie. Se reconnaître comme enrichie par ceux à qui elle donne, par ceux qu'elle secourt, conduit l'Église à renouer avec une utopie portée par la Bible. Israël se présente en effet comme un peuple où il n'y aura plus de pauvreté¹⁴. Une série de mesures économique-politiques, parmi lesquelles la remise régulière des dettes, permettait de passer du « pauvre » au « frère ». Le christianisme primitif se situe dans cette perspective, annonçant également la réalisation d'une société d'équité. C'est ainsi que dans les Actes des Apôtres, la communauté chrétienne est considérée comme réalisant le projet du Deutéronome : « Il n'y avait pas de pauvres parmi eux¹⁵. » Avec la transmutation du pauvre en frère, c'est la réciprocité et l'échange qui sont restaurés.

Apprendre à recevoir l'autre comme celui qui nous est nécessaire pour être mieux ce que nous sommes : n'est-ce pas une conception de la présence de l'Église et des chrétiens à l'humanité qui est engagée par une telle perspective ? L'obsession d'un enrichissement de l'Église en termes d'extension spatiale et quantitative cède la place à une conception symbolique, ou dialogale, et qualitative de la présence de l'Église dans un lieu et un temps. L'Église se réalise dans sa capacité à rencontrer l'autre, ce qui lui est étranger, et à en recevoir une identité renouvelée et enrichie. C'est donc dans l'établissement d'une réciprocité qu'émerge l'Église. Et en cette réciprocité, c'est l'autre qui lui offre de grandir. En 1949, Yves Congar parlait d'un enrichissement de l'Église catholique par le bas, c'est-à-dire par les singularités humaines : « La catholicité n'est pas fondée uniquement dans la plénitude du Christ mais aussi, dans celle virtuelle, de tout ce qu'il a reçu en héritage. Elle ne reçoit pas seulement d'en haut, du Christ, mais aussi d'en bas, des hommes et des peuples en qui le Christ s'accomplit ou se "plénifie" » (cette traduction de Eph 1,23 est adoptée par l'encyclique

¹⁴/ N. Lohfink, « Les lois du Pentateuque dans le contexte des législations du Proche Orient Ancien », *Transversalités*, Revue de l'Institut Catholique de Paris, n°70, p. 144 - 147.

¹⁵/ Ac 4,34 en parallèle à Dt 15, 4.

Mystici Corporis)¹⁶. » La variété des individus et des cultures détermine l'Église qui se vérifie d'autant plus universelle qu'elle devient particulière en s'enracinant dans le concret des différences humaines. Telle est la visée de Vatican II quand y est affirmé que l'Église « assume les richesses, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon¹⁷ ». Tournant historique dans la lecture catholique de l'évolution de l'histoire. Après quatre siècles où dominait une vision apocalyptique ou négative du processus de modernisation des sociétés, voici que l'Église catholique reconnaît non seulement que l'histoire n'est pas extérieure à l'Église mais que celle-ci est redevable de ce que l'évolution de l'humanité lui apporte. On peut lire dans *Gaudium et Spes* que l'Église « n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et du développement du genre humain¹⁸ ».

Pour une part cette attitude se justifie dans la foi que Dieu est à l'œuvre dans les cœurs et les peuples avant que n'arrivent le Christ et ses envoyés. Son Esprit est présent à l'humanité en dehors de l'Église visible. Au fond, le geste missionnaire qui consiste à partir vers l'autre, chez lui, dit ce qu'est essentiellement l'aventure religieuse : c'est un départ à la rencontre de l'étranger qui par son étrangeté même, conduit au Dieu autre. Voilà pourquoi sans doute le christianisme accorde un privilège au différent : le réfugié, le pauvre, le malade, le prisonnier, l'isolé. Le dépaysement donne le sens de toute démarche apostolique : **la mission est un envoi vers l'étranger pour aller entendre Dieu là où il n'est pas reconnu jusqu'à présent**. C'est un voyage en des groupes humains où Dieu parle en des langues que nous n'avons pas encore décodées. L'inconnu nous donne de rencontrer le Dieu qui nous demeure encore méconnu. Dieu parle en des langues étrangères aux chrétiens. Nous pourrions dire que nous sommes évangélisés par l'étranger dans la mesure où en allant chez lui nous en recevons des scintillements inédits

¹⁶ / Y. Congar, article « Catholicité », *Encyclopédie « Catholicisme »*, Tome 2, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col 725.

¹⁷ / *Lumen Gentium*, 13.

¹⁸ / *Gaudium et Spes*, 44.

sur le Dieu que nous cherchons. La vérité de Dieu, la profondeur de son engagement dans l'humanité nous advient en une plus haute plénitude dans la rencontre de l'autre. Nous y faisons l'expérience que Dieu est plus grand que notre cœur, plus grand que notre religion.

L'Église se construit d'ailleurs dans l'acte d'annoncer l'Évangile au-delà de ses frontières. Depuis la Pentecôte, elle ne cesse de devoir parler en d'autres langues : elle n'est pas achevée, ni close, mais se fait de membres venus d'horizons divers. L'Église ne se réduit pas à une communion d'Églises mais elle a besoin des étrangers, des nouveaux venus pour être elle-même. Évangéliser n'est-ce pas pour l'Église aller à la rencontre de l'autre pour en recevoir une identité renouvelée à travers le jeu de l'adresse et de la réception. Ainsi, toute identité chrétienne déjà acquise appelle son propre dépassement. Elle est une constante ouverture à ce qu'elle n'est pas encore. **L'identité chrétienne c'est la capacité à passer ailleurs** et à d'autres figures. L'Église n'a pas d'identité arrêtée : elle demeure dans le geste de passer comme si elle devait sans cesse mourir à ce qu'elle est, dépasser chacune de ses figures pour ressusciter différente et neuve. Nous n'avons donc pas à absolutiser un modèle d'Église : ce n'est jamais qu'un moment de la vérité de l'Église. Celle-ci est une communauté d'incomplétude, un peuple inachevé. Elle n'a pas non plus de chez-soi définitif, mais transite d'une figure à une autre, d'un temps à un autre. Les chrétiens ne connaissent pas de cité sainte. Le voyage, le passage, la pâque est leur demeure. Passage ininterrompu à l'autre.

L'Église s'identifie donc pour une part dans le dialogue avec le différent, l'étranger. Que reçoit-elle dans et de ce dialogue ? Elle s'enrichit d'abord des cultures contemporaines : langages qui permettent d'annoncer l'Évangile, formes d'organisation, savoir-faire, exigences d'adaptation. Les évolutions aident notamment à souligner, voire à découvrir des traits inédits de l'Évangile : l'interprétation chrétienne de l'Évangile s'accroît à la mesure des rencontres nouvelles.

C'est Grégoire le Grand qui disait que l'Écriture grandit avec ceux qui la lisent. Il y a un aller-retour fécond entre l'Évangile et le dialogue avec la culture. Nous recevons même de ceux qui ne partagent pas nos convictions, y compris de ceux que nous nommons incroyants : « L'Esprit saint ne nous parle-t-il pas à nous, Églises, à travers l'incroyance de tant et tant de nos contemporains ? », disait Paul VI à Athénagoras en 1967. Vatican II admit même que l'Église recevait de ses adversaires : « L'Église reconnaît que, de l'opposition même de ses adversaires, elle a tiré de grands avantages et qu'elle peut continuer à le faire¹⁹. »

Dans sa démarche missionnaire, l'Église rencontre une humanité et un monde où le Dieu dont la miséricorde est sans mesure et sans frontière est à l'œuvre par son Esprit. Et c'est par cette humanité et ce monde que l'Église reçoit de pouvoir exister. N'est-ce pas là quelque chose d'original que peut apporter l'Église aujourd'hui tant l'importance de savoir recevoir, de discerner la valeur du don, et de faire preuve de gratitude, n'est pas toujours acquise dans notre culture ? Il s'agit au fond de reconnaître que chaque âge, chaque heure ou chaque souffle nous sont offerts et que nous ne donnons jamais que d'avoir reçu.

Jean-Yves Baziou
Université Catholique de Lille
60, Boulevard Vauban - B.P. 109
59016 Lille cedex

¹⁹ / *Gaudium et Spes* 44.

Il les guérissait tous

Marcia Moya et Helmut Renard

Marcia Moya est une laïque équatorienne qui travaille avec divers groupes, essentiellement féminins, dans le domaine de la formation biblique et de la restauration de l'estime de soi. Helmut Renard est prêtre de la congrégation du Verbe Divin, il enseigne l'Écriture Sainte dans deux universités de Quito (Équateur) et se consacre également à l'accompagnement de groupes de formation biblique. Les deux auteurs coordonnent un espace de formation spécialement dédié aux femmes dans le domaine de la Bible.

Notre propos est de faire apparaître l'action curative de Jésus à l'intérieur de son contexte social et culturel. Les conditions de vie de la plus grande partie du peuple maintenaient de nombreuses personnes dans des situations perpétuelles de maladie. Les lois et les normes de pureté et d'impureté accroissaient la maladie et le sentiment de culpabilité, car toute maladie était officiellement interprétée comme conséquence du péché et du châtement de Dieu. Jésus rompt de nombreux préjugés, s'approche de tous types de gens malades, et les malades s'approchent de lui sans se laisser arrêter par les lois religieuses marginalisantes.

introduction

Nous vivons actuellement les conséquences d'un monde globalisé qui produit l'exclusion. D'un côté, nous sommes les témoins des merveilles de la mondialisation, surtout dans le domaine des communications. Mais surgissent, au niveau mondial, des voix de résistance et de protestation, qui se coordonnent progressivement autour d'espaces comme le «Forum Social Mondial» ou le «Cri des exclus», jouissant d'une forte reconnaissance sociale. Combien de vies se voient-elles soumises à la violence et blessées par ce système globalisant ?

Le fossé entre une minorité disposant de tout, et une majorité exclue de l'accès au monde de la consommation et de la décision se creuse de jour en jour. Les économistes et les gouvernants ne se soucient que de la macro-économie, où pratiquement, l'être humain ne compte pas. On cherche à sauvegarder et renforcer le capital international, ce sang pervers du système actuel, qui sacrifie par ses politiques inhumaines des millions d'êtres humains, essentiellement dans les pays les plus pauvres. Il existe actuellement un courant du «camp dominant» dans le monde qui va jusqu'à identifier les voix de protestation et les actions de résistance à des foyers de terrorisme.

Les personnes ont besoin d'une profonde guérison pour pouvoir retrouver leur dignité, leur estime de soi, leur espérance, et tenir leur place de manière créative dans une société mortellement blessée par les politiques de mondialisation et de négation de toute utopie.

À partir d'une perspective croyante, nous assistons à la croissance vertigineuse des mouvements néo-pentecôtistes, qui accordent une grande importance à la guérison perçue sous l'angle intimiste et spiritualisant. Ou encore, sous l'influence du «Nouvel Âge», beaucoup de gens frustrés dans leurs aspirations cherchent une issue dans des pratiques ésotériques de relaxation physique et spirituelle. Sans prétendre porter

un jugement, tout cela indique une recherche de guérison en vue d'une vie heureuse, libre et créative, même si c'est bien souvent avec une insistance excessive sur le domaine individuel.

Nous voulons retrouver, à partir de la vie et de la pratique de Jésus dans ses rencontres quotidiennes avec des personnes malades de son époque, certains aspects qui doivent nous stimuler, comme chrétiens, dans notre engagement au sein de cette société toujours plus malade. Nous commencerons par une brève présentation de la situation au temps de Jésus, pour ensuite comprendre la portée de son attitude et de son action curative.

Situation au temps de Jésus

Il s'agissait d'une société fortement structurée, mais en même temps très fragmentée. Cette situation était renforcée par l'influence séduisante de la culture helléniste et par la politique romaine de colonisation. En Palestine, il existait différents groupes de toutes tendances, dans le domaine économique, social, religieux et idéologique, mais dont aucun ne prenait en compte la masse de la population, bien plutôt l'excluant de par leurs positions élitistes et exclusivistes.

C'était une société malade qui produisait depuis des siècles toujours plus de malades, les uns physiquement, les autres psychiquement, d'autres encore socialement ou religieusement. Beaucoup se sentaient souillés, pleins de culpabilité, et avaient intériorisé leur maladie et ses conséquences sociales et religieuses. Les malades étaient, selon la religion officielle, des abandonnés de Dieu. Ils ne méritaient aucune compassion. Leur situation les mettait en marge de la famille, de la société et de l'appartenance au peuple. Le peuple, désorienté par ses dirigeants, croyait que si une personne était malade, c'était parce que, elle ou quelqu'un de sa fa-

mille, avait péché, et qu'ainsi, le démon avait pris possession d'elle par la maladie. Les lépreux étaient exclus de la société parce qu'ils étaient contagieux et donc impurs ; les malades mentaux, parce qu'on les considérait comme possédés par un démon. Les femmes, traitées comme inférieures, étaient exclues de la vie sociale. Elles étaient considérées comme impures durant la période de menstruation ; l'accouchement exigeait un sacrifice au temple pour la purification. L'impureté était considérée comme un péché. Ainsi, un malade était condamné à l'abandon, au mépris, au rejet, avec l'appui de la religion.

Le premier siècle signifia, surtout pour les gens pauvres de la campagne, une augmentation de la pauvreté. La terre, qui avait été depuis toujours pourvoyeuse de vie, devint la propriété d'un nombre toujours plus restreint. La pauvreté matérielle augmentait considérablement. Les pauvres finissaient par devenir esclaves pour pouvoir survivre. Ils faisaient n'importe quels types de travaux, bien souvent «impurs» selon les codes moraux des scribes. Il est alors aisé de comprendre la grande quantité de malades physiques, mentaux et moraux. La religion, au lieu d'aider à guérir, provoquait encore plus de maladies et aggravait les maladies existantes, les qualifiant de châtement divin.

L'action curative de Jésus¹

En lisant les Évangiles, on peut découvrir un Jésus qui se soucie des malades, des aveugles, des boiteux, des muets, des paralytiques, des lépreux, des possédés, des pécheurs et des marginaux (les enfants et les femmes). De nombreux récits témoignent du souci concret de Jésus, spécialement les actes de guérison en faveur de femmes, lorsque celles-ci ne se satis-

¹ Cf. Meier, John P. : *A marginal Jew : rethinking the historical Jesus*. T. 2, Mentor, message, and miracles / John P. Meyer ; Doubleday, coll. *The Anchor Bible reference library* ; New York : 1994. L'auteur, parlant de l'action curative de Jésus, le présente comme un thaumaturge et un mage, sans méconnaître le mystère de son incarnation.

faisaient pas de leur «sort» et qu'elles découvraient en Jésus un espoir. Même si une lecture théologique a toujours lu les guérisons opérées par Jésus comme une manifestation de la venue imminente du Règne de Dieu, on ne peut méconnaître qu'en Jésus se jouait d'abord un processus de prise de conscience et de guérison, qui rendait possible une attitude d'ouverture, de découverte et finalement d'accueil. Son activité thaumaturgique répondait à un besoin social dans une société où la médecine était le monopole d'un groupe privilégié. Jésus apparaît comme un personnage mystérieux capable d'entrer en communication avec le monde divin et de recourir à une force qui dépasse de beaucoup les possibilités d'une personne normalement douée². Il se souciait de rendre possible la réintégration des marginalisés dans une société fortement pyramidale, patriarcale et machiste. Aussi, de toutes parts, les gens lui amenaient leurs malades, et il les guérissait. Pour des raisons d'hygiène et de contagion, les malades étaient mis à part de la vie sociale. En guérissant un malade de son mal, Jésus l'aidait à faire retour à la vie de la communauté, c'est-à-dire à une vie pleine. Parmi les divers récits conservés par la mémoire des premiers chrétiens, nous pouvons rappeler la femme aux pertes de sang (Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,43-48) et Jésus guérissant les malades (Mc 6,53-56; Mt 14,34-36; Mt 15,29-31; Lc 8,1-3; Mc 1,32-34).

Nous accompagnerons la «femme courbée» (Lc 13,10-17) dans son processus de guérison – un récit que l'on ne trouve que dans l'évangile de Luc. Cet auteur-rédacteur cherche nettement à présenter une préférence de Jésus pour les pauvres, les femmes et les malades. »

Nous présenterons d'abord une **étude littéraire** du texte mentionné³.

On repère dans le texte une **structure symétrique** qui nous aidera à en préciser le message central.

² Cf. Duquoc, Christian : *Jésus, homme libre* ; Le Cerf, Paris, 1974.

³ Nous utilisons ici le texte de la *Bible de Jérusalem*.

