

Mondialisation, violence et religion

Sous la direction de

Pierre Noël



MONDIALISATION, VIOLENCE ET RELIGION

Collection HÉRITAGE ET PROJET

Dirigée par André Charron et Guy Couturier, la collection Héritage et projet s'intéresse aux croyances, pratiques et institutions de la tradition chrétienne, qui est héritage et projet. Elle rassemble, sous une numérotation continue, des ouvrages appartenant à divers secteurs d'étude de ce fait religieux: Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Histoire du christianisme — Sciences humaines et religion.

Sous la direction de Pierre Noël

Mondialisation, violence et religion

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada

Vedette principale au titre:

Mondialisation, violence et religion

(Héritage et projet ; 74) ISBN 978-2-7621-2862-8

1. Violence - Aspect religieux. 2. Violence - Aspect religieux - Église catholique.

I. Noël, Pierre, 1961- . II. Collection.

BL65.V55V56 2008 205'.697 C2008-941807-7

Dépôt légal: 4e trimestre 2009

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

© Éditions Fides, 2009

Les Éditions Fides reconnaissent l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour leurs activités d'édition. Les Éditions Fides remercient de leur soutien financier le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC). Les Éditions Fides bénéficient du Programme de crédit d'impôt pour l'édition de livres du Gouvernement du Québec, géré par la SODEC.

IMPRIMÉ AU CANADA EN OCTOBRE 2009

Introduction

Mondialisation, violence et religion. Des pratiques et discours troubles

Jean-Guy Nadeau

La mondialisation apporte avec elle son lot de soucis et de ressources. Certains constatent qu'elle ne date pas d'hier et que les religions, particulièrement le christianisme, en ont une expérience séculaire. Aujourd'hui, on l'assimile davantage au capitalisme et au marché mondial des devises et des finances (mondialisation des valeurs... financières), mais elle est aussi marquée par un large mouvement des populations qui n'est pas non plus étranger au capitalisme. Cette mondialisation, signale Jacques Audinet, est marquée par l'absence de limites, aussi bien dans l'espace que dans le temps et les cultures!. S'ensuivent diverses réactions de peur et d'auto-défense des identités et des cultures ainsi menacées: repli sur soi, amplification de marqueurs identitaires, parfois violence, terrorisme. Même dans sa requête universelle des droits de la personne, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de plus positif à notre sens, la mondialisation bouleverse les cultures et les identités.

Un des problèmes de la globalisation tient à son projet, à sa dynamique même d'expansion, voire de totalisation. S'étendre, devenir global c'est prendre de la place sur le globe. Une place qui, le plus souvent, est déjà occupée: par des gens, des cultures, des croyances, des

^{1.} Jacques Audinet, «La pratique évangélique dans la mondialisation», dans G. Routhier et M. Viau (dir.], *Précis de théologie pratique*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitæ, 2004 (1^{re} éd.), p. 55-67.

8

modes de vie que la globalisation vient bousculer. Comme en témoigne l'histoire des migrations, histoire dans laquelle les écrits du Premier Testament tiennent une place privilégiée, prendre la place d'un autre ne va pas sans heurts, sans violence. Il y a d'abord la violence de la tentative d'exclusion de celui qui était là avant. Puis la violence de sa riposte, s'il en est capable. Et toujours le risque d'une exclusion définitive, quand c'est possible. Ainsi a marché l'histoire de l'humanité, l'histoire des vainqueurs et des vaincus. Comme l'écrivait Paul Ricœur, la violence est le résultat de l'asymétrie de l'action où se rencontrent un plus fort et un plus faible qui risque d'en être victime. D'où la nécessité de l'éthique.

Les religions, particulièrement les grands monothéismes, se réclament toutes d'une forte composante éthique et elles servent en effet de régulateur éthique. Mais cela vaut surtout à l'intérieur d'une société mono-religieuse donnée et s'avère beaucoup moins vrai quand se rencontrent les religions ou leurs adeptes, quand se manifestent les dissensions à l'intérieur d'une religion, quand changent les conditions socio-politiques qui lui ont donné naissance. On connaît la violence que divers appareils religieux exercent sur leurs sujets. Et ce n'est sans doute pas un hasard si juifs, chrétiens et musulmans louent la soumission du « Père des croyants » auquel nous reviendrons. Si la soumission est souvent la clé de la religion, la violence est souvent celle de la soumission.

Les rapports entre violence et religion sont bien documentés. Certains affirment d'emblée que la religion est source de violence, et ils ne manquent pas d'exemples à l'appui. D'autres affirment, tout aussi spontanément, que la religion s'élève contre la violence et ils ne manquent pas non plus d'exemples de croyants qui, au nom de leur foi, se sont engagés pour la paix. Pensons par exemple aux promoteurs de la Déclaration des droits de l'homme qui étaient des chrétiens, et au grand nombre de croyants et de croyantes qui s'engagent pour la paix partout à travers le monde.

On s'en doute, ce ne sont pas ces derniers cas qui font problème aux théologiens, mais les premiers. Des évangéliques américains supportent les guerres de G. W. Bush et la violence contre les médecins et les cliniques d'avortement. Des islamistes utilisent la langue du Jihad dans leur combat contre l'Occident Les extrémistes hindous attaquent musulmans et chrétiens en Inde. Les sionistes poursuivent leur lutte pour reconquérir une seconde fois une Terre promise – et conquise

– qu'ils ont perdue. Heureusement tous les chrétiens, tous les musulmans, tous les hindous, tous les juifs ne sont pas de cette trempe. Mais comme le signale Ruard Ganzevoort dans un texte à paraître, nombre de croyants qui ne manifestent nul extrémisme mais considèrent leur religion comme la seule valable en viennent à rejeter ceux qui ne professent pas leurs croyances et contribuent ainsi à répandre la discrimination et l'exclusion, la haine et la violence. En témoignent près de nous la teneur des débats sur l'homosexualité, le mariage, voire aux États-Unis sur le projet d'assurance universelle gratuite dans lequel tous les coups sont permis du côté républicain qui s'affirme si religieux!

Dans le New York Times du 12 mars 2006, Slavoj Zizek, directeur international du Birkbeck Institute for the Humanities et auteur de The Parallax View, rappelait les mises en garde de Dostoïevski, par exemple dans Les frères Karamasov, contre les dangers du nihilisme moral sans Dieu, arguant que si Dieu n'existe pas, alors tout est permis. Plus récemment, André Glucksmann (Dostoïevski à Manhattan, 2002) appliquait la critique de Dostoïevski au nihilisme sans Dieu du 11 septembre! Réagissant à Glucksmann, Zizek considérait plutôt que la leçon du terrorisme contemporain est que si Dieu existe, alors tout est permis, du moins pour ceux qui prétendent agir en son nom. Pour certains croyants, dit-il, « un lien direct avec Dieu justifie toute violation de contraintes et de considérations simplement humaines ». Plusieurs ajouteraient ici que l'histoire passée aussi bien que récente l'a bien démontré, et de tous les côtés. Ce qui ne signifie pas pour autant que toutes les orgies de meurtres ou de viols soient le fait des religions. Évidemment! En témoignent éloquemment le Cambodge de Pol Pot, les tueries du Rwanda et de l'est congolais, le Darfour d'al-Bashir (quoique tout ne soit pas clair ici) et trop d'autres lieux de la planète. Mais on ne saurait nier qu'il y a bien un problème entre violence et religion! Problème et non seulement paradoxe comme le voudraient plusieurs.

Et l'on s'inquiète de l'influence du *rock* et du *métal* sur les jeunes! alors que tellement plus d'être humains, hommes, femmes et enfants, ont été et sont encore tués, sacrifiés au nom de Dieu et de la foi! Des tueries ou des sacrifices que justifient bien des commentaires sur l'épisode biblique encore largement identifié comme « le sacrifice d'Abraham ». Oui, on a bien lu! Le sacrifice d'Abraham! alors que c'est pourtant Isaac qui est lié, menacé du couteau de son père... et sauvé

10

par la main de l'ange du Seigneur. Récemment encore, le cardinal Ratzinger dans son introduction au *Triptyque romain* de Jean-Paul II qualifiait le mont Morryya de « monte del sacrificio, del donarsi senza riserve », la montagne du sacrifice, du don de soi sans réserve². Certes, la méditation du pape et sa présentation par le cardinal conduisent au don que Dieu fait de lui-même en Jésus Christ, mais au vu des victimes de violence dans ce monde, on ne saurait oublier les risques de mystification du sacrifice où ce n'est plus la victime *qui est sacrifiée*, mais le sacrificateur ou le meurtrier *qui se sacrifie*, quand ce n'est pas la victime elle-même! Un déplacement ou une confusion que l'on dira facilités par le passage du plan rituel au plan moral puis au plan théologique, mais tout de même!

Le problème du sacrifice d'Isaac, ou de la ligature d'Isaac comme le disent joliment les juifs, ne tient pas d'abord au sacrifice. Il tient à la louange! Pas à la louange du Seigneur! mais à la louange d'Abraham! À la louange de l'attitude du Père des croyants prêt à sacrifier son fils pour obéir à son Dieu! La majorité des commentaires et des prières qui réfèrent à ce récit sont plus intéressés à louer la foi d'Abraham que la main salutaire de Dieu. C'est ainsi que le porte-parole du Vatican, Joaquín Navarro-Valls, ou le rédacteur de zetit.org qui rapporte ses propos, présentait la méditation de Jean-Paul II en disant qu'elle évoque « la conversation entre le patriarche et son fils Isaac qu'il est sur le point de sacrifier sur le mont Morryya comme preuve de sa loyauté envers Dieu3.» Preuve de sa loyauté envers Dieu! Ces mots du porteparole du pape, dont le texte ne va heureusement pas aussi loin, font trembler, particulièrement dans le contexte politique et religieux de 2003! Et davantage encore parce qu'on pourrait les entendre d'un grand nombre de leaders religieux, de quelque religion soient-ils!

^{2.} Cardinal Joseph Ratzinger, «Présentation», dans Jean-Paul II, *Triptyque romain. Méditations*, 2003. La traduction française officielle, que je n'ai pas retenue, parle de *don* et non de *don de soi*, mais on notera son écart par rapport à l'italien *donarsi* (don de soi), considéré comme la version originale, et l'anglais *self-gift*, traduction que confirme l'application répétée de «donarsi» à la Trinité, «ce Dieu qui *se donne* lui-même à nous». http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030306_ratzinger-trittico-romano_it.html>, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/books/documents/hf_jp-ii_books_20030306_presentation-trittico-romano_fr.html>

^{3. «[...]} the conversation between the patriarch and his son Isaac, whom he was about to sacrifice on Mount Moriah as proof of his loyalty to God », In New Book Of Poetry, Pope Ponders His Death http://www.zenit.org/article-6715?l=english, le 6 mars 2003.

Rappelons la critique de Zizek selon qui, dans un système religieux, tout est permis pour ceux qui prétendent agir au nom de Dieu, «un lien direct avec Dieu justifiant la violation de contraintes et de considérations simplement humaines».

On pourrait même considérer cette louange de l'attitude d'Abraham prêt à sacrifier son fils pour prouver sa foi et sa loyauté comme le terreau même du terrorisme religieux! Si le croyant, si le Père des croyants, doit être prêt à sacrifier son fils pour prouver sa loyauté à Dieu, à plus forte raison sera-t-il prêt à sacrifier l'étranger et le fils de l'étranger, voire à se sacrifier lui-même comme le font les kamikazes contemporains! Le pire, c'est que ce type de lecture ne semble pas trahir le texte biblique. En effet, tout se passe comme s'il y avait deux volets ou deux plans dans ce texte, et les commentaires religieux (je ne parle pas des études exégétiques) fonctionnent souvent comme si ces plans étaient parallèles. D'une part, le récit biblique du fils sauvé par la main de l'ange, dont on parle non sans complaisance comme du sacrifice interdit ou de la fin des sacrifices rituels. D'autre part, le commentaire biblique louangeur de l'attitude sacrificielle d'Abraham qui enchâsse le récit proprement dit et en modifie pratiquement le sens en attribuant la descendance d'Abraham non pas au fait que Dieu sauve la vie d'Isaac, mais à la foi, à la loyauté et à la soumission d'Abraham prêt à sacrifier son fils! De la même façon, on dira que c'est l'obéissance, la souffrance et la mort de Jésus qui sauvent! Et pourtant, le récit dit bien que Dieu sauve Isaac! Comme l'autre récit dit bien que Dieu a ressuscité Jésus! Mais poursuivons, il ne s'agit pas ici de faire l'étude de ce texte et de sa réception, mais de signaler l'ambivalence qui marque déjà ce texte fondateur comme elle en marque bien d'autres à travers toutes les religions4.

Les phénomènes contemporains de violence questionnent profondément le christianisme dans la mesure où, à l'instar d'autres grandes traditions religieuses, ce dernier se présente comme une religion de paix alors qu'il n'est pas exempt de violence dans sa propre histoire, et déjà dans son fondement même⁵. Les manifestations de violence les plus spectaculaires présentent d'ailleurs souvent une facette religieuse,

^{4.} Et que l'on ne me dise pas que le bouddhisme y échappe! Très commode, ce bouddhisme dont on fait une religion ou non selon notre propos! Eh bien, ici, je n'en fais pas une religion!

^{5.} Voir le numéro de la revue Théologiques sur Violence et souffrance rédemptrices? (Théologiques, vol. 13, n° 2, 2005). Disponible sur <www.erudit.org>.

soit qu'elles affirment leur légitimité par un discours religieux, soit qu'elles instrumentalisent des convictions religieuses pour en faire des arguments mobilisateurs.

Pour faire la part des choses entre violence et religion, comme le signale encore Ganzevoort, il faudrait d'un côté distinguer les formes de violence, leurs causes et leurs effets, différencier les positions des agresseurs et des victimes, préciser la perspective et le contexte de notre propre discours, les intérêts des décideurs ou des interlocuteurs, etc. Et, de l'autre côté, il faudrait être attentif aux différentes dimensions de la religion, à ses différents symboles, aux contextes d'apparition, de développement et de survie des religions, à la variété des traditions souvent à l'intérieur d'une même religion. Et à leur usage!

L'analyse des rapports entre violence et religion concernent donc toutes les disciplines qui s'intéressent à l'humain: histoire, sociologie, anthropologie, psychologie, sciences politiques, etc. Elle concerne aussi la théologie qui ne fait pas qu'analyser les phénomènes mais prétend rendre compte de leur sens et de leur valeur d'un point de vue religieux. Quelle parole théologique peut-on tenir face aux déploiements contemporains de la violence? Jusqu'à quel point la violence est-elle constitutive de l'humain? Que penser de la gestion de cette violence dans la littérature biblique? Si le christianisme a véhiculé lui aussi pendant un certain temps une théologie de la violence, quelle place donner à une théologie de la paix? Que faire de la théorie de la guerre juste? Les expériences de dialogue des dernières décennies peuvent-elles indiquer des pistes de résolution de la violence? Y a-t-il un rapport nécessaire entre monothéisme et violence?

De la crucifixion de Jésus aux génocides juifs et rwandais, de l'attaque contre le Word Trade Center aux attentats quotidiens contre les femmes et les enfants, un discours religieux se profile de façon répétée quant à la volonté de Dieu, quant à son absence... ou à sa présence. Font problème non seulement les rapports entre violence et religion, mais bien les rapports entre Dieu et la violence.

Le 39^e Congrès de la Société canadienne de théologie a abordé un certain nombre de ces questions de divers points de vue. Issu du congrès mais sans en reprendre tous les textes, ce volume comporte deux volets.

Le premier construit la réflexion théologique en regard de la mondialisation, particulièrement en fonction de la violence faite à la terre et du défi écologique; des défis éthiques posés par le pouvoir et la trop facile appropriation de l'autre; de la méthode et des implications pratiques d'une théologie contextuelle directement préoccupée par ces questions; de la violence de l'ordre marchand et des dimensions religieuses de la riposte américaine au 11 septembre 2001; de cet énigmatique Dieu qui sauve en s'autolimitant; de la violence contre les femmes et des voies de salut qu'elles poursuivent tant dans l'Église qu'ailleurs dans le monde; du statut et des exigences de la parole croyante dans le monde contemporain.

Tout en restant préoccupé de la dimension universelle de la violence, le second volet s'intéresse davantage aux violences privées, aux violences symboliques qui font symptôme, comme les autres, du mal de vivre des humains: violences faites aux femmes, aux enfants, à l'étranger, aux « autres » sous toutes leurs formes; violences du discours et de lieux communs; violences bibliques, violence de la croix et du discours sur la croix; interrogations sur un Dieu qui sauve ou ne sauve pas, sur le Dieu des victimes dont la figure n'est pas aussi claire qu'on veut bien le dire, sur un Dieu trinitaire au-delà du binaire porteur de violence. Ce volet s'intéresse aussi à la théologie de la paix, à l'éthique et au dialogue entre Islam et christianisme, susceptibles de réduire les actes et discours de violence.

Les contributions de ce volume sont variées, comme leurs points de vue tantôt politiques, philosophiques, pratiques, méthodologiques, féministes, spirituels, bibliques, etc. Toutes ont le souci d'une réflexion théologique significative pour les croyantes et croyants d'aujourd'hui. Et peut-être aussi pour d'autres.

	-4-			
		-91		
× .				
÷				

VIOLENCE, RELIGION ET MONDIALISATION



CHAPITRE 1

Christianisme, violence et écologie De la défaillance assumée au défi à relever

par Louis Vaillancourt

«Le monde offre aujourd'hui le visage douloureux d'une beauté mutilée.
[...] Nous devons décider la paix entre nous pour sauver le monde et la paix avec le monde afin de nous sauvegarder.»

Michel Serres, Le contrat naturel, p. 46-47

Introduction

Pas une seule journée ne se passe sans qu'on parle de «crise écologique» et de « destruction de l'environnement». Une destruction qui n'est plus seulement locale mais globale, mondiale, planétaire. Une destruction qui affecte non seulement l'ensemble des systèmes biologiques qui soutiennent et entretiennent la vie, mais des collectivités humaines, des cultures, des pays. La cause de cette dégradation des écosystèmes est de toute évidence attribuable à l'être humain qui, par la puissance et la fréquence de ses interventions de tout ordre, perturbe le fragile équilibre nécessaire aux différentes formes de vie, y compris la vie humaine. Dans ce contexte, il faut bien reconnaître que les traitements qu'infligent à la Terre et à ses habitants les systèmes technoscientifique et économique mondiaux relèvent de la «violence», c'està-dire de l'usage d'une force qui, non retenue, contraint l'autre (que ce soit la nature ou l'être humain) à se soumettre, à agir contre son gré, mettant ainsi en péril son intégrité. L'être humain, par l'exercice violent

18

de sa puissance technicienne, est devenu le « maître de la nature », avec les conséquences que l'on connaît.

Il n'en fut pas toujours ainsi. Depuis un passé lointain qui remonte à la préhistoire, l'être humain a dû lutter pour survivre, pour s'imposer face à une nature hostile. Il a dû développer sa capacité pour faire du milieu naturel un habitat, un oïkos, un lieu où il puisse se sentir « chez soi ». À tel point que le rapport de l'humain à la nature s'est inversé: de victime d'un cosmos implacable, il est devenu un bourreau qui, par la taille qu'il a acquise, exerce une quasi-omnipotence sur le monde naturel pris dans sa globalité¹. De sorte que ses actions ont aujourd'hui des effets (effet de serre, disparition de la couche d'ozone, etc.) à l'échelle mondiale qui menacent la vie de la planète. Et voilà que la nature, étant donné les déséquilibres écologiques devenus incontrôlables, menace à nouveau notre existence. Par un étrange retournement, notre lutte pour la survie, si durement gagnée, nous condamnerait-elle à disparaître, du fait que, ayant écrasé notre adversaire, nous sommes maintenant privés du soutien vital qu'il nous procurait? Comment l'humanité en est-elle arrivée à se placer dans une situation où elle est de nouveau violentée, d'une manière plus globale et plus insidieuse qu'autrefois, par une nature en révolte²?

Deux concepts philosophico-théologiques sont régulièrement employés pour expliquer la violence faite à la nature: l'anthropocentrisme, c'est-à-dire la prétention humaine à être le centre du monde et le dualisme³, c'est-à-dire la valorisation du sujet humain au détriment d'une nature réduite à l'état d'objet ou de matériau. C'est ainsi que la croyance généralisée en la supériorité de l'être humain sur les autres créatures, combinée à l'objectivation scientifique de la nature (que l'économie divise ensuite en choses utiles et non utiles), a conduit à

Selon certains calculs, un acteur actuel du monde occidental, de par ses nombreux réseaux de relations, équivaut à 250 millions d'individus. Chaque personne exerce donc, de par son influence globale, une pression énorme sur la nature.

^{2.} Le thème de la révolte, réaction normale à une violence indue, est traité par plusieurs auteurs, notamment par G. Siegwalt. Voir *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, t. III, Labor et Fides/Cerf, Genève/Paris, 2000, p. 60.

^{3.} À la source de la crise écologique faisant suite à l'usage d'un modèle d'exploitation de la terre, plusieurs théologiens reconnaissent la présence d'un dualisme qui divise corps/esprit, sujet/objet, qui fait de la nature une sorte d'ennemi à combattre. Cette influence relève davantage du gnosticisme, bien qu'il faille admettre qu'historiquement des éléments gnostiques ont été véhiculés par le christianisme. Mais en réalité, l'A.T. n'a jamais prôné une vision dualiste, affirmant au contraire l'unité du spirituel et du matériel.

une maîtrise de plus en plus étendue et, par suite, à des perturbations écologiques d'une gravité sans précédent.

Dans l'histoire, aucune autre image de l'humain n'a jamais été aussi bien établie et répandue que celle de l'« homme technocrate⁴ », typique de la modernité. Inscrite dans nos institutions, nos valeurs, nos attitudes, nos manières de vivre, elle apparaît comme allant de soi, comme étant la seule et la meilleure façon d'être en ce monde. À l'origine, dans un contexte de survie, cette image de l'humain soucieux de devenir maître de la nature n'était pas négative ou destructrice⁵. Mais comme la planète qui n'arrive plus à suivre le rythme de production/consommation/élimination que lui impose l'Occident, la recherche de la pleine maîtrise est devenue néfaste. En effet, la demande provenant de notre société de consommation exerce une pression insoutenable sur les écosystèmes et sur les populations les plus pauvres. La souffrance des créatures sans voix, humaines et non humaines, a une seule cause : la violence des puissants. Le «cri de la terre» et le «cri des pauvres» se fondent en une seule plainte: la crise écologique est l'expression d'une même violence faite à la terre et aux humains6.

L'impuissance du christianisme à empêcher l'émergence d'une attitude violente envers la nature

Une fois que nous avons reconnu que c'est la mentalité technocratique, ou plus précisément l'image moderne de l'humain « maître de la nature »⁷, qui est la cause principale de la violence éco-sociale, une question d'ordre historique surgit spontanément à notre esprit : d'où provient cette conception de l'humain *au-dessus* de la nature, qui cherche à réduire celle-ci au rang d'« objet » ? Une chose est indéniable d'après le théologien Douglas Hall: « l'approche technocratique de l'existence s'est développée à l'intérieur d'une civilisation dont l'arrière-

^{4.} D. J. Hall, Man and Nature in the Modern West, p. 82 et suiv.

^{5.} C'est ainsi qu'il faudrait lire Gn 1, 26-28.

^{6.} Voir Concilium, n° 261, 1995 : «Écologie et pauvreté. Cri de la terre et cri des pauvres».

^{7.} Avant même d'être actualisée dans des comportements destructeurs, la découverte et la maîtrise des lois naturelles sont une forme de violence. C'est ce que Sally McFague appelle l'«œil arrogant», en opposition à l'«œil aimant» qui jouit de la simple contemplation et non du contrôle de l'autre. Voir Super, Natural Christians, Minneapolis, Fortress Press, 1997.

fond religieux le plus influent était le christianisme8. » D'autres penseurs en sont venus à la conclusion, plus radicale et accusatrice, que c'est le système de croyances occidental, c'est-à-dire la tradition judéochrétienne, qui serait responsable de l'attitude violente de l'humain vis-à-vis du non-humain, et donc de la crise écologique. C'est la thèse fort connue, défendue par l'historien Lynn White, Jr. dans son article de 1967 sur « les racines historiques de notre crise écologique⁹ ». Selon ce dernier, l'influence la plus décisive sur le développement de l'attitude de l'humain maître de la nature a été la religion biblique, en particulier le récit de la Genèse (1,26-28) octroyant à l'être humain un pouvoir de « domination » sur toute la terre. Avec sa désacralisation du monde, son anthropocentrisme et sa mission de «dominer la terre», elle aurait fourni les bases à la maîtrise techno-scientifique du monde. En réalité, d'autres conditions culturelles, celles qui ont favorisé l'essor de la modernité (l'idée de progrès, la foi en la raison, la croyance en un avenir toujours meilleur, le développement scientifique et technologique, et d'autres facteurs d'ordre philosophique et religieux) étaient nécessaires pour arriver à une telle interprétation du commandement de la Genèse. Ce n'est donc pas le christianisme en soi mais une interprétation déterminée née et vécue dans un contexte historique précis, qui a rendu le christianisme complice de l'attitude destructrice occidentale.

On ne peut donc affirmer, au risque de tomber dans une interprétation réductrice et de l'histoire et de la Bible, que c'est le christianisme qui est à la source de l'attitude violente de l'humain envers la création. Néanmoins, il faut reconnaître que, historiquement, il a joué un rôle important dans la diffusion d'une image de l'humain « maître et possesseur » (Descartes) entraînant un rapport violent avec la nature ¹⁰. Il est vraisemblable que la religion chrétienne a servi à légitimer et à véhiculer des structures de domination et une hiérarchisation mettant l'humain à part de la création, le coupant de son enracinement créaturel, favorisant des attitudes destructrices et ouvrant ainsi la voie à l'impérialisme technologique et aux abus de toutes sortes. C'est la position de Scott, qui affirme que « même si la culpabilité du christia-

^{8.} D. J. HALL, The Steward, p. 190.

^{9.} L. White, Jr., «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», Science, 155, 10 mars 1967, p. 1203-1207.

Autant sa nature extérieure que sa nature intérieure, c'est-à-dire son propre corps en tant que siège des pulsions et des émotions. Cf. Drewermann, Le progrès meurtrier, Paris, Stock, 1993.

nisme n'est en aucun cas aussi extrême que le soutient White, la tradition chrétienne a été indubitablement impliquée en profondeur dans la défense de ces attitudes impérialistes envers la nature dans lesquelles nous pouvons déceler les racines ultimes de la présente crise écologique¹¹». Nous ne pouvons donc pas échapper à une certaine culpabilité à cause du « mauvais usage idéologique du christianisme¹²» que nous avons toléré – parfois même encouragé – dans le rapport à la nature.

Mais comment se fait-il que les éléments correcteurs du christianisme, en particulier ceux de l'anthropologie et de la cosmologie hébraïques, aient été si peu reconnus et pris en compte? Comment se fait-il, demande Hall, « que la religion chrétienne, au dire de tous la principale force spirituelle du monde occidental, se soit si peu opposée à l'image moderne de l'Homo sapiens avide de maîtrise technocratique¹³?» Il y avait pourtant dans l'enseignement biblique certains aspects qui pouvaient abolir l'image démesurée et unidimensionnelle de l'humain cherchant à dominer la nature. La religion chrétienne aurait pu réaffirmer l'appartenance de l'humain à la création et la valeur intrinsèque de celle-ci. Surtout, elle aurait pu rappeler que, dans la tradition juive, l'hubris, c'est-à-dire « la recherche humaine de puissance sans amour¹⁴», a pour nom le «péché». Et Hall de continuer: « Non seulement l'Église a failli à sa tâche de critiquer cette image [exaltée] de l'humain, mais elle a fourni à sa construction l'infrastructure cultuelle de base¹⁵.» Ce sont les représentations de l'humain et de la nature (et aussi de Dieu16) liées à la principale religion occidentale

^{11.} N. A. Scott, "The Poetry and Theology of Earth: Reflections on the Testimony of Joseph Sittler and Gerard Manley Hopkins", *Journal of Religion*, 54, 1975, p. 117.

^{12.} D. J. Hall emprunte cette formule à J. Miguez-Bonino, dans Imaging God, p. 25.

 ^{13.} Ibid.

^{14.} D. J. HALL, The Steward, p. 199.

^{15.} D. J. Hall, Imaging God, p. 54.

^{16.} Selon J. Moltmann, l'origine historique et théologique de la crise moderne se situe précisément dans le passage à une nouvelle conception de Dieu: « Indépendamment des facteurs économiques, sociaux, ou politiques, ce qui a été le plus déterminant pour la compréhension que l'homme avait de lui-même, il y a quatre cents ans, c'est la nouvelle conception de Dieu de la Renaissance et du nominalisme: Dieu est le Tout-Puissant, et la potentia absoluta est l'attribut caractéristique de sa divinité. C'est pour cette raison que son image sur terre, l'homme — ce qui voulait dire pratiquement l'homme de sexe masculin — doit tendre à la puissance et à la surpuissance pour acquérir sa divinité. [...] Comment l'homme peut-il acquérir la

22

qui ont le plus subtilement et le plus efficacement contribué au développement d'une attitude agressive envers le monde naturel.

Adoptant les concepts de la philosophie grecque, l'anthropologie chrétienne a insisté sur le pôle «noble» de l'humain, c'est-à-dire sa ressemblance avec Dieu, au détriment de son appartenance en tant que créature. On a considéré que la création de l'humain «à l'image de Dieu », associée à l'ordre divin de «dominer », entraînait l'idée d'une différence radicale d'avec les autres créatures. Situé dans une classe à part parce qu'il est doté de qualités uniques – en particulier la raison et la liberté - résultant du fait d'être créé à l'« image de Dieu » et qu'il est appelé à «soumettre» la création, l'être humain a pu se croire le propriétaire de la création et chargé de maîtriser son propre destin et celui du monde. Il y a donc eu rupture de la tension dialectique propre à l'anthropologie biblique où l'être humain appartient à la fois au monde de Dieu et à celui des créatures. Le christianisme n'a pas maintenu cette tension essentielle, car l'anthropologie qu'il a fait sienne lui a fait concevoir Dieu uniquement comme une « puissance ». Le christianisme a une part de responsabilité dans le développement de la violence écologique, ne serait-ce que parce qu'il a permis une interprétation et une utilisation incorrectes de sa doctrine. Pour dire les choses autrement, il n'a pas su opposer à l'anthropocentrisme et au dualisme dominants un modèle anthropologique plus conforme à sa tradition de foi.

Le christianisme et la pacification des rapports humain/nature

Ce constat de l'incapacité historique du christianisme à se défaire de l'image de l'humain capable d'exercer une domination presque totale sur la nature ne signifie pas que la tradition chrétienne soit dépourvue de toute sagesse écologique pacificatrice. Au contraire, la réponse actuelle du christianisme à la violence écologique, tant dans les discours officiels que dans la réflexion théologique, témoigne de sa capacité à protéger les liens d'interdépendance humano-cosmique, ce qui constitue la base d'une remise en question de la démesure anthropologique.

puissance? Par la science et la technique, car «la connaissance est puissance», déclarait Francis Bacon: le but de la connaissance scientifique des lois de la nature est la puissance sur la nature et par là la restauration de la similitude avec Dieu et de la souveraineté de l'homme» (Dieu dans la création, p. 43-44).

Le réexamen de deux thématiques biblico-théologiques, entre autres, nous indique que le christianisme peut contribuer à pacifier les rapports humain/nature: 1) certains textes problématiques sont reconsidérés, en particulier Gn 1,26-28, en vue d'arriver à une interprétation plus claire. En effet, la réflexion sur le rapport de la violence écologique avec le christianisme passe inévitablement par un examen de l'invitation biblique à « dominer » ; la tradition chrétienne implique-t-elle une violence originelle vis-à-vis de la nature? 2) De nouvelles lectures théologiques, comme celle de l'«éco-justice», dans le contexte de la mondialisation et de la violence écologique, mettent en évidence la solidarité entre l'humain et le cosmos ; quelle contribution le christianisme peut-il apporter à cet effort de pacification?

Je considérerai ces deux points qui sont déterminants pour trouver une réponse chrétienne à la violence écologique.

La «domination» de Gn 1,26-28: un droit à la violence?

Quand on réfléchit au rapport entre écologie et violence du point de vue judéo-chrétien, on ne peut échapper à l'embarrassant et controversé passage de Gn 1,26-28 demandant de manière nette à l'être humain de dominer la nature. Les deux verbes hébreux de la Genèse radah («dominer») et kabash («soumettre») impliquent l'idée d'une force, d'une action coercitive qui s'exerce sur le monde naturel. Ces versets ont joué un rôle déterminant dans l'histoire occidentale. Ils ont encouragé le développement d'une mentalité technicienne et exploitatrice. La théologie de la création et, par le fait même, l'anthropologie chrétienne achoppent sur ce texte depuis quelques décennies.

Pour avoir une juste compréhension de Gn 1,26-28, il faut d'abord se placer dans une perspective historique où le rapport de l'humain à la nature était encore de l'ordre du combat. Comme kabash a le sens fort de « fouler », de « presser avec les pieds » et se rapporte à la terre, il doit référer à la domestication, celle qui est exigée pour l'agriculture. Il s'agit non pas du droit à disposer de la terre de manière à l'épuiser et à la détruire, mais à l'aménager en espace vital, nourricier, condition essentielle à la vie humaine. En effet, il ne faut pas perdre de vue que c'est la survie qui est en jeu ici et que l'humain est en concurrence avec les animaux pour l'espace vital. La bénédiction divine, accordée exclusivement au couple humain, est un signe que l'auteur biblique considère les humains comme étant plus en danger que les animaux. Dans

ce cas, le pouvoir de dominer (radah), qui implique une supériorité de force, est dirigé vers la domestication des bêtes (l'élevage) et non vers l'exercice d'une violence meurtrière. Bref, le pouvoir de domination octroyé à l'humain vaut seulement pour la subsistance, la sauvegarde de l'espace vital, c'est-à-dire la protection contre la violence de la nature¹⁷.

Du point de vue plus spécifiquement théologique, de nombreux travaux récents en exégèse et en théologie biblique ont proposé de nouvelles interprétations de cette portion du récit de Genèse 1. Plusieurs théologiens affirment que ce passage attribue une vocation de « berger de la vie », d'intendance¹⁸ à l'humain, se basant par ailleurs sur le second récit de création où l'humain est appelé à être un « jardinier » dans le monde (Gn 2,15). Pour J. Moltmann, par exemple, il ne fait aucun doute que

la domination des hommes sur les animaux ne peut être qu'une domination pacifique sans « droit de vie et de mort ». La domination de l'homme sur la terre doit ressembler à l'action cultivatrice et conservatrice du jardinier. Il n'est pas question de spoliation et d'exploitation. Il est vrai que la volonté de puissance, de croissance et de progrès qui caractérise la civilisation moderne, a souvent été légitimée théologiquement par la doctrine biblique de la création, mais cette légitimation après coup n'a pas de fondement dans la Bible même¹⁹.

Enfin, le contexte socio-culturel, religieux et littéraire dans lequel s'inscrit la thématique de la domination a aussi une grande incidence sur l'interprétation de celle-ci. Les deux verbes hébreux sont associés à une idéologie dans laquelle le pouvoir du roi, c'est-à-dire l'exercice de la « domination », était assorti d'un devoir particulier : celui d'utiliser la force pour limiter la violence. En effet, le roi, qui rend présent la royauté de Yahvé, règne comme celui qui

participe à la Sensibilité de Dieu. [...] La spiritualité des rois donne à cette tâche un dynamisme intérieur propre. La sensibilité pour maintenir la création s'enracine dans la Sensibilité qu'est Yahvé lui-même. Le roi incarne Yahvé précisément dans sa Sensibilité pour Ses créatures²⁰.

^{17.} Voir C. Uehlinger, «Le cri de la terre? Perspectives bibliques sur le thème "écologie et violence"», Concilium, n° 261, 1995.

Voir Louis Vaillancourt, L'intendance de la création, Montréal, Médiaspaul, 2002.

^{19.} J. Moltmann, Dieu dans la création, Paris, Cerf, 1989, p. 48. Voir aussi p. 87-288.

^{20.} K. Waaijmann, «Imago Dei dans la Bible », Studies in Spirituality, vol. 1, nºs 1-2, 1991, p. 160-161.

Cette sensibilité va prioritairement s'exercer vis-à-vis des pauvres et des petits, ceux qui ont le plus besoin de la bienveillance du roi pour survivre. La fonction royale de veiller à la protection des plus faibles donne à l'interprétation de *radah* et *kabas* une tout autre signification que celle qui vient spontanément à l'esprit d'un Occidental.

Il semble donc y avoir un convergence de sens pour établir que Gn 1 ne donne pas licence à l'humanité d'exploiter de façon abusive la nature. Ce texte vient donc questionner le système technico-économique mondial actuel qui prive une partie de l'humanité de son droit à la subsistance en utilisant des structures d'exploitation. Ce qui nous amène à notre second point.

L'éco-justice

Le pouvoir royal conféré à l'humain peut malheureusement, comme c'est trop souvent le cas, dégénérer en tyrannie, faisant fi du devoir de limiter la violence. Appelé à « remplir la terre » (Gn 1,28), l'être humain la « remplit de violence » (Gn 6,13). D'après E. Hamel, le mot hébreu hamas (« violence »)

indique la rupture violente d'un ordre juste, désigne des actes qui trompent les autres et signifie donc oppression du petit et du pauvre de la part du puissant, violation de ses droits. Un lien unit le sort du monde matériel au destin de l'homme. Par ses injustices, l'homme violente le monde et l'entraîne dans sa chute, une vérité que redécouvrent aujourd'hui les écologistes²¹.

L'«éco-justice», un autre élément important de la réflexion théologique sur la question qui nous occupe, implique une vision intégrée de la justice économique et de la justice environnementale, c'est-à-dire la conscience que le bien-être de l'humanité et le bien-être de la nature sont mutuellement dépendants. Pour reprendre les termes de Michel Serres, la violence «subjective» (faite aux humains et aux peuples) s'accompagne nécessairement d'une violence «objective», d'une violence faite au monde, aux choses, à la terre. Selon Serres, l'économie mondiale n'est rien d'autre qu'une forme de «guerre» bien ordonnée où est poursuivie l'exploitation de l'autre en vue de sa domination. Or cette guerre économique fait des victimes non seulement parmi les humains, mais aussi dans la nature, et tous les deux en font les frais.

^{21.} E. Hamel, «Fondements théologiques des droits de l'homme », Seminarium, vol. 43, n° 3, 1983, p. 313.

Cette conscience du lien existant entre l'injustice et les perturbations environnementales était déjà manifeste dans la littérature biblique : il y a plus de 2000 ans, on parlait de façon métaphorique de phénomènes qu'on aperçoit aujourd'hui avec une plus grande acuité: la surexploitation du sol entraîne une réduction de la production et un abandon des terres devenues incultivables, réduisant ainsi les habitants à la pauvreté (Jb 31,38-40). De même, les paysans israélites, par suite des guerres, ont fait l'expérience de mauvaises récoltes, d'infestations, de désastres écologiques, qui ont provoqué des famines. À cette époque, les conflits militaires amenaient généralement des désordres écologiques graves: destruction des arbres fruitiers, assèchement des puits, etc. On voyait même dans les catastrophes écologiques le signe d'un rejet de la part de Dieu (Os 4,1-3; Jr 5,20-25). Ainsi, on avait pris conscience que le péché social se répercutait dans l'environnement naturel (Am 8,4-8; Is 24,1-6). Dans le même ordre d'idée, le sabbat et l'année sabbatique avaient pour but de promouvoir non seulement la justice sociale, mais également une justice écologique. Le repos de la terre était regardé comme nécessaire tant pour préserver la fertilité et la productivité que pour maintenir l'intégrité à long terme.

Cette logique s'applique encore au xx1^e siècle dans bon nombre de pays où les désordres politiques ont de graves répercussions écologiques. Ce lien entre les structures sociales d'injustice et la dévastation environnementale nous apparaît encore plus clairement à nous qui sommes de plus en plus conscients, du fait des découvertes scientifiques, de la dimension globale et systémique de la réalité. Une bonne part de la violence découlant de la mondialisation et de l'économie de marché est faite à la terre et à ses habitants non humains, ce à quoi s'opposent plusieurs textes bibliques.

Le « salut du monde », qui est la raison d'être du christianisme, ne peut s'actualiser que dans une justice à la fois sociale et environnementale. «La justice économique et la justice écologique se conditionnent aujourd'hui l'une l'autre, elles ne peuvent être réalisées qu'ensemble »22. Le salut individuel est indissociable du salut collectif, et le salut collectif indissociable du salut de la création²³. Cela est particu-

^{22.} J. MOLTMANN, «Théologie et droits de l'homme », Revue des sciences religieuses, vol. 51, n° 51, 1977-1978, p. 307.

^{23.} Voir Rosemary RADFORD RUETHER, «Eco-Justice at the Center of the Church's Mission », dans D.T. Hessel et R. Radford Ruether (dir.), Christianity and Ecology, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, p. 603.

lièrement clair en Rm 8,18-23. La tradition chrétienne présente une vision du bien-être humain qui inclut aussi le bien-être de toutes les autres créatures. La vision messianique de la paix d'Isaïe 11, où animaux et humains vivent hors de toute violence, découle de la justice, de la venue d'un roi juste qui fait droit aux pauvres et aux miséreux. La paix sera pour tous, humains et non humains, ou elle ne sera pas. La tradition chrétienne, porteuse d'une telle vision, peut-elle rester silencieuse devant la nécessité de réagir à la violence éco-sociale et s'abstenir de jeter les bases d'une éthique de la paix combinant justice et écologie?

Conclusion: moment de vérité pour la foi chrétienne

Il y a 30 ans, le Club de Rome concluait son fameux rapport intitulé Halte à la croissance par des paroles prophétiques: « Il est temps pour l'humanité d'utiliser sa puissance et de bien l'utiliser. Nous devons avoir le courage de nous voir en face, d'admettre que nous avons un pouvoir de vie ou de mort, et de placer celui-ci sous un contrôle attentif et permanent²⁴.» La violence éco-sociale est précisément le résultat d'un mauvais usage du pouvoir, usurpé par quelques puissants cherchant à accumuler des richesses plutôt qu'à accroître la vie. Il ne serait pas faux de dire que, paradoxalement, la destruction de l'environnement naturel ne résulte pas d'un contrôle excessif de la nature, mais d'une perte de contrôle, du contrôle de notre propre force. En contrepartie, nous sommes de plus en plus menacés par la violence d'une nature qui semble redevenir plus chaotique et hostile, comme en témoigne, par exemple, l'augmentation importante de ce que les climatologues appellent des «épisodes violents» (tornades, tempêtes tropicales, inondations, verglas, etc.).

L'humain doit donc apprendre la maîtrise de sa maîtrise, pour ne pas qu'elle devienne violente, que ce soit envers lui-même, les autres ou la nature. Il est à souhaiter que cette leçon d'humilité, d'auto-limitation de sa puissance, ne lui vienne pas par une tragédie écologique meurtrière. Les sagesses religieuses, en particulier la tradition judéo-chrétienne, lui offrent des voies privilégiées pour apprendre à vivre en paix avec la nature.

^{24.} D. H. and D. L. Meadow, J. Randers, W. Behrens III, *The Limits to Growth*, Report of the Club of Rome, Washington, Potomac Associates Books, 1974, p. 257.

La prise de conscience de la violence écologique est donc un défi radical pour la tradition chrétienne: d'une part, elle doit reconnaître son propre manque d'esprit critique à l'égard d'un modèle anthropologique devenu inapproprié et, d'autre part, elle doit profiter de ce kairos pour découvrir, au cœur de sa propre doctrine, les éléments d'un renouveau. La gestion de la violence écologique se présente donc aux chrétiens et chrétiennes à la fois comme une nécessité (de survie) et une occasion (par grâce) de réflexion sur eux-mêmes et sur leur croyances²⁵. Si, par le passé, le christianisme a manqué à sa responsabilité de prôner la non-violence dans les rapports humain/nature, il est maintenant appelé à assumer une responsabilité à cet égard dans le monde actuel. Une nouvelle image de l'humain (du monde et de Dieu) est nécessaire pour la protection de la planète. Une telle démarche devrait servir non seulement à pacifier les rapports humain/nature, mais aussi à redonner au christianisme toute la densité de son message, c'est-à-dire une éthique qui déborde les seuls rapports humains et qui peut même prendre en compte la dimension écologique de l'existence. L'urgence de la situation, de même que la fidélité aux affirmations fondamentales de la foi exigent cette réappropriation écothéologique.

Si nous, chrétiens, n'arrivons pas à faire face d'une manière à la fois radicale et imaginative à la violence qui a abouti à la crise écologique, cela voudra dire que nous aurons failli à saisir toute la profondeur et la richesse de notre tradition.

^{25.} D. J. Hall, « Creation in Crisis », p. 7.

CHAPITRE 2

Les formes de violence émergeant de la mondialisation : une réflexion théologique

PAR JACQUES RACINE

« Tu les avertiras solennellement et tu leur apprendras le droit du roi qui va régner sur eux. » (1 S 8,9)

On peut disserter longuement sur la signification du 11 septembre et sur ses conséquences, mais les liens que la Société canadienne de théologie a établis, à la suite de cet événement, entre violence, mondialisation et religion pour en faire le thème de son Congrès en 2002 sont apparus des plus pertinents. Le grand nombre de propositions de communications reçues par les organisateurs en fait foi.

On ne peut nier cependant la complexité et l'extension des concepts ainsi reliés. La diversité des significations et des définitions de chacun d'entre eux ainsi que la multiplicité des approches de ces phénomènes permettent un large éventail de points de vue. Elles obligent chacun à préciser sa position et ses référents.

Ma tâche est simplifiée puisque je n'ai retenu comme titre du présent texte que les termes violence et mondialisation. Je préciserai donc dans un premier temps les limitations que je donnerai à ceux-ci. J'analyserai par la suite certaines formes de violence émergeant de la mondialisation à partir d'une certaine compréhension de l'Écriture, de la philosophie politique et de la théologie morale qui inspirera tant mes diagnostics que certaines solutions proposées.

La violence

Le terme « violence » vient du latin vis, qui signifie violence, mais aussi force, vigueur, puissance; vis peut désigner l'« emploi de la force », ainsi que la « force des armes ». Il sert aussi à marquer le « caractère essentiel, l'essence d'un être¹ ». Xavier Léon-Dufour souligne pour sa part que le terme « violence », tout comme le terme « force vitale », dérive d'une racine indo-européenne désignant la vie.

Dans la Bible, le terme hébreu *hms* (*Rhamas*) renvoie à la force vitale, à l' impulsion qui rend rouge de colère et qui, dans certains cas, peut susciter une conduite déréglée, une négation de l'autre. Le terme grec (*biazomaï*) évoque de façon plus abstraite l'idée de contrainte avec son corollaire, la transgression, le viol².

Certains commentateurs de la Genèse vont mettre en évidence la violence de Dieu lui-même dans l'acte de création et dans ses réactions vigoureuses aux comportements d'Adam et Ève en les chassant du Paradis terrestre; au meurtre d'Abel par Caïn qu'il éconduit hors de la terre fertile; à la construction de Babel en dispersant la population sur toute la face de la terre; à tous les violents du temps de Noé en provoquant le déluge³. Dieu n'accepte pas tout. Il est capable de s'insurger quand on viole son Alliance, car, aux yeux de l'Ancien Testament, la vraie violence, c'est la violation de la justice de Dieu, le renversement de l'ordre établi par Dieu.

Dans un article intitulé De la violence à l'alliance. Un chemin éthique inspiré par les Écritures⁴, André Wenin met plutôt en évidence la violence qui se situe dans l'être humain qui cherche sans cesse à ramener l'autre à un objet utilisable. Ainsi, Adam, au lieu de considérer Ève comme un don gratuit de Dieu, s'écrie en se réveillant: « À ce coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair! Celle-ci sera appelée "femme" car elle fut tirée de l'homme celle-ci⁵. » Il en fait sa créature. Il la ramène à lui. Il la réduit à du même. Il la domine en la nommant.

^{1.} Roger Dadoum, La violence. Essai sur l'«homo violens», Paris, Hatier, coll. «Optiques philosophiques», 1993, p. 6.

^{2.} Xavier Léon-Dufour, «Violence», dans Vocabulaire de théologie biblique, Paris, Cerf, 1988

^{3.} R. DADOUM, op. cit., p. 9-16.

^{4.} André Wenin, «De la violence à l'alliance. Un chemin éthique inspiré par les Écritures», Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément.», n° 213, 2000, p. 105-124.

^{5.} Gn 2,23.

On retrouve la même dynamique de la possession chez Ève à la naissance de Caïn. Le texte de la Bible de Jérusalem ne dit pas: «J'ai mis un enfant au monde», mais plutôt: «J'ai acquis un homme de par Yahvé.» Il s'agit d'un homme et non d'un enfant. Il n'est pas question du conjoint qu'est Adam, mais de Dieu. Elle a acquis, pour son propre profit, l'objet de sa convoitise. L'autre dans sa singularité disparaît. Il devient son bien, il est pensé par rapport à elle.

Deux autres types de violence se rencontrent fréquemment dans l'Ancien Testament. La violence infligée à l'intérieur de la nation à la veuve, à l'orphelin et au pauvre ainsi que la violence exercée à l'extérieur par les ennemis du peuple de l'Alliance. Pour endiguer ces deux types de violence, les anciens d'Israël demandent à Samuel de leur donner un roi pour qu'il les régisse comme les autres nations: un roi qui limiterait la violence présente dans les relations entre les personnes et entre les nations.

Dans l'Écriture, on trouve de façon constante deux traditions sur le rôle de la royauté. L'une lui est favorable, l'autre défavorable. Cette dernière s'exprime, entre autres, dans la section du chapitre 8 du Premier livre de Samuel intitulée, dans la Bible de Jérusalem, « les inconvénients de la royauté ». En voici de brefs extraits:

Voici le droit du roi qui va régner sur vous. Il prendra vos fils et les affectera à sa charrerie et à ses chevaux et ils courront devant son char. [...] [il] leur fera labourer son labour, moissonner sa moisson, fabriquer ses armes de guerre et les harnais de ses chars. Il prendra vos filles comme parfumeuses, cuisinières et boulangères. Il prendra vos champs, vos vignes et vos oliveraies les meilleures et les donnera à ses officiers. Les meilleurs de vos serviteurs, de vos servantes et de vos bœufs et vos ânes, il les prendra et les fera travailler pour lui [...] [v]ous-mêmes deviendrez ses esclaves⁶.

Le roi s'appropriera les biens et les personnes, dit Samuel. La violence sous la royauté sera pire que la violence réelle ou appréhendée. Mais le peuple refuse d'écouter et dit: « Nous aurons un roi et nous serons nous aussi comme toutes les nations: notre roi nous jugera, il sortira à notre tête et combattra nos combats⁷.»

Me référant aux premiers récits de la Bible, je traiterai dans ce chapitre des relations à établir entre les formes de violence évoquées par celle-ci et la mondialisation.

^{6.} Is 8,11-17.

^{7.} Is 8,20.

La mondialisation

32

Le concept de mondialisation renvoie à différentes réalités et nous conduit à des évaluations contradictoires. Cette situation ne favorise ni le dialogue ni l'argumentation. Il me paraît utile, dans un premier temps, de distinguer entre la mondialisation comme fait dont on peut décrire et interpréter les caractéristiques, comme utopie où s'expriment des désirs d'universalité et comme idéologie qui légitime le pouvoir de certains.

Comme fait, personne ne peut nier que les progrès technoscientifiques, particulièrement dans les domaines des technologies de l'information et des transports, ont comprimé l'espace et le temps. La proximité et l'instantanéité marquent désormais les relations entre les personnes et les peuples. Les distances ne sont plus insurmontables et significatives. L'Internet nous permet d'échanger avec des collègues aux quatre coins du monde. Avec le portable et le téléphone cellulaire, on peut rejoindre des gens à n'importe quelle heure et de n'importe quel lieu.

Ces réalités ont aussi permis aux Bourses de travailler de façon continue et aux grandes entreprises internationales de s'établir sur l'ensemble des territoires et de jouer un rôle de plus en plus considérable dans l'avenir de notre planète. Depuis la chute du mur de Berlin, on assiste à une véritable intégration financière et économique. Celle-ci se répercute aussi dans le vaste domaine de la culture, tant dans le quotidien de nos vies que dans ce que l'on désigne de plus en plus comme l'industrie culturelle. Au plan politique, on est conscient des interdépendances de plus en plus fortes entre les peuples.

On pourrait facilement multiplier les exemples et, en se fondant sur les observations effectuées, présenter une analyse descriptive assez complète de la mondialisation comme phénomène.

Mais la mondialisation, pour plusieurs, est aussi l'expression concrète du désir de fraternité universelle. Dans ce qu'ils observent, ils voient des signes que cette utopie progresse, ils voient s'étendre la prise de conscience que l'on ne forme qu'une seule humanité, constituée de frères et de sœurs universels selon la belle formule du père de Foucauld. La mondialisation ne poursuit-elle pas les mêmes fins que la catholicité? Ne s'oppose-t-elle pas aux replis identitaires qui ont causé tant de violences au cours du dernier siècle et encore aujourd'hui? Ce phénomène n'est-il pas un pas vers l'accomplissement du vœu formulé

par le Christ: « Que tous soient un⁸ »? N'est-il pas un véritable signe des temps, selon la théologie de Vatican II?

Si on s'arrête à décrire théologiquement cette vision utopiste, à en déterminer les contours et les significations, on est conduit à élaborer un appareil critique propre à nous guider dans l'analyse de la mondialisation elle-même, de ses caractéristiques et de ses réalisations, et aussi de ses fondements et de ses finalités. « Cette forme de critique [utopique] de la société existante provoque souvent l'imagination prospective, à la fois pour percevoir dans le présent le possible ignoré qui s'y trouve inscrit et pour orienter vers un avenir neuf 9. »

Enfin, on peut aussi considérer la mondialisation comme une idéologie qui permet à une classe dominante de s'approprier les résultats de la mondialisation et de détourner l'utopie en en faisant un simulacre de catholicité afin de mettre en évidence des finalités qui lui sont favorables. Cette idéologie sert un totalitarisme politico-économique qui obéit à la logique qui gouverne les entreprises: une logique du profit illimité, une logique qui ne peut que renforcer partout les forts et affaiblir les faibles jusqu'à les exclure.

Étant donné l'importance des multinationales américaines, l'emprise que les États-Unis exercent sur des organismes internationaux tels que le FMI, la Banque mondiale et l'OMC, l'appui du Congrès à la déréglementation et au libre-échange sans barrière, le contrôle d'une bonne part de l'information qui circule dans le monde et la volonté de puissance exprimée de plus en plus par la Présidence, on peut conclure que l'empire américain et ses principaux partenaires financiers et commerciaux sont les défenseurs et les bénéficiaires de l'idéologie de la mondialisation.

Les évêques du Magreb, à la suite de la désoviétisation des pays de l'Europe de l'Est, ont déclaré que; derrière la recherche d'un nouvel ordre mondial (de la mondialisation), « se profilaient l'hégémonie d'une seule nation (américaine) et, plus encore, celle d'acteurs internationaux sans visage¹⁰ ». Comme pour tout discours idéologique, l'Amérique présente ses idées comme des idées universelles, valables pour tous. « Pour se justifier, l'idéologie va [...] user d'une rhétorique

^{8.} Jn 17,21.

^{9.} PAUL VI, Octogesima Adveniens, nº 37.

Évêques du Maghreb, «Pour le nouveau millénaire», La Documentation catholique, n° 2221, 2000, p. 45.

34

simplificatrice et schématique [...] La pensée réflexive perd sa valeur; elle se transforme en croyance illusoire et mortifère¹¹», rappelle Xavier Thévenot. Elle est de plus en plus marquée par la dissimulation, la distorsion, le mensonge. Je ne vous donnerai pas d'exemples qui illustreraient la façon dont l'empire américain défend l'idéologie de la mondialisation. Les bulletins de nouvelles en font régulièrement état.

Vous ne serez pas surpris de constater que c'est d'abord par rapport à la mondialisation comme idéologie portée par les pouvoirs dominants que je traiterai de certaines formes de violence émergeant de cette dernière ou fortement colorées par son anthropologie, sa conception de l'universel et du pouvoir, sa relation au cosmos.

Une première forme de violence: la marchandisation, l'exclusion et la loupéfaction de l'être humain

La première forme de violence dont je traiterai est la plus radicale. Elle rejoint celle d'Adam envers Ève et celle d'Ève envers Caïn: l'autre est réduit à un avoir, à une ressource, à une marchandise. En tant qu'être humain responsable, il n'est même pas pris en compte. Il est comme inexistant, comme une donnée parmi d'autres. Certains idéologues vont même parler de post-humanité et de fin de l'histoire. L'homme que l'on connaît va disparaître au profit d'un surhomme, plus ou moins créé génétiquement. La science et la technologie et plus particulièrement la biogénétique vont permettre ce dépassement. Rien ne doit restreindre le progrès, pas même la survie de l'humanité telle qu'on la connaît. Aucune limite n'est infranchissable tant que le profit est possible et, surtout, tant qu'il est possible pour quelques-uns.

Cette violence faite à l'être humain dont on nie la dignité fondamentale se manifeste dès aujourd'hui dans les systèmes financier et commercial obéissant à la loi du marché et orientés vers le profit qui font de l'être humain une chose malléable, vendable et jetable. Ainsi, le déplacement des entreprises, ou plutôt de certaines de leurs activités, d'un pays à l'autre, s'explique d'abord par la volonté de disposer d'une main-d'œuvre abondante et la moins coûteuse possible. C'est par millions que des enfants sont silencieusement et sauvagement exploités

Marie-Jo Thiel et Xavier Thévenot, Pratiquer l'analyse éthique, Paris, Cerf, 1999,
 p. 165.

par des filiales ou des sous-traitants de multinationales: que l'on se rappelle les cas de Nike, Levi's, Reebok, McDonald ou Walt Disney. Il y a toujours eu de l'exploitation, mais aujourd'hui elle est connue grâce aux médias de masse et aux organisations non gouvernementales. Elle s'observe dans des sociétés de droit et dans un monde où l'on n'est plus aux prises avec la pénurie, mais avec des problèmes de répartition.

L'industrie a le pouvoir de jouer les travailleurs, les pays et les régions les uns contre les autres. Le capital est mobile et les modes de production des plus diversifiés. Des usines réparties dans une vingtaine de pays sont mises à contribution pour fabriquer une seule voiture. Quant au capital, on sait avec quelle rapidité il se déplace. L'économie mondiale est à 90 % spéculative, 225 milliardaires possèdent l'équivalent de l'avoir de deux milliards de personnes, 51 sociétés figurent parmi les 100 premières économies du monde, les 49 autres places de ce palmarès étant occupées par des pays¹². Au cours des dernières années, on a cherché d'abord à relever les indices boursiers en difficulté en annonçant des mises à pied massives. La valeur du travail et donc du travailleur n'est plus prise en compte dans une économie du profit reposant sur l'offre et la demande. L'accumulation du profit devient la norme. C'est la valeur pécuniaire de toute chose et de toute personne qui est prise en considération, qui est devenue l'élément moteur d'un monde ramené à un vaste marché sans barrière. Le père Libanio, du Centre d'études supérieures de la Compagnie de Jésus de Belo Horizonte au Brésil, dans une conférence qu'il donnait l'année dernière, affirmait que celui qui ne pouvait pas obtenir de carte de crédit ou un compte en banque était exclu du processus de mondialisation.

Omar Atkouf, professeur aux HEC, dans un livre intitulé *La stratégie de l'autruche*, parle de ce que j'appellerai la loupéfaction de l'homme. Il nous renvoie à la distinction aristotélicienne entre l'économique, qui s'accompagne de normes conduisant au bien-être de la communauté ou de la maison, et la chrématistique, qui consiste à amasser de l'argent pour le garder¹³. Pour Aristote, la chrématistique oublie la valeur d'usage de l'argent pour n'en faire qu'une valeur d'échange. Elle « allait forcément faire de la société humaine une collection d'ennemis plutôt que d'amis. Elle était pour lui une activité contre nature, qui déshumanise ceux qui s'y livrent et les exclut de la "communauté"

Omar Atkouf, La stratégie de l'autruche, Montréal, Écosociété, 2002, quatrième de couverture.

^{13.} Ibid., p. 72.

politique¹⁴.» On se rappelle à ce propos tous les débats qu'il y a eu dans l'Église sur le prêt à intérêt et l'usure. Ce qui est intéressant chez Atkouf, c'est l'analyse qu'il fait du système financier et économique promu par l'idéologie de la mondialisation en partant de ces considérations historiques et philosophiques. On en arrive non seulement à exercer la violence sur les petits et les exclus, mais également à l'ériger en système. La violence déshumanise aussi ceux qui paraissent être les gagnants, car ils ne font plus vraiment partie d'une communauté fondée sur la solidarité, la réciprocité, la justice, l'amitié, et ils passent ainsi à côté d'un contrepoids nécessaire à un individualisme mortifère. Dans un univers de compétition sans règle, qui est le moteur réel de la mondialisation, l'homme n'est plus un homme, mais un loup pour l'homme. Tous sont en guerre contre tous selon l'expression de Hobbes. L'homme est autant dénaturé par la violence exercée contre lui que par la violence qu'il exerce contre les autres et contre lui-même. Selon l'expression de Jean-Claude Guillebaud, c'est le principe d'humanité¹⁵ même qui est en jeu. Ce sont évidemment les vues de Dieu sur l'homme telles qu'exprimées en Jésus Christ qui sont éradiquées, c'est son plan qui est mis de côté par une idéologie qui s'appuie sur la compétitivité sans limite.