- A** ¹⁰ Or il **enseignait** dans une synagogue le jour du sabbat.
- B** ¹¹ Et voici qu'il y avait là une femme ayant depuis dix-huit ans un esprit qui la rendait infirme ; elle était toute courbée et ne pouvait absolument pas se redresser.
- C** ¹² La voyant, Jésus l'interpella et lui dit : « Femme, te voilà délivrée de ton infirmité » ;
- D** ¹³ puis il lui imposa les mains. Et, à l'instant même, elle se redressa, et elle glorifiait Dieu.
- D'** ¹⁴ Mais le chef de la synagogue, indigné de ce que Jésus eût fait une guérison le sabbat, prit la parole et dit à la foule : « Il y a six jours pendant lesquels on doit travailler ; venez donc ces jours-là vous faire guérir, et non le jour du sabbat ! »
- C'** ¹⁵ Mais le Seigneur lui répondit : HYPOCRITES ! Chacun de vous, le sabbat, ne délie-t-il pas de la crèche son bœuf ou son âne pour le mener boire ?
- B'** ¹⁶ Et cette fille d'Abraham, que Satan a liée voici dix-huit ans, il n'eût pas fallu la délier de ce lien le jour du sabbat ! »
- A'** ¹⁷ Comme il **disait** cela, tous ses adversaires étaient remplis de confusion, tandis que toute la foule était dans la joie de toutes les choses magnifiques qui arrivaient par lui.

Il s'agit là d'une structure symétrique, car les versets qui se correspondent sont centrés sur des idées de même ordre. Le centre se situe sur les versets 13 et 14. Jésus impose les mains, la femme courbée se redresse et c'est un motif pour louer Dieu pour son amour et sa bonté, par opposition au légalisme de la synagogue qui prétend constituer l'espace unique et exclusif pour cette louange. Jésus ouvre cet espace clos, et provoque joie et espoir chez ceux et celles qui s'étaient résignés à leur sort. Le sabbat est retrouvé dans sa signification de jour permettant de révéler la merveille de la

vie et de la santé. Le sabbat est véritablement le jour du Seigneur dans la mesure où tous et toutes peuvent se découvrir et se réaliser comme fils et filles de Dieu.

Faisons maintenant une brève analyse sociologique du texte, à partir d'une approche politique, économique et culturelle⁴.

la Loi intouchable

Dans la société juive, aucun juif ne travaillait le sabbat⁵, car ce jour était considéré comme le jour du Seigneur. Il y avait également interdiction pour tous de toute espèce de travail. Si un juif ne respectait pas cette loi, il était condamné à la peine capitale (Ex 31,13 et 17). Il s'agissait là d'une disposition divine (Ex 23,12 ; 34,21).

Le signe distinctif du peuple élu, selon Ézéchiél, était le respect du jour du sabbat. À la sortie de Babylone, observer le sabbat était équivalent à faire la volonté de Dieu et respecter son alliance (Is 58,13-14). Respecter le sabbat faisait partie des caractéristiques de l'identité juive (1 M 1,39.44; 2 M 6,6). Les rabbins et les scribes considéraient qu'observer le sabbat permettait de s'assurer la gloire éternelle, et la loi du sabbat était l'un des commandements les plus importants de la Loi divine.

La maladie de la femme, conformément aux conceptions de cette époque, est décrite en termes de possession. Et selon la casuistique en vigueur, il était possible de guérir un jour de sabbat, mais seulement s'il s'agissait de cas urgents qui ne pouvaient pas attendre.

⁴ Cf. Mizzotti, José : *El tiempo de Jesús*, ECLPB, Lima, 1993.

⁵ Cf. Léon-Dufour, Xavier : *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, Paris, 1975.

Bien que la Mishnah⁶ interdise de faire et de défaire des nœuds le jour du sabbat, Jésus fait référence à la pratique habituelle des paysans qui délient leurs bêtes pour les emmener boire.

En ce qui concerne la maladie de la *femme courbée* : on pense maintenant qu'il s'agissait d'une maladie dans laquelle les os de la colonne vertébrale se soudent rigidelement entre eux.

Pour les *dix-huit ans*, on ne trouve pas d'explication satisfaisante. Les uns veulent y voir les trois fois six jours ouvrables de la semaine. D'autres établissent un lien avec les dix-huit personnes qui sont mortes dans le récit qui précède (Lc 13,4).

Pour les femmes, l'observance de la loi du sabbat n'était pas une obligation ; de par leur situation de femmes, elles n'étaient pas instruites de la Loi. Le rapport à Dieu par l'intermédiaire de la Loi est réservé aux hommes. La femme devait accomplir les obligations domestiques, et cette activité n'était pas considérée comme un travail digne, mais comme une obligation qui incombait à la femme du simple fait qu'elle était une femme.

Toute personne qui souffre d'une maladie est considérée comme impure, et plus encore une femme, qui n'a pas d'espace social reconnu ; et si elle est malade, elle est rejetée comme impure et son état d'impureté ne lui permet pas d'assister au culte.

Dans le contexte de la communauté lucanienne, le texte considéré a pour contexte un monde païen. Le christianisme, pour Luc, est le sommet – il vaudrait mieux dire le dépassement – des traditions juives qui contiennent déjà un message de liberté. Les courbé(e)s de la société sont les premiers destinataires de la Bonne Nouvelle, également dans le monde de

⁶ La Mishnah, premier recueil de loi orale, fut rédigée en Palestine au début du III^e siècle par R. Juda Hanassi. C'est le résultat de l'activité juridique des maîtres juifs à partir du deuxième siècle av. JC.

l'Empire romain qui est rempli d'esclaves marqués au fer sur les pieds, de mendiants, de malades, de blessés, de mutilés et de marginalisés.

La synagogue représente l'opposition à la proposition de Jésus, car elle ne comprend rien à l'irruption de la Bonne Nouvelle chez les pauvres, les marginalisés et les exclus. Pour les juifs, les païens étaient les derniers parmi les derniers.

une réflexion au sujet de la femme courbée libérée

Des quatre évangélistes, seul Luc nous raconte l'histoire de ce miracle, une guérison que Jésus réalise un jour de sabbat. La guérison réelle doit être comprise à partir de la cécité spirituelle dont on parle en Lc 12,54-57.

Jésus se trouve au centre de la synagogue à enseigner (v. 10), mais en voyant la femme à la porte, il interrompt son enseignement et libère la femme de sa cruelle situation (v. 11-13). Une femme seule et dans une telle situation n'avait pas le droit de se présenter à la porte de la synagogue ; mais Jésus ne lui reproche pas son état d'impureté ; au contraire, il va vers elle, comme il l'a fait avec la femme qui souffrait d'hémorragie (Lc 8,43-48). Cette femme ne demande rien à Jésus, mais sa présence est l'acte qui pousse Jésus à être celui qui guérit et la femme à recevoir la guérison. Cette femme sort de sa maison et va à la recherche de Jésus parce que la société, en l'excluant, lui rappelle sans cesse qu'elle est malade.

Jésus, par l'action curative et donc libératrice qu'il pose dans la synagogue le jour du sabbat, ne se soumet pas à la loi qui renvoie la femme à la sujétion. Il ne regarde pas l'impureté de la femme dans sa maladie, mais l'impureté de ceux qui disent que cette femme est impure. C'est le manque de sensibilité des autres face à la souffrance de cette femme qui fait que Jésus met en question la loi.

La manière dont agit la femme en vue de sa libération est étonnante ; malgré dix-huit ans de maladie, elle n'a pas mis sa foi au rancart. Elle vient à la synagogue à la recherche d'espoir. Elle ne parle pas, ne demande pas à Jésus qu'il la guérisse. Étant courbée, elle ne peut pas le regarder, mais elle peut l'entendre. C'est pour cela qu'elle s'approche de la porte ; et Jésus la regarde, l'appelle et la guérit de sa maladie (v. 12). Ayant obtenu sa guérison, elle commence à louer Dieu (v. 13). Ce comportement diffère des autres récits de miracles, où ceux qui sont guéris ne parlent pas à la fin du récit.

Il n'est pas fait mention d'un affrontement avec les pharisiens, mais Jésus a déjà eu deux fois maille à partir avec eux (Lc 6,1-11).

Le fait de la guérison dans la synagogue et un jour de sabbat n'est pas accepté par tous. Le chef de la synagogue condamne l'attitude de Jésus. Il lui demande d'observer le sabbat. La femme, avec sa maladie de dix-huit ans, pouvait attendre un jour de plus, et ainsi Jésus aurait pu se consacrer à honorer Dieu en accomplissant la loi. Mais c'est précisément de cette femme que Jésus parle dans son choix d'annoncer le Règne de Dieu par préférence aux exclu(e)s. Jésus l'appelle « fille d'Abraham » : c'est une femme légitimement héritière des promesses faites à Abraham, elle fait partie intégrante du plan de Dieu.

Le chef de la synagogue, en homme d'autorité, s'adresse à l'assistance pour contester l'action de Jésus ; mais Jésus l'appelle « Hypocrite ! », démasquant ainsi la fausseté de la loi. Par son attitude envers la femme, Jésus restitue au sabbat son sens perdu et restitue à la femme son statut de personne qui peut s'intégrer à la société.

Jésus utilise la même expression « fils d'Abraham » avec Zachée (Lc 19,9-10). La femme aussi bien que Zachée sont fils et fille d'Abraham. Dans les deux cas, Jésus réalise un geste

de salut de par sa propre initiative, et dans les deux cas se produit une forte critique contre Jésus, à partir de la perspective de la légalité et de l'observance de la loi.

La femme qui se redresse est une image du peuple marginalisé et malade en Israël, ceux qui n'ont pas de place à eux, ceux qui plient sous le trop lourd fardeau des préjugés de ceux qui se considèrent purs et en règle avec Dieu et les autres. C'est cette multitude de ceux qu'un système rigide a rendus malades, et qui, lorsque la femme se redresse, retrouvent foi en la vie, la possibilité d'agir, la joie, la spontanéité, la possibilité de rêver et de bâtir des espoirs.

quelques réflexions pour aujourd'hui

Un monde rigide et bourré de lois, qui ne se rend pas compte de la richesse de la diversité, est un monde qui courbe les êtres humains. Une société où quelques-uns définissent les conditions que doivent remplir tous les autres mutile l'espérance où s'abreuvent les peuples.

À la lumière du texte évangélique et de son contexte, nous nous rendons compte que la guérison à laquelle parvient la femme courbée est un *processus*, un cheminement : sortir de chez soi et partir à la recherche d'un soulagement, faire que chaque pas ne soit pas vain mais qu'il aille contre ce qui est (prétendument) acquis – qui n'est pas toujours le plus juste ni le meilleur⁷. Soigner les blessures, c'est remettre en question ce que nous avons, ou ce que nous sommes et ressentons ; car la guérison ne peut venir sans qu'auparavant nous ayons dépassé la douleur, et que le temps nous ait donné la sagesse pour agir avec sûreté et permettre la cicatrisation. Souvent, ce que nous faisons devant une blessure, c'est de la recouvrir de manière à ne plus la voir et l'oublier, en faisant autre chose pour que la douleur n'occupe plus l'esprit et le

⁷ Cf. De Miguel, Pilar : «Sin memoria somos como el aire», in *Relectura de Lucas*, DDB, Bilbao, 1998.

cœur. Mais ce genre d'attitude n'aide pas les blessures à guérir ; elles restent latentes et ressurgissent inopinément, transformant la vie en cercle d'amertume.

L'attitude de Jésus nous provoque à regarder plus loin que le groupe du centre, et à nous rendre compte de ce qui se trouve au dehors. L'espace qui semble être dehors, c'est celui où se trouvent les personnes qui sont en consonance avec nos projets, les personnes que nous guérissons et qui également nous guérissent, car guérir n'est pas un acte individuel mais un événement réciproque.

Lorsque nous voyons Jésus comme quelqu'un qui guérit, nous devons bien voir qu'il ne guérit pas qui n'en a pas besoin, mais qui *se met en attitude d'avoir besoin de guérison*. L'un des enjeux les plus décisifs de la société actuelle est que nous nous considérons non pas comme des personnes mais comme des objets qui produisent ; et pour produire, nous nous croyons toujours les meilleurs. La compétition insensibilise face à la douleur, car on ne recherche pas la maladie mais la meilleure proposition pour le marché. Les mots ne sont pas les mêmes, encore moins les significations qu'ils mettent en jeu.

La femme courbée nous permet de découvrir que le fait d'être courbé n'empêche pas de lutter pour la vie ; tout au contraire, cette femme découvre qu'il s'agit d'une injustice, et précisément pour cette raison elle va parcourir tout un itinéraire afin de parvenir au lieu où elle pourra être guérie. Si cette femme s'était conformée à la loi établie – ne pas sortir de chez elle, accomplir les tâches domestiques –, elle n'aurait jamais rencontré Jésus. C'est pourquoi la présence de la malade a autant d'importance que celle de celui qui guérit. Bien souvent, l'angoisse produit chez nous une totale cécité lorsque nous cherchons une solution. La créativité est une des ressources des femmes. C'est ce que nous apprend la femme courbée, car elle a astucieusement utilisé la loi qui l'asservissait – en la rendant invisible – pour changer de lieu et se situer dans l'espace où elle est l'autre moitié dans le

miracle qui se joue. Et le miracle, c'est la position différente qu'elle adopte face à ceux qui critiquent Jésus et ceux qui se réjouissent.

La femme courbée se retrouve dans toutes les femmes et tous les hommes qui recherchent une guérison, car la douleur sociale est un héritage qui date de plus de dix-huit siècles. Dans le processus de guérison, à mesure que la plainte provoquée par la douleur devient un souvenir, les personnes deviennent à leur tour capables de guérir les autres. Nous terminerons en disant qu'au cours de notre vie, nous avons régulièrement besoin d'être guéris, car lorsqu'il semble que la maladie est passée, il en vient une autre, et si nous ne sommes pas guéris des précédentes, nous n'aurons pas de force pour supporter celle qui se présente. Nous savons que le système actuel est contaminé, c'est pour cela que le monde dans lequel nous vivons est fragmenté. Mais si nous commençons à nous relever, avec le temps le monde commencera à refermer ses blessures.

Où donc sont ceux qui guérissent, et où donc sont les malades, les blessés, les marginalisés, les exclus, les rejetés ? À certains moments, nous pouvons être les malades, et à d'autres nous pouvons être ceux qui guérissent, une fois redressés, ayant fait l'expérience du miracle⁸ réalisé par Jésus un jour de sabbat.

Marcia Moya, Helmut Renard
Co-coordinadores "Anudando"
Robles 610 y Juan León Mera
Apartado 17-03-252
Quito - Equateur

⁸ Cf. Schüssler Fiorenza, Elisabeth : *En mémoire d'elle ; essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986. Coll. *Cogitatio fidei* 136

Peut-on se remettre d'un malheur ?¹

Alain Houziaux

Alain Houziaux est docteur en philosophie et docteur en théologie. Pasteur à l'Église Réformée de l'Étoile, il organise les conférences du Temple de l'Étoile (Paris 17^e)

Peut-on se remettre d'un malheur ? Pour aborder cette question, je partirai de trois exemples bibliques.

le deuil de David

L'attitude de David, lorsqu'il perd le premier enfant qu'il a eu avec Bethsabée, sa maîtresse, est tout à fait déconcertante. Tant que son fils est agonisant, il jeûne et manifeste la plus extrême affliction. Mais dès qu'il apprend que l'enfant est mort, il demande qu'on lui serve un repas. « Il se relève de terre et il mange ». Et il s'explique ainsi : « oui, quand l'enfant vivait encore, je jeûnais et je pleurais. Et je me disais : qui sait ? le Seigneur aura peut-être pitié de moi, et l'enfant vivra. Mais, maintenant qu'il est mort, à quoi sert de jeûner ? Je ne pourrai pas le faire revenir à la vie ! » (II Samuel 12, 15-24).

Il faut se rappeler les circonstances de ce deuil. Bethsabée, la femme d'Urie, est devenue la maîtresse de David. Elle attend un enfant de lui. David tente de faire endosser à Urie la paternité du fils adultérin qu'il va avoir de Bethsabée. Mais, n'y parvenant pas, il s'arrange pour qu'Urie meure au combat,

¹ / Texte extrait de la brochure « *La vie, le destin et l'amour* », sous la direction du Pasteur A.Houziaux.

en demandant aux troupes d'Urie de battre en retraite en laissant Urie seul. C'est alors qu'intervient le prophète Nathan qui fait prendre conscience à David de l'horreur de son forfait et lui annonce le châtement : l'enfant adultérin mourra.

Après la mort de l'enfant adultérin, David cesse donc son jeûne. Bien plus, il va de nouveau vers Bethsabée. Et Bethsabée donne le jour à Salomon. Et le texte biblique ajoute : Le Seigneur aime Salomon et c'est pourquoi Salomon est appelé « aimé du Seigneur ». Ainsi Dieu entérine le fait que David se soit si rapidement remis de son deuil.

Et la question posée, c'est : David avait-il le droit de se remettre si rapidement de son malheur ?

la révolte de Job

L'attitude de Job, lorsqu'il perd ses enfants et ses biens, est également étonnante. Il se révolte contre Dieu. Il trouve que le malheur qui lui tombe dessus est injuste. Il ne l'accepte pas. Il considère que Dieu a tort de le lui envoyer.

On peut dire qu'il se remet de son malheur par la révolte. Il en vient à sommer Dieu de s'expliquer comme devant un tribunal. (Job 31, 35-40).

Dieu finit par répondre. Il lui montre que l'univers tout entier est à la fois magnifique, plein de risques et de liberté, mais que le cours des choses ne peut que rester incompréhensible à l'homme.

Job reconnaît alors qu'il a parlé de "choses qui le dépassent" et qu'il n'y a aucune explication au malheur. Il reconnaît que tout est dans la main de Dieu. A la fin du livre, Dieu condamne ceux qui veulent donner des explications ration-

nelles ou théologiques au malheur et félicite Job pour son attitude. Et Dieu rend à Job prospérité et postérité.

Et la question que pose ce récit, c'est celle-ci : faut-il vraiment chercher la signification du malheur ? Faut-il en tirer des leçons ? La révolte contre le malheur et même contre Dieu n'est-elle pas la seule attitude légitime ?

la résurrection des disciples après la mort de Jésus

L'attitude des disciples après la mort de Jésus est également surprenante.

Tous les disciples de Jésus (sauf peut-être Jean) ont laissé tomber Jésus au moment de son procès et de sa crucifixion. Et pourtant il semble qu'ils n'éprouvent aucune culpabilité pour leur attitude. En fait, les disciples ne considèrent en aucune manière la crucifixion de Jésus comme un malheur. Ils vont prêcher Jésus ressuscité mais aussi Jésus crucifié comme l'annonce d'une délivrance et d'un salut. La mort de Jésus aurait pu être ressentie comme une sorte de rappel de la faute des disciples et comme une démonstration du péché des hommes. Mais il n'en est rien. Elle est, bien au contraire, proclamée comme l'événement qui atteste la rémission des péchés et la grâce de Dieu pour les pécheurs. Singulier renversement !

Et la question que pose l'attitude des disciples, c'est celle-ci : un malheur peut-il être proclamé comme une délivrance ? Comment les disciples ont-ils pu avoir le front de considérer la mort de Jésus comme une délivrance alors qu'ils auraient pu s'en tenir pour responsables ?

a-t-on le droit de se remettre du malheur ?

Au fond, la vraie question, ce n'est pas : Peut-on se remettre du malheur ? C'est : A-t-on le droit de se remettre du malheur ?

David avait-il le droit de se remettre si facilement de la mort de son fils ? Son attitude nous apparaît d'autant plus scandaleuse qu'il était coupable de cette mort.

Au fond, pensons-nous, dans cette affaire, c'est David qui aurait dû mourir, et non pas son fils².

Cette réaction de notre part est significative. En effet, il n'est pas si rare que l'on éprouve une sorte d'agressivité à l'égard de celui qui survit à la mort de l'un de ses proches, et ce même s'il n'est ni responsable ni coupable de cette mort. Ou, du moins, on ne le plaint que pour autant qu'il porte le deuil. Mais si le survivant se remet trop facilement ou trop ouvertement de son malheur, il peut susciter des réactions de rejet.

Si une veuve se remarie trop rapidement après la mort de son premier mari, cela est mal vu. En Inde, les veuves devaient accepter d'être brûlées après la mort de leur mari. Et en Chine et au Japon, les soldats devaient se faire hara-kiri à la mort de leur empereur.

Ainsi l'éducation et la morale refusent souvent et par principe que l'on puisse se remettre d'un deuil et qu'il puisse y avoir des voies de guérison.

²/ Cyrulnik (dans *Un merveilleux malheur*, Poches Odile Jacob, 2002, page 50-53) mentionne que, après la mort d'un proche, on peut ressentir souvent sa vie comme une usurpation. Ainsi les enfants de personnes tuées par des soldats du Sentier Lumineux ressentent une culpabilité : « Ma vie est une usurpation. Je méritais de mourir bien plus que mes parents tués à mes côtés. C'est eux qui auraient dû vivre et non pas moi ». Et ces enfants trouvent dans leur histoire des prétextes pour asseoir leur culpabilité.

De même, beaucoup de ceux qui sont revenus des camps de concentration se sont considérés comme coupables d'être des « survivants ».

Et pourtant, même si la morale le réprouve, beaucoup de survivants (d'endeuillés) se remettent de leur malheur. Cyrulnik³ note qu'il y a assez souvent une certaine ambivalence chez ceux qui éprouvent la perte d'un proche (celle de son père ou de sa mère par exemple). La perte de ce proche suscite chez le survivant des sentiments contradictoires. « J'ai beaucoup pleuré la mort de ma mère car je l'aimais beaucoup mais je me sentais libre car je n'avais plus à réaliser ses désirs ». Et cette libération permet un « décollage de la créativité ». Ce décollage de la créativité après la mort du père a été semble-t-il particulièrement net chez Proust, Freud et Max Weber. On peut même dire que leur créativité a pris appui sur leur refus de toute culpabilité, et même de tout deuil.

De même, on peut dire que pour David, c'est son refus presque violent et provocateur de poursuivre son deuil qui lui a donné l'audace d'aller de nouveau coucher avec Bethsabée pour avoir un autre fils, comme une sorte de revanche.

Et chez Job, il y a eu également un refus explicite de se sentir coupable qui se double d'un procès fait à Dieu : « Je suis toujours révolté contre Dieu... je voudrais bien savoir où Dieu se trouve ! j'irai jusqu'à sa maison... j'aurai beaucoup de reproches à lui faire (Job 23,1-4) ». Et Job doit son salut à cette révolte « œdipienne » contre le Père et contre son malheur.

A propos de la révolte de Job contre son malheur, j'ajoute ceci. Si nous nous révoltons contre Dieu, lorsqu'un malheur nous tombe dessus, cette révolte est légitimée et acceptée par Dieu lui-même, et ce parce qu'elle est libératrice et parce qu'elle témoigne d'une forme de résurrection. Dieu accepte d'être considéré comme une sorte de bouc émissaire, tout comme Jésus-Christ lui-même a accepté d'en être un. Et Dieu accepte notre révolte tout simplement parce que c'est lui qui insuffle cette révolte et qui nous donne la force de nous ré-

³/ Op cit.

volter. Dieu nous associe ainsi à sa propre révolte contre le mal, le malheur, le Malin.

Pour ce qui est des disciples de Jésus, on peut se demander si leur attitude n'a pas été au bénéfice d'une sorte de « décollage de créativité » (de créativité missionnaire et théologique en particulier) après la mort de Jésus. Certes le Nouveau Testament impute ce décollage de l'Église primitive non à la mort de Jésus mais à sa résurrection. Mais il faut cependant noter que la Pentecôte (c'est-à-dire le décollage de l'Église) a surgi après le départ définitif de Jésus, lors de l'Ascension. D'ailleurs Jésus lui-même avait prophétisé « Il est avantageux pour vous que je m'en aille » (Jean 16,7), et ce pour que l'Esprit vienne en vous. On peut ajouter qu'il y a eu chez les disciples une négation de toute responsabilité et de toute culpabilité à propos de la mort de Jésus (la faute a été rejetée sur les Juifs). Le fait qu'ils aient abandonné Jésus n'a plus jamais été évoqué. C'est peut-être à cause de ce refus de se sentir coupables que les disciples de Jésus ont pu oser considérer la crucifixion de Jésus comme une délivrance du péché et de la culpabilité.

On peut donc constater que, dans les trois exemples que nous citons, il est fait état d'un droit à la rémission du malheur.

Le message du texte sur le deuil de David, c'est : ne pas s'arrêter au malheur sans vouloir en sortir. Celui du texte de Job, c'est : ne pas se culpabiliser du malheur. Et celui de l'évolution des disciples de Jésus, c'est : retourner le malheur.

La sortie du malheur se fait par une sorte d'esprit de revanche (David), par un procès en responsabilité fait à Dieu (Job), par la métamorphose du malheur en mode de salut (les disciples de Jésus).

**« ne nous induis pas dans la tentation
mais délivre-nous du Malin »**

Je le sais, la thèse que je soutiens peut paraître contestable et même provocante. Mais, à mon sens, la dernière demande du Notre Père va dans le même sens. Cette dernière demande, c'est « Ne nous induis pas dans la tentation, mais délivre-nous du mal ».

Par cette demande, Jésus nous apprend à prier : Ô Dieu, fais que nous ne soyons pas « tentés » de vouloir rester dans le malheur. La tentation dont parle le Notre Père, c'est peut-être celle de rester dans le malheur. Et cette demande du Notre Père est tout à fait pertinente et nécessaire. En effet nous considérons souvent que nous n'avons pas le droit de nous remettre du malheur. Nous considérons que vouloir être délivrés du mal et du malheur est en fait une faute. Nous sommes souvent « tentés » de croire que le fait de rester dans le malheur est un devoir moral et religieux. Et nous sommes tentés de croire que c'est Dieu lui-même qui nous demande de ne pas nous remettre du malheur.

En effet, notre « tentation », c'est de considérer que Dieu, en fait, voulait que David prolonge son deuil, qu'Il voulait aussi que Job consente à son malheur sans se révolter, et qu'Il voulait aussi que les disciples se sentent coupables pour leur vie entière d'avoir laissé mourir Jésus sur la croix.

Ainsi, Jésus nous apprend à demander à Dieu ce que Dieu veut vraiment, c'est-à-dire que nous nous remettions du malheur et que nous soyons délivrés du mal et du malheur.

Je voudrais insister sur une forme particulièrement pernicieuse de cette tentation de ne pas être délivré du mal : c'est celle de l'« excès de mémoire » pour reprendre l'expression de Paul Ricœur⁴. L'excès de mémoire (de la mémoire du mal-

⁴/ Voir Paul Ricœur : Mémoire, oubli, pardon, in *La religion, les maux et les vices*, sous la direction d'Alain Houziaux, Presses de la Renaissance 1998.

heur que nous avons subi) nous conduit à ne pas vouloir être délivrés du malheur.

Il importe en effet de considérer le malheur comme un adversaire et non comme quelque chose de sacré qu'il faudrait garder, honorer et conforter. Et c'est ici que l'expression originale du Notre Père « délivre nous du Malin » (et non du « mal ») est importante. Le malheur est l'œuvre du Malin. Et il importe de détester le malheur à ce titre. Et de la même manière qu'il nous faut « détester » les fautes que nous avons commises comme étant l'œuvre du Malin, de même il nous faut aussi « détester » le malheur comme étant aussi l'œuvre du Malin. Il faut considérer le malheur comme un adversaire. Et ce n'est qu'ainsi que nous pourrons nous remettre du malheur et le démettre de son pouvoir.

Ricœur fait ainsi la différence entre le « travail de souvenir » (qui est nécessaire et utile) et « l'excès de mémoire » qui conduit à une « compulsions de répétition »⁵. A propos du « travail de souvenir », Freud, cité par Ricœur, précise qu'il faut que celui qui est éprouvé par le malheur « trouve le courage de fixer son attention sur ces manifestations morbides, de regarder la maladie comme un adversaire digne d'estime, comme une partie de lui-même, comme un fond dans lequel il conviendra qu'il puise de précieuses ressources pour sa vie ultérieure ».

Le travail de souvenir peut être mis en œuvre à propos d'un divorce mais aussi à propos du suicide d'un enfant, ou même d'un événement historique (la Guerre d'Algérie, la déportation des Juifs). Et nous dit Paul Ricœur, il se fait grâce au récit du malheur, mais « du point de vue de l'autre, qu'il soit mon ami ou mon adversaire ». En effet « le sens de ce qui nous est arrivé, soit que nous l'ayons fait, soit que nous l'ayons subi, n'est pas fixé une fois pour toutes ».

⁵ / La compulsions de répétition est une forme de névrose obsessionnelle qui accule le sujet à la répétition d'expériences génératrices de déplaisirs ; c'est l'une des formes de la pulsion de mort (Paul-Laurent Assoun).

Je cite encore Paul Ricœur : « le travail de deuil, nous dit Freud, consiste à se détacher... de l'objet d'amour - lequel est aussi objet de haine - (qui est la cause de notre malheur) jusqu'au point où il pourra être de nouveau intériorisé, par un mouvement de réconciliation semblable à celui opéré en nous par le travail de souvenir ».

J'ajoute qu'il n'y a pas, à mon sens, incompatibilité entre d'une part la détestation du malheur, c'est-à-dire le combat et la révolte contre l'adversaire Malheur, et d'autre part ce travail de souvenir et de réconciliation. Il faut en effet faire la différence entre le malheur qu'il faut combattre et l'évènement qui a produit le malheur avec lequel, en revanche, il faut tenter de se réconcilier.

Il nous faut bien combattre le malheur, c'est-à-dire ce qui nous fait du mal comme un adversaire. Et le salut est dans le combat lui-même, dans la révolte elle-même. Mais l'évènement qui a produit le malheur, à savoir le décès qui nous affecte, le viol que nous avons subi, le divorce qui nous a été imposé, la maladie qui nous a terrassés, peut lui-même être l'objet du souvenir et du pardon. Et lorsque c'est une faute commise par nous-mêmes qui nous a conduits au malheur, cette faute peut elle-même faire l'objet d'un travail de réconciliation et d'auto-pardon.

Et c'est ce pardon qui peut être notre guérison.

Alain Houziaux
1, rue Denis-Poisson
75017 Paris

Des pierres sur le chemin, perspectives de dialogue interreligieux à partir de scénarios de conflit

Paulo Suess

Le Docteur Paulo Suess est professeur de missiologie, assesseur théologique du CIMI (Conseil Indigéniste Missionnaire) et Président de l'IAMS (Association Internationale d'Études de la Mission).

Les pays latino-américains constituent une « démocratie raciale » ainsi qu'une « démocratie politique ». Les deux types de « démocraties » favorisent les inégalités du fait de l'origine ethnique et du milieu social de la naissance, ce qui, depuis l'époque de la colonisation, rend le dialogue difficile. Le fait d'être Indien, Noir ou Blanc, détermine les chances sociales dans le pays et limite la possibilité d'avoir son mot à dire. Dans cet ensemble, les frontières ethnico-culturelles et religieuses sont en même temps des frontières d'inégalité, d'exclusion et de non-reconnaissance.

Dans la première partie de ce texte sont présentés quelques scénarios qui, étant donné leur évolution rapide, ressemblent au déroulement d'un documentaire cinématographique. « Le déroulement » articule le passé et le présent et permet le libre passage (transdisciplinaire) entre la philosophie et l'histoire, entre l'anthropologie et la théologie. Dans la deuxième partie, je cherche à montrer (à partir de la discussion autour de la théologie indienne) que les pierres du chemin de la Rencontre avec l'un ou l'autre ne sont pas des obstacles historiquement surmontés. Les pierres attirent l'attention sur une tâche urgente, l'assomption de la diversi-

té et la reconnaissance de l'altérité. Les pierres peuvent devenir des pierres précieuses, dès lors que les Églises se souviennent de leur origine pluriculturelle à la Pentecôte. La mémoire et la pratique de cette diversité, comme parties intégrantes de l'identité ecclésiale, constituent le présupposé d'un dialogue interreligieux qui est à la fois une grâce et une tâche à accomplir.

Scénarios

A partir de la diversité ethnico-culturelle, on constate de fait une valorisation quelque peu excessive d'une unité métaphysique qui trouve son origine à Athènes. L'impact de la civilisation grecque sur le christianisme lui a fait adopter certains préjugés contre la diversité, maintes fois qualifiée de « barbare », « confusion babylonienne » ou « monde à l'envers ».

scénario 1 – le « Jardim Itápolis »

En face du Musée de l'Indépendance à São Paulo, passe toutes les quinze minutes un omnibus qui est une indication de la diversité culturelle de la ville, de par son nom « Jardim Itápolis ». « Jardim » rappelle l'héritage ibérique du pays, « Itá » en guarani, signifie « pierre » et indique l'héritage indigène et « Polis » représente le berceau de la civilisation occidentale à Athènes : « *Jardim Itápolis : Jardin ville de pierre* ».

Le nom des rues de nos villes, les stations de métro, les statues et surtout les personnes : tout porte l'empreinte réelle et symbolique de la diversité culturelle et religieuse, l'empreinte de la joie et des tensions de cette diversité.

Dans les rues de São Paulo les statues de Anchieta et de Anhangüera¹ attirent l'attention des passants. Le Grand São Paulo est traversé par une « Via Anchieta », une « Via dos Bandeirantes » et une « Raposo Tavares » rappelant le « cycle de chasse à l'Indien ». Le peuple a hérité l'alchimie de sa survivance des Indiens colonisés ; il rend hommage à ses anges gardiens et respecte ses démons, parce qu'il sait comme il peut être utile d'allumer un cierge à Dieu et un autre au diable. La lutte du bien et du mal (tant de fois évoquée dans les actes de Anchieta et récemment dans les discours pseudo-messianiques contre le terrorisme), le peuple l'affronte dans les rues, où la violence réelle surpasse ce qu'imaginaient allégoriquement les missionnaires du XV^e siècle.