Une seconde forme de violence: l'uniformisation du monde

Et pourtant, n' y a-t-il pas parenté entre ce dessein de Dieu et la mondialisation? Ne recherchent-ils pas tous les deux l'universel, ne favorisent-t-ils pas un rapprochement entre les peuples et entre les êtres humains? La mondialisation n'est-elle pas la réalisation imparfaite de l'utopie?

L'idéologie de la mondialisation, au contraire, me paraît s'opposer à la recherche de la catholicité par un objectif d'uniformisation qui constitue une négation des autres cultures et une seconde forme de violence. Voyons cela de plus près.

Dans la littérature théologique sur la mondialisation, on utilise l'opposition de Babel et de la Pentecôte¹⁶ ainsi que la référence au Corps

^{14.} Ibid., p. 79.

^{15.} Jean-Claude Guillebaud, Le principe d'humanité, Paris, Seuil, 2001.

^{16.} JUSTICE ET PAIX FRANCE, Maîtriser la mondialisation, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1999, p. 19-24.

du Christ¹⁷ et à la Trinité pour opposer le point de vue de la catholicité à celui de la mondialisation telle que la voient ses principaux défenseurs.

L'évêque de Poitiers, Albert Rouet, donne l'interprétation suivante de Babel.

Babel, c'est l'amassement d'une unique manière de vivre l'humanité qui est mortel. Si les hommes s'entassent derrière les murs, où sont les champs et les caravanes pour les nourrir? S'ils se fabriquent un nom, quel autre homme le leur donnera en les appelant? Ils sont réduits à l'autisme: Babel, c'est la mort. L'expulsion dans la diversité représente une sortie de tombeau, la richesse des rencontres, la découverte de l'altérité [...]. L'autre oblige à choisir, la globalisation nivelle [...]. Babel souligne qu'aucune expression de l'humanité dit le tout de l'homme¹⁸.

La commission Justice et Paix de France affirmera pour sa part:»Le concept d'unité sous-jacent [à Babel] est celui de l'uniformité totalitaire car précisément, elle ne distingue pas la Terre du Ciel et rassemble des gens semblables¹⁹.»

Tout au contraire, la Pentecôte qui peut être considérée comme un point d'ancrage de l'universalisme chrétien, suppose le maintien de la diversité. Les apôtres deviennent capables de comprendre des personnes ne parlant pas la même langue qu'eux et de se faire comprendre par elles. Le message s'adresse à tous, sans qu'ils soient obligés de devenir semblables les uns les autres. Une vraie compréhension de la catholicité exige que l'on passe d'une perspective d'extension géographique à une perspective de communion des personnes et des peuples qui s'entendent sur une forme d'humanisme qui, dans ses finalités, tienne compte de tout l'homme dans toutes ses dimensions et tous les hommes dans leurs singularité.

William Cavanaugh, théologien américain, dans un ouvrage intitulé Eucharistie et mondialisation, rappelle à sa façon que la catholicité n'est pas une étendue dans l'espace et souligne que chaque célébration locale de l'eucharistie réalise la communion universelle:

William CAVANAUGH, Eucharistie et mondialisation. La liturgie comme acte politique, Suisse, Ad Solem, 2001, p. 78-91.

^{18.} Albert ROUET, Faut-il avoir peur de la mondialisation?, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 28-29.

^{19.} JUSTICE ET PAIX FRANCE, op. cit., p. 23.

Chaque célébration eucharistique rend donc présent non pas une *partie* mais la *totalité* du Corps du Christ. Dans son épître aux Romains (16,23), saint Paul désigne la communauté locale par le terme l'Église tout entière [...] Pour les premiers chrétiens, l'Église locale ne forme pas une « circonscription administrative » du grand tout ecclésial, elle est « une concentration » du tout²⁰.

Enfin, et je ne fais que le mentionner, la réflexion sur le Dieu-Trinité, qui vit en lui-même une vie de partage en totale égalité entre les personnes, qui « vit un maximum de personnalisation dans un maximum d'unité²¹ » est un référent significatif pour porter une appréciation sur les défis actuels d'une mondialisation attentive aux personnes.

Pour les divers auteurs mentionnés, la mondialisation comme idéologie, mais aussi comme réalité mise en œuvre par les multinationales et les États-Unis, ne satisfait pas aux conditions de l'universalisme. Elle désigne avant tout une extension, sur l'ensemble de la planète, du libre-échange des marchandises et de la guerre économique. Elle est une globalisation qui cherche à réduire l'ensemble des dimensions de la vie en société à leur valeur d'échange. Elle agit comme un rouleau compresseur sur les cultures et les institutions que les nations se sont données. La diversité n'est admise que pour augmenter la consommation qui doit toujours faire appel à de nouveaux produits, et c'est vraiment l'homogénéisation qui est promue. On fait face à une manière de voir l'humanisme semblable à celle qui prévalait dans les pays colonisateurs européens au XIX^e siècle, alors que l'humanisation équivalait à une européanisation et permettait l'usage de la violence contre l'autre pour son soi-disant bien. La position idéologique des États-Unis, véritable promoteur politique de la mondialisation, va de plus en plus explicitement dans cette direction.

D'autre part, la volonté d'uniformisation qui menace les cultures et l'indépendance des nations ainsi que la suprématie militaire des premiers promoteurs de la mondialisation, se heurtent au terrorisme, qui est une violence sauvage sans visage. Le terrorisme s'est approprié à son tour, pour son profit, des éléments que l'on considère comme caractéristiques de la mondialisation, tels la rapidité des communications, le libre-échange en matière d'armement, la libre circulation des personnes, la dévaluation des victimes du fait de leur inclusion dans les dommages collatéraux. Une mondialisation qui repose d'abord sur

^{20.} William Cavanaugh, op. cit., p. 114.

^{21.} Albert ROUET, op. cit., p. 15.

l'économisme et sur la promotion d'une culture homogène favorise les replis identitaires et la violence à l'intérieur des pays et entre eux.

Concentrant leur attention sur les faits et faisant abstraction de l'idéologie, beaucoup d'auteurs portent un jugement critique sur la mondialisation. Ainsi Jean Baudrillard écrit:

Mondialisation et universalité ne vont pas de pair, elles seraient plutôt exclusives l'une de l'autre. La mondialisation est celle des techniques, du marché, du tourisme, de l'information. L'universalité est celle des valeurs, des droits de l'homme, des libertés, de la culture, de la démocratie. La mondialisation semble irréversible, l'universel serait plutôt en voie de disparition²².

Une troisième forme de violence: l'absolutisation du pouvoir

Face à ces critiques que l'on estime relever de l'antiaméricanisme, plusieurs soulèvent l'objection suivante: le pouvoir américain, sa puissance militaire même n'assurent-ils pas la paix dans le monde? Ne doit-on pas accepter de voir les États-Unis recourir à la force pour empêcher les personnes de s'entredéchirer? L'État n'est-il pas le détenteur de la force et de la violence légitimes? N'est-ce pas la thèse de Hobbes, dans le *Léviathan*, que l'État est le contrepoids nécessaire au fait que l'homme est un loup pour l'homme, que tous sont en guerre contre tous? Dans un monde de plus en plus interdépendant, ne faut-il pas qu'un État remplisse à l'échelle du monde les fonctions jusqu'ici dévolues aux États-nations et puisse défendre la civilisation? Les États-Unis n'accomplissent-ils pas une mission identique à celle de la royauté en Israël avec toute l'ambiguïté qu'on lui reconnaît?

Si, malgré les interventions de Samuel, le peuple d'Israël eut un roi, le livre du Deutéronome nous indique que le roi est soumis non seulement à Dieu, mais à des prescriptions précises:

[Le roi choisi par le Seigneur ton Dieu] ne devra pas posséder un grand nombre de chevaux, ou faire retourner le peuple en Égypte pour avoir un grand nombre de chevaux, puisque le Seigneur vous a dit: « Non, vous ne retournerez pas sur cette route. » Il ne devra pas non plus avoir un grand nombre de femmes et dévoyer son cœur. Quant à l'argent et à l'or, il ne devra pas en avoir trop²³.

^{22.} Jean BAUDRILLARD, «Note 13», dans E. GOLDSMITH et J. MANDER (dir.), Le procès de la mondialisation, Paris, Fayard, 2001, p. 16.

^{23.} Dt 7,16-18.

Il ne suffit pas que l'autorité du roi lui vienne de Dieu. Il faut que le roi soit soumis à une loi externe dont, selon l'auteur du Deutéronome, il ne déviera ni à droite ni à gauche.

Au cours des siècles, la philosophie politique a peu à peu reconnu la nécessité de séparer les pouvoirs législatif, juridique et exécutif; elle a vu qu'il importait de soumettre l'autorité à une constitution pour empêcher les abus de pouvoir dans l'utilisation de la force et de la violence. Après la Seconde Guerre mondiale, devant tant d'atrocités et de souffrances, les principaux pays ont décidé de créer l'ONU et différentes institutions internationales pour promouvoir la paix et le développement. Une déclaration universelle des droits de la personne a été proclamée et tous les pays ont été invités à l'inclure dans leur Constitution ou à lui donner une existence juridique.

Ce que l'on note relativement au phénomène de la mondialisation à l'heure actuelle, c'est une tendance à mettre en cause ces acquis et un risque de voir un empire qui voudrait éradiquer la violence par une série de mesures devenir lui-même violent. Wolfgang Sofsky, dans son *Traité de la violence* écrit: « Fondé sur la peur de la violence, l'ordre crée lui-même à nouveau peur et violence [...]. L'utopie de l'ordre vise la complète élimination de la liberté²⁴. » Citons à l'appui de cette affirmation quelques faits.

De plus en plus, aux États-Unis, les pouvoirs sont confiés à l'exécutif. Le Patriot Act, voté à la suite du 11 septembre 2001, a transmis à ce dernier des pouvoirs extraordinaires qui mettent en cause la Constitution américaine elle-même. Dans un article, Ronald Dworkin se demande: «Qu'a bien pu faire al-Qaida à notre Constitution et à nos traditions nationales d'équité et de justice?» Il répond à la question en parlant du recours aux tribunaux militaires, de la situation faite aux étrangers et de l'état d'exception dont sont maintenant entourés les droits et les libertés²⁵. Aux États-Unis même, des Américains soulèvent des questions concernant les liens entre le complexe militaro-industriel, l'industrie du pétrole, le Congrès, le Sénat et la Présidence. Cette inquiétude se manifeste dans un sondage récent²⁶, qui indique que près

^{24.} Wolfgang Sofsky, Traité de la violence, Paris, Gallimard, 1998, p. 12 et 21.

Ronald Dworkin, «George Bush, une menace pour le patriotisme américain», dans L'autre Amérique. Les Américains contre l'état de guerre, Paris, Textuels, coll. «La Discorde», 2002, p. 49-72.

^{26.} AGENCE FRANCE-PRESSE, «Les p.-d.g. n'ont plus la cote d'amour », Le Devoir, 19 octobre 2002, p. C7.

de 9 américains sur 10 estiment que la plupart des patrons sont plus payés qu'ils ne le méritent et qu'ils s'enrichissent au détriment de leurs employés. Pas moins de 85 % des citoyens se disent en colère contre cette injustice systémique. Inutile d'ajouter que cette colère qui peut aboutir à des actes de violence s'exprime aussi dans les pays qui subissent les effets de la financiarisation et que les Américains se demandent d'ailleurs pourquoi il y a tant de haine contre eux.

D'autre part, le président Bush a élaboré sa doctrine sur la guerre préventive qui écarte toutes les considérations sur la guerre juste et fait fi du respect des autorités nationales. Elle permet à tout État de combattre ses minorités de façon préventive par les armes comme le fait Israël en Cisjordanie ou la Russie en Tchétchénie. Cette doctrine refuse indirectement à tout pays de se constituer une force de frappe qui pourrait répliquer à la puissance américaine. Or, sans exagérer, on peut dire que l'on est face à un empire qui, d'une certaine façon, est plus puissant et plus étendu que l'Empire romain ou l'Empire britannique. Les États-Unis dépensent pour leur budget militaire «autant que les 12 autres plus grandes puissances réunies, ce qui écrase l'impérialisme britannique du XIX^e siècle qui maintenait la puissance de la flotte royale à un niveau égal aux deux autres plus grandes puissances réunies²⁷.» Dans son numéro d'octobre 2002, la revue L'Actualité estime à 20 le nombre de budgets militaires des pays les plus dépensiers nécessaire pour avoir un équivalent du budget de défense américain²⁸. Les États-Unis, qui effectuent 40 % des dépenses militaires mondiales, peuvent intervenir partout dans le monde où ils ont des intérêts et, par le biais de leurs multinationales, ils en ont partout.

Les principaux défenseurs de l'idéologie de la mondialisation s'attaquent aussi à l'ONU qu'ils cherchent sans cesse à affaiblir. Ainsi, dans le conflit avec l'Iraq, le président américain s'est donné pour but de lui imposer ses volontés et s'est même fait donner, à l'avance, le pouvoir d'agir malgré elle et d'attaquer l'Iraq. De la même façon, il refuse la juridiction du tribunal international. On a toutes les raisons de craindre des abus de violence lorsque le président d'un tel empire s'attaque aux institutions et traités internationaux et aux instances démocratiques de son propre pays.

^{27.} Michael Mann, «La violence de la mondialisation», dans L'autre Amérique. Les Américains contre l'état de guerre, p. 131.

^{28.} V. NOUZILLE, « Les dollars de la guerre », L'Actualité, 15 octobre 2002, p. 36.

Ces divers éléments indiquent bien la nécessité d'un pouvoir politique fort au plan international et national, mais ce pouvoir a besoin de balises: il doit être diversifié, partagé et fondé sur une constitution et par la reconnaissance des droits égaux de tous sans distinction. Il doit favoriser, par le principe de subsidiarité, l'intervention de gouvernements locaux qui protègent les citoyens et répondent à leurs besoins. Remettre le pouvoir à un seul empire, quel qu'il soit, favorise un certain absolutisme porteur de violence. On aurait alors toutes les raisons de craindre qu'une partie de la population mondiale soit sacrifiée.

Tant le récit du Deutéronome que l'expérience de Dieu qui, en Jésus Christ, s'est autolimité doivent nous rendre suspecte la violence d'un pouvoir qui refuse les contrepoids que l'industrie des hommes a créés au cours de l'histoire et qui, plutôt qu'être ouvert à un Dieu transcendant, se l'approprie à des fins idéologiques.

Une quatrième forme de violence: la confiscation de la nature et de ses ressources.

Arrêtons-nous très brièvement à une dernière forme de violence qui est exacerbée dans le contexte de la mondialisation : la violence contre la nature. Je dis exacerbée car elle est bien présente depuis que l'homme moderne a interprété à sa façon et en le sortant de son contexte le commandement formulé au moment de la Création : « Soumettez la terre. » Il est passé de l'état de partenaire de la nature, à la façon de François d'Assise, à celui de maître absolu de tout ce qui existe. On a oublié que le sens originel de ce texte de la Genèse est que l'être humain est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu et que sa raison d'être est de prolonger la création. Le second récit de la création indique que l'être humain a été établi dans le Jardin « pour le garder et le cultiver ».

Depuis une trentaine d'années, c'est-à-dire depuis l'élaboration et la mise en application de l'idéologie de la mondialisation fondée sur la recherche du profit à court terme, on a totalement oublié que l'on est intimement lié à la nature et dépendant d'elle. On se l'est appropriée, on l'a violentée de multiples façons à un point tel que Leonardo Boff, dans *La Terre en devenir*, parle d'une Terre-Mère agonisante²⁹.

^{29.} Leonardo Boff, *La Terre en devenir*, Paris, Albin Michel, 1994, quatrième de couverture.

Dans la rue McGill à Montréal, il était possible de voir une superbe exposition de photos aériennes de notre planète. Et sur chaque kiosque, on pouvait lire des statistiques sur la situation du monde au cours des dernières années. On faisait état d'une accélération rapide de la détérioration de certains indicateurs tels que la baisse des réserves d'eau potable et du nombre de poissons, l'amoindrissement des grandes forêts qui sont le poumon de la terre, l'augmentation de la consommation de pétrole et de viande. La libération des échanges commerciaux, le transport des marchandises et la déréglementation causent des dégâts qui, pour certaines populations, tournent à la catastrophe. Dans Le procès de la mondialisation qui a obtenu le Prix du meilleur livre politique de l'année, Simon Retallack écrit:

La déforestation, la perte de la biodiversité, le changement climatique, l'épuisement des réserves de pêche, l'érosion des sols, la dégradation des terres agricoles et la pénurie croissante d'eau potable prennent donc la dimension de crises incontrôlées d'ampleur planétaire. La mondialisation pousse dangereusement la Terre au-delà de ses limites écologiques³⁰.

Les ressources naturelles sont réduites à des «stocks» où les plus riches puisent quasi à l'infini indépendamment des conséquences pour l'avenir.

Citons seulement deux exemples pour appuyer ces affirmations: le difficile accord de Kyoto et l'article 11 de l'accord de l'ALENA qui permet aux multinationales de poursuivre un pays si elles considèrent que les lois sur la protection de l'environnement nuisent au libre marché. La multinationale Ethil Corporation a réclamé 350 millions de dollars de dommages et intérêts au Canada qui a décidé plutôt de retirer sa loi qui défendait l'importation et le transport de MTT, une substance que l'on ajoute au carburant et qui endommage le système antipollution des voitures.

On est très loin d'une création qui est antérieure à l'homme, dont il est lui-même partie prenante et dont il a la responsabilité, c'est-à-dire avec laquelle il a une relation éthique. On est encore, comme au temps de Paul, devant une création qui, à la suite du péché de l'homme, est utilisée en transgression de la volonté de Dieu et est violentée par la volonté exclusive de puissance³¹.

^{30.} Simon Retellack, «Le commerce mondial et l'environnement», dans L'autre Amérique. Les Américains contre l'état de guerre, p. 314.

^{31.} Rm 8,17.

Quarante ans après Vatican II et trente ans après que Paul VI a mis en évidence le rôle des utopies, nous sommes appelés à reprendre toute la réflexion sur la théologie de la création. Le courant écologique a mis en évidence les interrelations entre les systèmes et leur complexité, la relation avec les autres religions a questionné notre rapport avec les animaux et avec la nature. Une certaine théologie de la création trop dépendante de la modernité a pu servir à justifier l'exploitation abusive des ressources et a amené une certaine naïveté vis-à-vis de la technoscience puisqu'elle a été incapable de prévoir ses effets dévastateurs. Le travail mérite d'être refait.

En conclusion, je dirai un mot des défis posés à la théologie tant par le fait de la mondialisation que par l'utopie et l'idéologie qui l'animent. J'ai essayé d'ouvrir certaines pistes, qu'il s'agisse de la théologie de la Création, de la théologie de la Trinité, de la théologie politique, de la théologie de l'Église ou encore de différentes réflexions sur l'éthique et la violence.

À ce point, le défi qui se présente à moi comme théologien m'apparaît être le suivant. J'ai à préciser encore l'utopie radicale qui découle de ma tradition croyante et qui structure ma critique de toute idéologie; j'ai aussi à déconstruire l'idéologie de la mondialisation et ses réalisations en m'associant à tous ceux et celles qui, comme Susan George, considèrent que « la mondialisation, [comme processus actuel de libération des échanges] est en fait un système qui contrairement à ce que son nom indique, n'inclut absolument pas tout le monde. C'est un système de séparation et d'exclusion radicale³².» J'ai enfin à rester attentif aux faits que l'on associe au phénomène de la mondialisation et à son interprétation, et plus particulièrement au développement de la technoscience et de ses effets sur les pratiques nouvelles qui influencent nos vies afin de m'assurer que ces dernières respectent la dignité inaliénable de la personne et la valeur des cultures humaines.

^{32.} Éric Desrosiers, «La farce amère de la mondialisation», Le Devoir, 19 octobre 2002, p. C1.

CHAPITRE 3

Violence, religion et mondialisation du point de vue d'une théologie de la praxis

PAR GUY CÔTÉ

On m'a demandé de réagir aux présentations de ce colloque en tant que membre et selon l'approche du Groupe de théologie contextuelle québécoise¹. Parmi les diverses possibilités que comporte la théologie contextuelle (anthropologique, culturelle, politique, libérationniste, etc.), ce groupe a choisi de concentrer ses efforts sur la théologie de la praxis. Dans cette théologie, il est possible soit d'alterner constamment entre une pratique engagée et une interprétation réflexive, soit de prendre le parti des victimes dans toute réalité historique conflictuelle.

L'insertion dans une pratique de transformation

Ce qui caractérise d'abord la théologie de la praxis, c'est la rupture épistémologique qui consiste à voir dans la pratique ou plus précisément dans l'action réflexive, le point de départ d'une connaissance en prise sur l'histoire en acte. La saisie du réel est considérée comme le fruit d'une action sur laquelle on poursuit une réflexion qui oriente et soutient cette action (Marx, Freire, école de Francfort, mais aussi

Formé il y a quinze ans, ce groupe est constitué de praticiens de l'action sociale et de théologiens. Il a produit des articles et des outils de réflexion et d'animation se rapportant à des questions telles que la lutte à la pauvreté, les accords de libre-échange et la démocratie.

Blondel, Lonergan, Lebret, Cardijn). Dans cette perspective, la théologie ne commence ni ne se termine avec des mots. Elle procède d'un agir responsable au cœur d'une réalité à transformer, s'élabore à l'intérieur de la tension entre cette réalité et la Parole entendue, et conduit à une pratique réfléchie plutôt qu'à une simple réflexion sur la pratique.

La théologie de la praxis fait le choix de procéder à partir d'une insertion parmi les exclus, c'est-à-dire auprès de ceux et celles dont l'humanité est déniée au cœur de réalités conflictuelles où ceux qui disposent du pouvoir soumettent à leur volonté des groupes ou des populations sans prendre réellement en considération leurs droits et leur dignité humaine. Ce parti pris de solidarité est ce qui accompagne (selon l'étymologie du mot «contexte») tout texte utilisé par cette théologie, à commencer par le texte biblique. Il conduit à reconnaître la qualité de sujets et d'acteurs à ceux et celles qui sont ignorés ou méprisés, à porter attention à leur situation concrète, à établir avec eux des relations d'amitié, et même à partager quelque chose de leur expérience. Une telle pratique amène à adopter une position de confrontation et de résistance à l'égard de toute forme de domination ou d'exclusion sociale, économique, culturelle, sexuelle, raciale ou autre, en soi-même ou au sein des groupes dont on choisit d'être solidaire. Cette option se fonde sur la révélation d'un Dieu qui témoigne de la gratuité de son amour en se faisant le défenseur des pauvres et des « sans mérite », comme en fait foi la pratique de Jésus parmi les pécheurs, les exclus et les humiliés, les malades, les cœurs brisés, les prisonniers, les inutiles, les laissés-pour-compte. Elle est nourrie par une espérance active en un monde autre, correspondant à l'annonce du Royaume.

Une telle option oriente l'attention vers l'automanifestation de Dieu dans l'histoire. Le concile Vatican II a mis en valeur la catégorie de « signes des temps » pour désigner le rapport – de convergence ou de contradiction - entre certaines réalités historiques et l'avènement du règne de Dieu. L'expérience humaine (culturelle, sociale, politique, etc.), située dans le temps présent de l'histoire et considérée à la lumière d'un futur possible, est ainsi traitée comme «lieu théologique» en conjonction avec la Bible et la Tradition. Observés et interprétés du point de vue de ceux et celles qui sont «en dessous» plutôt qu'«audessus » dans l'histoire, les signes des temps deviennent des révélateurs de la compatibilité ou de l'incompatibilité d'une réalité historique avec

le règne de Dieu, sous l'angle privilégié de l'inclusion ou de l'exclusion, de l'estime ou du mépris, de la justice ou de l'injustice.

C'est ainsi que l'analyse de la violence dans un contexte de globalisation a pu donner lieu, dans le Groupe de théologie contextuelle, à des réflexions sur l'idolâtrie et la logique sacrificielle à l'œuvre dans le néolibéralisme économique ou sur la nécessaire autocritique des démocraties occidentales eu égard aux violences endogènes ou exogènes qu'elles subissent de plus en plus.²

Le parti pris de solidarité qu'implique l'insertion n'équivaut pas à une simple option de classe ou à une « sectorisation » de l'acte théologique. À travers tous les conflits qui dressent les puissants au-dessus de leurs victimes se pose en effet de plus en plus la question de notre destin commun en tant qu'espèce humaine. La menace dont il s'agit ici provient d'une déshumanisation consécutive à des choix sociaux et politiques et marqué par une indifférence, une inconscience, un nihilisme ou une brutalité qui risquent de conduire à une nouvelle forme de barbarie. Le mépris de la personne du pauvre se traduit ultimement par la chosification de l'humain soit à des fins marchandes, soit dans un but thérapeutique ou eugéniste de modification génétique. Il apparaît de plus en plus que le grand « opprimé » dans le conflit qui oppose les puissants aux dépossédés, c'est l'humain en chacun de nous qui est violenté par ces dérives civilisationnelles et qui s'insurge au nom de tous à travers le cri des « damnés de la terre ». Le bien humain universel est en cause dans le sort concret des victimes.

L'analyse critique du contexte et de la pratique

L'interprétation de la réalité, en théologie de la praxis, fait d'abord appel à la médiation sociocritique des sciences humaines et de l'analyse sociale. Elle porte principalement sur les causes des phénomènes observés, en

^{2.} M. BEAUDIN, (en coll. avec Guy Côté et au nom du GTCQ), Lettre ouverte du Groupe de théologie contextuelle québécoise aux chrétiens et chrétiennes à propos du Sommet des Amériques et du Sommet des peuples d'avril 2001 à Québec, fin mars 2001, 8 p.; M. BEAUDIN (en coll. avec Guy Côté et au nom du GTCQ), «ZLÉA: un détournement de démocratie», Le Devoir, 14-15 avril 2001, p. G8; Guy Côté, pour le Groupe de théologie contextuelle québécoise, «Quelle priorité pour les démocraties: contreattaque ou autocritique?», L'Action nationale, vol. XCII, n° 4, avril 2002, p. 15-27; M. BEAUDIN, G. Côté (au nom du GTCQ), «Le projet de zone de libre-échange des Amériques (ZLEA) mis en question par la tradition judéo-chrétienne», Horizons philosophiques, vol. 13, n° 1, automne 2002, p. 105-122.

vue d'une transformation structurelle. Toute problématique particulière est placée dans son contexte global pour mettre en lumière les mouvances et les logiques à l'œuvre. Cela conduit à dénoncer non seulement certains abus sectoriels du système en place, mais également sa dynamique interne productrice d'inhumanité. La problématique doit déboucher sur des pratiques sociales, économiques ou institutionnelles viables, comme en témoigne par exemple le Forum social mondial.

Ce type d'analyse doit composer avec certains phénomènes politiques ou culturels récents:

- la chute du « socialisme réel » a fait disparaître la possibilité historique, par ailleurs fort ambiguë, d'une solution de remplacement au capitalisme libéral. L'expansion de mouvements sociaux d'inspirations diverses a en même temps fait apparaître de nouveaux types de conflits, par-delà ceux qui opposaient traditionnellement les ouvriers et les détenteurs des moyens de production, les riches et les pauvres... Ces transformations ont eu pour effet positif d'amener à chercher autre chose qu'un modèle politique précis ou exclusif, et d'étendre l'analyse à diverses réalités;
- le courant postmoderne en sciences sociales remet en cause la possibilité même d'une analyse sociale liée à une pratique de transformation, en raison de l'accent mis sur le sujet individuel comme agent de développement de la société. Par crainte d'un totalitarisme étatique ou intellectuel, on tend à refuser de reconnaître l'existence de systèmes sociaux englobants pour s'intéresser plutôt aux objectifs particuliers de mouvements liés à des enjeux sectoriels (droits humains, écologie, autochtones, etc.) sans nécessairement les replacer dans l'ensemble des rapports sociaux;
- la culture actuelle promeut l'idée qu'il n'y a pas de solution de rechange au marché capitaliste, celui-ci étant l'outil le plus efficace de production de la richesse. À la limite, on reconnaîtra la nécessité d'« humaniser le capitalisme », sans toutefois le remettre en question dans sa dynamique interne.

À la différence des courants postmodernes et pragmatistes, la théologie de la praxis considère que le contexte de la mondialisation exige une analyse et des transformations structurelles conduisant à une solution globale. Cette analyse devra cependant réactualiser ses paramètres pour pouvoir régler les questions sur lesquelles elle porte.

L'analyse sociale du contexte se double d'une analyse théologique qu'on pourrait désigner comme une herméneutique des signes des temps, vus comme lieu théologique. Il s'agit d'une démarche de discernement communautaire qui dépasse la rationalité scientifique et ouvre la porte à la reconnaissance de l'intuition prophétique comme source d'intelligibilité théologique. En ce sens, l'« intelligence de la foi » ne consiste pas seulement à faire de la foi l'objet de l'intelligence ou à concilier foi et raison, mais à exercer une intelligence du réel par la foi vécue dans une pratique de solidarité avec les pauvres. « Ce qui nous fait connaître Jésus et le Dieu qu'il révèle, c'est de partager le parti pris de Jésus » (Sobrino). Comprendre se situe dans une herméneutique in actu, par la médiation de la « suite de Jésus ».

Cette approche ne relève pas exclusivement de la sphère des experts. Elle se veut non hiérarchique et inclusive, axée sur un processus de déconstruction et de recomposition en dialogue constant avec ceux et celles dont le regard sur la réalité conflictuelle du monde revêt un caractère paradigmatique. Par ailleurs, la théologie ne peut consister dans la simple reformulation de ce que pensent les gens au service de qui elle veut se placer. Le rôle des professionnels de la théologie consiste à articuler, à approfondir et à mettre en forme par la réflexivité critique l'interprétation que le peuple croyant fait de son expérience dans la foi. C'est un rôle auxiliaire.

Dans la perspective d'une théologie de la praxis, l'un des objectifs principaux est la *délégitimisation* des dynamiques et des pratiques sociétales fondées sur des lectures idéologiques (l'idéologie étant définie comme un système de sens tendant à justifier un état de choses au profit des instances dominantes). Vu sous un angle positif, cette délégitimisation est mise au service du développement humain intégral, dans la dignité, la réciprocité, l'harmonie avec la création.