Aujourd'hui, les interlocuteurs principaux d'Anchieta sont d'« autres » disparus et rappellent le péché historique des missions, la réduction de la diversité. Parler de la diversité culturelle en Amérique latine signifie parler de disparition, d'exclusion et de soumission, de métissage, de syncrétisme et de lutte contre l'oubli. La mémoire des disparus peut être traitée en archéologie, histoire, anthropologie, ou théologie. L'évocation de cette mémoire des disparus peut signifier que « l'heure de la Vérité » est arrivée, vérité au sens originel de « non-oubli ».

scénario 2 – Athènes explique

Dans la mythologie grecque, le Léthé est le fleuve qui traverse le Royaume des morts. Qui boit de ses eaux perd la mémoire. Par suite « a-léthé » qui signifie en grec, la langue du Nouveau Testament, *vérité* - est « non-oubli » et mémoire. Et cette mémoire peut signifier souvenir et nostalgie, mais aussi indignation qui vise à la rupture avec la barbarie contemporaine.

¹/ « Anhangüera » signifie Vieux Diable, nom donné par les Indiens au porte drapeau Bartholomeu Bueno da Silva.

Les missionnaires du XV^e siècle arrivèrent en Amérique non préparés à la reconnaissance de l'altérité ou plutôt, ils arrivèrent théologiquement préparés à la « non-reconnaissance » de l'autre.

La question de la reconnaissance de la « *diversité culturelle* » était hypothéquée par la manière philosophique dont avait été abordée la question de l'**unité** et de la **multiplicité**. Pendant tout le Moyen Âge (et la théologie dominante à l'époque de la conquête était médiévale), la valeur de l'**unité** et de la **multiplicité** portait la marque de la pensée métaphysique ayant son origine dans l'Académie de la Ville en Grèce².

Depuis Constantin qui transforma le christianisme marginal de l'Empire romain en religion officielle, l'Église assume progressivement les structures impériales. La pensée métaphysique qui s'enracine dans Platon a fourni un support idéologique à cette transformation : de même que le **un** représente le **tout**, ainsi la pointe de la pyramide administrative représenterait l'essentiel de tout le corps social de l'Église.

Saint Augustin (354 - 430) et ses successeurs se sont emparés des spéculations métaphysiques de Platon (437 - 347 avant J.C.) jusqu'à Plotin (205 - 270), attitude de pensée qui a réduit la réalité à une origine et/ou substance : **unum est totum** (le un est le tout).

Aujourd'hui nous dirions que les théologiens ont acculturé la théologie dans la philosophie d'Athènes et que les canonistes ont acculturé l'administration ecclésiale dans les pratiques administratives de l'Empire romain. Si le un est le tout, le multiple porte en lui les déficiences de l'« être » et de la « *substance* ». Le multiple représente une corruption du un.

²/ cf. J.Habermas, *la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces*, in IDEM, *Pensamiento postmetafísico*. Madrid : Taurus, 1990, p 155-187.

La doctrine de l'origine unique a disqualifié la diversité des chemins comme des déviations. Par conséquent les missionnaires ont considéré le passé des peuples autochtones, non seulement comme sans importance pour l'histoire de leur salut, mais comme un obstacle à la transmission de la « *vraie religion* ». Pour les catéchistes de la conquête et leur théologie encore inspirée du néoplatonisme et de sa conception de la relative unité du monde médiéval, la pluralité des voix et des façons d'être, rencontrée en Amérique, représentait un éloignement de la vérité unique accréditée par les expériences historiques et les expressions culturelles de l'Europe.

Scénario 3 – Divergences à Porto Seguro

Si la multiplicité est viciée par les déficiences de l'être, l'altérité, elle aussi, porte l'empreinte d'un défaut substantiel. Les missionnaires ont, dès lors, compris leur travail comme la réduction de la multiplicité et comme l'incorporation à leur propre identité. Faire de l'autre quelqu'un qui est semblable ou égal au prédicateur européen paraissait une proposition généreuse. La première messe célébrée au Brésil, à Porto Seguro, par frère Enrique de Coïmbra, reflète cette pensée mimétique, d'après les paroles du chroniqueur, Pero Vaz de Caminha, qui désigne les Indiens comme ceux qui font tout **comme nous** :

« Il y avait là avec nous, assistant à la messe, près de cinquante ou soixante Indiens, tous à genoux **comme nous-mêmes**. Et au moment de l'Évangile, lorsque nous nous levâmes, les mains levées, ils se levèrent avec nous et levèrent les mains jusqu'à la fin de l'Évangile, après quoi ils s'assirent **comme nous**. Et au moment de l'élévation, quand nous nous mîmes à genoux, ils adoptèrent, **comme nous**, la même attitude³. »

³ S. Castro (ed.), *A carta de Pero vaz de Caminha*. Porto Alegre : L.et PM, 1985, p. 95.

Et Pero Vaz conclut ainsi l'événement de Porto Seguro : « Et selon ce qu'il nous parut à tous, il ne manquait rien à ces gens pour être pleinement chrétiens **comme nous** le concevions, étant donné qu'ils adoptaient ce qu'ils nous voyaient faire⁴. »

Cinq cents ans plus tard, le 22 avril 2000, la Police militaire essaya d'empêcher la marche des populations indigènes et de leurs alliés du mouvement populaire, de Porto Seguro à Coroa Vermelha. Les Indiens, qui refusèrent de faire tout **comme nous**, furent violemment pris à partie, avec des bombes à effet moral, au cours d'une opération militaire sans précédent.

Porto Seguro 2000 : on a massacré la rencontre et remplacé la fête par son simulacre ; la commémoration peut être une manière sophistiquée de réprimer la mémoire historique et de faire oublier. Le culturellement correct dont on se souvient, les courants successifs d'une époque, le modèle de sainteté retenu, en accord avec les priorités politiques et spirituelles déterminées par un pontificat pour les canonisations, et le *courant dominant* de la science sont des affluents du Léthé. Ce qui n'a pas été publié en anglais depuis quelques années et dans les revues spécialisées de renom porte le cachet : **oubliez-le**. Les martyrs et les hérétiques, les pauvres et les exclus, d'autres encore et des minorités qui sont la mémoire significative, selon l'Évangile, de chaque époque, soulèvent la question de la pertinence politique du « **oublier** » et « **effacer** ».

Scénario 4 – Confusion babylonienne

La réduction de la diversité est une lutte « *antibabélique* ». La réduction à *l'un* était interprétée comme la récapitulation en Jésus-Christ dont parle saint Paul. Salut signifiait, par conséquent, opposition à la confusion et à la dispersion de

⁴ Ibidem, p. 96.

Babel. Face aux exigences d'une origine et d'un chemin unique et face à la diversité culturelle des peuples autochtones d'Amérique, les termes de tutelle et de réduction sont devenus les mots-clés de la « conquête spirituelle ».

La « *tutelle* » (la sollicitude pour les brebis perdues dans le monde) s'exprima : soit sous la forme souple du paternalisme d'un Frère Mendieta pour qui ses confrères franciscains sont les « pères de cette nation misérable » (Mendieta 522) d'Indiens ; soit sous la forme plus sévère de Juan de Zumárraga, inquisiteur et premier Évêque de Mexico, admonesté par la Reine dans une lettre du 26 juin 1536, afin qu'il modère sa façon de châtier les néophytes.

Le terme « **réduction** » pouvait signifier réduction de la pluralité culturelle et religieuse aux modèles européens, en « *doctrines* » plus ou moins ouvertes ou en « *missions* » fermées. La **réduction** comme expérience missionnaire, ne transformait pas une multiplicité arbitraire en diversité articulée ; elle ne générait pas, en réponse à une supposée confusion babylonienne, une nouvelle Pentecôte. Elle générait une protection contre les « *excès* » de violence structurelle (« *système colonial* ») ou individuelle, par la perte de la liberté et de la diversité des peuples indigènes.

Scénario 5 - Monde à l'envers

En traversant l'Équateur avec 44 compagnons, le 22 février 1691, le jésuite Antônio Sepp nota dans son journal « *Voyage aux missions jésuites et travaux apostoliques* »⁵ : « Tout change sous l'équateur. L'eau se corrompt, la viande devient fétide, les punaises meurent ainsi que les puces et autres vermines. » L'aiguille magnétique de la boussole cependant ne se déplace pas, elle continue à fixer :

⁵/ A. Sepp, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte/São Paulo : Itatiaia/Edusp, 1980, p. 73, 82, 85.

« fidèlement et exactement l'Étoile polaire. La différence est toute en nous-mêmes qui devons modifier notre façon de voir. Quand il est midi en Europe, il est minuit ici. (...) Le vent du Nord glacé de l'Europe est ici bien tiède. (...) Tout à l'envers. (...) En décembre et janvier, quand tout gèle en Europe, nous mangeons des figues et cueillons des lys. En un mot, tout ici est différent. Il est à retenir l'expression qualifiant l'Amérique de « monde à l'envers. (...) Le 28 février nous entrons dans le jeûne du carême, selon le calendrier et non selon la réalité. »

Comment concevoir des calendriers hypothétiquement universels, conformes à la réalité, en même temps cosmologiques et locaux ? Comment apprendre que « le monde à l'envers » est un monde culturellement différent qui participe à un universalisme mondial avec toute l'humanité (Kant) ? Comment transformer l'imaginaire du visiteur pour qu'il en vienne à considérer le « *barbare* » comme autre et l'autre comme « *frère* » ? Comment augmenter la connaissance des situations pour que le monde globalisé ne menace pas les identités mais fortifie leurs racines et élargisse leurs horizons ? Il ne s'agit pas ici d'une opposition entre « *traditionnel* » et « *moderne* » mais entre altérité hégémonique avec les aléas de l'universalité et altérité coopérative qui a conscience de ses limites régionales. L'idéologie dominante est aujourd'hui contestée par des causes qui luttent contre le monopole et l'hégémonie, comme le féminisme, le communautarisme et le post-modernisme ; elle est aussi contestée par les causes des minorités ethniques et des majorités sociales marginales ou exclues, sans oublier les luttes indigènes et afro-américaines.

Scénario 6 – Exclusivité du pouvoir

Les missionnaires qui exerçaient leur activité dans la micro-structure essayaient de reproduire la constellation du *un* qui représente le *tout*. Au nom du « salut intégral », ils luttèrent

pour le pouvoir total dit **police mixte**⁶ (pouvoir temporel et spirituel) et pour la reconstruction du monde dans l'unité. Gerónimo de Mendieta écrit à Francisco de Bustamante, commissaire général des Franciscains aux Indes : « Ces gens sont si misérables et vils que, si l'on ne fait pas preuve avec eux de toute son autorité, on n'en a aucune, et si l'on ne les tient pas bien sous la main et soumis, on n'en tire rien⁷. »

Les motifs de la revendication du pouvoir spirituel et temporel par les religieux étaient nobles : protection des Indiens de la cupidité du conquérant et du colonisateur. En certaines circonstances historiques le pouvoir pouvait être délégué au bras séculier ; jamais, cependant, il ne se partageait avec l'État, les victimes de la conquête ou les cadres subalternes de l'Église elle-même, représentés, aux yeux de la hiérarchie naissante, par les religieux. Ceux-ci alléguaient devant les Évêques le droit d'aînesse de l'Amérique et le pouvoir résultant de privilèges papaux bien circonscrits dans le bref « *Exponi nobis* » de 1522, aussitôt appelé « *Bulle Omnimoda*⁸ ». La reconstruction d'un monde dans l'unité avec une origine unique exclut aussi la possibilité de partage du pouvoir à l'intérieur de l'Église. Dans la chrétienté, la revendication de « participation interne » dans l'Église signifiait manque de respect envers l'ordre divin.

⁶/ Cf. V. de Quiroga, *Información en derecho* (1535). México: Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 175s.

⁷/ « Lettre du Père Fray Gerónimo de Mendieta » (1562) in : J. Garcia Icaz Balceta, *Colección de documentos para la historia de México* (collection de documents pour l'histoire du Mexique) Vol. 2, México : Porrúa, 1980, p. 519. - Aussi intégralement en portugais in : P. Suess, *A conquista espiritual da América Espanhola*. (la conquête spirituelle de l'Amérique espagnole, 200 documents - XVI^e siècle. Petrópolis : Vozes, 1992, p. 884-903, ici 887 (Doc. 184).

⁸/ Cf. P. Torres, *La bula Omnimoda de Adriano VI*. (la bulle d'Adrien VI), Madrid : Instituto Santo Toribio de Mogrovejo/C.S.I.C. (Bibl. "Missionalia Hispanica") 1948. Le bref *Exponi nobis*, plus connu comme « bulle *Omnimoda* », accorda des pouvoirs spirituels extraordinaires aux ordres mendiants, pouvoir qui d'emblée provoquèrent des conflits avec les prélats respectifs. Texte intégral en portugais. In : P. Suess, *A conquista espiritual da América Espanhola*, (la conquête spirituelle de l'Amérique espagnole), l.c. p. 256-258 (Doc. 36).

Perspectives de dialogue :

Tikal et Rome

Tikal, un complexe de pyramides des peuples Maya au Guatemala, symbolise, dans ce contexte, la cause indigène qui cherche à s'intégrer dans la théologie indienne. Rome représente le discours institutionnel du christianisme en son versant catholique officiel. Tikal a organisé dans la ville d'Asunción au Paraguay, du 6 au 10 mai 2002, la « 4^e Rencontre œcuménique Latino-américaine de Théologie indienne ». Les 170 participants de cette Rencontre étaient en majorité des indigènes issus de 45 peuples différents et enracinés, au-delà de leurs cultures, en différentes Églises chrétiennes. Le thème de la Rencontre, « *À la recherche de la Terre sans Mal* », a permis aux participants de traiter des différentes utopies contenues dans leurs mythes. Ils ont résumé leur façon de voir de cette manière :

« La Parole antique, parole de nos ancêtres qui nous accompagne dans le présent, le mythe, est une parole chargée de rêves et d'espérance, qui oriente le cheminement de nos peuples vers la Terre sans Mal, la Terre Fleurie. De la terre nous vient la nourriture ; c'est elle qui fait pousser les herbes qui nous guérissent ; c'est d'elle que jaillit l'eau qui nous donne vie ; elle est la Mère des arbres, des pierres, de l'humanité et de tous les êtres. Selon nos traditions, ce que la terre nous donne est destiné à toute l'humanité, dans une économie de réciprocité⁹. »

Sous le regard critique de leurs Églises, les Indiens ont fortement insisté, surtout dans les publications, sur la continuité et la complémentarité entre leurs traditions et le christianisme, entre leur culture orale et la culture écrite, entre la logique mythico-symbolique et la logique occidentale. Les

⁹/ Message final. Les documents de la 4^e Rencontre Œcuménique Latino américaine de théologie indienne se trouvent à la home-page suivante : www.missilogia.org.br

Indiens ont apprécié l'action de leurs Églises, en raison non de leurs énoncés essentialistes mais de leur compétence existentielle. Ils ont affirmé que « si les croyances et la foi s'orientent vers la vie depuis l'intérieur, depuis le cœur, alors il n'y a pas de difficulté à être Indien et chrétien. C'est dans l'orientation vers la vie que les mythes, les rites et les symboles indigènes entrent en dialogue avec ce que proposent les Églises ». Les Indiens ont décrit leur 4^e Rencontre de Théologie indienne comme une nouvelle Pentecôte : en ces jours « *des gens de toutes races, langues et nations se sont sentis unis comme des frères à la table commune, rendant gloire au Dieu de la Création, de la gratuité infinie, du salut universel, qui est le Dieu même de Jésus-Christ* ».

L'apparente harmonie des déclarations et documents de cette 4^e Rencontre omet le conflit provoqué par l'appropriation d'un instrument, appelé « théologie », qui est contrôlé par les instances du gouvernement central de l'Église catholique. Lors de la réunion Plénière de la Commission pontificale pour l'Amérique Latine du 20 au 23 mars 2001 au Vatican, le Président du Conseil pontifical pour la Pastorale de la Santé, l'Archevêque émérite de Zacatecas au Mexique, Javier Lozano Barragán, a donné, depuis le Magistère romain, un tableau général sur les auteurs, méthodes, modèles et points névralgiques de la théologie indienne¹⁰. Parmi les différentes objections contre cette réflexion théologique des peuples indigènes, se mêlent des questions formelles (mythe/logos), des questions d'autorité (théologiens/peuples indigènes) et des questions doctrinales proprement dites.

¹⁰/ Cf. Pontificia comissão para América Latina. Réunion plénière, Cité du Vatican, 20-23, .2001, Actes. Réalités, problèmes, perspectives et propositions pastorales relatifs à la Nouvelle Évangélisation, à la lumière de l'Exhortation Apostolique « *Ecclesia in America* ». Cité du Vatican-Librairie Editrice Vaticane, 2001, p. 159-175 (La Théologie indienne) p. 308 (Conclusion 4. 3).

1 – le mythe

Une théologie indienne qui recourt au mythe, disent quelques autorités ecclésiastiques, serait mythologie, non théologie. Le dépassement du mythe (grec, romain, germanique) aurait été la grande victoire du logos, envisageant le mythe comme une phase pré-rationnelle dans l'évolution humaine. Mais le mythe des peuples indigènes est déjà passé par un éclairage qui l'a soustrait au fondamentalisme. Au début du XXI^e siècle, le mythe indigène a force de métaphore et de rêve. Quand les Indiens de Taramara, par exemple, interprètent le « *cobra dévorant* » comme « *néolibéralisme* » qui sacrifie les pauvres, ils font du mythe un usage historico-politique.