Cette double interprétation du réel, sociocritique et théologique, reflue sur l'interprétation des références fondatrices de la foi et sur l'expression de cette foi, à partir des questions et des prises de conscience qui émanent de la pratique d'insertion. En ce sens, les textes sont soumis à la critique de la praxis. C'est ainsi, par exemple, que l'analyse de la logique sacrificielle qui conduit les grands prêtres du marché à considérer comme négligeable le prix humain de la mondialisation permet de renouveler la réflexion sur l'idolâtrie comme négation du dessein de Dieu pour la création et l'humanité, et sur l'affirmation de l'unique Dieu comme principe d'affranchissement de toute aliénation.

Plutôt que de *theologia perennis*, on parlera donc d'une pertinence contextuelle de la théologie, en un certain lieu et un certain temps de l'histoire. La théologie contextuelle construit sur les acquis de théologies élaborées ailleurs ou en d'autres temps, mais elle évalue son authenticité à sa capacité d'interpréter le monde présent et de contribuer à le réorienter dans le sens de l'espérance eschatologique.

La réorientation de la pratique

50

L'analyse sociale et l'herméneutique des signes des temps ne s'arrêtent pas au savoir mais entraînent la critique et la réorientation des pratiques personnelles et collectives à partir d'un enracinement dans la parole biblique, dans la réflexion croyante, dans la culture et la réalité sociale. La réflexion théologique est mise au service du rétablissement de la justice et de la compassion envers ceux et celles que l'histoire tend à oublier, à exclure, à mépriser. La théologie au service d'une pratique de la suite de Jésus: n'est-ce pas ce que les Pères de l'Église entendaient lorsqu'ils voyaient la théologie comme enracinée dans la communion à la vie de la Trinité et orientée par le don de l'Esprit vers la mission?

On peut faire de la théologie en misant sur un universel abstrait, sous les bannières de la Raison et de la Liberté. Cette inspiration issue des Lumières tend cependant à rendre l'âme exténuée par les contradictions trop nombreuses infligées par l'histoire. La recherche de l'universel ne peut faire l'économie d'un ancrage dans le particulier, marqué par son rapport à des réalités largement conflictuelles où les intérêts des puissants et des possédants l'emportent sur la défense d'un bien humain authentique. C'est ainsi que l'aspect dramatique de l'avenir de l'humain se trouve médiatisé par une problématique donnée.

L'insertion solidaire parmi les sans voix et les humiliés conduit à préciser de « bien humain » nous parlons, en permettant de reconnaître en eux les traits du Christ comme révélateur de l'humain à lui-même. Pour une théologie de la praxis, l'humain qu'il s'agit de reconnaître et de préserver est d'abord celui qui se reconnaît pauvre, en attente de salut, et qui voit son destin lié à tous ceux et celles qui partagent sa vulnérabilité. C'est l'humain capable d'accueil de la gratuité parce que protégé du « faux-semblant » et du « faux plein » qui masquent la véritable dignité humaine. C'est l'humain dont on reconnaît le droit de dire sa détresse et son indignation, mais aussi de prendre les moyens

pour faire reconnaître et respecter sa dignité au cœur même de sa misère aussi bien qu'à travers sa revendication de justice. Nous nous trouvons ainsi conduits à reconnaître certains traits de l'humanum universel à partir d'une option délibérée de solidarité avec des personnes et des groupes dont la condition se définit largement par leur position particulière à l'intérieur de différentes réalités conflictuelles.

La théologie de la praxis apparaît donc comme une théologie engagée, située, non seulement en raison de son lieu d'élaboration ou de l'époque à laquelle elle appartient, mais aussi par suite des options sur lesquelles elle se fonde. Il n'est pas indifférent d'être homme ou femme, nord-américain, occidental, blanc, universitaire, de classe moyenne, catholique ou protestant, juif ou musulman, de tendance agnostique ou mystique. Aucune de ces affiliations n'est socialement ou politiquement innocente. Il importe d'être conscient du lieu où nous nous livrons à la réflexion théologique et des incidences de cet ancrage sur les finalités et la fonction de la théologie dans l'ensemble social où nous nous situons. La théologie nord-américaine ou européenne s'élabore « dans le ventre de la Bête », là où prospèrent le militarisme, l'idéologie de l'abondance et du développement illimité, l'exploitation systématisée des dépossédés par les puissants. Au cœur de cet empire, il n'y a pas de honte à faire métier d'intellectuel. Il s'agit cependant de nous demander au service de qui l'on pratique ce métier.

La théologie ainsi comprise peut sembler compromise par son parti pris. Peut-être n'avons-nous d'autre choix que de choisir aussi lucidement que possible la nature de la compromission qui affectera notre acte théologique, dès que nous renonçons au rêve d'échapper à la relativité de l'histoire. Cela n'empêche pas que la praxis puisse conduire, comme je l'ai rappelé plus haut, à la prise de conscience des enjeux universels dont elle révèle en définitive la portée.

La théologie contextuelle n'est évidemment pas la seule façon valable de pratiquer la théologie. Elle indique toutefois une voie que peuvent suivre d'autres approches ou méthodes: celle de mettre la réflexion au service d'une certaine transformation du réel.

			;

CHAPITRE 4

La violence illimitée s'immisçant par l'alibi de la justice immuable ou infinie, vengeresse de l'attentat contre le World Trade Center: question aux croyants et aux croyantes en un Dieu qui sauve en s'autolimitant

PAR MICHEL BEAUDIN

Comment penser théologiquement la violence des événements du 11 septembre 2001 et de leurs suites? Assurément, la pensée croyante ne peut faire l'économie d'un arrimage avec les divers types d'analyse, politique ou autres, qui ont tenté de cerner les logiques s'entrechoquant ici en une dynamique complexe. Plusieurs problématiques ont pu jusqu'ici retenir l'attention au gré de l'information disponible, des sensibilités disciplinaires et des compréhensions variées de la foi chrétienne, en ce qui concerne les théologiens et les théologiennes de cette confession. La théologie contextuelle emprunte de façon systématique, depuis ses débuts, le chemin d'une lecture des « signes des temps » comme lieu d'écoute des interpellations de Dieu, comme lieu théologique donc. Avant toute confrontation avec des références fondatrices telles que l'expérience biblique et la tradition ecclésiale, il s'agit de lire

^{1.} Je salue ici les groupes auprès de qui je suis allé à l'école de cette théologie: Développement et Paix, le Groupe de théologie contextuelle québécoise, le Departamento Ecumenico de Investigationes (San José, Costa Rica), la Coalition québécoise du Jubilé, Amerindia (Amérique latine), et le récent groupe de la Courtepointe, au Québec.

ou de «faire parler» un premier *texte*, soit celui d'une situation saisie dans son contexte structurel², ou dans la dynamique sociétale courante, y compris dans l'inflexion que certains événements impriment à celle-ci, et cela jusqu'à l'émergence d'une question de fond provoquant la conscience théologique à réfléchir sur les voies du service de la vie comme projet de Dieu.

C'est par la dialectique de l'illimité et des nécessaires limites³ en notre monde fini que je tenterai de cerner non seulement les enjeux auxquels nous renvoient les événements du 11 septembre 2001 et leurs suites comme « révélateur » du cours actuel du monde et de sa violence que je dirais « ordinaire », mais aussi, par là, la question radicale qui est ainsi posée aux croyants et aux croyantes à propos du Dieu dont ils se réclament, tout comme s'en réclame aussi avec véhémence l'administration Bush. En ces temps extrêmes, l'enjeu ultime d'une telle démarche me paraît être celui de notre capacité ou non de préserver ou de retrouver un point de vue à partir duquel il nous serait encore possible de nous « in-digner », c'est-à-dire de considérer comme non négociables certaines réalités telle l'irrépressible mais vacillante dignité humaine. En un mot, de réagir à certaines dérives actuelles comme autant de tentatives de « normalisation » de l'inhumanité.

J'emprunterai à cette fin la démarche suivante: d'abord une analyse de la position américaine, puis une tentative de mise en contexte permettant de comprendre la « guerre au terrorisme » comme l'alibi d'une autre visée, ensuite un bref regard sur l'arrière-plan historique et idéologique d'une telle visée, et enfin, une réflexion sur la possibilité ou non de légitimer théologiquement la dynamique analysée.

^{2.} l'exprime ici ma reconnaissance à Anne Fortin pour des discussions éclairantes sur l'articulation entre la dimension structurelle et l'intersubjectivité, permettant de dépasser une vue objectivante des médiations sociétales. Je lui dois aussi l'approfondissement, dans la foulée des travaux de Dany-Robert Dufour, d'une approche neuve de la constitution de l'humain et du Dieu trinitaire, celle des résistances de la logique ternaire aux logiques unaire et binaire, aujourd'hui prévalentes en Occident.

^{3.} Citant Cornélius Castoriadis, Jean-Claude Guillebaud affirme: « Une société montre son degré de civilisation dans sa capacité de se fixer des limites » (Le principe d'humanité, Paris, Fayard, p. 380, sans référence). Le grand scientifique Jacques Testart prédisait, pour sa part, que la limite serait la question du xx1° siècle (Le Devoir, 29 décembre 2001).

La position américaine: la justice immuable et illimitée ou l'enfermement dans l'absolu des logiques unaire et binaire

Dès les heures qui ont suivi l'attentat de 11 septembre et encore plus par la suite, j'ai été surpris par l'assurance démontrée par le président Bush et son entourage ainsi que par la véhémence et la précision de leurs menaces: ces gens-là semblaient, de façon étonnante, savoir exactement où ils s'en allaient! Tout se passait comme s'ils avaient depuis longtemps attendu l'occasion propice pour mettre à exécution un plan déjà établi. Le complexe militaro-industriel et financier, en étroite collaboration avec le FMI et la Banque mondiale, reprenait les choses en main et ramenait le cancre⁴ de la campagne électorale et des premiers mois de la nouvelle présidence à son rôle véritable, celui de simple agent de relations publiques⁵, élu certes, et prêt à mettre en scène avec assurance les réponses qu'on lui soufflerait. Les États-Unis avaient beau avoir été touchés sur leur territoire national pour la première fois, et avoir ainsi été rejoints par la turbulence du monde contemporain qu'ils avaient tant contribué à créer, manifestement, la logique du système n'allait pas changer, pas du côté des dirigeants en tout cas. Les interventions et les discours subséquents de l'administration Bush m'ont semblé confirmer l'hypothèse d'un projet de relance, à un degré encore supérieur, de ce qu'il faut bien appeler un dessein impérialiste. Nous savons maintenant que de tels plans existaient déjà et qu'ils se sont progressivement précisés au cours de la décennie précédant l'élection de 2000. Les pièces se sont par la suite mises en place, se rapportant toutes aux « vieux plis » du système courant, renforçant ceux-ci tout en en révélant plus crûment la logique.

S'il y a quelque nouveauté dans l'après-11 septembre, il faut surtout la chercher dans les termes selon lesquels l'administration Bush a posé le *problème*: dans l'absolu, dans l'*illimité* et selon un unilatéralisme ou une logique unaire qui ne pouvait que déboucher rapidement sur une logique binaire déjà impliquée par celle-ci. La problématique prend vite un caractère éthico-religieux et idéologique aux relents

^{4.} Quel contraste avec le candidat présidentiel qui, en 2000, pensait que la question d'un journaliste sur les talibans faisait allusion à un nouveau groupe rock (rapporté par Michel Chossudovsky, Guerre et mondialisation. La vérité derrière le 11 septembre, Montréal, Écosociété, 2002, p. 20) ou encore qui confondait le président Poutine et le premier ministre Chrétien!

^{5.} Ibid.

apocalyptiques, et y cantonne maintenant les attentats, la réplique américaine et la marche même du monde. On se souvient des expressions dont on a usé: «acte de guerre», attaque de l'«axe du Mal», mépris des valeurs américaines comme «valeurs universelles», diabolisation de l'ennemi rabaissé au rang de «bête» à «traquer», «croisade de la civilisation du Bien contre celle du Mal», etc. «Nous sommes le Bien, ils sont le Mal. C'est aussi simple que cela», dira le maire Giuliani⁶. Il faudrait encore ajouter des expressions à saveur chrétienne, «évangélique» même, car les fondamentalistes chrétiens sont maintenant dans le cercle du pouvoir politique, entourant un Président lui-même born again et se croyant élu par Dieu pour accomplir une mission mondiale. «Pourquoi nous haïssait-il tant», dira encore le Président, presque en écho aux propos de Jésus: «ils m'ont haï sans raison» (Jn 15,16).

Le débat est donc placé dans l'absolu, dans les cieux. Inutile de penser ou d'analyser quand on a affaire au Mal lui-même. Pas question non plus d'autocritique, de réviser ses positions, de s'interroger sur son agir, sur sa propre culpabilité. L'autre n'est-il pas le seul coupable et absolument condamnable? Comme le dit le psalmiste, « [c]elui qui ne veut pas changer aiguise son épée, il tend son arc et vise; il arme des engins de mort et conçoit des flèches pour le feu. Celui qui fabrique le faux multiplie le malheur et enfante le mensonge » (Ps, 7,13-15). Peu après les attentats, de jeunes Américains se sont précipités dans les librairies et sur Internet pour lire et comprendre l'islam, le monde arabe, l'Afghanistan, al-Qaida, pour connaître l'autre. Le président Bush, lui, est parti en croisade contre un autre aux contours flous et qu'il ne connaissait pas vraiment.

Les États-Unis venaient de se redéfinir, une fois de plus, à partir d'un ennemi absolu. Et là on désignait promptement et unilatéralement Oussama Ben Laden, al-Qaida, les talibans et quelques États « voyous » prêtant présumément leur appui à des terroristes, tel l'Irak et son chef Saddam Hussein, « un homme maléfique », dira Condoleezza Rice. Ainsi, le président Bush annonçait, dès le 11 septembre, une guerre contre le terrorisme définie comme « un gigantesque combat du Bien contre le Mal » 7). Il promettait une « justice immuable » et « infinie », une contradiction dans les termes, car la justice suppose le règne de la

^{6.} New York Times, 1er octobre 2001.

^{7.} New York Times, 12 septembre 2001.

loi et donc une limite posée à l'action humaine à partir d'une instance ou d'un tiers reconnu. Nous étions plutôt ramenés en deçà de la loi grecque, à la logique des Érinyes ou de la vengeance illimitée et interminable entre les doubles: logique binaire. Cette lutte au terrorisme visait plutôt à contourner le droit et le processus législatif. Même au plan intérieur, la nouvelle législation antiterroriste, émanant de l'establishment militaire et policier, a promptement suspendu des libertés et ouvert la porte aux arrestations arbitraires. Mais son sens véritable a été donné par le procureur général Ashcroft, qui a reconnu que les terroristes ne méritaient pas de protection constitutionnelle et que les tribunaux spéciaux étaient «conçus pour condamner, et non pour rendre la justice8 ». De quels droits pouvaient alors bénéficier les présumés ennemis extérieurs? Les prisonniers de Guantanamo seront promis au traitement réservé aux animaux et des talibans seront froidement massacrés en Afghanistan après une reddition, ou encore étouffés délibérément dans des wagons surchargés.

La position américaine a été déterminée de façon unilatérale, sans consultation des pays alliés, en en bafouant ouvertement le droit international qui définit le monde comme espace commun, dans une ignorance superbe des Nations Unies, de leur Assemblée et même du Conseil de sécurité. Mais pourquoi les États-Unis, pays formé d'immigrants, consulterait-il le monde? Ce pays ne contient-il pas le monde? Alors les intérêts du monde ne coïncident-ils pas avec les siens? Logique du droit d'un seul, du « un », basculant aussitôt dans celle du «deux», de l'opposition fermée, éliminatrice. Alors, à la limite, les États-Unis peuvent accepter d'être seuls face au reste du monde qu'ils sont messianiquement prêts à sauver comme malgré lui. Ari Fleicher, porte-parole de la Maison-Blanche, dira que «les États-Unis utiliseront leur puissance pour répandre le bien dans le monde⁹ ». Ils définissent unilatéralement les termes (toujours opposés): «Ou bien vous êtes avec nous, ou bien vous êtes contre nous» (président Bush). C'est là un défi qui, bien sûr, peut donner lieu à toutes les hypocrisies et à tous les chantages et marchandages.

^{8.} Michael RATNER, «Moving a Police State (Or Have We Arrived?) », Global Outlook, vol. 1, n° 1, 2002, p. 33, cité dans Michel Chossudovsky, Guerre et mondialisation..., op. cit., p. 25-26.

^{9.} Cité dans Donald Cuccioletta, «In God We Trust», La Presse, 15 octobre 2002, p. A17.

Une fois défini un si « bon droit » correspondant à celui des victimes innocentes, et donc a priori absolument juste, ainsi que le caractère tout aussi absolu de l'ennemi et de sa malignité, la «justice» pouvait prendre la forme d'une «guerre au terrorisme» illimitée du point de vue des adversaires visés, de l'extension géographique, de la durée, des objectifs politiques et militaires mesurables, etc. Le prisme de la repolarisation dualiste du monde ouvrait la voie à un unilatéralisme sans précédent. La logique binaire renvoyait l'ascenseur à la logique unaire. Surtout, ce prisme était exportable au-delà de la sphère militaropolicière; il pouvait, vu l'amalgame fait entre le bien suprême et les valeurs et la civilisation américaines, aider à rendre légitime le système capitaliste lui-même à défendre les intérêts économiques spécifiquement américains. Du coup, le terrorisme pouvait aussi désigner toute forme d'opposition à l'extension du libre marché, et la guerre au terrorisme pouvait se confondre avec la défense de ce système. Le « bien » pouvait quitter son travestissement et revêtir ses véritables habits: ceux du marché.

Il est possible que les attentats et la «guerre au terrorisme» subséquente et toujours en cours au nom de la «justice illimitée» n'auront jamais été autre chose qu'un alibi, que la prompte mise à profit d'un capital provisoire de sympathie pour remplir des objectifs économiques par des voies militaires, pour atteindre une « cible de la sorte au-delà de la cible¹⁰». Afin de décrire cette cible, arrêtons-nous à quelques gestes représentatifs de l'ordre social marchand aujourd'hui dominant mais aux prises avec des difficultés à la veille du 11 septembre 2001.

La «cible au-delà de la cible»

Pour bien prendre la mesure des manœuvres récentes des États-Unis à considérer plus loin et qui ne représentent, au fond, que la logique de tout l'Occident menée à ses extrêmes concevables et même au-delà, il faut dire un mot de ce dont cette barbarie récente se veut une accélération ou une nouvelle version: l'ordre marchand comme forme spécifiquement moderne de l'ordre social et comme mode tout aussi spécifique d'exercice et de gestion de la violence.

^{10.} Pierre Beaudet, «Un an plus tard», Le Devoir, 9 septembre 2002.

L'ordre marchand et sa violence

Vivons-nous encore dans des sociétés ou bien plutôt dans des marchés? Cette question s'inscrit dans un processus historique qui est apparu au xviiie siècle: le basculement de la socialisation dans l'économie, faisant de celle-ci le fondement de l'ordre social, et faisant du marché, laissé idéalement à lui-même, son opérateur ou son principe d'orchestration. Cette nouveauté succédait à deux autres types d'ordres sociaux: un premier, structurant les sociétés primitives, fondé sur le sacré, comportant un ensemble de rites et une logique sociale; un second, établi dans l'Antiquité et qui se maintient encore de nos jours dans les régimes de type impérial, royal ou féodal. Ici, c'est l'autorité politique, la loi et la force militaire qui règnent et orchestrent la hiérarchisation sociale et les activités structurantes. Cet ordre cédera à son tour la place à un ordre marchand qui en récupérera les éléments pour les subordonner à une autre logique. Deux « moments » marquent ce changement: d'abord l'autonomisation de la rationalité économique par rapport au contrôle social et politique, parce qu'elle contribue plus efficacement à la stabilité sociale que la politique du fait de la canalisation des passions vers l'intérêt économique, s'étendra ensuite, en vertu de sa logique propre, qui est celle de la marchandisation, à tous les domaines de la vie. Il se produit alors comme une «transsubstantiation »: des réalités comme l'éducation, les arts, les relations sociales, la nourriture et la santé perdent leur substance propre pour devenir des objets de commerce et sont par suite soumises aux seules règles marchandes. L'accès aux biens de base (si un geste redistributeur n'est pas accompli par une autre instance), l'intégration (hiérarchisée) et l'exclusion sociales se décident économiquement. Aujourd'hui, ne sont-ce pas les marchés financiers qui pèsent le plus lourdement sur les choix de société?

Une modernité politique et citoyenne, appelée démocratie, fondée sur la reconnaissance d'une commune humanité entre des sujets considérés comme libres et responsables et donc autorisés à définir la loi du vivre ensemble ou leur contrat social, émergera bien des mouvements d'émancipation. Mais, sauf pour de courtes périodes, elle devra partager l'espace sociétal avec une autre anthropologie politique, issue de la tradition anglo-saxonne, et qui tient maintenant le haut du pavé avec le néolibéralisme au point de reléguer la première dans un rôle accessoire. Ici, la personne est d'abord un individu soucieux de ses seuls intérêts, une monade. Le lien social ne peut alors se fonder que sur un

principe extérieur conçu comme un mécanisme indépendant de la volonté des individus mais apte à construire la cohérence d'un tout. On aura reconnu le marché autorégulateur, fondant une société reposant essentiellement sur des relations d'affaires. Pas de nous social ici, ni donc de bien commun au nom duquel il pourrait être mis quelque limite à la liberté individuelle. Pas de gratuité fondatrice mais seulement le calcul, la poursuite d'intérêts personnels et une volonté d'appropriation privée et *illimitée* du monde (et donc potentiellement privante).

Mais qu'en est-il de la violence et de l'ordre marchand? Dans l'optique de l'anthropologie fondamentale, René Girard a tenté d'expliquer le rôle et le processus de la violence dans l'établissement et le maintien de l'ordre social. S'appuyant sur les thèses de Girard, des auteurs comme Jean-Pierre Dupuy, Paul Dumouchel et Michel Aglietta ont essayé à leur tour d'expliquer pourquoi le système capitaliste n'avait, de façon étonnante, toujours pas éclaté malgré des tensions internes qu'aucun système plus ancien n'aurait pu supporter. Pour eux, l'économie « contient » la violence aux deux sens du terme : la violence est enfermée d'abord dans le processus même de l'économie et, ensuite, par la manière dont elle est structurée, celle-ci neutralise toute réaction violente contre une forme donnée de domination sociale¹¹.

L'économie marchande a fait muter la violence. Celle-ci n'a plus le caractère arbitraire et intentionnel qu'elle revêtait dans les sociétés dites politiques où des catégories spécifiques de personnes (race, ethnie, genre, religion) pouvaient être visées et où les auteurs de la violence avaient un visage reconnaissable. Aujourd'hui, d'une part, toute forme de violence typique des ordres anciens, physique ou politique (discrimination, entre autres), par exemple, est délégitimée ou interdite au profit de la seule violence attachée à la compétition économique, d'ailleurs systématiquement favorisée. D'autre part, cette dernière violence, paraissant le fait de mécanismes impersonnels, ne peut que servir la gestion de la domination en ordre social stable, car à qui ses victimes s'en prendraient-elles pour leurs malheurs bien réels? Violence structurelle donc, mettant en œuvre, déguisée en logique ternaire (le marché comme tiers ou référence), une logique binaire généralisée faisant de nous des gagnants et des perdants, et rien d'autre puisque nous ne sommes que des agents du marché. Il faut mesurer ici la dis-

^{11.} Voir, par exemple, P. Dumouchel et J.-P. Dupuy, L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie, Paris, Seuil, 1979, 265 p.

tance entre le libéralisme classique et le néolibéralisme actuel. Le premier tendait à assurer la paix et la prospérité pour le plus grand nombre en harmonisant les intérêts économiques. Le second supprime toute limite à la compétition et à l'ambition¹², à ce qui était un moyen en vue d'une fin, et s'abstient d'apporter un quelconque contrepoids. Il en résulte que, le moyen étant devenu fin ou autoréférentiel, la compétition se change en un processus sacrificiel ou d'élimination! Et ce système, « sur-naturalisé » en « ordre spontané », se prétend la « fin de l'histoire », la seule et unique voie de salut.

Essentiellement, cet ordre (à ne pas confondre avec le marché comme institution) est un vaste processus de marchandisation illimitée du monde, aussi bien sur le plan géographique que sur le plan de la vie humaine et sociale. Né en Occident, il a été peu à peu imposé de force dans le reste du monde, dans le tiers monde à l'époque du colonialisme puis par l'effet de l'endettement, et enfin plus récemment dans les pays d'Europe de l'Est. Il rencontre des résistances qui sont dues soit aux cultures et ordres existants, soit à la position structurelle de faiblesse économique dans laquelle sont placés les partenaires forcés. Il tend à discréditer toutes les formes anciennes ou concurrentes d'économie et de gouvernement, de même que les résistances, tout en n'hésitant pas lui-même à recourir à la force pour assurer sa domination¹³. S'il applaudit à l'abolition des malodorantes dictatures militaires en Amérique latine, par exemple, il sait bien aussi que le libre-échange et les obligations financières suffisent maintenant à contrôler les populations et que les démocraties formelles ne pourront rien devant le nouvel état de fait et sa légitimité. Pour Michel Freitag, l'abandon des sociétés aux seules forces compulsives du marché et à une régulation strictement et immédiatement opérationnelle a rompu avec la modernité, laquelle

^{12.} On connaît bien la définition de la mondialisation néolibérale donnée par le président du groupe industriel helvético-suédois ABB, Percy Barnevick, lors des négociations secrètes sur l'Accord multilatéral sur les investissements (AMI) à Paris: « c'est la liberté pour mon groupe d'investir où il veut, le temps qu'il veut, pour produire ce qu'il veut, en s'approvisionnant et en vendant où il veut, et en ayant à supporter le moins de contraintes possible en matière de droit du travail et de conventions sociales » (cité par François Normand, « Et le bien commun? » Le Devoir, 30 novembre 1999).

^{13.} Un ancien général des Marines, maintenant à la retraite, affirmait que toutes les interventions militaires américaines en Amérique centrale et dans les Caraïbes n'avaient jamais eu d'autre objectif que celui de protéger les intérêts économiques des multinationales installées là-bas.

reconnaissait encore un écart entre la réalité empirique et l'idéal. L'Occident capitaliste a aussi rompu avec l'altérité, car il ne voit plus qu'arriération dans toute autre forme de culture et de société. Barbarie qui abolit le concept même de civilisation connu jusqu'ici¹⁴.

Voilà le projet qui occupe déjà le terrain et dont les États-Unis se veulent les maîtres-d'œuvre privilégiés. Nous ne pouvons en détacher l'interprétation des événements qui nous intéressent non plus que l'essor du mouvement altermondialiste qu'il a provoqué.

Renverser la vapeur et relancer la mondialisation néolibérale

Les opérations postérieures au 11 septembre s'inscrivent aussi dans une conjoncture économique et géopolitique immédiate ainsi que dans le cadre d'une stratégie qui attendait son heure.

Conjoncture économique et géopolitique

Après l'échec de l'AMI et de la conférence de l'OMC à Seattle, les perturbations de la réunion du G-8 et l'obligation pour celui-ci de se réfugier dans les montagnes de l'Alberta pour sa réunion de 2002, sans compter la catastrophe des scandales financiers aux États-Unis, les dirigeants économiques et politiques occidentaux ont noté le fait que la mondialisation néolibérale amoncelait les obstacles devant elle et que sa crédibilité s'effritait. Le Forum de Porto Alegre ne portait-il pas maintenant ombrage à celui de Davos? Plus encore, les attentats sont tout d'abord venus opportunément relâcher les tensions politiques entre les pays occidentaux et les États-Unis, tensions dues à une compétition économique sans entrave et aux conséquences sociales si aiguës qu'elles menaçaient même les chances de ré-élection de plusieurs gouvernements. Sans compter que l'alliance politico-militaire forcée subséquente promettait à un capitalisme essoufflé de se revigorer en concluant des contrats de reconstruction ou en conquérant de nouveaux marchés en Asie.

Du côté du tiers monde, les effets cumulatifs de l'imposition des programmes d'ajustement structurels (PAS) et de rapports par trop asymétriques avec le Nord avaient entraîné un tel appauvrissement et une telle humiliation qu'on pouvait craindre que le terrorisme n'y

^{14. «}Une nouvelle barbarie», entrevue avec Michel FREITAG, *Relations*, janvier-février 2002, p. 19-23.

exploite le ressentiment au détriment de la sécurité et des intérêts de l'Occident. D'importants organismes américains tels que le Council of Foreign Relations (CFR), le Pentagone et la CIA confirmaient que les États-Unis étaient mal vus dans le monde (égoïsme, hypocrisie, arrogance, indifférence aux autres, incapacité de dialoguer avec d'autres cultures) et établissaient «une forte corrélation entre l'implication américaine dans des situations internationales et un accroissement des attaques terroristes aux États-Unis¹⁵». Blowback est le terme qu'a inventé la CIA pour désigner cette dynamique¹⁶. Le président du Japan Policy Reseach Institute reconnaissait que « le terrorisme allait frapper des innocents pour attirer l'attention sur les fautes des invulnérables liées à leurs escapades impérialistes dans les récentes décades » 17. Au lieu de réviser ses politiques et de s'attaquer aux causes du désespoir, l'administration Bush s'en remettra à la fuite en avant. Constatant un possible recul de l'ordre marchand, elle optera pour des renforts militaires, risquant ainsi d'attiser le terrorisme.

Signalons encore une autre circonstance significative. Comme ce fut le cas pour Saddam Hussein après 1983 face à l'Iran, l'ennemi d'alors, Ben Laden, al-Qaida et les talibans (moudjahédines) sont des créations des États-Unis et de la CIA, et ont été financés par le trafic de la drogue sur lequel on a fermé les yeux, comme on l'a fait aussi sur les droits humains en Afghanistan. Les enjeux étaient les suivants : faire connaître aux Soviétiques, en Afghanistan, à partir de 1979, l'équivalent de ce qui avait été le Vietnam pour les Américains; déstabiliser par la montée de forces islamiques le régime soviétique, puis ce qui lui a succédé dans les pays de l'ex-URSS d'Asie centrale; faire connaître un sort semblable à la Yougoslavie, résistante au capitalisme, par l'envoi de moudjahédines et de conseillers en Bosnie puis au Kosovo; obtenir en retour de ces services un accès privilégié aux gigantesques réserves pétrolières découvertes dans la région que se disputaient aussi les Russes, les Britanniques, les Français, les Iraniens, les Saoudiens, etc. Les compagnies américaines Unocal et Chevron (symbole des intérêts financiers de la famille Bush) étaient fortement impliquées dans ce

^{15.} R. Pelletier, «Les États-Unis contre le reste du monde», La Presse, 11 août 2002.

^{16.} Ched Myers, «Are They bombing Disneyland? Reflections on "9/11" », http://www.bcn-net.org (p. 1-2)

^{17.} C. JOHNSON, Blowback. The Costs and Consequences of American Empire, New York, Henry Holt, 2000.

grand jeu. Le nouveau dirigeant afghan, Hamid Karzai, a été consultant pour Unocal, tandis que la conseillère de Bush, Condoleezza Rice, a travaillé pour Chevron¹⁸. Mais Ben Laden puis les talibans feront faux bond aux États-Unis. Considérant aussi le refroidissement de l'Arabie saoudite, l'enlisement de la question palestinienne et l'Irak de Saddam Hussein, on peut comprendre l'empressement américain à établir un contrôle militaire qui assurerait des approvisionnements énergétiques vitaux en provenance de toutes ces régions.

La doctrine Bush et ses plans antécédents

La vitesse de réaction de l'administration Bush s'explique mieux maintenant que l'on connaît l'existence d'un plan préparé dès septembre 2000 par le Centre Project for the New American Century (PNAC) pour « modeler l'ordre mondial en fonction des principes et des intérêts américains propres ». Ce document visant la suprématie mondiale des États-Unis a des antécédents qui remontent au moins jusqu'en 1992, au temps de G.W. Bush père, et contenait des éléments de la récente doctrine Bush « de guerre préventive et unilatérale 19 ». Par ailleurs, dans un article paru en janvier 2000 dans Foreign Affairs, Robert Zœllick, qui allait devenir le nouveau représentant américain au commerce, traçait les grandes lignes d'une politique étrangère « républicaine ». Au chapitre des principes figuraient « le respect de la puissance » et la subordination des accords et des institutions internationales aux objectifs américains. Sur le plan économique, la priorité allait à l'appui « au dynamisme du secteur privé en forçant l'ouverture des marchés et le respect des engagements pris²⁰ ».

En septembre 2002, le document intitulé *The National Security Strategy of the United States of America*, ou « doctrine Bush²¹ », consacre

^{18.} Sur les intérêts économiques américains dans cette région, voir Richard Lebévière, «La course aux richesses pétrolières», Le Monde, 21-22 octobre 2001, p. 18; Vicken Cheterian, «Grand jeu pétrolier en Transcaucasie», Manière de voir, n° 60, novembre-décembre 2001, p. 83-87; Pierre Abramovici, «L'histoire secrète des négociations entre Washington et les talibans», Le Monde diplomatique, janvier 2002, p. 10-11.

^{19.} Jooned Khan, «La nouvelle doctrine mondiale de Bush est en gestation depuis plus de 10 ans », *La Presse*, 24 septembre 2002.

^{20.} Cité dans Christian Deblock et Sylvain Turcotte, « La ZLÉA en péril », La Presse, 21 avril 2002, p. A11.

^{21.} On ne peut s'empêcher de rapprocher cette appellation de la fameuse doctrine Monroe, laquelle, au début du xix siècle, réservait «l'Amérique aux Américains». «Le monde aux Américains» résumerait-il la « doctrine Bush »?

en politique permanente ce que ce pays s'était régulièrement permis de faire. Il affirme que « the U.S. national security strategy will be based on a distinctly American internationalism that reflects the union of our values and our national interests²² ». Les États-Unis y déclarent vouloir être à jamais la seule superpuissance et le seul garant militaire du «triomphe de la liberté dans le monde²³», et se croient autorisés à mener une attaque unilatérale et préventive, même avec des armes nucléaires, contre tout État souverain dit «voyou», comme s'il s'agissait d'une simple opération policière des plus légitimes. Même volonté de suprématie au plan économique. Washington veut imposer partout sur la planète l'économie de marché et le libre-échange comme «the best way» «to ignite a new era of global economic growth24». L'administration Bush entend ainsi forcer la Banque mondiale et le FMI à réserver leur aide, comme la sienne qui augmentera de 50 %, aux seuls pays qui adopteront une politique économique ultralibérale²⁵. Voilà la nouvelle économie politique. L'auteur et chroniqueur du New York Times Thomas Friedman en a résumé ainsi les règles:

The hidden hand of the market will never work without a hidden fist. Markets function and flourish only when property rights are secure and can be enforced, which, in turn, requires a political framework protected and backed by military power [...]. Indeed, McDonald's cannot flourish without McDonnell Douglas, the designer of the U.S. Air Force F-15. And the hidden fist that keeps the world safe for Silicon Valley's technologies to flourish is called the U.S. Army, Air Force, Navy and Marine Corps²⁶.

De quelques manœuvres récentes

Considérons maintenant brièvement quelques initiatives de l'administration Bush qui montrent quel est le but ultime de sa politique. « Consommez! », avait rapidement enjoint à ses compatriotes le Président, exprimant par là l'obsession véritable de tout l'Occident inquiet des effets négatifs potentiels des événements du 11 septembre, pendant que Wall Street organisait un petit rituel quotidien à la Bourse pour rassurer les investisseurs. D'autres mesures suivirent sans tarder:

The White House, septembre 2002, p. 1 (Voir http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.pdf)

^{23.} R. Pelletier, «Après l'Irak, la planète?», La Presse, 22 septembre 2002, p. A10.

^{24.} The White House, The National Security Strategy..., op. cit., p. 17.

^{25.} J.-L. DOUBLET, «Bush veut pouvoir frapper le premier », *Le Devoir*, 21-22 septembre 2002.

^{26.} The Lexus and the Olive Tree, New York, Random House, 2000 (1999), p. 464.

pillage de la caisse de la sécurité sociale au profit des fabricants d'armes de destruction massive²⁷, subventions immédiates aux compagnies aériennes ou autres subissant les plus lourdes pertes, allocation de budgets faramineux à la sécurité intérieure et à l'armée. Pas mal pour un Parti critique de l'intervention de l'État!

S'inscrit aussi dans cette logique le lancement d'une nouvelle ronde de négociations pour le développement à l'OMC (conférence de Doha) avec échéance en 2005, la même que pour l'Accord de zone de libre échange des Amériques (ZLEA). Le Président Bush vient d'obtenir du Congrès et du Sénat la trade promotion authority («fast track») pour une conclusion rapide de ces accords. Dans les deux cas, les États-Unis visent une percée sans précédent du marché: des services jusqu'ici publics comme la santé, l'éducation, la culture, l'eau et l'élimination des déchets dangereux, les marchés publics, l'investissement et même les semences, les gènes et l'ensemble du vivant (génome et organes humains compris) pourraient être soumis aux règles courantes de la propriété privée et du commerce. Le tout assorti de mesures punitives pour tout gouvernement qui s'opposerait de quelque façon à cette politique. La hâte à conclure l'accord de la ZLEA, par exemple, vise aussi à assurer l'accès aux ressources pétrolières d'Amérique latine, vu les risques qui planent sur les approvisionnements au Moyen-Orient.

Tous ces accords et bien d'autres sont assortis d'une « clause démocratique ». Les États-Unis, pour favoriser la planétarisation accélérée de la version néolibérale du développement, exigent de tous les pays l'instauration de la démocratie élective comme condition de participation à des accords. Un État de droit assurerait ainsi la sécurité des investissements étrangers. Mais sur le plan plus substantiel de la démocratie, les gouvernements doivent faire prédominer les fonctions économiques (core functions), selon les indications de la Banque mondiale et du FMI, sur les fonctions redistributrices et les réformes sociales²8. Ils doivent, en fait, se plier aux impératifs du marché et gouverner en fonction du secteur privé, c'est-à-dire cesser d'être les gardiens du bien commun. Les clauses relatives à l'environnement et aux droits sociaux ajoutées après coup dans ces accords ont un caractère d'extériorité qui les rend pratiquement inopérantes.

^{27.} Michel Chossudovsky, Guerre et mondialisation..., op. cit., p. 32.

^{28.} Dorval Brunelle et Bonnie Campbell, «Le libre-échange et le déficit démocratique », Le Devoir, 18 avril 2002.

La démocratie, ici, est une couverture qui sert à imposer son contraire. Elle sert à laisser les multinationales disposer des peuples! À Monterrey, en octobre 2001, au cours d'une séance préparatoire à la Conférence de l'ONU sur le financement du développement, puis à la Conférence elle-même en mars 2002, le représentant américain, Terry Miller, puis le président Bush venus définir le seul chemin possible du développement, un tryptique structurant déjà la politique étrangère américaine et condition sine qua non de l'aide au développement: 1) la démocratie comme condition de la paix; 2) le développement économique comme meilleur moyen de promouvoir la démocratie; 3) l'intégration au système de commerce et d'investissement capitaliste, c'est-à-dire toute liberté laissée au secteur privé pour assurer la croissance économique²⁹.

Entre temps, les États-Unis multiplient les gestes unilatéraux. Privilège impérial, non seulement ils forcent des partenaires plus faibles à favoriser une économie libre, mais ils modifient à leur gré les règles, selon leurs intérêts. Et ils ne se gênent pas pour se soustraire euxmêmes à ces règles comme en témoignent les clauses protectionnistes, les subventions à l'exportation qu'ils accordent à leurs entreprises tout en interdisant cette pratique aux autres pays, quitte, sur simple soupçon, à surtaxer leurs produits (bois d'œuvre, acier, etc.), comme le montre le fait que l'aide aux pays pauvres est subordonnée à la renonciation au développement durable et à l'adoption d'une économie d'exploitation et que leur propres frontières sont fermées à ces pays! Les tensions ne manquent pas avec les partenaires et même si les tribunaux internationaux leur donne régulièrement tort, les États-Unis récidivent sans vergogne. Les peuples sont ainsi enfermés à double tour, ou bien dans la binarité d'une compétition asymétrique et éliminatrice, mais selon des règles uniformes, ou bien dans la logique unaire ou l'unilatéralisme de la supervision d'un jeu à géométrie variable se résolvant toujours de la même manière. Sous les beaux mots de « marché » et de « mondialisation », synonymes d'échange et d'ouverture, se cache une volonté de faire main basse sur les richesses par l'emploi de la force et l'établissement de règles unilatérales³⁰ qui obligent les pauvres à participer à un jeu qui les désavantage et fait d'eux des esclaves.

^{29.} R. Pelletier, «La tentation protectionniste reste vivace», La Presse, 24 mars 2002.

^{30.} Michael Elliot, «Free-Trade Hypocrites», Time, 26 novembre 2001.

La subordination du droit aux intérêts

La doctrine Bush, décriée même par d'anciens ténors conservateurs, fait apparaître les membres du gouvernement comme des extrémistes. Et pourtant, c'est ce gouvernement qui est aux commandes du monde! Il a poussé à bout l'unilatéralisme américain qui lui fait narguer toutes les institutions multilatérales et s'abstenir de payer sa cotisation. Par exemple, les États-Unis n'ont pas encore signé le protocole de Kyoto, la convention sur les droits des enfants ou celle portant sur les mines antipersonnel. Ils s'opposent toujours à la création d'un tribunal international et ne font aucune pression pour forcer Israël à respecter les résolutions des Nations Unies alors qu'ils ont attaqué l'Irak pour les mêmes raisons. Deux poids, deux mesures.

Et le droit? Il n'est plus celui que d'un seul et se confond avec sa puissance. Si le Bien coïncide avec les intérêts des États-Unis, nul besoin de faire prévaloir le droit, et les droits du capital, par exemple, peuvent l'emporter sur les droits sociaux. L'économie de marché succède aux privilèges féodaux. La doctrine Bush militarise la mondialisation néolibérale. Il ne semble plus y avoir d'instance de droit qui en règle le cours, sauf la propre « grammaire » judiciaire de l'acteur super-puissant qui s'en sert à la fois comme shérif (corrompu?) et comme juge. La moralité? Elle est ramenée à un simple calcul des coûts et bénéfices et à l'évaluation de la capacité de riposte de l'adversaire.

En fait, les États-Unis n'acceptent pas un projet véritable de vivre ensemble mondial. Ils récusent toute «loi» ou toute référence commune qui reconnaîtraient l'autre ainsi qu'un espace commun. La présente administration préfère l'arbitraire du «deux poids, deux mesures» en matière de droit, et la seule loi du marché autoréférentiel en matière politique et économique, en somme la dissociation du sens et de la puissance³¹.

La «cible» et le monde qu'elle nous prépare

Le sens des interventions américaines depuis le 11 septembre apparaît-il plus clairement?

Après une vingtaine d'années de mondialisation néo-libérale, les études montrent « que les inégalités ont bel et bien crû, quelle que soit

^{31.} Zaki Laĭdī, «Le nouvel équilibre mondial espéré n'émergera pas des ruines du 11 septembre », Le Devoir, 4 janvier 2002, p. A9.

la méthode de calcul retenue³²». À l'horizon se profilait un blocage. Les attentats auront permis, avec la « guerre au terrorisme », de revenir à une domination militaire du monde pour accroître ou rendre plus fluide la puissance économique, de dissoudre les résistances au libre marché. La « justice illimitée » aura servi de prétexte au projet de faire faire un saut qualitatif à l'extension illimitée du marché en faveur des possédants. Elle aura révélé que la brutalité et la violence caractérisent la compétition économique et aura permis de le montrer ouvertement et avec arrogance au moment où les États-Unis avaient le pouvoir de l'imposer, ne concédant la paix qu'à ceux qui adhéraient à cette approche. « The business of America is business », avait déjà dit le président John Calvin Coolidge dans les années 1920.

Un jour, cela sera peut-être appelé un « crime contre l'humanité », mais d'ici là, n'est-ce pas la barbarie et l'inhumanité qui profilent leur ombre derrière cette nouvelle figure du monde qui nous semble promise par la seule considération du poids de la puissance? Il n'y a rien de prévu pour les perdants ici. L'horreur, feutrée, leur dit: « Il n'y a pas de place pour vous dans l'humanité », exacte inversion de la volonté de créer « una sociedad donde quepan todos y todas » (« une société où il y ait de la place pour tous et toutes ») exprimée par les Indiens zapatistes du Chiapas. Et le même défi concerne aussi notre constitution humaine étant donné que la science, cherchant la toute-puissance et dopée par le marché, est prête à se livrer à des manipulations génétiques irréversibles. C'est dans la « posthumanité » que son action pourrait nous faire brusquement basculer.

Avant de conclure sur cette inquiétante dynamique et de l'examiner d'un point de vue théologique, tentons de retracer ses origines historiques.

De quelques précédents de la violence illimitée et aveugle manifestée dans le système de marché et la politique de Bush

Malgré ses effets socialement dévastateurs, la mondialisation néolibérale ne semble ni faire l'objet d'une révision sérieuse de la part de ses promoteurs les plus ardents ni entamer leur foi en son caractère bénéfique. On pourrait dire que l'administration Bush considère que

^{32.} Zaki Laĭdı, «Une mondialisation sans grammaire politique», *Le Devoir*, 9 septembre 2002, p. A7.

la démocratie est un Bien qu'il est nécessaire de défendre par tous les moyens, y compris par des moyens politico-militaires. Quels sont les ressorts de cette véhémence totale?

On a souligné avec raison le mariage que le président Bush avait réalisé entre le néo-conservatisme, inspiré surtout de maîtres à penser comme Léo Strauss et Albert Wohlstetter, et l'intégrisme protestant du Sud (*Bible Belt*), « deux planètes opposées » mais toutes deux opposées aux Lumières et au relativisme moral et politique ambiant³³. Pour ma part, je jetterai quelques coups de sonde dans une autre direction, plus ancienne et touchant de façon plus générale la matrice occidentale dans l'auto-légitimation de sa visée d'universalisation. Je ne pourrai, ici, être plus allusif concernant respectivement l'héritage théologique anselmien, Hernan Cortez, Vitoria et John Locke.

L'héritage anselmien ou l'ombre d'une théologie sacrificielle

Pour l'économiste, philosophe et théologien Franz J. Hinkelammert, le libéralisme économique pourrait représenter une version sécularisée d'une interprétation sacrificielle de la mort de Jésus puis de la foi et du salut chrétiens, prévalant à partir du x11° siècle et imprégnant l'imaginaire chrétien jusqu'à nos jours³⁴. Résumons. Du Dieu solidaire de l'humanité en Jésus mais rejeté par des responsables politiques et la foule dans la mort de ce dernier; de la dette de l'humanité payée ainsi par Dieu au démon, on passa à une dette impayable mais devant quand même être payée, selon une « justice immuable », à un Dieu courroucé. La colère de celui-ci ne pouvait être apaisée que par le seul prix adéquat: le sang de son Fils. C'était l'installation, au cœur de la Trinité, de la loi du remboursement des dettes à laquelle se soumettait exemplairement le Fils, que l'humanité devrait imiter pour accéder au salut.

^{33.} Pour une présentation sommaire des deux courants, voir Alain Frachon et Daniel Vernet, «Le stratège et le philosophe », Le Monde, 15 avril 2003, p. 13-19. Pour le second, voir Jorge Pixley, «Que es el fundamentalismo?», Pasos, 103, septembre-octobre 2002, p. 4-6; ainsi que George M. Marsden, Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, New York, Oxford University Press, 1980.

^{34.} Pour ce qui suit, voir F.J. HINKELAMMERT, La fe de Abraham y el Edipo occidental, San José, Editorial DEI, 1991 (1989), p. 15-61. J'ai fait une présentation plus ample de cet ouvrage dans «Sotériologie» capitaliste et salut chrétien», dans J.-C. Petit et J.-C. Breton (dir.), Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité, Montréal, Fides, coll. «Héritage et projet», n° 48, 1992, p. 260-271.

Mais, au Moyen Âge, on projettera sur l'autre ce qui résiste chez soimême à cette imitation. La soumission à la loi au nom de laquelle le Père tue se transforme alors en agressivité inquisitoriale sans limites contre les peuples sacrificateurs (Indiens), contre les musulmans (croisades) et contre les hérétiques, en somme contre tous ceux qui résistent au christianisme et qui rendent ainsi vain le sacrifice «infini» de Jésus. Le circuit sacrificiel est ainsi bouclé. La soumission à cette «loi» peut être appelée «liberté» et être imposée partout. On peut sacrifier ceux qui refusent de se sacrifier. Le péché structurel, ou la violence du système, de même que la souffrance des victimes sont occultés.

Hinkelammert soutient qu'à l'aube de la modernité capitaliste, de nouveaux absolus tels que la loi du marché, le contrat et la propriété sont venus occuper l'espace laissé libre par cette représentation du divin et du salut. Il en tire quelques conclusions sur la sacrificialité omniprésente dans l'économie et la politique actuelles où la dette du tiers monde, par exemple, est payée par les enfants, et dans les nombreuses interventions des «champions de la liberté» américains dans les petits pays latino-américains ayant osé mettre des entraves à l'accomplissement du Bien suprême: un ordre formulé sur le marché³⁵. On préfère déclarer despotiques les opposants et violer leurs droits plutôt que de remettre en question la loi du marché, car ce serait là reconnaître comme «crimes» les sacrifices liés à son expansion, ce qui mettrait le système en péril. Mieux vaut alors la fuite en avant, destructrice du monde, en criant: «Liberté»!

Hernan Cortés

Toutes les hypothèses ont été avancées pour expliquer les visées des interventions en Afghanistan et en Irak: pétrole, sécurité d'Israël, expansion du marché, influence au Proche-Orient, avertissement à l'Iran et à la Chine, dissuasion exemplaire, etc. Mais un système lutte pour des intérêts particuliers, en un sens pragmatique, et non pas pour le pouvoir comme un Tout, la conquête de celui-ci assurant ceux-là de

^{35.} Le théologien néo-conservateur Michael Novak, de l'American Entreprise Institute, ne se gênera pas pour fonder ainsi le «réalisme chrétien» ou la résignation: «Si Dieu a voulu ainsi que son Fils bien-aimé souffre, pourquoi nous épargnerait-il?» (Une éthique de l'économie. Les valeurs de l'économie de marché, Paris, Cerf/La Boétie, 1982, p. 411-412).

surcroît. C'est l'analyse que fait Todorov à propos de la conquête de Mexico par Hernan Cortés³⁶.

Le conquistador mécontenta, un jour, des soldats qui lui suggéraient de les envoyer à l'intérieur des terres pour chercher de l'or, espérant ainsi retourner riches en Espagne et finir leurs jours comme seigneurs. Il leur rétorqua qu'il était venu pour bien plus: pour servir Dieu et le roi. Il voulait Tout (el Todo), par conséquent l'or aussi. C'est le sens d'une interminable conquête, qui a commencé avec le royaume de Mexico et qui se poursuit toujours, qui a abouti à la mainmise sur les richesses, mais qui les transcende aussi. Christophe Colomb avait déjà prétendu que l'or pouvait ouvrir même les portes du paradis.

Le système du marché « total », conduit par les États-Unis, ne veut pas autre chose, aujourd'hui, pour servir ses « intérêts » érigés en entité « métaphysique » et rendant tout le reste sacrifiable. Les résistances exigent le complément d'un pouvoir politique tout aussi englobant, d'où le slogan de tous les totalitarismes : « Qui n'est pas avec nous est contre nous ». La « guerre au terrorisme » offrait un cadre juridique et idéologique suffisamment large et souple pour transformer toute distorsion à la poursuite du Tout en force du Mal à abattre.

Francisco de Vitoria

Contemporain de la conquête et de la colonisation de l'Amérique par l'Espagne, le théologien Francisco de Vitoria, de l'École de Salamanque tout comme son confrère dominicain Bartolomé de Las Casas, est surtout connu pour avoir modernisé le droit international de manière à l'ajuster à l'ordre impérial espagnol³⁷. Vitoria s'oppose d'abord aux légistes et aux théologiens traditionnels en récusant les sept anciens titres de légitimité de la domination espagnole, dont ceux du pouvoir universel de l'empereur et du pape, celui du droit de découverte et celui du refus de la foi chrétienne. Il n'exige cependant pas de l'Espagne qu'elle reconsidère ses titres de possession. Il expose ensuite huit nouveaux titres de légitimité qui, sauf pour le droit d'évangélisation, sont toujours d'actualité. Figurent ainsi la sociabilité et le droit de commu-

^{36.} Tzvetan Todorov, La conquista de America. El problema del otro, Mexico, Siglo XXI, 1989. Je suis ici la présentation qu'en fait Franz J. Hinkelammert, «La caida de los torres», Pasos, 98, novembre-décembre 2001, p. 44-45.

^{37.} Pour ce qui suit, voir Francisco De VITORIA, Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre, Genève, Librairie Droz, 1966, p. 34-102; François Malley, « Les anciennes douleurs », Échanges, n° 173, mai 1983, p. 9-15.

nication, l'unité du genre humain, le droit de commercer et d'exploiter des richesses, etc. Le refus de ces libertés par les Indiens ou encore la protection de ceux qui les acceptent ou qui se convertissent légitiment le droit de faire la guerre aux récalcitrants et de s'emparer de leurs biens. Il invoque aussi le droit d'intervenir pour des raisons humanitaires (sacrifices humains et anthropophagie) et même le droit de tutelle. Et même si toutes ces raisons disparaissaient, le commerce devrait continuer, selon Vitoria, de même que l'assistance aux nouveaux chrétiens.

John Locke

Le philosophe et investisseur négrier anglais John Locke, qui proposait la torture et la prison aux opposants du nouveau système, a exercé une grande influence sur les auteurs de la Constitution américaine. Il y est considéré comme le père de la patrie. Les droits humains et les libertés civiles issus de la première révolution anglaise, et dont il fut le grand promoteur, entraient cependant en conflit avec le projet bourgeois d'établissement d'un empire: colonisation de l'Inde, conquête de l'Amérique du Nord, suprématie du commerce maritime, esclavage, etc.

Dans un article remarquable, Franz J. Hinkelammert montre comment John Locke réussira le coup de force d'inverser le concept existant des droits humains pour l'ajuster au projet impérialiste. Je ne peux que résumer brièvement cette thèse ici en renvoyant le lecteur à cet auteur³⁸. John Locke a lu Vitoria et le pousse à l'extrême. Comme il s'agit de rapports internationaux, il part, dans son argumentation, de l'état de nature et non de l'état civil interne à chaque société. Il établit d'abord la visée de la loi de nature comme une recherche de la paix et de la conservation du genre humain, et son exécution quant au respect de l'intégrité physique et de la propriété comme relevant du jugement de tous. Il va ainsi définir certains droits de telle façon que ceux qui s'opposeront à l'expansion bourgeoise et à l'état civil correspondant pourront être jugés déraisonnables, ennemis de l'humanité et de Dieu, et comme déchus de leurs propres droits humains. Ce qui autorisera,

^{38.} Franz J. HINKELAMMERT, «La inversion de los derechos humanos. El caso de John Locke», *Pasos*, nº 85, septembre-octobre 1999, p. 20-35. Voir aussi, du même auteur, «La inversion de los derechos humanos en nombre de la propriedad burguesa», dans Ulrich Duchrow et Franz J. Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas à la dictadura de la propriedad*, San José, Editorial DEI [Economia-Teologia], 2003, p. 63-98.

même à titre préventif (une «doctrine Bush» avant la lettre), à les attaquer, à les traiter comme des «bêtes sauvages» (terme courant chez les présidents Reagan et Bush, père et fils), à s'emparer de leurs biens (en guise de réparation), à les réduire en esclavage, etc. L'agression devient ainsi une guerre juste, menée au nom de la défense du genre humain, et même elle prépare le Jugement dernier. Ce schéma tautologique est le prototype du cadre dans lequel l'impérialisme néo-libéral veut s'imposer au monde actuel sans égard aux moyens.

Bien au-delà de leur caractère spectaculaire, les événements du 11 septembre 2001, resitués dans leur contexte immédiat ainsi que dans la dynamique séculaire de la marchandisation de l'ordre social auront révélé crûment la logique du projet qui accable aujourd'hui l'humanité: celui d'une conquête économique et militaro-politique illimitée du monde par les possédants actuels, basée sur l'utilisation d'une puissance et d'une violence qui sont illimitées et qui s'exercent sans égard pour l'autre, absolument sacrifiable. Triste tentation du même pour les dirigeants d'un moment, imposant au monde une conduite sans autre référence que celle de la binarité du marché et de la puissance guerrière, et se réclamant d'une « sur-naturalisation » de système en « ordre spontané » ou même d'une coïncidence de leur projet avec la volonté du Dieu chrétien.

Cette voie de « salut » peut-elle être théologiquement légitimée ou n'est-elle qu'infinitude perverse et idolâtrie? Comment la tradition biblique témoigne-t-elle de Dieu et de ses rêves pour l'humanité relativement à la problématique de l'illimité et des limites?

Singularité du Dieu qui sauve en s'auto-limitant, ou l'impossibilité d'admettre théologiquement la défense de ses intérêts propres par l'emploi illimité de la violence

La logique de l'illimité implique une conception de l'absolu comme puissance, l'immédiateté ou l'absence de médiation autre que celle de la violence, le refus binaire de l'autre (surtout du plus vulnérable) et donc du commun, la sacralisation et l'inflexibilité des intérêts propres sans considération des sujets humains ou de quelque gratuité, et enfin, la fermeture de l'histoire et la fuite en avant au lieu de la reconnaissance d'un possible écart entre ce qui est et ce qui pourrait être. La tradition biblique, par ailleurs, se présente comme révélation de Dieu et réalisation d'un salut ou d'une libération des rapports humains et sociaux.

Confrontons donc, à partir de quelques jalons significatifs de cette aventure, la logique de l'illimité avec celle de Celui qui est venu chez lui et que les siens n'ont pas reçu (Jn 1,11).

L'événement fondateur de la libération d'Égypte a été la révélation d'un Dieu singulier qui, s'émouvant de la misère et des cris des esclaves hébreux, en pur don s'est interposé en leur faveur et s'est opposé au totalitarisme d'un ordre pharaonique tout-puissant appuyé sur ses dieux complaisants. Son « inter-vention » ne tombe cependant pas du ciel puisqu'elle procède par le limité, par la médiation de l'engagement de Moïse et de l'auto-libération du peuple opprimé ainsi reconstitué en sujet. Ce sera aussi le sens du long séjour dans le désert pour y « apprendre » une autre loi que celle de l'Égypte et une autre forme de société (confédérative, égalitaire et solidaire), une loi s'accordant davantage avec la logique de grâce de la libération et du don à venir d'une terre: l'invention, déjà, du contrat social.

À l'autre bout du périple, dans l'exil consécutif à la déchéance d'avoir laissé l'injustice miner sa cohésion, la « conversion » du peuple s'épelle en une nouvelle normativité, en projet de corrections politiques périodiques pour le retour espéré. Les législations sabbatiques et jubilaires visent à réinstaurer dans la vie d'Israël, cette fois, la logique qui l'a fondée. On a appris que tout système social laissé au seul jeu de la puissance finit toujours par dériver et s'auto-détruire. La rationalité théologique est claire : la reconnaissance de la référence, la souveraineté de Yahvé dont relèvent exclusivement les fils et les filles d'Israël, la terre et la création, se joue strictement sur le retour à la solidarité sociale. Au nom de cet absolu, il peut être mis une limite aux prétentions illimitées de l'argent et des intérêts, toujours en passe de s'ériger en ordre divin, aboutissant à un endettement et à un asservissement de l'autre, à une spoliation et à une accumulation de terres pourtant destinées à l'usage de tous, et enfin à une exténuation des humains et de la terre amenée par le productivisme. Autrement, ne serait-ce pas « retourner » en Égypte?

Cette revendication de souveraineté absolue n'est cependant pas tournée vers Yahvé lui-même, mais vise à remplir une condition indispensable pour la restauration de rapports justes à l'autre, et dont il se porte garant: supprimer l'illimité, les faux absolus ou les idoles (pouvoir, richesses, etc.) qui, usurpant le rôle de référence, brisent les rapports sociaux. Après avoir ouvert cet espace de liberté, Yahvé s'auto-limite en remettant sa propre souveraineté au peuple afin que celui-ci

l'exerce à sa manière, c'est-à-dire en se responsabilisant politiquement vis-à-vis de tous ses membres, reconnus sans exception comme sujets : « Qu'il n'y ait donc pas de pauvre chez toi » (Dt 15,4). Risque de Dieu de n'être qu'horizon qui appelle, qui séduit.

Entre les deux épisodes, les prophètes garderont vive cette tradition d'autocritique permanente. Ils témoigneront d'un Dieu Goël, ou protecteur des pauvres, en rappelant, au risque de leur vie, que le rêve de Dieu relatif aux «cieux nouveaux et à une «terre nouvelle» ne se réalisera que lorsque celui qui cultive une vigne ou bâtit une maison ne le fera plus pour enrichir un autre alors que sa propre famille reste privée du nécessaire, que lorsque le loup et l'agneau paîtront ensemble (Is 65,17-23), liés par une référence capable de transcender leur inégalité « naturelle ». Cette utopie ne peut donc être atteinte directement et de façon immédiate. Aucun système ne peut s'« eschatologiser ». La tentation visant à faire correspondre une situation d'injustice avec cette utopie, comme dans le cas du néolibéralisme actuel, est une imposture idolâtrique. Cette utopie ne peut être approchée que par un écart ou un détour non négociable : par le refus du sacrifice des sujets niés et écrasés qui ne «comptent» pas pour les intérêts enfermés dans la logique binaire, et par la mise en place des conditions de leur relèvement.