Le monde quantique est un monde réel, même s'il n'a pas encore trouvé un langage commun. La science elle-même propose le mythe comme lieu pour la compréhension de la réalité, quand elle nous parle du complexe d'Œdipe, du « *chat* » de Schrödinger ou du Big Bang. « De manière bien inattendue, c'est le dialogue avec la science qui rend la pensée mythique de nouveau actuelle¹¹ », déclare Lévi-Strauss.

Le mythe et la théologie ont des fonctions sociales et des langages semblables. Tous deux visent à expliquer les origines du monde et de l'humanité, légitiment les conditions de vie (mort, souffrances, classes sociales, péché) et alimentent les rêves, désirs et utopies d'un monde meilleur. Les différentes conditions de vie donnent naissance à différentes utopies et exigent différentes explications mythologiques et théologiques. Les sociétés indigènes égalitaires qui n'accumulent ni n'excluent, exigent d'autres justifications (d'autres théologies) que les sociétés concurrentielles et capitalistes dans le monde du capitalisme néo-libéral.

¹¹/ Lévi Strauss, Claude, *Hitoria de lince* São Paulo, Companhia das letras, 1993 p.12.

2 – Les auteurs

Le discours de la théologie indienne, bien qu'il s'agisse de théologie chrétienne, n'est pas, selon certaines instances ecclésiastiques, un discours des Indiens, mais de théologiens qui cherchent à ressusciter la théologie de la libération, considérée comme morte depuis 1989. Il est évident qu'un discours qui concerne le projet d'un peuple ne peut pas séparer le discours de libération du discours de rédemption. Les deux discours (ancrés dans la mémoire historique des peuples respectifs, dans la lutte pour leurs territoires, dans l'articulation de leurs organisations et dans la défense de leur projet de vie et l'organisation de leurs espoirs) ont des dimensions politiques. Le discours des peuples indigènes n'est ni pré-moderne, ni simplement moderne ou post-moderne, mais intégral (holistique). La fête vaut plus que le travail. Il n'existe pas, entre les Guarani, le mot « *péché* », ni le mot « *faim* », entre les Aymara.

Tandis que le discours indigène allègue un projet holistique au sein d'une évolution historique, le discours d'autres secteurs, face aux aptitudes des peuples indigènes, met en avant un projet identitaire sans évolution. Ce discours dispense l'autre de la connaissance de lui-même. Son problème de fond n'est pas le pluralisme, mais l'altérité.

Se pose la question : pourquoi les Indiens s'emparent-ils d'une arme aussi dangereuse que la théologie ? Certainement la théologie est une base d'affirmation ethnique au sein des Églises. Elle est importante du point de vue de l'acculturation et du dialogue interreligieux parce qu'elle rompt avec les modèles d'adaptation et d'assimilation. La théologie indienne est-elle une théologie des peuples indigènes ? Elle est certainement plus indigène que la théologie coloniale et moderne qui l'a précédée, et elle est certainement plus indigène que la théologie qui prétend la remplacer. Tikal ne dispense pas d'Athènes, mais Athènes et Rome ne peuvent non plus persister à dénier l'importance de Tikal pour la production théologique.

3 – La doctrine

Les grandes objections contre la théologie indienne aideront à long terme, à la compréhension du christianisme dans son ensemble. Il s'agit des questions :

- ✓ de l'« *histoire du salut* » affranchie de l'histoire concrète des peuples ;
- ✓ de la « *révélation* » close avec la mort du dernier Apôtre ;
- ✓ de la « *médiation* » exclusive et universelle du salut en Jésus-Christ.

Pour les chrétiens, le *Verbe incarné* est l'ultime parole. Mais dans l'herméneutique du Verbe, personne n'a l'ultime parole. L'accès à l'ultime parole est toujours un accès au moyen de « *pénultièmes* » paroles que nous appelons symboles, métaphores, concepts, modèles, paradigmes, mythes et théologies ; ce sont des constructions historiques. Le dialogue éclairé par la science, avec sa rationalité construite et copartagée, abandonne le concept de vérité comme correspondance à la « *réalité* ». Les modèles que les sciences élaborent (nous convenons que la théologie aussi est une science) ne représentent pas une relation d'identité avec la présumée « *essence* » des choses. L'idée de faire de la pensée une description de la réalité identique à l'objet de la connaissance exprime le désir de dominer l'objet. Dans le dialogue entre les religions, il y a un débat sur les descriptions de différents projets de vie et visions du monde. Mais il n'y a ni descriptions ni projets privilégiés. De même la théologie, la « *teologos* », est seulement un projecteur dont la lumière illumine son objet à longue distance. Personne ne « domine » les mystères de Dieu. Même si la vérité de la foi est unique, notre manière d'en parler est fragmentaire et complémentaire.

Dans le dialogue interreligieux, personne ne doit « sacrifier » ses raisons au bénéfice des raisons d'une autre religion. Personne n'est obligé de renoncer à sa propre expérience et à sa propre tradition. Le dialogue a lieu dans une ambiance

d'estime réciproque, de tolérance, avec la volonté de s'instruire les uns les autres, non de convertir.

La possibilité de dialogue interreligieux avec les peuples indigènes exige des transformations structurelles des Églises. Un nouveau modèle ecclésial, qui est passé par la pré-modernité, la modernité et la post-modernité, va définir (en contre-courant de l'esprit de l'époque) son projet à partir des pauvres et des autres, de la communauté et du chemin. De la conversion née du passage par les réalités concrètes des peuples, surgissent des Églises qui brillent par la légèreté de leurs structures et par la compétence avec laquelle elles interprètent l'altérité.

4 – La rencontre possible

A l'origine du conflit autour de la théologie indienne, il y a le conflit entre les sociétés indigènes et la société dominante. Pour le peuple guarani, vivre avec dignité (vivre dans l'abondance divine) signifie avoir ce qui suffit pour pratiquer la réciprocité. La « divine abondance » est le résultat du partage, non de l'accumulation. Le monde moderne conspire contre cette « manière d'être guarani » (teko). Le **tekoha**, « le lieu où sont remplies les conditions pour être guarani » et le **teko katu**, le « fait d'être authentiquement guarani », sont menacés.

La valeur du temps et de l'espace, par exemple, dans les deux sociétés est très différente. Dans le village guarani, la fonction prioritaire du temps n'est pas le travail, mais le loisir. Là où la valeur du temps n'est pas l'argent, le « *temps libre* » ne se confond pas non plus avec « *la paresse* ». Pour beaucoup de peuples indigènes, la fête garantit la redistribution des biens. La fonction de base de l'espace (de la terre) n'est pas la « propriété » pour engendrer le lucre, mais le « don » qui assure le bien-être avec la vie.

La fonction de base de l'espace (de la terre) n'est pas la « propriété » pour engendrer le lucre, mais le « don » qui assure le bien-être avec la vie.

Si la théologie est une activité qui explique et légitime la vie concrète de chaque société, il est évident que les théologies de sociétés plus ou moins égalitaires, indigènes et holistiques, et les théologies de sociétés marquées par des inégalités structurelles et des fragmentations profondes sont différentes dans leurs méthodologies, leurs contenus, et leurs perspectives. Seule une théologie comprise comme instance critique au sein de la société dominante permet une certaine proximité avec la théologie indienne. Envisageant cette perspective, la théologie indienne exige des Églises une théologie prophétique.

Bien que discours prophétique au sein de la société structurellement inégalitaire, la théologie indienne dénonce les relations sociales asymétriques, met en question le discours hégémonique qui empêche la communication, et propose des ruptures systémiques dénonçant l'utopie des sociétés égalitaires. Pour mettre en route un dialogue entre différentes théologies, il est important de ne pas perdre de vue les divers modèles de société qui ont élaboré les discours théologiques. Le dialogue interreligieux est seulement possible dans des conditions de symétrie socioculturelle. Bien souvent, les différences considérées comme proprement théologiques (concepts, identité, vérité, dogme) sont secondaires et trouvent dans le milieu socio-historique leur explication profonde, et, dans l'objectif concret de l'édification d'une société égalitaire, leur dépassement.

Dr Paulo Suess
C.P. 46-023
04046-970 São Paulo
SP Brasil

Par ses blessures, nous sommes guéris¹

Odile van Deth

Odile van Deth a vécu une quarantaine d'années en Italie où elle a travaillé au service des marginaux : prison, drogue, jeunes délinquants. En même temps, elle a poursuivi une recherche de spiritualité à la portée de tous et en particulier des plus pauvres. Elle fait partie, depuis une dizaine d'années, de l'équipe d'accompagnateurs dans les sessions Béthasda organisées par Simone Pacot.²

Qu'est-il donc arrivé à Adam ? Le chapitre 3 de la Genèse raconte en termes symboliques ce qui advient à tout homme venant en ce monde. Lorsque l'enfant s'éveille à la conscience, il choisit évidemment ce qui est bon pour lui et tend la main pour prendre le fruit et le manger, c'est-à-dire se l'approprier. Dès lors, il introduit la violence dans le monde, car le bien est offert à tous pour être partagé et donc accru, comme Jésus nous l'a montré en multipliant les quelques pains et poissons pour la foule. Si les apôtres avaient gardé pour eux ce très frugal repas, ils n'auraient pas pu nourrir l'immense assemblée qui écoutait le Seigneur et ils se seraient même disputés pour obtenir le plus de nourriture

¹/ Cet article s'inspire des deux livres de Simone Pacot : *Évangélisation des profondeurs* - Cerf, Paris, 1997 et *Reviens à la vie !* - Cerf, Paris, 2002.

²/ Odile van Deth est l'auteur, entre autres de « *Marie Madeleine a encore quelque chose à dire* », Paris, Cerf ; de la « *Pazienza dell'istante* », Ed. Ega Turin ; et d'un commentaire des évangiles du dimanche : « *Un dio del quotidiano* », vol 1 et 2, Ed. Messagero di Padova, Padoue.

possible aux dépens des autres. Dieu, justement, veut faire de l'homme le gérant de la richesse humaine et planétaire mais, de génération en génération, la peur du manque et l'accaparement qui en est la conséquence ont augmenté, obligeant chacun à se défendre, à garder pour soi tout ce qu'il pouvait sans se soucier d'autrui, créant ainsi l'injustice, la violence, la méfiance, l'égoïsme qui ont accumulé les blessures dans les êtres humains. Or cette situation est le fruit d'un mensonge : Adam a voulu être comme Dieu en s'emparant du bien, alors qu'il était à l'image du Créateur qui est lui-même le bien qui se donne, se diffuse ; l'homme est une incarnation du bien mais dès qu'il veut se réaliser dans la possession – d'argent ou d'idées, de pouvoir ou d'influence – il blesse l'autre et se blesse, car le bien semble alors se tarir, devenant un mal qui meurtrit le prochain. Le premier enclos – matériel ou psychique – qui empêche l'autre d'y accéder marque la mort du bien puisque celui-ci est, par définition, expansion, circulation. La guérison est donc dans le partage, la compassion devant l'inquiétude sous-jacente à toute prise de possession et enfin dans le passage de l'avoir à l'être. C'est le long cheminement de la vie, toujours en évolution, dans une dynamique orientée vers le bonheur annoncé par les Béatitudes, vers lequel l'homme avance entre les inévitables bavures, liées à la longue émergence en lui de l'Être à travers l'abandon de l'avoir illusoire.

Un ami me disait récemment : « Nous sommes tous blessés et nous fuyons dans des succédanés de bonheur pour oublier notre souffrance latente. » L'humanité est malade, mais elle a le devoir de guérir, car lorsque quelqu'un va mal, il ne peut guère rendre les autres heureux autour de lui, il ne rayonne plus le bien dont il est l'image, qu'il est ontologiquement. Les blessures sont un obstacle à l'amour tant qu'elles demeurent inconscientes ou niées, car elles bloquent le processus de croissance, enkystant la vie dans des mécanismes de défense. Jésus sauve le monde en le délivrant de la peur et de la vengeance. De la peur de la mort qui renferme toutes les autres craintes, comme le dit magnifiquement un verset de la lettre aux Hébreux (2,14-15) trop peu exploité dans la caté-

chèse : « Puis donc que les enfants avaient en commun le sang et la chair, lui aussi (le Christ) y participa pareillement afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui a la puissance de la mort, c'est à dire le diable ». L'évangile enseigne que si l'homme a le pouvoir de collaborer au mal en se faisant justice à lui-même, en se durcissant, en attaquant l'autre, il a aussi celui de transformer toute négativité en un bien plus grand, à travers la prise de conscience de la présence en lui du Royaume, c'est à dire du bien incréé, de l'Esprit qui suscite le pardon, la compassion, l'ouverture aux problèmes de l'autre qui l'ont poussé à mal agir.

« Le châtement qui nous rend la paix est sur lui, et dans ses blessures nous trouvons la guérison » a dit Isaïe (53,5), repris par Pierre qui, dans sa première lettre (2,24), applique cette prophétie au Christ. Ce châtement ne vient certes pas de Dieu, qui ne punit pas, mais il est la conséquence de la fausse route empruntée inconsciemment pour moins souffrir, le plus souvent en relançant le mal sur d'autres. Ainsi naît le cercle infernal de la négativité qui, en général, a son origine dans une blessure de l'enfance ou de l'adolescence, souvent oubliée par une sorte d'instinct vital, pour survivre : la souffrance d'un inceste ou d'un viol, ou plus simplement le désespoir d'une séparation momentanée d'avec les parents ou l'impression de ne plus exister à la naissance d'un petit frère, étaient trop insupportables pour demeurer présentes. Mais la plaie est restée, aussi vive qu'au premier jour, bien qu'inconsciente. L'enfant a choisi de se défendre comme il pouvait, en prenant une fausse route dont il constatera au cours des ans les conséquences négatives. Qui ne souffre pas de réactions qui lui échappent ? Christiane, excellente religieuse, se révèle cassante, dure, incapable de dialogue une fois nommée supérieure. Elle souffre de ses difficultés de relation et prie longuement pour en être délivrée, sans succès, sinon qu'elle prend peu à peu conscience qu'ayant été l'aînée d'une famille nombreuse, elle a été chargée de responsabilités trop lourdes pour son âge sans recevoir d'encouragement ni de compliments pour ses efforts. Le fait de se retrouver en situation d'autorité lui a fait retrouver sa peur de ne pas être

à la hauteur. Elle inflige à ses sœurs la même attitude déstabilisante que sa mère avait eue avec elle.

La première blessure est celle de la limite de la créature humaine faite pour l'infini. Dieu avait créé l'homme « en le faisant l'image de sa propre nature » (Sg 2,23), c'est-à-dire capable d'amour, ce qui signifie capable de faire du bien. Le mythe de la Genèse (chap. 3) qui est la parabole de toute vie humaine raconte que l'être humain a voulu s'appropriier – manger – le bien au lieu de le partager en en jouissant sans l'accaparer. L'amour a ainsi été tué. C'est l'erreur fondamentale qui s'immisce au cœur de l'enfant dès ses premières prises de conscience et lui fait croire qu'il est en manque s'il ne possède pas. Jésus parle de mensonge (Jn 8,44) à propos de ce début de toute vie humaine. L'éducation est bien souvent un apprentissage du droit à la propriété, alors que le dessein originel du Créateur veut, comme l'indiquera Jésus dans les Béatitudes, que le Royaume, le Bien absolu qui est Dieu lui-même, appartienne aux pauvres, c'est-à-dire à ceux qui renoncent à posséder. Là est la guérison mais le chemin vers la vérité reste long, car il exige le passage des biens tangibles à celui dont ils ne sont qu'un reflet éphémère, le cheminement de la méfiance à la certitude de la victoire du bien. Mais quand le Christ reviendra, dans toute vie, trouvera-t-il encore la foi ?

Chacun naît lourd d'une hérédité marquée par le mal. S'y ajoutent ensuite les inévitables erreurs de l'éducation, aussi bonne fut-elle, car les parents les meilleurs sont limités et eux-mêmes marqués par leurs blessures. L'unique moyen d'y remédier, qui est un premier pas vers la vérité, est de prendre conscience des plaies qui se sont inscrites dans l'inconscient et dans le conscient. C'est une entreprise difficile, car elle comporte la réminiscence d'émotions enfouies pour oublier la souffrance. L'Esprit de vérité toutefois peut rappeler et suggérer des associations d'idées, que, trop souvent, on taxe de distractions dans la prière. À quatre ans, Julien avait été séparé pendant quelques mois de ses parents. Adulte, il n'arrivait pas à comprendre pourquoi il ne pouvait

s'empêcher de lancer à la tête de sa famille, de ses collègues de travail et de ses amis leurs quatre vérités. Lorsqu'au cours d'une session, on lui conseilla de repérer les blessures de son enfance et d'accepter d'en ressentir la souffrance, il retrouva dans un moment de recueillement le souvenir de cette séparation, du départ de ses parents en voiture, de son sentiment d'abandon et de sa rage d'alors. Il se mit à sangloter, alors qu'il ne se souvenait pas avoir pleuré à ce moment-là : les larmes retenues s'étaient muées en une agressivité contre le monde entier qu'il résolvait en soulignant les défauts de son entourage, comme s'il n'avait jamais fini de régler leur compte à ses parents. Se souvenant que l'on appelle l'Esprit Saint le Consolateur, il laissa sans honte couler ses pleurs en confiant au Paraclet cet enfant de quatre ans qui souffrait en lui.