Ce sera la voie que suivra Jésus qui, dès le début de son ministère par le manifeste d'une permanence de l'« année de grâce» (Lc 4,19) et passe « en faisant le bien » (Ac 10,38). Il y a bien une logique de l'excès ou de l'illimité s'exprimant, par exemple, dans le paradoxe de la semence rapportant jusqu'à du cent pour un à propos de ceux qui écoutent et mettent en pratique la Parole (Mc 4,20), dans le salaire payé à l'ouvrier de la onzième heure, au-delà de tout calcul (Mt 20,10-16), dans le pain partageable à l'infini, etc. Mais il s'agit de l'illimité de Dieu qui « par-donne » les dettes (Mt 6,12), qui réintègre socialement les exclus et qui désire non le sacrifice mais la « miséricorde infinie » (Mt 9,13), opposée à l'inflexibilité illimitée de cette « justice infinie » d'une loi écrasant le sujet humain au lieu de le servir : « Nous avons une Loi et selon cette Loi, il doit mourir » (Jn 19,7).

Proximité et solidarité sans limite et inespérées d'un Dieu redéfinissant à la fois et indissociablement le divin, ou la transcendance, et l'horizon anthropologique dans la kénose ou l'autolimitation d'un engagement dans la mêlée de l'histoire aux côtés des « pierres rejetées par les bâtisseurs » (Mt 21,42) de l'ordre social, et cela jusqu'à devenir, comme elles, une victime de la violence. S'identifiant pour toujours

aux plus petits de ses frères, il fera du sort qui leur est réservé le critère du jugement de Dieu sur nos vies (Mt 25) et ainsi la pierre de touche de notre possible vivre ensemble, la condition pour qu'enfin l'humanité ne doive plus rien ni aux « Puissances, Principautés et Dominations » (Col 2,14-15), ni à personne d'autre qu'à elle-même. Défi permanent lancé à tout pouvoir: « Pour vous, il n'en va pas ainsi; au contraire, que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui gouverne, comme celui qui sert » (Lc 22,26). C'est un tel Dieu que les chrétiens comprendront plus tard, rétrospectivement, comme Trinité, ou communauté, c'est-à-dire comme capable de se limiter à être seulement Père (ou Mère), Fils ou Esprit; comme une identité faite de rapports différenciés ou comprenant l'autre. Nouveauté extraordinaire barrant théologiquement la route à l'empire et à la violence illimités du même et du binaire, d'hier à aujourd'hui, et autorisant à rêver dans n'importe quel exil.

C'est un tel projet qu'adopteront, au moins normativement, les premières communautés réunies « au nom du Père, du Fils et de l'Esprit », en cherchant à établir une société où il n'y a pas de pauvres (Ac 2,44-47), une logique de gratuité comme fondement du vivre ensemble et donc de la relativisation des incontournables intérêts. C'est ce à quoi feront aussi écho, plus tard, les Pères de l'Église en fondant trinitairement la doctrine de la destination universelle des biens ou de la permanente hypothèque sociale (Jean-Paul II) de la propriété privée, légitime uniquement dans les *limites* et au service de la *koinonia*.

Il reste un long chemin à parcourir aux chrétiens et aux chrétiennes pour redécouvrir la singularité et la pertinence inouïes de la trinitarité du Dieu de notre foi. Celle-ci, comme la figure de Jésus, a été tant de fois confisquée ou honteusement mise au placard que nous ne savons plus en discerner les implications face aux impostures actuelles de l'illimité qui nous pousse vers l'inhumanité en empêchant, par exemple, l'économie et la politique d'être « sacrement » du visage paternel et maternel de Dieu, et donc l'expression de notre essentielle fraternité comme « images de Dieu » et non comme « images du monde » (Augustin). Ce Dieu ne compte-t-il pas sur nous, n'aura-t-il jamais que nos cœurs et nos mains pour rendre possible un autre monde? Paraphrasant et contredisant une affirmation célèbre du philosophe Karl Popper, ne nous faut-il pas réaliser, après le 11 septembre 2001, que si nous n'essayons pas de construire quelque chose du «ciel » sur la terre, ce sera un «enfer », l'enfer du binaire, qui s'y construira et qui y règnera?



CHAPITRE 5

Voies de salut pour les femmes dans le contexte de la violence mondialisée

PAR MONIQUE DUMAIS

Il n'y a pas d'expérience du mal sans une recherche de salut, même d'un salut provisoire, même d'un simple désir de sortir du malaise qui nous atteint¹.

La problématique de la violence et des femmes dans les religions a déjà été traitée. Dans le numéro 232 de *Concilium*, consacré au cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique, Julia Esquivel, théologienne du Guatemala, aborde la question de « la femme conquise et violée ». Elle ne manque pas d'exprimer qu'« on peut encore démontrer que l'évangélisation a été une troisième phase: [celle d'] un assujettissement idéologique nécessaire, égal à la phase militaire, pour consolider la conquête économique² ». Dans le numéro 272 de *Concilium*, Hedwige Meyer-Wilmes³ tente de circonscrire selon une approche féministe chrétienne les attitudes des femmes devant la violence qui leur est faite: faut-il encourager les femmes violentées à supporter la souffrance subie au nom du Christ ou les encourager à résister?

La mondialisation tous azimuts crée des conditions qui sont défavorables aux femmes. Le trafic des femmes, la prostitution, la diffusion

^{1.} Ivone Gebara, Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme, Paris/ Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 151.

^{2.} Julia Esquivel, « La femme conquise et violée », Concilium, nº 232, 1990, p. 83.

Hedwige MEYER-WILMES, « Pratiques de la violence au nom de la religion. Sur les limites largement franchies de la violence envers les femmes », Concilium, nº 272, 1997, p. 81-89.

à grande échelle par Internet de la pornographie, des formes de violence, etc., sont des attaques évidentes au bien-être des femmes. La montée des intégrismes religieux ajoute des éléments nouveaux aux formes de violence tant privées que publiques subies par les femmes.

La question se pose donc: les Églises chrétiennes contemporaines offrent-elles un message de salut pour les femmes? En particulier, les discours du pape Jean-Paul II sont-ils libérateurs pour les femmes? Notons qu'au Québec le Comité des affaires sociales de l'Assemblée des évêques du Québec a été audacieux en 1989 en offrant une réflexion pastorale sur la violence conjugale, réflexion intitulée *Une violence en héritage*?

Cet essai théologique vise à évaluer les difficultés axiologiques de quelques discours contemporains de l'Église catholique concernant les situations de violence que vivent les femmes dans le contexte de la mondialisation. Dans un premier temps, je tenterai de montrer les efforts salutaires de conscientisation qui ont été accomplis dans la société et dans l'Église catholique. Dans un deuxième temps, je ferai voir l'état paradoxal où se trouve la valeur de la dignité tant prônée par l'Église catholique. Enfin, je tracerai des ébauches de solutions en vue d'aider les femmes à sortir de la violence.

Une conscientisation qui sauve

«Que celui qui est sans péché lui lance la première pierre» (Jn 8,7) Cette phrase de Jésus est toujours actuelle. L'histoire de cette femme du Nigeria, Safiya Yakubu Husaini, condamnée à la lapidation pour adultère, le prouve malheureusement. Si aucune pression internationale ne s'était exercée, Safiya aurait sans doute été placée dans une fosse, puis semi-enterrée et finalement lapidée à mort par les habitants de son village⁴.

La recherche théologique d'Ivone Gebara a mis en évidence, en se référant à des expériences concrètes, les formes de mal qui assaillent les femmes ainsi que les voies possibles d'accomplissement du salut. Elle montre très pertinemment que les croix sont souvent mêlées à des éléments de résurrection. Sa méthode épistémologique, qui consiste à considérer le mal par la médiation herméneutique du genre, constitue une force heuristique tout à fait utile. Elle permet des prises de

^{4.} Voir le site http://www.educweb.org/1AlterFocus/Dossiersw/Safya/>

conscience dans des institutions telles que les Nations Unies, le mouvement des femmes, l'Église catholique. Nous verrons d'abord les effets d'une conscientisation appropriée.

Les Actes des Nations Unies

Sur le plan international, les Nations Unies jouent un rôle primordial dans la défense des droits humains, tant ceux des femmes que des hommes, depuis la promulgation de la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948). Elles ont prononcé une Déclaration sur l'élimination de la Discrimination à l'égard des femmes (1967) qui vise à assurer le plein respect de la dignité humaine. Par la suite, une Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (1979) a été adoptée le 18 décembre 1979. L'article 6 porte sur les formes de violence: «Les États parties prennent toutes les mesures appropriées, y compris des dispositions législatives, pour réprimer, sous toutes leurs formes, le trafic des femmes et l'exploitation de la prostitution des femmes⁵.»

À la Conférence mondiale des femmes à Beijing (1995), on a débattu de la violence contre les femmes: « Par violence dans les relations sexuelles, nous comprenons toute sorte d'atteintes de la victime ou de l'agresseur et qui sont infligées en tirant partie des relations de pouvoir structurelles existantes entre hommes et femmes. »

Le mouvement des femmes

La Marche mondiale des femmes, en l'an 2000, due à l'initiative courageuse de la Fédération des femmes du Québec, a permis de franchir une étape décisive en formulant deux revendications mondiales: l'une concerne la pauvreté, et l'autre la violence faite aux femmes. Le texte relatif à cette dernière revendication précise ce qui suit:

V-1 Que les gouvernements qui se réclament des droits humains condamnent tout pouvoir politique, religieux, économique ou culturel qui exerce un contrôle sur la vie des femmes et des fillettes et dénoncent les régimes qui ne respectent pas leurs droits fondamentaux.

Monique Dumais, Les droits des femmes, Montréal, Paulines, coll. « Interpellations », n° 2, 1992.

V-2 Que les États reconnaissent dans leurs lois et actions que toutes les formes de violence à l'égard des femmes sont des violations des droits humains fondamentaux et ne peuvent être justifiées par aucune coutume, religion, pratique culturelle ou pouvoir politique. Ainsi, les États doivent reconnaître aux femmes le droit de disposer de leur vie et de leur corps et de maîtriser leur fécondité (droit à l'avortement et à la contraception, contre les stérilisations forcées et pour le droit de mettre au monde des enfants. (Marche mondiale des femmes).

« La Marche mondiale des femmes apparaît comme un nouvel outil que des millions de femmes se sont donné pour lutter contre le néo-libéralisme, contre les intégrismes, contre toutes les formes de violence envers les femmes⁶. »

Les discours de l'Église

L'Église institutionnelle a traité très clairement de la question de la violence faite aux femmes dans un certain nombre de textes:

- Gaudium et Spes: «l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et des jeunes, ou encore les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable: toutes ces pratiques et d'autres analogues sont, en vérité, infâmes» (n° 27)
- Le «Rapport du Saint-Siège en vue de la IV[®] Conférence mondiale sur les femmes» à Beijing⁷ ainsi que la Déclaration de la Commission française Justice et Paix[®] ont mis en évidence des situations de violence contre les femmes;
- Jean-Paul II, dans une lettre du 15 mai 2002 à M^{gr} Jean-Louis Tauran⁹, condamne l'exploitation sexuelle: « L'exploitation sexuelle des femmes et des enfants est notamment un aspect particulière-

MARCHE MONDIALE DES FEMMES, Femmes en marche. Regards sur les actions et revendications de la Marche mondiale des femmes, Montréal, Éditions du Remue-Ménage, 2002.

^{7.} SAINT-SIÈGE, «Rapport du Saint-Siège en vue de la IV Conférence mondiale sur les femmes », La Documentation catholique, n° 2119, 2 juillet 1995, p. 649.

^{8.} Commission française justice et paix, «Déclaration: la Conférence de Beijing (Pékin) sur les femmes », La Documentation catholique, n° 2122, 3 et 17 septembre 1995, p. 789.

^{9.} M^{gr} Jean-Louis Tauran est secrétaire pour les Relations avec les États au Vatican. Texte dans *La Documentation catholique*, 4 et 18 août 2002, p. 707.

ment répugnant de ce commerce, et doit être reconnue comme une violation intrinsèque de la dignité et des droits de l'homme. La tendance regrettable qui consiste à considérer la prostitution comme un commerce ou une industrie contribue non seulement à la traite de personnes, mais est elle-même la preuve d'une tendance croissante à séparer la liberté du droit moral et à réduire le riche mystère de la sexualité humaine à un simple bien de consommation.»

Le Comité des affaires sociales de l'Assemblée des évêques du Québec a publié un ouvrage particulièrement éloquent sur la question de la violence conjugale, ouvrage intitulé *Une violence en héritage?*¹⁰. Les auteurs distinguent quatre types de violence: psychologique, verbale, physique, sexuelle (p. 14), déterminent les causes de la violence et proposent des voies de solution. La section portant sur la violence en tant que problème social est particulièrement pertinente. Je reviendrai sur ce sujet plus loin.

La dignité en état de paradoxe

La conscientisation à l'égard des formes de violence qui affectent la vie des femmes est en soi très positive, mais elle ne s'accompagne pas d'un ancrage réel aux expériences des femmes et des hommes d'aujourd'hui. Certes, dans tous ses messages à portée sociale, l'Église catholique s'appuie fortement sur la dignité de la personne humaine, une valeur primordiale, mais qui demande à s'enraciner. Les femmes qui cherchent à se réaliser pleinement dans l'Église catholique éprouvent un certain malaise et font face à une situation paradoxale. Elles constatent l'« incohérence qui existe sur le plan des valeurs entre l'engagement public de l'Église en faveur de la justice sociale et le maintien d'une structure patriarcale souvent associée à la même dynamique de domination qui donne lieu au racisme, au colonialisme et à l'appauvrissement¹¹».

Je parle donc de *paradoxe*, mot qui a pour racines étymologiques grecques: *para*, «à côté», et *doxa*, «opinion». L'emploi du mot en physique m'a particulièrement intéressée: le *paradoxe magnétique*, c'est le «phénomène dans lequel un aimant perd sa polarité et abandonne

AEQ, COMITÉ DES AFFAIRES SOCIALES, Violence en héritage?, Montréal, Assemblée des évêques du Québec, 1989.

Jacynthe Fortin (dir.), La 25^e heure pour l'Église, Montréal, Femmes et Ministères, 2002, 16.

l'armature avec laquelle il était en contact, quand on approche de l'extrémité où se trouve l'armature un pôle magnétique de nom opposé12». N'est-ce pas le cas de l'Église catholique, un aimant qui a perdu sa polarité avec les expériences des femmes?

Oui, la dignité, mais...

Voici ce qui se passe avec la valeur de la dignité. Le chapitre premier de la constitution pastorale Gaudium et Spes de Vatican II est consacré à la dignité de la personne humaine. On met en évidence le fait que l'être humain a été créé « à l'image de Dieu » (n° 12, par. 3), qu'il jouit de la dignité de l'intelligence, vérité et sagesse (n° 15), de la dignité de la conscience morale (n° 16), de la grandeur de la liberté (n° 17). Jean-Paul II a publié en 1988 une lettre apostolique Mulieris Dignitatem (La dignité et la vocation de la femme).

Jean-Paul II a affirmé, le 27 février 2002, à l'Académie pontificale pour la Vie: «La reconnaissance d'une telle dignité naturelle est le fondement de l'ordre social[...]¹³.» Il insiste sur la nécessité de toujours se référer « à la nature propre et originale de l'homme », « à la nature de la personne humaine», en lien avec Veritatis Splendor, 50, et Gaudium et Spes, 14. Il précise que « la distinction qui est parfois suggérée dans certains documents internationaux entre "être humain", et "personne humaine", pour reconnaître ensuite le droit à la vie et à l'intégrité physique uniquement à la personne déjà née, est une distinction artificielle sans fondement scientifique, ni philosophique: tout être humain, d'après sa conception et jusqu'à sa mort naturelle, possède un droit inviolable à la vie et mérite tout le respect dû à la personne humaine (cf. Donum vitae, 1)14 ».

C'est toujours en revenant aux racines profondes de la dignité humaine et de son bien véritable, en s'appuyant sur le fondement de ce qui est essentiel et inaliénable chez l'homme, que l'on peut entamer un dialogue fécond avec les hommes de toute culture en vue d'édifier une société inspirée par les valeurs de la justice et de la fraternité¹⁵.

^{12.} Larousse du xxe siècle, t. 5, Paris, Larousse, 1932, p. 363.

^{13.} JEAN-PAUL II, «La dignité humaine, fondement de l'ordre social », La Documentation catholique, 7 juillet 2002, p. 603.

^{14.} Ibid., p. 604-605.

^{15.} Ibid., p. 605.

La critique féministe fait de façon significative état d'un manque. Ivone Gebara affirme clairement:

Concrètement, parler de structure dogmatique masculine veut dire que les formulations des dogmes ainsi que notre théologie courante sont centrées, non seulement sur les figures masculines, mais formulées à partir des expériences masculines. Il suffit, par exemple, de rappeler que la pensée chrétienne a toujours affirmé, en théorie, l'équivalence entre homme et femme comme image de Dieu mais, dans la pratique, la femme ne peut pas représenter Dieu comme un homme¹⁶.

Pour sa part, le Réseau Femmes et Ministères déclare:

Il existe un problème de «réception» à l'égard de l'anthropologie de la différenciation sexuelle et de la christologie de l'image masculine de Dieu fondant la marginalisation des femmes et leur relégation dans des rôles subalternes dans l'Église. Un problème semblable de réception se présente de plus en plus à propos de l'interprétation de l'exclusion des femmes des ministères ordonnés comme appartenant au «dépôt de la foi »¹⁷.

Structure de violence

L'Église catholique a fait plusieurs discours généreux sur la dignité de la femme. Dans sa « Lettre aux femmes du monde entier avant la quatrième Conférence mondiale sur les femmes », (29 juin 1995), Jean-Paul II a éloquemment parlé du « génie de la femme ». Le pape utilise une stratégie politique patriarcale très habile pour amener la question des trois principaux interdits : l'indissolubilité du mariage, l'avortement et le sacerdoce féminin 18. C'est à une femme, Mary Ann Glendon, une Américaine professeure de droit à l'Université Harvard, qu'il confiera la tâche de promouvoir un « nouveau féminisme ».

N'y a-t-il pas lieu d'affirmer que l'Église catholique maintient une structure de violence en raison de son refus de donner raison aux femmes? «La violence institutionnalisée contre les femmes n'est pas seulement un acte de violence particulier, mais une organisation sociale, une construction culturelle qui tend à diminuer un pôle de

^{16.} Ivone Gebara, op. cit., p. 84.

^{17.} Jacynthe Fortin, op. cit., p. 16.

Marie-Andrée Roy, «L'Église catholique, les femmes et la mondialisation», dans Marie-Andrée Roy et Anick DRUELLE (dir.), Lectures féministes de la mondialisation: contributions multidisciplinaires, Montréal, Cahiers de l'IREF, n° 5, 2000, p. 87-110.

l'humanité et exalter l'autre¹⁹.» Hedwig Meyer-Wilmes rend compte d'une définition établie par le Groupe de travail catholique dans la préparation à la Décennie œcuménique: Église en solidarité avec les femmes (1988-1998): « Par structure de violence, on entend le pouvoir de décision des hommes, "l'obligation de s'adapter dans de nombreux domaines, le refus de reconnaître le travail des femmes, la tutelle spirituelle dans l'Église et la mise en place de structures et de fonctions ecclésiales" ²⁰. »

Des participantes au Forum des ONG à Beijing (1995) n'ont pas manqué de dénoncer le fondamentalisme des religions²¹ et le conservatisme des chefs de l'Église catholique²². Mettons en rapport le film *Chaos* de Coline Serreau (2001) qui montre la violence subie par les femmes enfermées de force dans des réseaux de prostitution où elles sont asservies et réduites à un état de dépendance (avec l'aide de l'héroïne).

La réflexion pastorale de l'AEQ, *Une violence en héritage?*, trace un tableau de la violence issue du patriarcat: elle signale que le patriarcat véhicule des stéréotypes sexuels, que c'est lui qui répartit les rôles, les tâches et les fonctions de façon asymétrique²³. Elle ne manque pas de soulever la question de l'inscription de l'institution ecclésiale dans une mentalité patriarcale. Elle fait état de trois situations où celle-ci s'exprime nettement:

- l'Église continue de fixer le rôle des femmes: elle les relègue dans la fonction de mère en s'appuyant sur une prétendue psychologie féminine;
- elle utilise un langage qui exclut les femmes;
- le droit canon écarte les femmes de certaines fonctions et de certains postes de responsabilité. Elles sont exclues, par exemple, du lectorat et de l'acolytat (canon 230, par, 1), de l'ordination sacrée (canon 1024), de la prédication homilétique (canon 767, par. 1), du vicariat

^{19.} Ivone Gebara, op. cit., p. 115.

Hedwige MEYER-WILMES, « Pratiques de la violence au nom de la religion. Sur les limites largement franchies de la violence envers les femmes », Concilium, n° 272, 1997, p. 84.

^{21.} NATIONS UNIES, Voir le monde à travers les yeux des femmes. Allocutions des plénières du Forum des ONG sur les femmes, Beijing 1995, distribution en français à Montréal par Alternatives, 1996, FAISAL, p. 95-99.

^{22.} NATIONS UNIES, op. cit.; KISSLING, p. 174-177.

^{23.} AEQ, op. cit., p. 30-34.

judiciaire et de la fonction de juge diocésain (canons 1420, par. 2 et 1422, par. l) (p. 33-34)

Dans La femme selon Jean-Paul II²⁴, Patrick Snyder a signalé que l'enseignement du pape était marqué par le déterminisme corporel de la femme, sa vocation à la maternité, « une vocation qui oriente tout l'être de la femme » (p. 31). Il est facile de constater que toute la tradition chrétienne catholique contribue à guider cet enseignement à partir d'Augustin, de Thomas d'Aquin, avec les papes précédents, Pie XII, Jean XXIII, Paul VI. Le refus de Jean-Paul II d'ordonner les femmes, et cela pour la suite des siècles, s'inscrit dans sa conception du déterminisme corporel de la femme (p. 213-219).

Des voies qui sauvent

« N'est-il pas temps de proposer "un autre salut" que celui annoncé uniquement par des hommes et transmis dans une tradition d'orientation patriarcale²⁵? » Ce souhait terminait l'introduction à un numéro de *Recherches féministes* intitulé « L'autre salut » portant sur les femmes et les religions. N'a-t-il pas encore toute sa raison d'être? Essayons de proposer quelques voies de salut.

Actions fortes en solidarité

Un grand événement comme la Marche mondiale des femmes a révélé que les femmes sont capables, « toutes autant que nous sommes à offrir de la résistance contre l'injustice, à assurer la survie pour que la vie continue, à construire un autre monde, à développer les alternatives, les lendemains, le devenir de nos familles, de nos communautés, de nos peuples, de notre planète²⁶». Les femmes ont voulu marquer qu'il s'agit d'un mouvement irréversible; des femmes de 161 pays et territoires, représentant 6000 groupes, ont dit solidairement refuser que « de nouvelles générations de femmes soient sacrifiées à ces courants

^{24.} Patrick Snyder, La femme selon Jean-Paul II, Montréal, Fides, 1999.

^{25.} Monique Dumais, «L'autre salut: femmes et religions», Recherches féministes, vol. 3, n° 2, 1990, p. 8.

^{26.} MARCHE MONDIALE DES FEMMES, Femmes en marche. Regards sur les actions et revendications de la Marche mondiale des femmes, Montréal, Éditions du Remue-Ménage, 2002, p. 3.

de pensée et à des forces idéologiques, économiques, culturelles, religieuses qui menacent constamment les droits des femmes²⁷». Le 17 octobre 2000, la marche de 10 000 femmes de tous pays et cultures dans les rues de New York pour aller remettre à l'ONU les cinq millions de signatures recueillies dans le monde en appui aux revendications demeurera un fait mémorable.

Le Chantier diocésain de Rimouski représente aussi une action de haute solidarité. L'évêque du diocèse, Mgr Bertrand Blanchet, avait d'ailleurs annoncé au Carrefour diocésain 2000: « Je me suis donc mis à rêver: rêver d'un grand mouvement d'ensemble, d'un grand effort commun de toutes les personnes intéressées à l'avenir de notre Église diocésaine. » La démarche a été concrètement amorcée le 29 septembre 2001. Les représentants et représentantes de paroisses, de groupes et d'associations ont alors été invités à faire connaître leur point de vue sur trois points: la transmission de l'héritage de la foi, la vie des communautés chrétiennes, la place de l'Église dans le milieu. Il y a eu ensuite une phase de consultation, une phase de dépôt des mémoires (134 au total, 2000 pages), une phase d'analyse de toutes les recommandations reçues, une phase d'appropriation et de promulgation des résultats du Chantier. La recommandation B-8 est particulièrement audacieuse:

Nous recommandons:

- que l'évêque du diocèse fasse connaître à l'Assemblée des évêques du Québec, à la Conférence catholique des évêques du Canada et aux autorités romaines, la position et les revendications des fidèles du diocèse de Rimouski concernant la pleine accessibilité des femmes à l'ordination au diaconat et au presbytérat, eu égard à l'égalité fondamentale des hommes et des femmes dans le Peuple de Dieu; qu'en attendant une modification de la législation ecclésiale, l'évêque utilise tous les pouvoirs qui sont les siens pour élargir progressivement l'autorisation à des personnes mariées, femmes ou hommes, d'assurer des ministères jusqu'ici réservés à des prêtres;
- qu'il autorise, dans des cas particuliers, des expériences ministérielles nouvelles sans discrimination de sexe, qui serviront au renouvellement des ministères ordonnés²⁸.

^{27.} Ibid., p. 5.

^{28.} DIOCÈSE DE RIMOUSKI, Carrefour diocésain, 2002, p. 22.

Des actions pleines d'espérance

«Alors je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle...» (Ap 21,1) C'est la force de l'espérance au-delà de toutes nos contradictions qui permettra à l'Église d'accomplir le dépassement nécessaire. Dans *Une violence en héritage?*, il était proposé comme voie de solution que l'Église devienne « agente de changement par la prise de conscience de sa propre violence d'abord, par la prise de conscience de celle qui l'entoure ensuite²⁹ ». Il s'agit d'une grande audace qui manifeste amplement que l'Église est capable de vivre le mystère mort-résurrection.

Ivone Gebara nous fait prendre conscience que, à travers l'homme Jésus mort sur la croix à cause de nous, on a surtout accentué une tradition patriarcale d'exaltation de la souffrance publique masculine et du rôle sauveur du masculin³0». Non seulement le sang des hommes est valorisé comme celui du guerrier, du vainqueur, mais le sang des femmes est reconnu comme impur, rejeté, impropre à toute rédemption³¹. Nous retrouvons ici toute la symbolique christique et eucharistique du corps et du sang donnés qui ne peut être appropriée pour et par les femmes.

Femmes battues, violentées, mutilées, démembrées, leur corps devenu marchandise, objet de jouissance pour les maîtres sans aucune pitié³², vendus pour la prostitution³³ et bien d'autres vicissitudes horribles. Nommer les violences faites aux femmes, les dénoncer, car elles ne sont pas des croix qu'il faut se résigner à porter, mais dont il faut se libérer. Ivone Gebara montre le non à la croix que la communauté entourant Jésus crucifié, les disciples, femmes et hommes, comme un « non à cet assassinat, non à cette crucifixion, non aux pouvoirs qui font mourir les gens³⁴ ». La croix de Jésus dénonce l'injustice et nous presse à la solidarité, elle n'est pas la fin de tout, c'est la résurrection qui lui succède. Il s'agit de reconnaître dans le quotidien tous les fragments de résurrection, car « un processus de salut est un processus de

^{29.} AEQ, op. cit., p. 39.

^{30.} Ivone Gebara, op. cit., p. 154.

^{31.} Monique Dumais, «Femmes faites chaire», dans Élisabeth J. Lacelle (dir.), La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaires, Montréal, Bellarmin, 1983, p. 58-59.

^{32.} Le roman de Mario Vargas Llosa, *La fête au Bouc* (Paris, Gallimard, 2002), en est une terrible illustration.

^{33.} Christa Wichterich, La femme mondialisée, Arles, Actes Sud, 1999, p. 100-108.

^{34.} Ivone Gebara, op. cit., p. 158.

résurrection, de récupération de vie, d'espoir, de justice au long de l'histoire, même si ces expériences sont fragiles et passagères³⁵».

Conclusion

Il est toujours étonnant de constater que des représentations de femmes crucifiées soulèvent inévitablement des scandales, et pourtant le corps d'un homme crucifié fait partie de notre culte chrétien³⁶. Il reste difficile d'admettre, sous formes de représentation visuelle, que les corps des femmes sont violentées de différentes manières et à travers le monde dans notre société³⁷.

De même, il ne m'a pas été aisé de concevoir et de rédiger ce texte. D'abord, le sujet de la violence en lui-même réveille toute la fragilité humaine, l'inquiétude d'une attaque possible. Ensuite consigner l'attitude de l'Église catholique au sujet de la violence est un autre moment difficile: comment comprendre ce qui se passe dans une Église qui parle de justice, d'amour, de réconciliation, qui prend sa distance avec les pouvoirs violents du monde?

^{35.} *Ibid.*, p. 166.

Doris Jean DYKE, Crucified Woman, Toronto, The United Church Publishing House, 1991; Ivone Gebara, op. cit., p. 160-161.

^{37.} La sculpteure Christine Kowall Post, née au Nigeria, a vécu en Angleterre et aux Pays-Bas. Elle a sculpté une statue de femme en bois de pin: une femme nue avec une coupe et un poignard. L'explication du symbolisme est très intéressante; voir Hewidge MEYER-WILMES, op. cit, p. 89.

CHAPITRE 6

Prolégomènes pour une théologie du pluralisme et de la mondialisation

PAR RICHARD ARNAUD¹

Introduction

«Prolégomènes pour une théologie du pluralisme et de la mondialisation.» Sans doute est-il inconsidéré de parler de prolégomènes alors que, par exemple, Jacques Dupuy publiait un ouvrage intitulé *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*² qui est le fruit de plus de vingt années d'études et d'une longue expérience du monde. Cette expression indique le sentiment d'insuffisance de mes réflexions pour risquer une parole sur ce sujet. Elle veut aussi prendre en compte le fait que mon propos prend appui sur nos textes fondateurs. L'interprétation de ceux-ci fonde en effet notre façon de penser l'être humain et colore fortement nos comportements relationnels. C'est par là que nous rejoindrons la question originelle à laquelle se rattache³ cette réflexion: Quelle parole théologique peut être tenue face aux déploiements contemporains de la violence?

^{1.} Richard Arnaud enseigne à l'université d'Ottawa. Il est également chargé du développement du livre français aux Éditions Novalis. Dans le cadre de ses études doctorales à l'Université Laval, il travaille sur les conditions de possibilité de l'énonciation d'une tradition en milieu pluraliste, et ce, à partir de la figure de Jésus. On peut le joindre à abf371@agora.ulaval.ca

^{2.} Jacques Dupuis, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux, Paris, Cerf, coll. «Cogitatio fidei », n° 200, 1999, 657 p.