De multiples défenses s'érigent, qui montent la garde pour empêcher de revivre la douleur ; pourtant, ces émotions appartiennent au passé, nous n'en sommes ni morts ni devenus fous. Le Christ nous a sauvés par ses blessures, parce qu'il a fait de sa Passion la révélation de l'Amour du Père, à travers le pardon qu'il a invoqué en soulignant que ses bourreaux ne savaient pas ce qu'ils faisaient. L'être humain, au contraire, renvoie spontanément et, le plus souvent inconsciemment, le mal qu'il a subi, croyant ainsi se délester alors qu'il ne fait qu'accroître autour de lui une violence qui retombera nécessairement sur lui-même et sur son prochain. La famille de Louis était la plus pauvre du village. Il entendait les gens dire du mal de ses parents et, à l'école, il se sentait mis à l'écart et humilié. Il jura, tout petit, de se venger, de revenir plus tard au pays en éclaboussant de sa réussite tous ceux qui l'avaient abaissé, lui et sa famille. De fait, il devint un riche industriel. Il tomba des nues le jour où son épouse lui signifia sa demande de divorce : elle et leurs enfants n'en pouvaient plus de vivre avec un homme qui ne pensait qu'à sa réussite et avec lequel ils n'arrivaient pas à entrer en relation. A la faveur de cette terrible secousse, il comprit que son désir de vengeance l'avait placé sur une fausse route, qui ne menait qu'à cette revanche, sans laisser place à d'autres sen-

timents. À son insu, comme il avait été accablé de mépris dans son enfance, il n'avait pas pris ses proches en considération. Resté seul, il abandonna sa situation, choisit de travailler au reclassement des chômeurs et surtout renonça à la vengeance.

Si les blessures demeurent oubliées, la voie choisie instinctivement pour échapper à la souffrance est souvent celle d'une revanche cachée, soit sur soi-même, à travers la maladie ou un caractère difficile, soit sur les autres qui servent de cible pour recevoir ce qui était destiné, à l'origine, à la personne jugée responsable par l'enfant de ses maux. Dans les couples comme dans les communautés religieuses, ce mécanisme engendre des situations nouées et fausses. Le Père Lucien, excellent animateur de jeunes, très aimé des pauvres du quartier, n'arrive pas à dialoguer avec ses frères et fuit dans sa chambre dès qu'il le peut. C'est un révolutionnaire qui n'arrive pas à accepter les lenteurs et les commodités matérielles de la communauté. Il rencontre un jeune qui vit dans la rue, l'écoute longuement pendant des mois et, peu à peu, retrouve dans ses mots sa propre histoire. Lui aussi a été, sinon chassé de chez lui comme ce garçon, du moins mis en pension à sept ans. Devant le besoin du garçon de trouver en lui un père, il comprend peu à peu qu'il a attendu inconsciemment que sa communauté lui offre l'appui paternel dont il avait, lui aussi, un besoin infini. L'immense colère qu'il a emmagasinée contre son couvent, qui n'a pu répondre à son attente, s'est résolue en jugements impitoyables sur chacun et sur son institut. En aidant le jeune à assumer sa vie et sa solitude, il réalise combien lui-même n'a pas su prendre en main sa vie et a chargé à son insu les autres de le rendre heureux.

Comment, pourquoi l'Écriture ose-t-elle dire que « c'est par ses blessures que nous sommes guéris » ? Cette affirmation n'est-elle pas à l'origine d'une spiritualité de la souffrance qui a malheureusement fait long feu dans l'histoire de la vie religieuse ? Nous sommes créés pour le bonheur, il est nécessaire d'être heureux pour répondre à notre vocation fonda-

mentale qui est, sur les traces du Christ et parce que nous sommes ses membres, de « manifester le Père » (cf. Jn 1,18). Or pour transmettre le bien, l'amour, il faut aller bien soi-même, se savoir aimé. La blessure peut être une façon de guérir d'autres plaies si elle n'est pas enfouie dans l'inconscient ou source de vengeance, car elle peut révéler un plus profond malaise, un blocage des forces de vie. Souvent un événement négatif semble avoir irrémédiablement compromis un avenir, comme un accident qui paralyse du jour au lendemain un jeune ; un mauvais choix imposé ou voulu par l'intéressé peut sembler empêcher la réalisation d'une vocation professionnelle ou religieuse. Or c'est souvent justement à partir des conséquences blessantes d'une erreur ou d'une faute grave que la véritable réalisation de la personne va pouvoir se faire jour. Moïse aurait-il tué l'Égyptien qui brutalisait les hébreux (Ex 2,12) s'il n'avait subi encore bébé la violence de la séparation d'avec sa mère et respiré la peur de celle-ci pendant ses premiers mois ? Il répondait certes confusément à sa véritable vocation de libérateur de son peuple, mais cet acte semblait compromettre à jamais ce but. Or c'est précisément grâce à cette fausse route de violence qu'il a dû mûrir de longues années dans la solitude du désert avant d'être envoyé, non plus par une réaction à ses blessures d'enfance mais par obéissance à la manifestation de l'Être en lui.

La guérison du paralytique en Marc (2,1-12) est comme la révélation des guérisons qui la précèdent, de toutes celles opérées par le Seigneur. « Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre, je te l'ordonne, dit-il au paralytique, lève-toi, prends ton grabat et va-t'en chez toi ». Le Maître indique ainsi que le mal ne peut être vaincu que par le pardon et que, comme il le dira en Matthieu 18, 18, s'adressant à tous les disciples, à tous ceux qui le suivent, chacun a le même pouvoir de délier l'autre du mal qu'il fait. Le pardon est la clé du bonheur. C'est la capacité que tous reçoivent de l'Esprit de remettre les dettes en acceptant de souffrir du mal que l'autre inflige « sans savoir ce qu'il fait », sans savoir qu'il rejette sur l'autre

la douleur de ses blessures ignorées. C'est l'immense pouvoir de recevoir dans la tendresse et la compassion le mal de l'autre et de lui faire comprendre, à son heure et sans rien forcer, qu'il doit lui-même prendre maintenant son grabat, c'est-à-dire ses cicatrices avec les mauvais plis qu'il a pris pour les éviter et rentrer chez lui, aller vers lui-même (cf. Gn 12,1 : « va vers toi-même ») pour changer de route, d'objectif, pour choisir la route de la paix avec ses frères et du bonheur.

Les blessures des individus se répercutent sur les institutions. Tout mal subi induit à le reproduire sur l'entourage, qui, à son tour, le renvoie sur les autres. Des congrégations religieuses, nées d'un charisme d'amour ordonné au bien du prochain, peuvent ainsi, au fil des ans, devenir des systèmes qui écrasent l'individu, au point parfois de chasser le fondateur lui-même. C'est que souvent le succès d'une nouvelle communauté attire des personnes particulièrement fragiles qui cherchent l'appui d'un groupe brillant. Dans la mesure où elles ne prennent pas conscience des blessures qui les ont rendues telles, elles se protègent ensuite, dès qu'elles ont voix au chapitre, par un surcroît de règles, d'interdits, de méthodes, qui rendent la vie d'un institut plus semblable à un système qu'à un lieu où souffle l'Esprit. L'un des problèmes des communautés religieuses réside dans la crainte d'être infidèle – à l'évangile, au fondateur – crainte qui vient le plus souvent des blessures anciennes de l'enfant qui vivait dans la peur de mécontenter l'un ou l'autre de ses éducateurs. Cet état d'esprit engendre, comme l'ombre portée, des scrupules individuels, des jugements sur les autres qui durcissent les défenses, augmentent les rigidités et paralysent la vie commune. Une communauté religieuse ou un diocèse peuvent ainsi devenir des systèmes qui écrasent la vie, dans la mesure où y règne le jugement sur les personnes. La compassion, le pardon, la décision de s'aimer soi-même pour aimer l'autre peuvent au contraire transformer un milieu de vie. Car l'amour commence par soi-même : celui qui prend conscience qu'à l'origine de ses propres réactions négatives, il y a une blessure, commence à s'aimer tel qu'il est, dans ses limites ; il s'ouvre alors spontanément à la compassion, car il

perçoit chez l'autre aussi une souffrance à l'origine du défaut qu'il aurait auparavant fustigé. Bien plus, il accepte, avec le Christ, de prendre sa part du mal du monde, dans les injustices dont il est l'objet, y reconnaissant des blessures dont il est peut-être, de près ou de loin, responsable.

Avec le Christ, l'être humain est appelé à faire de tout mal un bien plus grand, à prendre sur lui le mal de l'autre, non pas par une substitution spirituelle induite mais en reconnaissant dans l'injustice qui lui est faite la conséquence d'une blessure qui appartient à celui qui l'offense, dans la compassion donc pour sa souffrance. Avec le Seigneur, il est possible de passer de la revanche ou du jugement au pardon qui est l'unique clé de libération, le don parfait d'amour, l'acte qui rend réellement l'homme semblable à Dieu. C'est ainsi que c'est par nos blessures que nous pouvons être des guérisseurs. Les redresseurs de tort n'appellent qu'à la vengeance, à la peur, à la violence. Le salut du monde, de nos milieux de vie, de nos frères est dans nos mains. Le plus petit dans le Royaume est plus grand que Jean-Baptiste a osé affirmer Jésus (Mt 11,11). Depuis sa prison où il est saisi de l'effroyable doute de s'être trompé, d'avoir reconnu faussement en Jésus Celui qui doit venir et qu'il avait annoncé comme un Messie violent, qui aurait « nettoyé son aire », il entend parler au contraire du Fils de l'homme qui « mange avec les pécheurs », qui répond à l'insulte par la douceur. Participer à la guérison des blessures c'est donc bien se reconnaître comme très petit, très blessé, pour s'ouvrir à la tendresse du Père « qui veut qu'aucun de ces petits ne se perde » (Mt 18,14) et la transmettre aux ennemis qui, bien souvent, sont dans notre maison.

Odile Van Deth

Pour aller plus loin

Cette rubrique bibliographique permet au lecteur d'approfondir les questions soulevées dans le dossier de ce numéro et d'aller plus loin dans sa réflexion en bénéficiant de nouveaux éclairages.

L'Église, dans sa hiérarchie comme aussi dans ses membres, personnes et groupes, a eu, sans doute, des comportements qui violaient la dignité et la liberté. Par ailleurs, beaucoup de chrétiens souffrent, eux aussi, d'être opprimés par certains autres. Si la mission est de guérir, de réconcilier et de rassembler, il est important de la penser pour demain de façon à ne pas reproduire les erreurs du passé.

Au cœur des problèmes abordés, il y a une question spirituelle. La mission n'est ni conquête ni croisade. Elle a une dimension de contemplation et d'écoute ; elle espère et fait confiance, sans jamais devenir impatiente ou agressive. Les blessés, pour avoir croisé certains autres sans pouvoir les rencontrer dans un dialogue, nous renvoient aux profondeurs de notre vie. **Jean Vanier**, le fondateur de l'Arche, a écrit de belles pages sur ce sujet. Dans *Tout homme est une histoire sacrée*, (Plon, 1994), il souligne entre autres qu'il faut reconnaître le monde de blessures que chacun porte en soi et suivre un chemin de guérison intérieure. C'est alors seulement qu'il deviendra possible de s'ouvrir au don des autres et de progresser vers la rencontre et la communion avec ceux qu'on méprisait et rejetait ou de qui on ne faisait aucun cas. Vanier a aussi de bonnes réflexions sur la résolution des conflits, le dialogue avec l'ennemi, la non-violence active. Si les communautés s'engagent sur cette voie, l'impossible de la paix peut devenir possible. Dans le même registre, mais à partir d'une tradition différente, le **Dalaï-Lama** nous offre *Transformer son esprit. Sur le chemin de la sérénité* (Plon, 2002, 179 pages). Ces conférences nous aident à entrer davantage



dans une culture de compassion et de chaleur humaine et à transformer les situations négatives en moyens de vivre dans l'harmonie. Dans notre monde stressé et surexcité, il faut méditer cette voix venue de la spiritualité tibétaine.

La nécessité d'une attitude de dialogue avec les cultures et les religions interpelle l'Église pour qu'elle renouvelle ses pratiques et son langage. Une nouvelle vision de la mission appelle un nouveau type d'Église. La recherche à ce sujet est très active dans les groupes et communautés. Parmi beaucoup d'autres, on citera le **Groupe Paroles** qui publie un livre blanc : *Une Église pour le 21^e siècle* (Bayard, Desclée de Brouwer, 2001, 225 pages). Les croyants qui s'y expriment sont marqués par le Concile Vatican II et sont, dans l'ensemble, très critiques par rapport à la situation actuelle. Lorsqu'une opinion publique s'exprime sur l'Église aujourd'hui, une tension très forte apparaît, proche de la contradiction, entre l'idéal et la réalité, entre l'Église qu'on souhaite être et celle qui est là. Ce qu'il faudrait faire est souvent à l'opposé de ce qui se fait. Une telle tension est bonne. La place du dialogue n'est pas avant les tensions, elle est au milieu des tensions, précisément pour les surmonter en cherchant ensemble un accord sur ce qui est « le mieux possible » aujourd'hui. La tension mise au grand jour ne paralyse ni ne démobilise, elle invite au contraire à l'initiative, à l'imagination créatrice, à l'audace dans l'action. *Chrétiens, tournez la page*, disent d'excellents observateurs actuels du phénomène religieux interrogés par **Yves de Gentil-Baichis** (Bayard, 2002, 141 pages). Si l'Église veut accomplir correctement sa mission demain, elle doit changer radicalement ses méthodes, son discours et sa manière de proposer les valeurs évangéliques.

Au cœur des violences actuelles, beaucoup de chrétiens ont acquis une riche expérience de lutte non-violente pour la justice et la paix. Celle-ci est devenue une dimension importante de l'engagement missionnaire de nombreuses communautés en Afrique. Il est utile de signaler le livre d'**Alfred Bour** : *Oser la non-violence active*, Éditions du Service d'Ani-

mation Théologique de Butare, publié à Kigali (Rwanda) par Pallotti-Presses, 1998. Il s'agit d'un manuel pédagogique qui propose une foule de pistes pour la formation à la non-violence active en Afrique des Grands Lacs. L'ouvrage de 372 pages s'inspire de plusieurs livres parus sur le sujet. On peut citer parmi d'autres celui de **Jean et Hildegard Goss-Mayr**, *Évangile et luttes pour la paix* (Les bergers et les Mages, Paris, 1989). Le Mouvement International de la Réconciliation (MIR) a joué un grand rôle dans le monde pour faciliter l'accomplissement de leur mission par les communautés chrétiennes. En Afrique centrale, il a eu un réel impact par les sessions sur la non-violence qu'il a aidé à organiser. Alors que la violence déferlait de toutes parts, grâce à l'initiation reçue, des groupes ont pu réagir efficacement dans des actions non-violentes. Pour réfléchir sereinement à ces problèmes de notre monde on lira l'essai de **Amin Maalouf**, *Les identités meurtrières*, (Grasset, Le Livre de poche, 1998, 199 pages). Comment assumer sa différence et la valoriser sans repli sur sa tribu et en restant accueillant des autres ?

Pierre Lefebvre

Un témoin

Charles Antoine, pourfendeur des « détournements » de Dieu

Charles Antoine, prêtre du diocèse de Belfort-Montbéliard, est décédé le 3 août dernier, à l'âge de 73 ans. De 1964 à 1969, il s'est mis au service du diocèse de São Paulo, dans le Brésil des généraux. Rentré en France, il a fondé l'agence de presse DIAL (Diffusion de l'information sur l'Amérique latine) et l'a dirigée de 1971 à 1995. Il a écrit de très nombreux ouvrages sur l'Amérique latine.

Grâce à lui, DIAL a pu réunir une documentation de tout premier plan sur l'Amérique latine, sur ses communautés chrétiennes et sur la théologie de la libération. Depuis quelques années, une nouvelle équipe a repris le travail et continue à publier d'excellentes informations¹.

Dans *Les rendez-vous de Saint-Domingue*², il présente la Pentecôte que furent pour l'Amérique latine les deux conférences de Medellin en 1968 et de Puebla en 1979 (p. 101-139). C'est d'ailleurs grâce à lui que le public francophone a pu avoir accès aux conclusions de l'assemblée de Medellin³. Un thème récurrent sous sa plume est celui du « devoir de mémoire » envers les témoins, les prophètes et les martyrs⁴.

¹/ DIAL, 38, rue du Doyenné, F-69005 Lyon ; courriel : dial@globenet.org ; site <http://www.globenet.org/dial>.