^{3.} Je renvoie ici au texte de présentation de la problématique du 39° congrès de la Société canadienne de théologie, tenu du 24 au 26 octobre 2002 à l'Université Laval.

La lecture attentive du texte, aux mots certainement pesés, qui développait cette question conduit à poser les assertions suivantes :

- 1) Nos discours se sont effectivement prêtés à une légitimation de la violence. Il y aurait donc lieu de regarder de près le statut que nous donnons à leurs énoncés.
- 2) L'histoire répond de façon persuasive que la violence est constitutive de l'être humain empirique. Cependant, il en est de même de la tentative pour la dépasser. Cela pourrait nous inviter à revisiter les textes fondateurs qui pensent la constitution de l'être humain et sa liberté.
- 3) Notre question première est énoncée à la forme passive. Pourquoi cette formulation passive? L'énonciateur humain des discours qui légitiment ces violences cherche-t-il inconsciemment à s'en désolidariser? Cette formulation qui dénote la recherche d'une parole en soi, d'une loi, indépendante de l'énonciateur renvoie-t-elle au moins à un tiers? Qu'en disent nos textes fondateurs?
- 4) Les sciences humaines nous ont appris que la violence est engendrée par un sentiment d'impuissance chez les sujets violents. Dit autrement, la violence manifesterait un désir d'exercer une puissance, désir qui serait alors, lui aussi, à tenir pour constitutif de l'être humain. Que disent nos récits fondateurs au sujet de la puissance et de l'impuissance?
- 5) Qui dit parole, dit énonciation et donc mise en œuvre d'une structure d'énonciation. Ne doit-on pas alors poser la question d'une possible défaillance, d'une possible perversion à effet d'impuissance de la mise en œuvre de cette structure d'énonciation qui met en relation un énonciateur et un énonciataire? Faut-il y voir alors la source de cette violence native? Nos récits fondateurs ne doivent-ils pas, là encore, d'être consultés?

Au vu de ces questionnements, mon propos permettra de fonder la nécessité d'une réorientation du caractère missionnaire qui marque, explicitement ou non, tous nos discours théologiques. Paradoxalement, cette réorientation consisterait à leur demander d'abandonner leur visée ad extra personnæ, leur visée missionnaire au sens habituel du terme, au profit d'une visée ad intra personna, d'une visée centrée sur la conversion de soi. Là seraient les fondations propres, bien que paradoxales, à l'élimination de cette violence que sinon, légitiment et, pire,

suggèrent non seulement nos discours théologiques et religieux, mais encore tous nos discours profanes, marqués qu'ils sont par la culture judéo-chrétienne. Tous ces discours se veulent, en effet, missionnaires au sens où, comme tels, ils sont essentiellement adressés à l'autre qu'ils souhaitent « con-vaincre » ou, en d'autres termes, contraindre.

Dans un deuxième temps, je montrerai quelques incidences de ce changement de paradigme. Nous revisiterons rapidement l'interprétation de l'envoi en mission. Nous jetterons un œil sur la violence et la maîtrise de soi. Nous évoquerons comment penser le sujet humain, croyant et théologique avant de voir comment ce changement de paradigme peut venir influencer l'axiologie de nos réponses spécifiques à la double question de la mondialisation et de son envers, le pluralisme religieux.

Une question d'énonciation

Un cadre théorique et deux notions clés

Puisant à la source de la sémiotique littéraire greimassienne et de ses développements sur l'énonciation par le CADIR⁴, mon analyse exploite tout particulièrement deux notions clés: la relation sujet-objet et le sujet de l'énonciation.

La notion de relation sujet-objet

Rappelons que pour le sémioticien, un sujet est en relation conjonctive ou disjonctive avec un objet. Objet et sujet se définissent mutuellement par la relation qu'ils entretiennent. Ainsi, à partir de la simple phrase « Dieu créa le ciel », du point de vue de cette phrase, Dieu est défini comme celui qui est créateur du ciel, et le ciel est cet objet que crée celui qui est ici nommé Dieu. « Créer » particularise la relation qualifiante qui mutuellement définit et Dieu et le ciel. Au-delà de ce cas simple, dans la réflexion ci-après, la notion d'objet est prise au sens le plus large et incorpore les développements sur les notions de signe et de figure, notions qui permettent de passer d'une conception objectale et donc matérialisante du sujet à une conception figurale et donc subjectale car ouvrant à la transcendance le sujet que cet objet qualifie.

CADIR: Centre d'analyse du discours religieux, Groupe de recherche de l'Université catholique de Lyon.

La notion de sujet de l'énonciation

Le sujet de l'énonciation est ce sujet théorique supposé par cet objet qu'est un texte — un ensemble de signes à lire, c'est-à-dire à rendre effectivement signifiant. Ce sujet subsume en lui les positions analytiques de sujet énonciateur et de sujet énonciataire. Le sujet énonciateur est celui qui fait que l'ensemble de traces offert à la lecture d'un sujet devient un texte car effectivement lu. Ce sujet est qualifié par l'objet textuel qu'il voit comme texte. Le sujet énonciataire est celui qui fait que ce texte lu prend une signification. Il est qualifié par ce que figure ce texte, par la signification que le sujet lui donne. La vérité du texte est manifestée par la relation identitaire entre le texte à lire et sa signification, relation identitaire construite à partir de la position d'énonciation que le sujet énonciataire occupent alors simultanément. La vérité du texte — ce qui unit le texte à lire et sa signification — manifeste alors la vérité de ce sujet, double face.

S'appuyant sur ce cadre théorique, la trop brève analyse qui suit vise à souligner la nécessité d'une réorientation de nos discours théologiques, et portera sur trois groupes de textes. Elle montrera que l'homme est doté d'une structure d'humanité qui, si elle peut expliquer cette violence qui semble bien innée, tend aussi à réduire cette violence dès lors que les conditions de fonctionnement de cette structure sont respectées. Le double récit de la création figurant dans le livre de la Genèse nous dira tout d'abord le statut de l'humain en son rapport à la parole et sa structure d'humanité et nous amènera à préciser le statut de la parole exprimée. Les chapitres 1 et 6 d'Isaïe nous aideront à reprendre la question du dialogue. Enfin la parabole du Semeur chez Luc, dans sa version étendue, viendra valider notre lecture auprès du Christ lui-même et nous permettra de lever l'aporie que nous aurons décelée. Elle montrera comment la figure de Jésus modélise effectivement le dialogue tant entre Dieu et l'être humain qu'entre les humains eux-mêmes. On verra alors comment la figure de Jésus met en œuvre cette structure et comment la modification du paradigme qu'elle suggère, place le sujet au cœur du dialogue.

Le statut de l'être humain en son rapport à la parole

Un sujet co-énonçant

Le premier verset de la Genèse se lit comme suit: «Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre⁵.» En une phrase, tout est dit: le reste de la Bible ne sera plus ensuite que développements mis en apposition, sans cesse repris et approfondis de cette affirmation sur Dieu et, nous allons le voir, sur l'être humain.

En effet, ici, ce n'est pas Dieu qui parle. C'est le sujet théorique de l'énonciation de ce « texte à lire ». Ici, il prend la forme particulière d'un sujet narrateur, et à travers lui du sujet énonciateur empirique invité à s'y identifier. En lisant ce texte, l'un et l'autre s'y trouvent énoncés par ce texte-objet qui les qualifie. Or, ce texte à lire énonce un sujet – Dieu – s'exprimant par un acte, acte créateur de l'objet – le ciel et la terre – qui « ex-prime » ce sujet qui se crie en créant⁶, sujet indicible⁷ qui est dit par la médiation de cette totalité « le ciel et la terre », totalité « vivante » puisque inscrite dans une temporalité ouverte. De cet encore insignifiant qui lui pré-existe et que sont les traces appelées à faire texte, émerge ainsi un sujet « parolant ».

En d'autres mots plus formels, Le « je » qui parle – sujet de l'énonciation ici et maintenant – est qualifié comme un indicible qui se dit par toute sa création – entendu comme procès « criant-créant » et comme créature « criée-créée » – et ce, depuis le commencement.

Il y a là une alliance paradoxale⁸ de deux sujets irréductibles l'un à l'autre: Dieu qui se « parle » dans et par la création d'une part et de l'autre l'humain, parole exprimée de Dieu, qui se qualifient mutuellement dans ce discours à deux voix. Au verset 26, le surprenant « faisons » confirmera

Les citations bibliques sont celles de la version 1998 de la Bible de Jérusalem, sauf indication contraire.

^{6.} La traduction de la Bible d'André Chouraqui préfère, dans certain cas, le verbe crier au verbe dire. Crier et créer utilisent la même racine CR, racine qui signe la déchirure et le mouvement qui autorise l'expression de soi (en jetant hors de soi cet objet créé qui en signale l'expression). À ce titre, il est intéressant de parcourir les mots d'un dictionnaire français qui commencent par «CR». Notons aussi que l'on rejoint dans ce «crier-créer» le dire performatif cher à J. L. Austin.

^{7.} Les Hébreux inventeront le tétragramme imprononçable qui, remarquons-le, fait signe de façon visible. Par opposition, l'être humain est totalement occulté ici. Il lui faut passer par ce texte-à-lire sur Dieu pour se reconnaître comme sujet qui énonce à propos de Dieu.

^{8.} Voir le premier chapitre de *Testament Biblique* de Paul BEAUCHAMP (Paris, Bayard, 2001, 200 p.).

cette co-création de l'humain, cette co-expression au sein de cette parole qui, se disant, crée celui qui l'énonce. Dieu crie (et le sujet énonciateur avec lui): «Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance.»

Une co-énonciation toute-puissante

Le premier verset signalait déjà une expression manifestée par une puissance créatrice, marquée au coin de la totalité. Cette puissance que Dieu met en œuvre se verra pleinement déployée au verset 26, ultime cri créateur. En effet, elle consiste alors à s'exprimer dans une image à qui il confie de le dire et qui, elle, à sa ressemblance, est invitée à en faire autant et ainsi de suite. Toute la puissance, toute l'essence même de Dieu est ainsi comme expulsée de lui-même et confiée à l'image humaine qui est chargée de le dire.

Cette puissance mise en abîme est modalisée, nous précise le texte biblique, par sa fécondité d'expression, sa créativité, y compris dans l'engendrement; sa multiplicité signe de son indicibilité radicale mais aussi par son emplir toute la terre, signe de l'exclusivité et de la plénitude de son propos. « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre⁹.»

Par cette puissance, Dieu s'exprime en une altérité où il se sera ainsi donné de se contempler, contemplation de cet « ouvrage de lui-même, de ce cri-créant » – que signalera le repos du septième jour. « Au septième jour Dieu avait terminé tout l'ouvrage qu'il avait fait et, le septième jour, il chôma, après tout l'ouvrage qu'il avait fait¹⁰. »

L'humain est ainsi parole de Dieu, parole «exprimée» mais aussi «exprimante». L'humain est parole vivante, parole au double visage, à qui est conférée la toute-puissance d'énonciation. Voyons maintenant comment le texte développe cette image toute-puissante de Dieu luimême.

Structure énonciatrice de l'humain

Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. Dieu les bénit et leur dit: « Soyez féconds, multipliez,

^{9.} Gn 1,26.

^{10.} Gn 2,3.

emplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre¹¹.»

Ces versets nous apprennent que l'humain est fait d'une structure à deux éléments aux figures de masculinité et de féminité, structure qui est aussi, nous le comprendrons, celle du processus créatif mis en œuvre par Dieu et son co-énonciateur. Les critères de bon fonctionnement de cette structure consistent à être fécond, à se multiplier, à emplir la terre et à la soumettre.

Le second récit de la création ajoutera deux choses essentielles pour notre propos. D'une part, l'humain est un être libre de choisir ce qu'il exprime (envers de l'interdit de se nourrir à l'arbre de la connaissance¹²) et, d'autre part, tout comme la femelle se différencie irréductiblement du mâle, tout autre être humain, bien que de même structure (os de ses os¹³), ne saurait être son clone, ne saurait être la même expression située de Dieu. Dieu ne se répète pas. Ajoutons encore que ce second récit précise la condition de possibilité de la fécondité expressive: « doivent rester liés ensemble ceux que Dieu a unis¹⁴ », à savoir les éléments de cette structure d'expression identitaire que figurent la féminité et la masculinité et dont le couple humain est une image sacramentelle.

Puissance et impuissance de l'être humain

Un humain ordonné à la toute-puissance

Cette lecture rapide nous fournit ainsi une structure d'humanité ou, encore, d'énonciation, et ses conditions de fonctionnement, structure dont le propos est d'exprimer la toute-puissance ou, ce qui revient au même, d'exprimer totalement ces indicibles que sont les êtres humains, image comme à la ressemblance de Dieu. L'être humain apparaît donc comme le mot mis en abîme qui exprime l'infinitude de Dieu dans cette altérité qu'est la finitude.

Pour ce qui concerne notre propos ici, ceci signifie que l'être humain est alors ordonné à la puissance. Mais la domination qu'elle suppose est de l'ordre de la maîtrise, au sens où un sculpteur maîtrise la matière et ses outils. Et elle est ordonnée elle-même à l'expression de chaque

^{11.} Gn 1,27-28.

^{12.} Gn 2;16-17.

^{13.} Gn 2,23.

^{14.} Gn 2,24 et Mc 10,9.

être humain, en une image de soi, comme à la ressemblance de ce Dieu co-énonciateur, ce Dieu dont l'énonciation est confiée à chacun et que la co-création mise en œuvre par chacun continue d'expliciter, de qualifier.

Cette domination-maîtrise se traduirait alors en fécondité, en multiplication, en déploiement – remplissage – dans la totalité de ce temps et de cet espace d'incarnation de la terre, attributs qui sont accomplis par, avec, et en l'autre. L'expression de soi ainsi manifestée et donc accomplie serait cette gloire à contempler en l'autre que se crient mutuellement les séraphins d'Isaïe¹⁵ et que sanctionne, nous l'avons vu, le chômage divin du 7^e jour¹⁶.

Une structure de domination qui porte à l'impuissance

En un flot de paroles d'incarnations, tant Dieu que l'être humain expriment qui ils sont en vue de se contempler. Pour ce faire, ils proposent à l'autre de soi, et en toute liberté pour ce dernier, une alliance. Chacun espère voir l'autre de soi l'exprimer à son image et à sa ressemblance. À l'autre est laissé le soin de montrer sa toute-puissance à l'exprimer, de montrer sa maîtrise à le faire par sa fécondité et sa prodigalité. À l'autre de le manifester par sa capacité à le dire en tout cricréature, en toute parole créatrice et tout geste créateur expressif.

Dieu demande ainsi à l'homme d'exprimer en l'accomplissant la gloire de Dieu et, par là même, la propre gloire de l'homme et vice versa. Et cette gloire est la co-expression continuée de l'un et de l'autre, co-création où chacun peut se contempler en l'autre. Extraordinaire schéma, c'est à l'autre de soi qu'est demandé de figurer le soi et vice versa. Le soi se livre totalement à l'autre, il se fait impuissant. Voilà qui semble porteur de germes de violence. Seul un même esprit pourrait assurer la concordance identitaire. Mais alors, comment se prêter sans heurts à ce jeu de pouvoir sur l'autre? Par le dialogue? Mais encore?

^{15. «}Et ils se criaient l'un à l'autre ces paroles: Saint, saint, saint est Yahvé Sabaot. Sa gloire remplit toute la terre » (Is 6,3).

^{16.} Gn 2,2.

L'étrange statut de la parole exprimée

Dès l'Éden, la co-expression semble problématique. La rupture de cette alliance est signalée par la question: « Qui t'a dit que tu étais nu¹⁷? » Isaïe en son premier chapitre fera écho lui aussi à cette difficulté. Dès le chapitre 1, il nous confirmera que le dialogue de Dieu avec l'homme ne se passe pas bien. Au verset 18 de cette première vision retentira alors un « venez et discutons », comme pour rétablir la condition de possibilité du « faisons » originel¹⁸.

Au chapitre 6, du cœur de cette vision qui fonde la vocation d'Isaïe comme prophète, se fait entendre une double question « Qui enverraije? Quel sera notre messager¹⁹? » Isaïe se comprend alors comme sujet à double face, comme «prophète d'une parole parlée-parlante», comme messager-message de Dieu. Il répondra doublement et de façon inversée par un «me voici, envoie-moi!» Mais la seconde partie du texte va alors dévoiler le caractère très paradoxal de la mission du prophète, figure par excellence de l'humain qui se doit d'énoncer une parole théologique face à la violence du peuple perdu. Le texte poursuit en effet «Va et dis à ce peuple: "Écoutez de toutes vos oreilles sans comprendre, voyez de vos yeux sans apercevoir"20. » Stupeur! ce qui est à voir et à entendre ne peut être ni compris ni aperçu! Mais il y a plus: c'est le prophète lui-même qui semble être la cause opératoire de cette incapacité. Car la voix continue: «Appesantis le cœur de ce peuple, rends-le dur d'oreille, bouche-lui les yeux, de peur qu'il ne voie, que ces oreilles n'entendent, que son cœur ne comprenne, qu'il ne se convertisse et ne soit guéri²¹.» En d'autres termes, ce que l'humain présente à la perception des sens de l'autre est confondant. De plus, cette compétence négative, ce « ne pas pouvoir se faire comprendre » est affirmé par le texte comme constitutive de tout être humain. Cette mission marquée au coin de l'impuissance durera «jusqu'à ce que les villes soient détruites et dépeuplées, les maisons inhabitées; que le sol

^{17.} Gn 3,11. Nous retrouverons cette question sous une autre forme avec Jésus demandant aux disciples «Qui suis-je, au dire des gens?» (Mc 8,27).

^{18.} Cette condition paradoxale qui relève du « ne pas séparer ce que Dieu a uni » et du « quitter son père et sa mère » mériterait, elle aussi, quelques développements.

^{19.} Isaïe 6, 8. La traduction de la Bible de Jérusalem de 1956 rend mieux compte du double statut du sujet comme messager (qui) – message (quel) que celle de 1998 qui se lit: « Qui enverrai-je? Qui ira pour nous? »

^{20.} Is 6,9.

^{21.} Is 6,10.

soit dévasté, désolé [...]²² ». Bref, jusqu'à la fin des temps de l'humanité.

On retrouve là la notion bien connue aujourd'hui de « sujet barré ». Mais alors, cette impuissance fondamentale ne serait-elle pas à l'origine de la violence? Toute violence manifestée ne crie-t-elle pas en effet un sentiment d'impuissance? N'est-ce pas là ce qu'avoue en quelque sorte la bouche même de Dieu: « Où frapper encore, si vous persévérez dans la trahison? » (Is 1,5).

Comment alors sortir de cette aporie? Comment user de cette toutepuissance qui doit s'exprimer dans le cadre d'une co-énonciation? Comment s'ajuster l'un à l'autre alors que l'un et l'autre sont des indicibles? C'est en observant, en écoutant comment se comporte la figure du messager-message par excellence, celui que la tradition nomme le «Verbe de Dieu», que nous allons tenter de sortir de cette aporie.

Jésus modèle de sujet co-énonçant

Un déplacement paradigmatique

Qui dit aporie dit nécessité de changer ou au moins de modifier le paradigme de travail. Nous avons jusqu'à présent surtout pris en considération les deux éléments qui se définissent mutuellement, le sujet et l'objet. Or, une relation «sujet-objet» n'est pas, en fait, binaire mais ternaire. Son troisième terme est la relation elle-même qui signale l'identification mutuelle de chacun des deux autres termes. C'est en concentrant notre attention sur cette relation que nous pourrons en sortir.

À cet effet, nous allons prendre en considération le récit de la parabole du Semeur chez Luc, dans sa version étendue²³. Il présente la particularité en effet de faire explicitement référence au texte d'Isaïe 6, de parler de la parole de Dieu et d'offrir une série de relations identitaires sur lesquelles nous pourrions nous étendre.

Que constatons-nous? Selon le schéma sujet-objet, l'identité du Semeur est définie non pas tant par la semence que par sa relation

^{22.} Is 6,11.

^{23.} Lc 8,1-21. La version étendue de ce récit commence la «dé-sign-ation » de Jésus qui y est qualifié par le double accompagnement des douze et de quelques femmes guéries. Il inclut aussi la parabole de la lampe et se conclut avec l'épisode qualifiant ceux qui sont mère et frères de Jésus.

active à la semence. Le semeur est celui qui sort semer sa semence, quelle que soit cette semence, ici non précisée. La terre, elle, est définie aussi par son statut de récepteur de la semence. À preuve, le semeur ne tient pas compte de la qualité bonne ou mauvaise de la terre. La parole n'est parole que parce qu'elle est énoncée, offerte à la réception et non par la qualité de l'auditeur. De même, la lumière est ce qui éclaire, quelle que soit sa position. Pourtant celle-ci ne fera voir l'objet que si les conditions de sa mise en œuvre sont respectées (ne pas être mise sous le boisseau).

Ainsi, le sujet trouve son identité non pas dans l'objet auquel il est relié, mais par la relation qui l'unit à une pluralité effective et potentielle d'objet, objet qui rend visible, qui manifeste en un lieu et un temps définis cette relation. C'est ce que modélise admirablement ce récit lucanien lorsqu'il «figuralise» Jésus comme parole de Dieu et comme salut, c'est-à-dire comme modèle de bon fonctionnement ou encore de sainteté.

Le sujet au cœur du dialogue

Au début du récit, le texte qualifie la figure de Jésus en le plaçant au cœur d'une double relation. Les douze et quelques femmes guéries de leurs maux forment ainsi comme un manteau réversible de figures masculines et féminines, réunies pour signaler le prophète à la parole efficace. Ces figures sont ici multiplicité de figures accomplies, multiplicité dont l'expression symboliquement inégale et différenciée serait à analyser plus en détail. À la fin du récit, Jésus est encore défini par une double relation mais cette fois offerte à l'accomplissement. La mère et les frères en sont les figures génériques à accomplir, à mettre en pratique selon le choix de celui qui a des oreilles pour entendre.

Dans ce récit, c'est la vision de la foule qui se montre, qui se donne à lire qui amène la prise de parole de Jésus: « Comme une foule nombreuse se rassemblait et que de toutes les villes on s'acheminait vers lui, il dit par parabole [...].» En d'autres récits, ce sera un quelqu'un plus ou moins identifié et qualifié qui déclenchera une parole ou une action de la part de Jésus. L'autre qui ainsi s'offre à son regard et à son écoute est un pré-texte à discussion entre lui, Jésus et le Dieu dont sa réponse incarne la parole. Ce tiers, présenté à Jésus dans le cadre d'une rencontre inattendue, supporte, effectue, incarne une relation entre Jésus et son Père. Ce tiers est parole incarnée du Père, parole donnée à lire au Fils. Ce tiers est support médiant d'une proposition d'expression de Dieu à

son image, proposition-énoncé offerte à lire par le Fils qui est ainsi appelé à l'incarner dans l'ici et maintenant de la rencontre afin de l'offrir à ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre. Et Jésus, énonciataire libre de recevoir cette parole à lire et à entendre, devient énonciateur en incarnant la parole entendue. Manifestant son intime union avec Dieu, il offre, *de facto*, sous une forme sensible à autrui la parole entendue. Si cette décomposition analytique instrumentalise l'autre, celui que Jésus rencontre, on doit cependant comprendre dans sa perspective d'ensemble le processus dialogal entre Dieu et les humains et entre tous les humains, processus où chacun, tour à tour, occupe cette position instrumentale pour permettre à d'autres de tenir leur dialogue intime avec Dieu.

Ainsi, en toute rencontre, en toute situation, il y a une parole à entendre (parole masculine qu'une mère reçoit librement par son oui) et à mettre en pratique (paroles de frères engendrées par ce oui mis en pratique et offertes à la lecture d'autrui). Jésus est le sujet figuratif de l'énonciation d'une parole entendue et mise en pratique. Parole entendue du cœur de ce que l'autre, les autres, lui ont donné à voir. Parole mise en pratique, car cette parole située, reçue et interprétée comme venant de Dieu amène un faire expressif de la vérité de soi, vérité située elle aussi, qui est ainsi donnée à voir aux autres.

Du paradigme matérialiste – objectal – du sujet déterminé par les objets qui lui sont associés, nous sommes passés au paradigme «figuraliste » – subjectal – du sujet indicible. Le sujet est ainsi «figuralisé» par ses relations successives à d'autres sujets, au sens où c'est le discours sur les relations avec des objets et des sujets médiants particuliers qui permettra de saisir progressivement de l'identité du sujet indicible. Peu à peu se dévoile alors dans ces discussions privées une figure, spécifique à chacun, de ce Dieu que nul ne saurait ni nommer ni voir, tout comme n'est jamais compréhensible en sa totalité cet être humain qui est son image. La création est alors un vaste champ de discussion. Chacun participe à son insu à la discussion des autres avec Dieu et reçoit à son insu mais aussi à leur insu ce cri créateur de Dieu. Le spécifique de ce qui est entendu et énoncé dans l'agir qui y répond importe peu à l'autre, aux autres. Seule importe la vérité de sujet de l'énonciation. L'union féconde - un oui qui accueille et un faire qui exprime cet accueil - des deux positions d'énonciateur et d'énonciataire respecte en ce cas la condition de possibilité de ce discours divin. Le sujet est alors mère et frère à la fois. il est verbe de Dieu incarné dans l'ici et maintenant vivant.

Dit plus concrètement, cela suppose que ce que le sujet perçoit comme manque d'humanité chez l'autre, et donc comme manque à exprimer de la divinité, soit mis en pratique. Ou encore, cela suppose d'offrir à l'autre une part de cette expression de lui-même, et donc du Dieu qu'il exprime, part qu'il ne savait pas exprimer et dont le cri manifestait le manque à dire, part qui était là mais qu'il ne savait exprimer. On voit là comment ces cris de violence, ces cris d'impuissance peuvent recevoir de l'autre un apaisement. On voit aussi comment la pauvreté de l'autre, son manque à exprimer sa propre grandeur comme image de Dieu, est la condition de possibilité de cette discussion identitaire avec Dieu. D'une certaine façon, la pauvreté de l'autre est instrumentale; elle est le pré-texte de la discussion entre Dieu et le sujet qui discute avec Dieu. Mais cette pauvreté à dire est aussi gage de la liberté de l'autre.

Dit autrement encore, être sujet de son énonciation, c'est être un sujet vrai, un sujet qui fait ce qu'il a entendu, qui fait ce qu'il pense avoir entendu. Peu importe ce qu'il croit avoir entendu pour autant qu'il soit vrai. Certes, son écoute peut avoir failli. Mais de toute façon, elle est intrinsèquement insuffisante, marquée qu'elle est au coin de sa finitude. Par contre, si le sujet est vrai, un autre pourra d'une certaine façon le reprendre en son manque et faire avancer l'expression du Dieu indicible en ce monde de finitude. S'il est faux, au sens de mensonger, on conçoit qu'il nuise à cette progression, qu'il fasse régresser cette expression divine. Que votre oui soit un oui et votre non un non, dira Jésus. Car la faute contre l'Esprit, c'est-à-dire celle de l'incohérence du comportement, celle de la fausseté, est incorrigible, impardonnable. Elle est coupure complète entre le sujet et son image. C'est, au contraire, du dialogue en vérité qu'émergeront non un sentiment d'impuissance mais aussi un sentiment de puissance en acte, de puissance en train de jubiler dans la contemplation active de l'autre qui émerge de ce dialogue, de cet autre, image de Dieu.

Quelques incidences de ce paradigme

Un paradigme d'énonciation missionnaire à revisiter

Il y a là un changement de paradigme qui suggère de renverser une compréhension du principe missionnaire qui fut et qui est toujours source de tant de violence. Il suggère la modification du statut de nos

discours théologiques en leur demandant paradoxalement d'abandonner leur visée ad extra personnæ, leur visée « missionnaire », au profit d'une visée ad intra personna, d'une visée centrée sur la seule conversion de soi, sachant cependant que cette démarche ne peut que rendre la personne attentive à ceux qui sont mis sur son chemin. Grâce divine de surcroît, il nous sera sans doute alors donné de voir d'autres se convertir aussi sous l'impulsion de cette parole que nous aurons montrée sans exiger d'eux qu'ils s'asservissent à ce que nous aurons, nous, entendu.

C'est à Matthieu que nous devons l'énoncé de cette mission que nous proposons maintenant de revisiter: «Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et leur enseignant à observer tout ce que je vous ai prescrit²⁴.»

Aller vers toutes les nations, certes, mais pour son propre bénéfice qui est d'élargir le champ d'expression de soi et de choisir en toute liberté parmi la diversité des expressions de Dieu offertes à l'incarnation. Aller vers les nations afin de nourrir et développer auprès de leur diversité sa propre relation expressive à Dieu et à soi.

Faire des disciples, mais en étant un maître qui, comme Jésus, montre aux autres, par sa parole et par ses actes, comment entendre en toute chose et en toute personne tombant sous son regard la parole que le Père lui adresse personnellement. Être un maître au sens de qui donne à voir en vérité ce que discuter librement avec Dieu veut dire, un maître qui se montre comme l'image du Père en un ici et maintenant spécifique. Faire des disciples en leur offrant un visage incarné du Dieu créateur, en leur donnant à voir ce qu'ils ne semblaient pas savoir dire eux-mêmes de Dieu et donc d'eux-mêmes.

Baptiser l'autre, à condition que baptiser retrouve sa signification matthéenne qui est de reconnaître que l'autre est parole de Dieu, fils bien-aimé à écouter, à entendre. Car celui qui baptise a lui aussi besoin de l'autre. Il doit, lui aussi, se plonger dans l'eau de la vie qui ainsi purifie mutuellement.

Enseigner l'autre, se mettre en signe à lire selon ce que la pauvreté de l'autre a donné à entendre et qu'il ne sait dire lui-même. Enseigner l'autre en lui montrant les règles d'énonciation de soi-même et donc d'humanisation, d'humanisation telle que Jésus les a mises en pratique,

les a prescrites, les a pré-écrites. Aller enseigner l'autre, certes – que cette mission s'inscrive dans l'économique, le culturel ou le religieux –, mais pour reconnaître l'autre comme signe qui s'offre, comme tremplin pour poursuivre le dialogue avec Dieu. Signe encore qui m'appelle à me faire parole incarnée, silencieusement offerte à la foi de l'autre. Parole qui respecte la liberté totale de l'autre et se fait silence de toute violence. Parole à entendre donc mais dans un dialogue personnel entre Dieu et moi, par la médiation des autres.