²/ Ouvrage publié sous la direction d'Ignace Berten et René Luneau, Paris, Centurion, 1991.

³/ *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine. Conclusions de Medellin*, introduction et traduction par Charles Antoine, Paris, Cerf, 1992.

⁴/Ainsi, il a écrit *Le sang et l'espoir*, Paris, Centurion, 1978 ; *Pour l'honneur de mes frères*, Paris, Karthala, 1991 ; *Le sang des justes. Mgr Romero, les jésuites et l'Amérique latine*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

Au moment de sa mort, un dernier ouvrage était sous presse : *La Bête et la tourterelle. Martyrs du XX^e siècle*, Paris, Cerf. Le titre fait allusion au psaume 74 (v. 19) : « Ne laisse pas la Bête égorger la tourterelle, n'oublie pas sans fin la vie de tes pauvres. » Ce livre rapporte quarante témoignages de persécutions vécues par des chrétiens de milieux populaires au Guatemala et au Salvador, principalement au cours des années quatre-vingt. Pour le seul Guatemala, le bilan de la guerre civile s'élève à 200 000 morts et à un million de personnes déplacées (p. 18). Chaque récit est suivi du texte d'un psaume. Pour l'auteur, en effet, il n'y a guère de différence entre l'agriculteur priant à l'époque biblique et le paysan latino-américain actuel invoquant son Dieu. Mis en parallèle avec des drames récents, les psaumes, même les plus durs, acquièrent de la sorte un relief étonnant.

Charles Antoine était un homme de foi, criant vigoureusement son indignation devant une multitude d'actes de barbarie. Mais son indignation était décuplée devant la légitimation pseudo-chrétienne de ces atrocités. En effet, les possédants ont justifié leurs innombrables assassinats par la nécessité de défendre la civilisation occidentale et chrétienne contre le communisme.

Pourtant, dans son message au monde proclamé le 11 septembre 1962, un mois avant l'ouverture du Concile, Jean XXIII avait déjà déclaré qu'« en face des pays sous-développés, l'Église se présente telle qu'elle est et veut être : l'Église de tous et particulièrement l'Église des pauvres ». C'est ainsi que le thème de l'Église des pauvres avait percé au Concile, mais dès ce moment, les évêques qui s'en faisaient les avocats rencontrèrent de l'opposition sous prétexte que leurs thèses étaient trop proches du marxisme ou encore que la préférence pour les pauvres risquait d'exclure les riches.

On peut dire que le combat de Charles Antoine était littéralement prophétique : de quel côté Dieu se trouve-t-il ? Dans son livre *Guerre froide et Église catholique. L'Amérique latine*,

Paris, Cerf, 1999, il livre des documents inédits montrant clairement les ressorts de la politique étrangère des États-Unis fondée sur la « doctrine de sécurité nationale ». Il relève aussi les méfaits provoqués dans l'Église par le virus anti-communiste et par les alliances conclues par elle avec les dictatures sanglantes. Il montre ainsi que les bourreaux des chrétiens du peuple ont « détourné » le Dieu de Jésus-Christ pour en faire leur patron et neutraliser la « puissance subversive de l'Évangile ».

A titre d'exemple, c'est lui qui a fait connaître la censure dont le *Magnificat* a été l'objet en Argentine en 1980. En effet, le livret de chants publié à l'occasion du Congrès marial de Mendoza a amputé le *Magnificat* du verset « Le Seigneur renverse les puissants de leur trône, il élève les humbles » (Voir *Pour l'honneur de mes frères*, p. 29).

Maurice Cheza

Des livres à lire

Michel Sabbah - Paix sur Jérusalem, propos d'un évêque Palestinien.

présenté par Yves Teyssier d'Orfeuil,
Desclée de Brouwer, 2002 - 300p

Né à Nazareth en 1933, dans une famille de chrétiens de rite latin, Michel Sabbah a grandi dans une Palestine alors placée sous mandat britannique. Celui-ci prend fin le 14 mai 1948. Le 15 mai commence la 1^{re} guerre Israélo-Palestinienne, les pays arabes n'acceptant pas le plan de partage de 1947 : moitié pour un État palestinien, moitié pour un État juif, et une zone de statut spécial pour Jérusalem. La population arabe du Territoire sous mandat était deux fois plus nombreuse que la population israélite, malgré le grand nombre d'immigrants Juifs depuis 1945. La défaite arabe aboutit, en octobre 1949, à un État d'Israël couvrant 78 % de la surface de la Palestine du mandat, laissant seulement 22 % du territoire à la population non juive. En décembre 1948, l'ONU prévoyait un statut spécial pour Jérusalem, « *Corpus separatum* », à définir par accord international. En 1950, la Jordanie annexe la Cisjordanie, y compris Jérusalem. Mais Nazareth et toute la Galilée sont territoire d'Israël. C'est en territoire arabe, au séminaire de Beit Jala, près de Bethléem, que Michel Sabbah étudiera, de 1943 à 1955, et restera sept ans sans pouvoir se rendre dans sa famille à Nazareth, où ses parents sont désormais citoyens israéliens. L'ordination sacerdotale pourra se faire à Nazareth, le 29 juin 1955.

Le jeune prêtre, d'abord vicaire de paroisse en Jordanie, sera tôt nommé professeur au séminaire de Beit Jala, tout en poursuivant des études supérieures (Doctorat en philologie arabe, Sorbonne 1973). Grand travailleur, il pourra donner

des homélies en arabe, en français, en anglais, en italien, en espagnol, en allemand, en hébreu. Outre le latin, il a étudié aussi le grec, le turc, le syriaque, le russe, le persan, l'ourdou. En 1968, il aide au diocèse de Djibouti. En 1970, il est curé de paroisse à Amman. Là, il apprend, en décembre 1987, sa nomination à la succession du patriarche latin de Jérusalem, Mgr Beltriti. Sa Béatitudo Mgr Michel Sabbah reçoit ainsi la charge pastorale d'une communauté de plus de 72 000 fidèles de rite latin, répartis sur quatre pays, la Palestine (environ 15 000 sur 50 000 chrétiens), la Jordanie (environ 40 000 sur 170 000 chrétiens, Israël (environ 10 000 fidèles sur 150 000 chrétiens, et Chypre (1 000 fidèles de rite latin sur 600 000 chrétiens). C'est en juillet 1847 que le pape Pie IX avait rétabli le patriarcat latin à Jérusalem.

On sait que les chrétiens d'Orient constituent une mosaïque de communautés : cinq Églises orthodoxes, six Églises catholiques, deux Églises protestantes. Dès le XIX^e siècle, les chrétiens ont pris une part croissante dans la renaissance du monde arabomusulman par leur place importante dans les écoles, les journaux, les imprimeries. Le nouveau patriarche choisit comme devise : *In pulchritudine pacis*, « Dans la beauté de la paix ». Sa devise exprime sa mission : rechercher la paix dans une terre meurtrie, parce que depuis 1967 et la Guerre des Six jours, les territoires cisjordanien sont occupés par l'armée d'Israël et les terres palestiniennes voient se multiplier les entreprises de colonisation juive. Les armes du patriarche sont la prière et la parole. L'homme de religion doit parler, dialoguer et, quand il s'agit des droits de l'homme, il doit parler juste et clair, en s'inspirant de la parole de l'Évangile : *Nous disons à ceux qui ont recours à la violence en Terre Sainte que les frontières sûres sont les cœurs sûrs, et que ni la technologie ni la violence ne peuvent offrir de frontières sûres (Noël 1988). Cultiver la peur n'est pas une voie de salut ; et user de la violence ne peut rien résoudre. Seuls la justice et l'amour peuvent sauver (Noël 1989).*

A la Pentecôte 1995, après trois années de préparation, le patriarche ouvre à Beit Jala un Synode des Églises catholi-

ques de Terre Sainte avec pour thème : « Fidèles au Christ, coresponsables dans l'Église, témoins dans la société. »

En 1998, la deuxième phase du Synode dégage seize questions importantes : catéchèse, formation chrétienne des adultes, vie liturgique et sacrements, vie de prière dans les paroisses, communion dans l'Église et ses instruments, place des religieux et religieuses, famille chrétienne, identité et mission de la paroisse, action catholique, école catholique, collaboration entre Églises catholiques, unité chrétienne dans la vie publique, présence de l'Église dans le monde de la souffrance, rôle des moyens de communication dans la mission de l'Église. L'Assemblée générale du Synode se réunit à Bethléem du 8 au 12 février 2000 (300 personnes, la moitié sont des laïcs des diverses Églises catholiques). Une structure nouvelle de 72 membres se réunit deux fois par an avec les chefs des diocèses pour suivre l'application du plan pastoral issu du Synode.

Mgr Sabbah reste très attentif à la nécessité du dialogue entre les diverses communautés religieuses et culturelles de la région : « Le dialogue signifie voir l'autre, tel qu'il est, dans toute son identité et sa personnalité. »

Au plan politique, Israël, depuis 1967, occupait toute la Palestine et donc tout le territoire de Jérusalem, et proclamait la « réunification de la ville ». Les accords de Camp David de 1978 laissaient espérer une solution d'autonomie palestinienne, mais la Knesset déclare, en 1980, que « Jérusalem entière et réunifiée est la capitale d'Israël ». Quand Mgr Sabbah entre à Jérusalem, en janvier 1988, les violences de l'Intifada ont commencé dans la ville et en divers points du pays.

Les accords d'Oslo, en septembre 1993, suivis de la poignée de mains Itzhaq Rabin et Yasser Arafat à Washington devant le président Clinton, laissent espérer une évolution vers la paix, Israël reconnaissant l'Autorité Palestinienne, qui dispose d'abord de Jéricho et de la bande de Gaza. Mais l'accès de la ville de Jérusalem reste quasiment impossible aux Pa-

lestiniens. Le patriarche dira : « L'expérience de l'histoire montre qu'aucun gouvernement au monde ne peut garantir cette ouverture absolue de la Ville Sainte. Tout gouvernement, en effet, soumettra l'ouverture ou la fermeture de Jérusalem à ses propres exigences de sécurité : il l'ouvrira à tous ses amis et la fermera à tous ses ennemis. Ce qui est le cas actuellement et, jusqu'à maintenant, Jérusalem est ouverte à tous les peuples de la terre, mais elle est fermée, pour des raisons de sécurité, à tous les Palestiniens, qui en sont les plus proches » (1996).

Jérusalem, c'est : une ville, deux peuples, trois religions. *« Jérusalem est sacré » pour les trois religions - le judaïsme, le christianisme, l'islam, à parité. En d'autres termes, certaines revendications unilatérales, au nom de l'une ou l'autre religion, ou au nom de l'antériorité historique, ou des prépondérances numériques, ne sont pas acceptables ! Jérusalem est une réalité unique, universelle parce que plus sacrée, dans son ensemble et pour les trois religions. »*

La nouvelle Intifada de violences, ouverte par la visite de Ariel Sharon sur l'esplanade de la grande mosquée du Temple de Jérusalem, le 28 septembre 2000, laisse entier le problème et la nécessité d'une solution qui respecte le droit des Juifs de se rendre au Mur des Lamentations, le droit des chrétiens de prier au Saint-Sépulcre et à l'Église de la Résurrection, et le droit des musulmans de prier à la Mosquée El Aqsa et de vénérer le Dôme du Rocher (coupole d'Omar).

Etienne Démarescaux

***Qur'an Liberation and Pluralism
An Islamic perspective of interreligious Solidarity
against Opression***

Farid Esack
Oneworld, Oxford

« Au risque de l'autre » me renvoie à mon expérience à Soweto et ailleurs en Afrique du Sud où pendant les luttes anti-apartheid, catholiques, protestants, juifs, musulmans, hindous... se réunissaient et coopéraient dans la lutte pour la justice pour abattre l'hydre. Pour beaucoup ce fut un temps de découverte de l'autre et des valeurs humaines universelles, partagées et vécues à différents niveaux. Il était nécessaire de s'y consacrer et de s'unir pour leur défense et leur promotion.

Depuis, c'est avec un certain regret que l'on voit certaines églises, organisations ou religions retourner à leur petite cuisine interne, avec une diminution marquée de l'intérêt pour l'œcuménisme ou le dialogue interreligieux. Néanmoins quelques groupes et cercles gardent le flambeau, la Conférence Épiscopale et l'Institut de Pastorale Lumko.

Dans ce contexte je conseille particulièrement ce livre d'un universitaire musulman qui, à partir de son expérience de la lutte anti-apartheid, a tenté de réinterpréter le Coran dans une vision voisine de ce qu'à fait la Théologie de la Libération pour le Christianisme.

Je ne sais pas si ce livre a été traduit en français. Trois chapitres traitent directement de l'autre : chap. 4 « Redifining Self & Other », chap. 5 « The Qur'an and the other », chap. 6 « Redifining Comrades & Opponents ».

Dans un autre livre, « *On being a muslim* », le même auteur parle de son expérience de musulman dans un monde où le

pluralisme est la réalité et, en tête de son chapitre « On the self in a world of otherness », il cite cette histoire :

« C'est l'histoire d'un rabbin dont les disciples discutent pour savoir à quel moment précisément « l'aube » commence. Le premier postule : « C'est quand on peut voir la différence à distance entre un mouton et une chèvre ». Le deuxième corrige : « C'est quand on peut voir la différence à distance entre un figuier et un olivier ». Et cela continue dans la même veine. Finalement ils demandent au Rabbin son opinion, et lui dit : « Quand un homme regarde la face d'un autre et dit : « C'est ma sœur » ou bien : « c'est mon frère », alors la nuit est finie et le jour a commencé. »

Didier Lemaire

La rencontre du christianisme et des religions **de l'affrontement au dialogue**

Jacques Dupuis
Collection Théologies
Cerf, Paris, 2002, 410 p.

Le père Dupuis nous a déjà donné *Jésus Christ à la rencontre des religions* (1989), une monographie sur la façon dont les hindous considèrent la figure historique de Jésus, et une esquisse de théologie chrétienne des religions. En 1997, il publiait *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Ce livre s'adressait aux spécialistes et donnait des perspectives neuves sur la valeur salvifique des religions. Depuis, beaucoup attendaient de l'auteur un autre livre sur le même thème destiné à un public plus large. Ce nouvel ouvrage paraît aujourd'hui. Il ne résume pas le précédent, il le refait sous une forme plus abordable par le lecteur moins spécialiste en la matière. La perspective n'est pas tellement acadé-

mique, elle vise à faire découvrir en profondeur le plan de Dieu pour le salut de toute l'humanité.

A propos de la valeur salvifique des religions, les perspectives théologiques se sont succédées, des plus négatives aux plus libérales, avec pas mal de contradictions et d'incohérences. Mais depuis quelques années la question s'est précisée, rendant inopérantes les théories du passé. Elle est clairement formulée : quelle signification positive ont les différentes traditions religieuses dans le dessein divin du salut de l'humanité ? On peut dire aussi : le fait qu'il existe plusieurs religions n'a-t-il pas, dans le plan de Dieu, une valeur positive ? La réalité concrète dans laquelle nous vivons semble, en effet, indiquer que les êtres humains ne sont pas appelés à devenir tous chrétiens. Il faut donc revoir l'évaluation que nous faisons des religions, la rendre plus positive et plus confiante. Nous devons accepter de nous poser à leur sujet des questions « inimaginables » il y a encore quelques années. Le livre précédent de Dupuis était déjà écrit dans cette perspective et avait été l'objet de certaines critiques. L'auteur y a répondu à plusieurs reprises. Son nouveau livre se situe dans la même problématique mais offre quelques développements nouveaux. Pour répondre aux questions posées, il faut, dit l'auteur, purifier sa mémoire du passé d'horreur auquel les religions ont été mêlées et renoncer aux vieilles idées auxquelles nous sommes habitués, pour nous ouvrir à l'empathie, accueillir l'autre sans restriction et recevoir la grâce d'un authentique dialogue entre croyants autrement.

C'est dans une authentique rencontre avec des personnes d'autres religions, qu'on pourra, en un second mouvement, éclairer à la lumière du donné révélé le rapport qui existe entre les traditions religieuses. Un discours théologique sur les religions doit naître du dialogue entre les religions. Si le principe qu'il faut partir d'une rencontre profonde entre croyants différents est bien appliqué et si l'interprétation de l'événement Jésus-Christ est sérieusement pensée dans une communauté croyante, la théologie se fera autrement. Ce ne sera plus une théologie pour catholiques, mais une théologie

pour croyants de différentes religions : elle mettra en valeur le mystère de Dieu et de sa volonté universelle de salut d'une manière plus large, en en révélant les dimensions cosmiques.

Ces réflexions préliminaires permettent de comprendre comment est construit l'ouvrage. D'abord un regard sur le Jésus de l'histoire et son attitude vis-à-vis des étrangers. Un regard aussi sur l'Église apostolique afin d'évaluer son ouverture aux autres. Ce premier chapitre s'explique par la nécessité de dépasser les évaluations négatives dont on disait que la Bible était remplie concernant les autres religions.

De là, l'auteur passe de suite à l'époque contemporaine : la portée exacte du concile Vatican II dans son contexte. Il débroussaille ensuite les positions actuelles sur la théologie des religions, pour y mettre un peu de clarté.

Après ce parcours de théologie positive, l'auteur se lance dans un essai de synthèse : les fondements d'une théologie chrétienne des religions et du pluralisme religieux.

Le premier fondement est que le Dieu qui a fait alliance avec le peuple hébreu a aussi fait alliance avec d'autres peuples qui sont aussi des « peuples de Dieu ». Ces autres peuples entrés en alliance avec Dieu ont reçu de lui des paroles révélatrices et bénéficié de ses gestes salvifiques. Mais il y a un sommet décisif dans la révélation de Dieu à l'humanité : le Verbe fait homme en Jésus de Nazareth. Cela ne veut pas dire que cette révélation soit exhaustive du mystère divin. Dieu n'est pas réduit aux dimensions de Jésus : à partir de son Fils incarné, il agit aussi au-delà du cercle de ses disciples, selon cependant le même et unique plan de salut de tous et toutes. Au chapitre 7, l'auteur précise ce qu'est l'unique médiation du Christ et fait place à des médiations participées opérant dans les autres religions. Le chapitre 8 reprend ces idées en langage de Règne. Le Règne est plus vaste que l'Église, il est présent partout dans le monde là où Dieu sauve. Le Règne vient tant pour les autres que pour les chrétiens.

On est donc arrivé au fondement du dialogue interreligieux. Le chapitre 9 montre la communion qui existe déjà entre les croyants des différentes religions qui sont, en fait, participants au Royaume. Dès lors, le dialogue doit exister pour exprimer ce qui est déjà réalité profonde et mystérieuse. Dans cette perspective, le dernier chapitre parle de la pratique de la prière commune. En finale, l'auteur veille à préciser avec soin la réponse que son livre donne aux questions du début : oui, les religions sont des voies données par Dieu aux hommes pour qu'ils puissent le rejoindre.

L'écriture du livre a été terminée le 30 mars 2000. L'édition originale italienne date de 2001. L'auteur ajoute un post-scriptum pour expliquer pourquoi il n'a pas remanié son texte après la publication de *Dominus Jesus* (5 septembre 2000). La même foi anime l'auteur du livre et les auteurs des documents romains, même s'il y a lieu de reconnaître des différences d'énonciation et surtout de sensibilité spirituelle devant les autres religions. Ce livre est le maître-livre sur un sujet très délicat mais crucial pour l'évangélisation du monde.

Pierre Lefebvre

Notes bibliographiques

Le salut au-delà des frontières, réflexions d'un chrétien sur le dialogue interreligieux

Gérard Leroy
Préface de Claude Geffré,
Editions Salvator,
Paris, 2002, 192 p

L'auteur a été secrétaire général de la Conférence Mondiale des Religions pour la Paix (section française). Il est donc préoccupé du dialogue interreligieux qu'il estime urgent. Il apparaît, en effet, de mieux en mieux que de son existence dépend en bonne partie la possibilité de voir s'épanouir une humanité plus conviviale. Le chapitre sur le dialogue est cependant le sixième et dernier du livre. Ceci ne doit pas nous étonner. Nous expérimentons qu'en fait la rencontre des religions en attitude de cordial partenariat n'est pas à portée de main. Toutes se disent assurées d'une vérité divine qui leur a été communiquée et qu'elles prétendent être ignorée ou bafouée par les autres. Comment les chrétiens, en particulier, peuvent-ils se mettre à l'écoute des autres croyants sans risquer d'altérer leur propre foi ?

L'intention de l'auteur est d'aborder les difficiles mais nécessaires préliminaires qu'il faut clarifier si on veut s'engager avec sérénité et quelque espoir de succès dans le dialogue avec ceux et celles qui croient autrement. Il s'attache à mettre ordre et clarté dans les questions de base : Que peut-on dire de la valeur des religions pour le salut de leurs adeptes ?

Toutes sont-elles voulues par Dieu ? Que veut-on dire en affirmant que Jésus est l'unique sauveur de toute l'humanité ? Les premiers chapitres visent à mettre en évidence le rapport des autres religions avec le salut par le Christ. C'est une approche plus sereine et moins offensante de cette relation que l'auteur propose, afin de rendre possible un vrai dialogue interreligieux. Il tente de lui donner une base solide : la conviction que Dieu en créant l'humanité l'a voulue plurielle, appelée à le louer dans l'infinie diversité des cultures et des religions.

Il reste que l'auteur nous offre un livre austère. Il n'est pas toujours facile de comprendre la réponse qu'il donne à nos questions.

Pierre Lefebvre

Qu'est-ce que « guérir » ? « À propos des dimensions culturelles et religieuses de la santé. »

Les cahiers de l'Institut de Science et de Théologie des Religions n° 6 (2001/1)
présenté par Bernard Ugeux

Les Cahiers de l'I.S.T.R. n° 6 publient les actes du colloque des 27 et 28 Janvier 2001, organisé par l'I.S.T.R. de Toulouse.

La publication de ces actes sur le thème de « guérir » vient bien à point au moment où, face à la maladie, l'on s'interroge « sur un sens ou un salut » et « où les quêtes spirituelles sont souvent habitées

5

d'attentes thérapeutiques », alors que, d'autre part, la pression du monde occidental se fait de plus en plus forte sur les chances de guérison et que le médecin est de plus en plus affronté aux risques d'un procès.

« *La santé est un fait de culture et les normes de santé sont fixées par le groupe social* ». Ainsi la façon de vivre la santé est marquée par les cultures, religions, représentations du corps et du psychisme.

Le colloque revient sans cesse sur les exigences d'une bonne thérapie. Le soignant doit garder à l'esprit qu'il n'a pas le même système de références que son patient. Ainsi, il écouterait, regarderait, au besoin fera appel à un médiateur si le malade ne parle pas sa langue. Ce médiateur saura comprendre le système de références de l'un et de l'autre pour exprimer les différences, les interpréter.

Saisir la passion qui anime le patient, « *pouvoir rejoindre l'angoisse et les questions qui l'habitent* » est de première importance. On s'efforcera de « *le rejoindre dans son univers mental, parfois ... dans sa représentation culturelle et religieuse – ou areligieuse* ». Il est souvent indispensable d'avoir une approche globale (surtout vis-à-vis de certaines populations – émigrés, gens du voyage – pour lesquelles le groupe est premier). Toutefois le médecin n'a pas à se mettre à la place du psychologue, du sociologue ou de tout autre. C'est par un travail en liaison que le regard devient « global ». Car le patient, le thérapeute sont eux-mêmes situés dans un réseau de relations marquées de culture, philosophie, religion. « *Guérir ne saurait faire abstraction de cet état et exige souvent un réseau de partenariat* ».

Quant à l'accompagnement spirituel, s'il doit parfois s'effacer « *pour ne pas interférer* », il ouvre « *une dimension spirituelle* » « *offerte comme un lieu où l'on prend courage et où l'on s'approprie ce que l'on vit* ». Ainsi « *le corpus religieux revendiqué par un patient et mis en valeur par le groupe thérapeutique* » permet une approche de la guérison.

Finalement, est posé le problème du soignant face à la mort. « *Est-ce qu'il ne serait pas possible de parler du mourir à tous les moments de la vie et pas seulement en fin de vie ?* »

Les amateurs de sciences humaines se trouveront parfaitement à l'aise dans ce compte-rendu. Les multiples exemples, s'étirant parfois sur plusieurs années, démontrent que la santé n'est pas un « *absolu* » identique en chaque malade.

Est enfin exigée l'humilité : « *ça y est (disait le guérisseur) le chemin est ouvert, la barrière est levée. Maintenant va voir le médecin, il va finir de te guérir.* »

Guy Lamousse

L'espace-missionnaire

Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles

Sous la direction de Gilles Routhier et Frédéric Laugrand
Editions Karthala 2002 440 p.

Le colloque tenu au Québec, du 23 au 27 août 2001, par l'Association francophone œcuménique de missiologie (Afom), par le Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme (Crédic) et par le Centre Vincent Lebbe (Louvain-la-Neuve), publie

ses Actes : 23 contributions s'intéressent, sous des angles différents et complémentaires, au rapport mission-innovation.

Le livre aide à poser un regard neuf sur le mouvement missionnaire à travers les siècles. Ce mouvement n'est pas déplacement dans une seule direction : de l'évangéliste vers l'évangélisé mais il reflue sur le missionnaire, l'obligeant à se remettre en question, à revoir ses méthodes. Il reflue sur l'idée de mission, déplaçant peu à peu l'intelligence que celle-ci a d'elle-même. Plus largement, il reflue sur l'ensemble des structures ecclésiales et de la réflexion théologique, en bougeant et faisant évoluer nombre de notions et de concepts : la mission donne souffle au débat théologique.

Regrettons cependant que l'ouvrage soit si peu construit. Il faut attendre la page 271 pour que l'expression « innovation » soit définie. La division en quatre parties ne s'explique pas vraiment et les titres ne recouvrent pas toujours le contenu : seule la progression chronologique permet d'énumérer et de relier les très nombreuses innovations missionnaires. Il manque parfois une implication théologique. L'éclairage mutuel entre sciences humaines et théologies n'est pas suffisamment opérant : les vœux monastiques, par exemple, vécus dans un effort novateur d'inculturation sont placés et analysés sur le même plan que les innovations architecturales qui respectent l'esprit du lieu (pp. 237-239). Les contributions sont donc de valeurs et d'intérêts inégaux, ce qui est inévitable dans ce genre d'ouvrage. Certains articles, très techniques, s'encombrent de précisions qu'ils ne parviennent pas à

faire parler. Ils restent dans l'anecdotique et semblent parfois rajoutés (p. 365) ou préparés à une autre intention.

Mais dans leur grande majorité, les articles, notamment dans la troisième partie, la plus unifiée, sont fouillés, très documentés, l'information bien ressaisie. Gilles Routhier fait ressortir, de façon critique, en quoi les jeunes Églises apportèrent, à Vatican II, une contribution significative à la vie de toute l'Église. Eddy Louchez poursuit la réflexion en pointant plus particulièrement le texte d'*Ad Gentes*. Jean-François Zorn présente, du côté protestant et en partant de la même période, des innovations voisines dans un souci comparable d'échanges et de décentrement. Jacques Gadille complète, en s'intéressant aux Synodes spéciaux pour l'Amérique et l'Asie, montrant combien ils appellent avec urgence à intensifier entre les Églises les échanges et les expériences dans un espace qui s'étend, désormais, aux dimensions du monde. Signalons encore, plus loin, l'excellent article de Marc Spindler sur le thème de la nouveauté, ainsi que la réflexion prospective de Philippe Chanson sur « L'émergence de la Créolité ».

Dans l'ensemble, les conclusions restent mitigées : les innovations présentées comme autant de stratégies missionnaires délibérées ou improvisées, de changements de modèles, parviennent timidement mais parviennent tout de même à devenir de vraies innovations. Alors ce livre constitue une riche base de données. Les innovations essayées et les rencontres interculturelles prometteuses, en ce qu'elles brisent nos cadres préétablis, deviennent autant de dossiers ouverts, invitant à pousser la

réflexion plus loin, à travailler encore et pour de nouveaux profits, les champs de la mission, l'espace missionnaire.

Gilles Pagès

SONGHAI

Quand l'Afrique redresse la tête

Godfrey Nzamujo

Editions du Cerf. 2002, 144 p

Le sous-titre « Quand l'Afrique redresse la tête » indique bien l'optique suivant laquelle un dominicain nigérian, G. Nzamujo, à la fois agronome, économiste et informaticien, mit en route en 1985 dans la région de Porto-Novo au Bénin, le projet « Songhai », et son cheminement jusqu'à nos jours. En effet, il n'est pas fatal que des gens souffrent de la faim dans une région qui traditionnellement fut le grenier du Nigeria et du Ghana. Il n'est pas non plus fatal que des Africains ne puissent « redresser la tête », et prendre en charge leur approvisionnement en nourriture, produite et transformée localement, échangée sur les marchés locaux. Il n'est pas encore fatal qu'ils ne puissent faire évoluer leurs habitudes agricoles et alimentaires. Ce projet songhai veut prouver le contraire. Cela n'empêche qu'il faille revaloriser le travail manuel, et d'abord agricole, se méfier de l'appât de l'argent vite et facilement gagné..., mais aussi convaincre les bailleurs de fonds étrangers de la nécessité d'une telle action à la base, et lutter contre l'inertie de l'administration. De tout ceci, l'auteur rend compte.

Pierre Saulnier

Lumière de Dieu sur les Andes

Emmanuel de Bénezac

Paris, Salvator, 2002, 220p.

Un beau titre. L'ouvrage rassemble plutôt des « flashes » soudains sur des personnes.

On voit défiler au fil des pages les bouts d'histoire que les Équatoriens ont évoqués au cours de réunions bibliques. Un prêtre français en Équateur, plus exactement dans les zones périphériques de la capitale, a entendu ces confidences. Il les a placées les unes à la suite des autres. Comme il le dit à ses lecteurs : « Vous avez eu l'occasion d'entrer, comme par effraction, dans l'intimité de beaucoup de familles et de participer à de multiples échanges. Vous avez rencontré des centaines de personnages... Peut-être ont-ils *défilé trop vite* ? » On a en effet le sentiment de récits instantanés : certains dramatiques (la prière d'une enfant de 4 ans pour que son père cesse de boire), d'autres plus heureux (les épis de maïs et la tranche de fromage offerts par grand-mère soucieuse du devenir de ses petits-enfants.) Parfois, ce sont des questions sociales fortes qui nous parviennent, par la lorgnette d'un événement ponctuel (l'ouverture d'un chemin dans un bidonville qui permet un dialogue étonnant avec le leader politique local, p.49).

J'ai regretté simplement que l'auteur ne nous donne pas les moyens d'un certain recul : qui sont ces personnes dans leur histoire, au-delà des instantanés ? Quelles relations de voisinage, d'intérêts communs, d'adversités communes ?

J'ai aussi regretté que notre prêtre semble arrivé dans une *tierra de nadie* (no man's land) ecclésial.

l'Église locale n'est pas mentionnée. Pas d'évêque, pas de paroisses voisines, pas de régulation par le dialogue avec d'autres pasteurs. Un seul échange d'expérience est mentionné, c'est à la p. 66, mais on y apprend que le Père Emmanuel ne fera pas comme son diocèse, car il est en désaccord sur la préparation au mariage de l'Église équatorienne. Notre homme rencontre une somme impressionnante d'individus. Ces individus ont-ils des liens les uns avec les autres? Nous n'en saurons pas plus. Leurs biographies se succèdent. Des histoires, mais pas de lien.

Faire Église, c'est faire lien, c'est faire peuple. Un peuple conscient, « organique et organisé » comme le disait le premier évêque du diocèse qui m'accueillit au Paraguay. C'est ainsi qu'un peuple de Dieu se fonde peu à peu. Une discipline pastorale exigeante est demandée aux missionnaires qui partent en Amérique Latine.

Ma lecture de *Lumière de Dieu sur les Andes* a donc été partagée entre les joies de revoir, l'espace de quelques lignes, des flashes pleins de vie, et le petit regret de sentir une vision de la mission que je ne crois pas conforme à ce que les églises d'Amérique latine d'aujourd'hui demandent à leurs missionnaires.

Michel Besse

Livres reçus

Dom Augustin Guillerand, **Vivantes Clartés Méditations cartusiennes**. Editions parole et silence, octobre 2002, 125 p.

Mémoire Spiritaine. Histoire, Mission, Spiritualité. **Trois siècles d'histoire spiritaine**. Congrégation du Saint Esprit, 30, rue Lhomond, 75005 Paris, 2002, 183 p.

Pionnier de l'Église du Bénin - 1868-1952. **Monseigneur François Steinmetz sma**. De Morschwiller à Ouidah. Missions Africaines, 2002, 170 p.

Vivre l'Évangile avec Maurice Zundel. **L'athéisme, un malentendu**. Éditions St Paul, 2002, 50 p.

Vivre l'Évangile avec Maurice Zundel **L'Eucharistie**, Éviter les malentendus. Éditions St Paul, octobre 2002, 47 p.

Xavier Tilliette, **La mémoire et l'invisible**, Éditions Ad Solem, novembre 2002, 260 p.

Edith Stein, **Malgré la nuit**, Éditions Ad Solem, novembre 2002, 260 p.

Stratford Caldecot, Didier Rance, Grégory Solari. **Tolkien, Faërie et Christianisme** Éditions Ad Solem, novembre 2002, 260 p.

Benoît M. Billot, **Le chemin de Tobie**. *Initiation et guérison*. Éditions P. Lethielleux, 2002, 173 p.

Nicolas Bokov, **La Conversion**, Editions Noir Sur Blanc, 2002, 234 p.

Marc Boss, Doris Lax, Jean Richard (éd.) **Mutations religieuses de la modernité tardive**, Tillich-Studien, Marseille, 2001, 294 p.