Spéculation intellectuelle pour le plaisir de remettre en cause nos pratiques? Je ne le crois pas. N'est-ce pas, en effet, l'expérience que fait Paul dans son dialogue avec les juifs et ce, jusqu'à son dernier effort à Rome? «Ils prenaient congé sans être d'accord entre eux, quand Paul dit ce simple mot: "Elles sont bien vraies les paroles que l'Esprit Saint a dites à vos pères par la bouche du prophète Isaïe" Paul y prend conscience de ce « ne pas pouvoir se faire comprendre » qu'Isaïe nous révèle au chapitre 6. Il est un messager qui ne saurait convaincre qui que ce soit et en particulier pas ses frères en religion. Il ne peut que « crier le Royaume d'Elohim et enseigner ce qui concerne l'Adôn Iéshua, le messie, en toute liberté, sans entrave²⁶ » à tous ceux qui viennent à lui.

Violence et maîtrise de soi

La maîtrise de soi peut certes être une réponse à la violence. Mais dès lors qu'elle est présentée comme une invitation à se restreindre, notre désir natif de puissance se rebiffe. Pourtant, n'est-ce pas cette invitation malheureuse qui se retrouve si « généreusement » dans nos discours politiques, économiques, éthiques ou religieux d'autant plus que c'est toujours à l'autre qu'il est demandé de se maîtriser? Par contre, cet écueil est évité si, suivant en cela notre analyse, nous la comprenons comme relation de l'artiste à son œuvre, comme capacité de s'exprimer par son œuvre. C'est elle, en effet, qui lui vaut d'être un artiste, même si ce sont ses œuvres qui le signalent comme tel.

Lorsque le discours identitaire est centré sur l'objet, sur le signifié, nous entrons inévitablement dans une course à l'objet le plus beau, le plus grand, le plus précieux. Car, comment rendre compte, dans ce registre, de la part de transcendance qui est la nôtre, de notre divinité?

^{25.} Ac 28, 16-31.

^{26.} Ac 28, 31. (La Bible. Traduction de Chouraqui, Desclée de Brouwer, 1989).

Notre impuissance à l'exprimer se transforme alors inexorablement en violence. Par contre, lorsque nos discours se détachent de cette objectivation du soi – objectivation supposée nous donner accès à notre identité – au profit de la relation que l'objet signale, nous ouvrons le sujet sur le tombeau vide de ses signifiés. En ouvrant cette relation sur l'autre de tout signifié, nous tuons dans l'œuf la violence qui lui est associée. Car alors, tout est bon pour faire signe de cette relation, y compris, et surtout, l'absence qui est reçue comme trace par le sujet. « La souche est une semence sainte » dit le Seigneur à Isaïe²⁷.

Tout sujet peut alors faire là l'expérience de sa toute-puissance puisque de tout, y compris d'un rien, il peut faire signe, un signe de son identité. De tout et de rien, il peut entendre une parole qui lui dit qui il est: celui qui incarne la parole de l'Autre. Mieux encore, de tout et surtout de rien, il peut se faire ainsi signe pour d'autres, infime catalyseur et pourtant si important, serveur inutile de ce dialogue intime, privé, entre Dieu et l'autre, comme d'autres le furent pour lui. « Entendre seulement une parole et être guéri! »

Ainsi, c'est dans la soumission à l'autre, dans l'écoute attentive de l'autre comme parole à entendre, et dans le oui sans condition qui l'accueille, dans le oui virginal, que réside la condition d'une parole non violente. C'est celle du Christ tout-puissant, qui se laisse condamner par Pilate à la demande des chefs religieux. Il accepte d'être l'objet qui affirme la puissance qu'ils se sont vu donner. Car là est la forme «située» qui signale leur relation au monde et, à travers ce monde, à Dieu.

Mais alors est-ce une invitation à la passivité? Oh! que non! Car il reste que le processus vise à une expression de soi. Il reste une quête toujours recommencée pour mieux se contempler. Or les humains que nous sommes sont situés dans un espace et un temps donnés, et la contemplation ne peut que se lire en signes sensibles temporisés et localisés. Il nous faut passer par ce langage de création, ce cri qui déchire le voile de notre indicibilité, et qui est aussi, nous l'avons vu, celui du Dieu qui nous identifie. C'est dans l'expérience de notre impuissance en ce monde que nous est dite notre transcendance. Et pour cela, c'est en testant nos limites que cette impuissance nous est révélée. C'est en portant des fruits toujours plus grandioses à la mesure de ce monde que notre motivation pour cette quête croît et qu'elle nous ouvre à la connaissance toujours plus approfondie de soi : celle

d'une puissance sur soi et d'une impuissance totale sur les autres, sur l'Autre, et qui pourtant, paradoxalement, sont ceux par qui, avec qui et en qui se signe et donc s'accomplit cette gloire.

Un sujet humain, croyant, théologique

Revenons à nos discours théologiques. La religion catholique et nombres de discours de ses clercs, en insistant sur les œuvres accomplies ou à accomplir, auraient incité à la violence, inconsciemment sans doute mais de facto, et ce, de deux façons. Tout d'abord, et même si elle s'en défend par ailleurs, la religion catholique tend à qualifier le sujet par l'objet de son faire et à le dénigrer à cause d'un faire tant passé que futur toujours insatisfaisant. Plus grave peut-être, elle oriente la puissance du sujet vers l'exprimé et incite à voir là le fondement du jugement²⁸ des personnes et de la réponse au « qui dis-tu que je suis ? ». Elle promeut alors la forme que prend la manifestation d'une relation et elle incite à rendre conforme. Elle opère une quête de la vérité du sujet par référence à l'exprimé en donnant à celui-ci un caractère d'absolu qui ne peut que violenter la personne consciente de son identité irréductible à toute autre. Or, c'est là, me semble-t-il, une déformation du sens des Écritures. Déformation qui a trop souvent servi à asseoir un pouvoir sur autrui, y compris sur ces pauvres dont nous affirmons trop souvent comprendre la situation et vouloir la transformer selon nos vues.

En regard de ce trait, il y a lieu sans doute d'entendre ce que nous disent avec insistance nos frères protestants qui insistent, eux, sur la foi, cette attitude relationnelle qui accueille et qui invite le sujet à entreprendre quelque chose lui-même. Écoute de l'autre qui le rejoint dans sa situation. Accueil de cette parole qui appelle une réponse qui respecte, au mieux de cette écoute et de la capacité d'y répondre, la liberté de l'autre. Parole en réponse, qui est œuvre de ma liberté sur moi-même et donc qui se fait silence de toute violence sur l'autre. Paroles d'un dialogue gestuel entre Dieu et moi, par la médiation des autres. Paroles qui font vivre à l'image de la parole originaire, du cri originel, à condition de garder à l'esprit cette réponse de Jésus à la question de Pierre: « Seigneur, et celui-ci? Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe²⁹. »

^{28.} En ce sens, nos frères protestants qui insistent tant sur la foi ont raison.

^{29.} Jn 21,32.

Pour une théologie du pluralisme et de la mondialisation

Portons maintenant et brièvement notre regard sur deux questions concrètes et actuelles, celle de la mondialisation et celle du pluralisme religieux. Ces deux questions me semblent n'en former qu'une seule et concerner notre rapport au monde et à l'autre et, *in fine*, celle de notre identité qui y trouve son expression.

Notre renversement de paradigme qui rend la première place au dialogue amoureux de Dieu avec chacun individuellement pose immédiatement, néanmoins, l'autre comme chemin, comme vérité et comme vie de ce dialogue. Ainsi posé, il semble riche de possibilités pour rénover nos discours «théologiques». Il semble riche de possibilités pour rencontrer, au-delà de l'ivraie perverse de leur impuissance à dire et de leur finitude, les discours que l'on entend dans le monde: ceux de l'individualisme, de la religion privée, du vouloir se réaliser, mais aussi de la solidarité, de la tolérance, du pluralisme culturel et donc religieux, et de bien d'autres encore. Il ouvre à un discours qui fait éclater nos tentatives hégémoniques, que celles-ci soient à caractère religieux, économique ou culturel. Vocation universelle de l'Église du Christ certes, mais qui ne décourage pas la diversité de ses expressions, bien au contraire. Mondialisation aussi car condition même de cette expression dans le fini de la transcendance de Dieu. Mais une mondialisation qui recherche la mise en œuvre du pouvoir d'expression, du pouvoir de créativité de chacun, non par soi et pour soi, mais en mettant sa propre créativité au service de la créativité des uns et des autres. Une mondialisation qui favorise la promotion et la mise en pratique de la diversité et du pluralisme et non la conformité à un modèle. Mondialisation qui encourage la diversité et le dialogue de culture forte et cependant non violente parce qu'elle cherche effectivement à s'enrichir.

Conclusion

Cette communication est intitulée: « Prolégomènes pour une théologie du pluralisme et de la mondialisation. » Prolégomènes certes, car, audelà d'une expression plus détaillée de ces réflexions, chaque point de cet exposé demanderait maintenant à être soigneusement pesé à l'aune de la pensée plurielle et mondiale afin d'être éclairci par la discussion de nos mises en pratique réciproques. Prolégomènes encore, car proposer un renversement paradigmatique susceptible de lever l'aporie

de la violence demanderait aussi d'offrir, en les montrant, des approches nouvelles et créatrices face aux situations apparemment insolubles dans lesquelles nous sommes placés. Prolégomènes toujours, car réponse à cette interpellation criée par les organisateurs de ce congrès, car attention prêtée et discussion poursuivie avec mon Dieu par leur médiation.

Parole qui poursuivra son chemin. Parole qui m'a accompagné un moment, qui m'a fait chaud au cœur et qui m'a ouvert les yeux sur ce qui nous concernait lui et moi au travers de la foule des autres qui me le manifestaient. Parole qui m'a fait courir vers vous pour partager avec vous la nouvelle reçue par moi, afin que vous me la confirmiez par vos rencontres. Au-delà de mes manques et de mes inepties, j'en suis sûr, quelques signes vous sont aussi destinés, mais ce souci ne devrait pas être mien. Là devrait être ma paix. Car en Jean 21, la figure de Jésus, ma figure de vérité, rabroue la figure de Pierre, être à la foi chancelante comme la mienne, de cet illuminant « Que t'importe »! Il m'incite seulement à me mettre à votre écoute en disant: Et maintenant messeigneurs, qu'avez-vous à offrir de la part du Seigneur pour qu'Il me guérisse?



II VIOLENCE ET THÉOLOGIE

		- 1 -	
		£-	

CHAPITRE 7

Le Dieu des victimes reconsidéré à partir des victimes d'abus sexuels durant l'enfance

PAR JEAN-GUY NADEAU ET SHEILA A. REDMOND

Le Dieu des victimes

La littérature sur le « Dieu des victimes » et sur la souffrance de Dieu s'est multipliée à la fin du xx° siècle. Le Dieu des victimes, c'est celui qui est du côté des petits et des opprimés, alors que le Dieu souffrant, largement complémentaire du premier, a entre autres caractéristiques celle de partager la condition des opprimés. Les discours, les récits liés à ces figures visent différentes fonctions telles que le soutien de l'espérance et la réponse aux questions concernant les rapports entre Dieu, la souffrance et le mal. Malheureusement, pour celui ou celle qui les entend régulièrement, ces discours peuvent apparaître répétitifs, tenir d'un engrenage de slogans bien insatisfaisants pour l'esprit ou même pour le cœur.

En effet, dans l'expérience des victimes comme dans le discours que dénonçait la théologie de la libération naissante, il arrive souvent que Dieu apparaisse davantage comme le Dieu des oppresseurs, comme le clamaient déjà, le Psalmiste et Job du fond de leur détresse. Je me souviens de ma réaction devant l'affirmation qu'un étudiant plaçait au centre de son projet de thèse: « Dieu, et en ce cas le Dieu de la Bible, aime les enfants.» Ah oui! Quels en sont alors les indices, particulièrement dans la Bible? Certes, Jésus demande qu'on laisse venir à lui les petits enfants, mais on ne peut dire que Yahvé manifeste le même souci des enfants alors que son ange ou son bras extermine allègrement

parents (hommes ou femmes) et enfants, et ce depuis les premiers-nés des Égyptiens. La médecine des hommes – dont on peut heureusement croire que l'Esprit de Dieu n'est pas absent – paraît se soucier bien plus des enfants que le Dieu de la Bible.

Soyons justes et reconnaissons néanmoins que, dans le Premier Testament, le Dieu des victimes est fondamentalement celui qui libère son peuple. Le Dieu que les victimes prient pour être délivrées de leurs ennemis... mais aussi pour éviter sa colère. Ce Dieu est alors tantôt du côté des victimes qu'il libérera ou vengera, tantôt contre elles ou du côté des oppresseurs, alors qu'il châtie ou éprouve son peuple.

Avec le Second Testament, le Dieu des victimes se fait, en Jésus, victime comme elles, Dieu crucifié et souffrant. Le Dieu des victimes est alors celui qui renonce à la divinité, se fait l'un de nous et se trouve lui-même persécuté. Selon l'expression de Bonhæffer: « God is allowing himself to be edged out of the world and onto the cross¹.»

Chez René Girard, qui a contribué à populariser la formule, le Dieu des victimes est le Dieu vers qui se tourne l'innocente victime, celui à qui – tel Job – elle crie son innocence, celui qu'elle prend à témoin et tient pour son défenseur, celui qui la justifiera enfin. Et c'est en Christ qu'elle trouve ce défenseur, alors qu'il renverse la défaite en victoire... et cherche à persuader l'humanité de changer son image de Dieu et son rapport à elle-même.

En théologie comme dans l'Église, et jusqu'au récent synode de Montréal, le Dieu des victimes est non seulement celui qui est du côté des victimes et qui a une option préférentielle (on ne craint pas la redondance!) pour les pauvres, les exclus, les opprimés, mais le Dieu qui nous engage à avoir la même option.

Un tel discours sur le Dieu des victimes a bien des avantages et on ne peut en ignorer la portée éthique. Il laisse néanmoins insatisfait. D'une part parce qu'on en voit peu l'enracinement empirique, mais c'est là un trait du discours théologique lui-même, quelles que soient les velléités empiriques de la théologie pratique dont relève largement cette réflexion. D'autre part, parce que ce discours paraît univoque, paraît laisser croire qu'il n'y a qu'une image de Dieu possible. Ce discours est insatisfaisant, enfin, parce qu'il paraît faire fi d'une large part de l'expérience de Dieu que vivent les victimes elles-mêmes, une expé-

^{1.} Cité dans Gœtz, 1986. On peut cependant trouver étrange un tel énoncé qui laisse entendre que la croix est hors du monde!

rience beaucoup plus variée – et en cela plus près de l'expérience biblique – qui va du sentiment d'être soutenu par Dieu à celui d'être abandonné ou écrasé par lui (Job; Ps 88), mais qui se situe sans doute le plus souvent dans une pénible et dramatique oscillation entre les deux. Ce qui nous préoccupe ici, c'est l'écart entre le discours théologique sur le Dieu des victimes et l'expérience d'être opprimé par Dieu lui-même ou l'expérience du silence de Dieu que vivent souvent les victimes.

Du côté des victimes, Dieu est bien souvent le Dieu des persécuteurs (René Girard), un Dieu puissant dont la volonté se réalise effectivement dans l'histoire. En témoigne le Premier Testament où le bras de Yahvé Sabaot ne fait pas de quartier et où les figures de Job et du Psalmiste paraissent parfois victimes de ses flèches. En témoignent aussi les nombreux passages de la littérature prophétique où un Dieu jaloux annonce à sa «bien-aimée» que nul homme ne la délivrera (Os 2,12), qu'il retroussera ses jupes et exposera « tout ton sexe » aux yeux de ses amants rassemblés autour d'elle (Jr 13,25-26; Is 3,16-17; Ez 16,6-8, 36-42). Comme l'affirme un commentaire talmudique, « Si cela n'était pas écrit, il ne serait pas possible de parler ainsi» (Blumenthal, 241). Cette figure terrible, et choquante pour nous, est bien documentée depuis les ouvrages de Mary Daly, Phylys Trible, Gracia Ellwood ou Drorah Setel (1985), qui dénonce l'imaginaire pornographique des prophètes. Et on ne s'étonne pas devant les prouesses de ce Dieu et de son peuple, qu'une chanson rock du groupe américain Ministry s'intitule The Land of Rape and Honey, avec pour refrain un homophone du verbe pray: «In the land of rape and honey you prey.»

Certes, les menaces prophétiques, bien postérieures à la conquête mais proférées dans le même esprit, se transforment en offre d'épousailles. Le Seigneur s'amende, promet qu'il ne se fâchera plus et annonce une pluie de cadeaux, tout comme, diront les personnes sensibles à la violence domestique, les hommes violents mais amoureux et généreux de leurs promesses... qui se réalisent bien rarement. Certes, cette réalisation est pour l'eschaton! de sorte que plusieurs considèrent que, d'ici là, la valorisation de la souffrance de Jésus ou celle du Dieu crucifié n'est pas sans risque pour les victimes qu'elle peut contribuer à subjuguer. La métaphore paternelle de Dieu n'est pas sans risque, et il en est de même de la métaphore conjugale, particulièrement au regard d'une culture et d'une théologie contemporaines beaucoup plus sensibles aux victimes que ne paraissent l'être la Bible et son Dieu.

Cette sensibilité nouvelle n'a cependant pas pour effet d'évacuer le Dieu des abuseurs. En témoignent les commentaires des Jerry Falwell et Pat Robertson à la suite des événements du 11 septembre 2001 aux États-Unis. Ces commentaires, répétés et considérés par leurs auteurs comme étant de nature théologique et non politique (!), liaient ces attaques au fait que Dieu a levé des États-Unis sa main protectrice, et cela à cause des homosexuels, des lesbiennes, des féministes, des militants pro-choix, de l'ACLU, des écoles qui ont rejeté Dieu, etc. « The abortionists have got to bear some burden for this because God will not be mocked. And when we destroy 40 million little innocent babies, we make God mad².»

À ce Dieu proche du Premier Testament on voudra peut-être, avec Marcion, opposer le Dieu plein de bonté du Second Testament. Mais certains passages pourraient nous inciter à la prudence. Parmi d'autres, Louveau (2000) mentionne ceux qui invoquent le feu et la géhenne (Mt 3,12; 13,42; 22,7; 25,41), le sang et les supplices (Mt 18,34; Lc 12,47; 19,27) ainsi que les pleurs et les grincements de dents (Mt 13,42; 22,13). Et ce, sans parler de la violence de l'Apocalypse, qui relève certes d'un genre littéraire particulier mais dont le texte, ajouterons-nous, fait loi dans plusieurs communautés. Louveau cite enfin Stricher qui soutient que le Dieu présenté par Jésus est beaucoup plus violent que celui des livres de l'Ancien Testament dans la mesure où ce dernier se contentait d'expédier les gens au shéol, alors qu'avec le Nouveau Testament Dieu envoie les damnés au supplice éternel... ce qui est la pire des violences.

Il est vrai qu'on trouve aussi autre chose dans la Bible dont « l'enfer » n'est ni le but ou l'omega. De plus, de nombreux commentateurs insistent sur le fait que la conscience religieuse se développe dans la Bible³ et sur le fait que le Second Testament présente généralement un Dieu qui est bienveillant. Néanmoins, c'est bien à l'ensemble des textes bibliques que sont confrontés les fidèles et il faut en tenir compte lorsque l'on parle du Dieu des victimes. Comment peut-on alors comprendre la violence divine dans la Bible si on considère le Premier Testament comme un vestige d'une mentalité archaïque? Louveau propose ici deux pistes.

La première tient au combat de Yahvé contre les idoles de toutes sortes et contre le péché. La seconde, particulièrement problématique

^{2.} Pat Robertson's The 700 Club Thursday, Sept. 13, 2001.

^{3.} Par exemple, Raymond E. Brown, Croire en la Bible à l'heure de l'exégèse.

à notre avis et la plus pertinente pour notre réflexion, relève de ce concept courant qu'est la passion de Dieu pour l'humanité.

Dieu aime l'homme à la folie (cf. 1 Co 1,18-29; Mc 3,21) et cette violente passion est communicative! (cf. 1 Co 3,18sv; 1 Co 4,10; Ac 26,24). Pour sauver l'homme, en effet, Dieu emploie les grands moyens et attend en retour de ceux qui le suivent autre chose qu'un juste milieu ou une honnête moyenne (cf. Mt 5,13). L'absolu de Dieu ne souffre pas de demi-mesure et le Christ de l'Apocalypse vomira les tièdes chrétiens de Laodicée (Ap 3,16). Bien des passages de la Bible, qui mettent une certaine forme de violence sur le compte de Dieu et de ceux qui croient en lui, s'éclairent ainsi par cette passion amoureuse qui saisit les partenaires de l'Alliance. Ils mettent le disciple en demeure de renouveler le choix radical de son baptême. (Louveau, 2000)

On pourrait appliquer à ce passage le commentaire talmudique cité plus haut: «Si cela n'était pas écrit, il ne serait pas possible de parler ainsi.» Un beau modèle que ce Dieu dont la passion justifie l'usage de la violence ou, plutôt, d'« une certaine forme de violence » pour mettre le disciple (et l'épouse) en demeure de renouveler son choix! On voudrait appeler à l'aide, mais qui appeler? On comprend que Blumenthal, rabbin et professeur d'études juives à la Emory University, en vienne à appliquer à Dieu le qualificatif d'abuseur et à considérer ce trait comme faisant partie de la personnalité même de Dieu (Blumenthal, 1993: 14-20, 246-248). Heureusement, il précise que Dieu n'abuse pas toujours de sa puissance... de sorte que le disciple peut garder confiance en lui.

On ne s'étonne pas alors que les victimes préfèrent se taire: on ne sait jamais quand ce Dieu se mettra en colère. Une étudiante écrivait dans un travail sur la relation à Dieu des pensionnaires d'un centre d'accueil pour personnes âgées:

Parmi tous ces gens, je n'ai pu constater aucune révolte contre Dieu. Mécontentement ou colère immédiate face à l'épreuve, oui. Mais jamais de colère. Quand je leur posais la question directement, ils semblaient surpris de ma question, ils souriaient même avant de me répondre: «On ne se révolte pas contre son boss » ou «Il ne faut pas se mettre Dieu à dos!» ou, une dame âgée: «Je ne prends pas de chance; quand je répondais à mon père, je recevais une taloche! Imaginez ce que je peux recevoir de Dieu⁴.»

^{4.} Pierrette Guilbault, travail pour le cours PTR 6403: Souffrance et foi chrétienne, Faculté de théologie, Université de Montréal, août 2001.

Comment peut-on être plus clair sur le danger de s'en prendre à Dieu... et sur la nature parentale (et interventionniste) de la figure divine? Comme le disait encore en 2003 une paroissienne: «J'ai la preuve que Dieu me tape sur la tête parce que à chaque fois que je fais quelque chose de mal, il me tape dessus.» On le voit, le concept du Dieu des victimes n'est malheureusement pas univoque. Les théologiens et théologiennes jugent dépassée et inadéquate cette conception de la divinité, mais elle est pourtant présente chez la plupart des fidèles, dans la liturgie (bien qu'on tende à la modifier, par exemple dans les prières universelles), dans la catéchèse et, surtout, dans la Bible. Certes, il faut travailler à la changer, mais on ne saurait faire comme si la noble figure du Dieu des victimes allait de soi.

Une nouvelle apologétique?

Face au silence de Dieu

Si Dieu est si puissant, s'il a libéré Israël du joug des Égyptiens, s'il a ressuscité Jésus, pourquoi ne se manifeste-t-il pas aujourd'hui en faveur des victimes de l'histoire? Quels sont les paradigmes contemporains des actes de Dieu pour son peuple? L'entrée des Américains à Auschwitz? Hiroshima, Nagasaki? La création de l'État d'Israël? Je me souviens de James Cone rencontré à Chicago, qui se demandait combien de temps encore il faudrait attendre la justice pour son peuple. Ou de Leonardo Boff, qui faisait remarquer au congrès du 25e anniversaire de Concilium que la situation des victimes en Amérique latine était pire alors qu'au début de la théologie de la libération et qui concluait: «Alors, on avait l'espoir. Maintenant, on n'a plus rien5.»

La foi et la théologie interrogent souvent le silence de Dieu et le voient parfois comme un silence complice (Dieu permet), voire comme le silence du bourreau⁶. Dans un éditorial du Nouvel Observateur (n° 1874), Jean Daniel demandait: «Comment étouffer le désir irrépressible de reprocher à ce Dieu son silence pendant la Shoah et sa bénédiction actuelle des violences pour conserver la terre étrangère de Canaan?» Jean-Paul II lui-même, commentant le Psaume 76, parle du silence de Dieu comme « d'un véritable tourment qui met à l'épreuve la foi de la

^{5.} Propos tenus lors du colloque marquant le 25° anniversaire de Concilium, Louvainla-Neuve, septembre 1990.

^{6.} J'emprunte l'expression à Serge Cantin (1999).

personne en prière », la *droite du Très-Haut*, qui avait accompli les prodiges salvifiques de l'Exode, semblant désormais paralysée. La question est radicale. Le pape y répond de la façon suivante:

En rappelant, à la fin, que Dieu guida comme un troupeau son peuple par la main de Moïse et d'Aaron (Ps 76, 21), le Psaume conduit implicitement à une certitude: Dieu conduira à nouveau vers le salut. Sa main puissante et invisible sera avec nous à travers la main visible des pasteurs et des guides qu'il a constitués. Le Psaume, qui s'est ouvert sur un cri de douleur, suscite à la fin des sentiments de foi et d'espérance dans le grand pasteur de nos âmes (cf. He 13, 20; 1 P 2, 25).

Et c'est ainsi que le silence de Dieu trouve sa solution non seulement dans l'espérance – ce qui est classique – mais dans la parole des pasteurs du troupeau – ce qui ne l'est pas moins!

Dieu crucifié, Dieu souffrant

Nous avons déjà dit que le Dieu des victimes nous apparaît en théologie lié à une interpellation éthique le plus souvent explicite. Il nous apparaît aussi, et ce sera l'objet de cette section, relever d'une nouvelle apologétique, particulièrement quand il est question du Dieu souffrant ou du Dieu crucifié, la souffrance de Dieu étant souvent présentée comme la réponse au silence ou à la non-intervention de Dieu.

Moltmann (1972) affirmait par exemple dans une réflexion souvent reprise, qu'« un Dieu incapable de souffrir paraît incapable d'aimer ». Ainsi la croix apparaît-elle à Jon Sobrino (1978: 226; 1986) comme le lieu absolu de la crédibilité de Dieu pour le peuple crucifié. « C'est dans la résurrection de Jésus que Dieu se révélera lui-même comme une promesse tenue, mais c'est sur la croix que l'amour est rendu crédible⁷. » La portée apologétique de cette position est encore plus claire chez Rudolf Weth, qui affirme que « la souffrance et la mort humaine ne peuvent [plus] être prises en considération [...] comme un argument contre Dieu, car Dieu lui-même les a subies » (Leites 1982: 156). Voilà! Il suffisait d'y penser! Bien que l'argument ne soit pas évident, Weth semble ici le traiter comme tel.

Tout en appartenant au même courant, Dorothee Sölle (1975) est plus critique. Alors que jadis on considérait que Jésus ne pouvait être

Certes, la réflexion de Sobrino relève bien davantage de la sotériologie, mais elle a une dimension apologétique manifeste.

120

crédible et digne que s'il n'avait pas connu les pleurs et les angoisses, aujourd'hui signale-t-elle, on estime plutôt que ces pleurs et ces angoisses le rendent crédible, car ce sont les nôtres. Même Whitehead, le philosophe, identifie Dieu comme « the fellow-sufferer who understands » (Gœtz, 1986).

Une théologie descendante élaborée dans une société pyramidale insistait sur la différence de Dieu. Une théologie ascendante construite dans une société aux prétentions démocratiques et égalitaires insiste sur les ressemblances de Dieu avec les hommes et les femmes. S'il fallait jadis élever l'homme à Dieu en passant par le Christ, il faut aujourd'hui ramener Dieu à l'homme, toujours en passant par le Christ. Ainsi, le cri de Jésus, autrefois attribué à Adam ou à l'humanité en lui, est aujourd'hui attribué à Dieu lui-même.

Cette figure du Dieu souffrant réagit largement à l'impassibilité divine qui, jointe au pouvoir divin, apparaîtrait à notre époque emblématique d'un système impérial que nous rejetterions au nom de la liberté et de la réalisation de l'individu. Devant l'absence d'évidence de l'intervention divine dans notre monde, la pensée contemporaine sacrifie plus aisément la puissance de Dieu que sa bonté ou son amour. Si des penseurs et des rabbins ont mis en cause l'élection et l'alliance, peu de théologiens et de théologiennes ont mis en cause l'amour de Dieu. Plusieurs, cependant, mettent en cause la figure d'un Dieu personnel et tiennent davantage Dieu pour un concept que pour une personne. Mais la bonté ou l'amour de Dieu sont bien rarement questionnés. Certes, pour la tradition chrétienne, Dieu est amour. Mais n'y est-il pas aussi Seigneur? et puissant?

Ces détours théologiques, comme bien d'autres, essaient de sauver le Dieu du christianisme (autre vecteur de la sotériologie) en trouvant toujours de nouvelles façons de saisir son rapport avec la souffrance et le mal. Ces tentatives sont légitimes car nous n'avons pas fini de saisir la proposition selon laquelle « Dieu sauve ». Le problème des tentatives que nous évoquons ici est qu'elles s'éloignent de plus en plus de l'expérience. Certains diront même qu'elles imposent aux humains, particulièrement aux victimes, le fardeau de résoudre les problèmes de Dieu plutôt que le contraire.

Les paragraphes suivants s'intéressent à la façon dont ces questions se posent pour les victimes d'abus dans un milieu chrétien. La rencontre entre les abus sexuels et l'éducation chrétienne durant l'enfance constitue un lieu privilégié pour, à partir de l'expérience, interpeller

le discours théologique – particulièrement la théodicée et la sotériologie – ainsi que l'éducation religieuse, et leur permettre de revenir, après avoir été enrichis, être remis en contact avec cette expérience. Y est mise à nu une figure du Dieu de la foi chrétienne bien différente de la figure du Dieu victime, crucifié ou souffrant, une figure parentale avec laquelle grandit l'enfant qui reçoit une éducation chrétienne. C'est à cette figure et à ses difficultés que nous obligent à faire face les victimes d'abus sexuels. Les enfants qui sont sexuellement abusés dans un contexte d'éducation chrétienne (ou les adultes qui l'ont été durant l'enfance) forment un microcosme ou un sous-groupe de chrétiens qui nous incitent à vérifier la valeur de cette nouvelle apologétique du Dieu des victimes. Le fait n'est évidemment pas propre aux victimes d'abus sexuels, mais cette expérience met bien en lumière cette dynamique et nous permet d'y avoir un accès privilégié.

L'expérience des victimes d'abus sexuels

Une expérience trop fréquente

Les abus sexuels ne sont à première vue qu'un drame, une oppression parmi d'autres. Cette oppression paraît pourtant si intime qu'on lui accorde de plus en plus d'attention. En 1984, la vaste étude de la Commission Badgley sur l'agression sexuelle d'enfants au Canada estimait que 53 % des femmes et 31 % des adultes de sexe masculin avaient été victimes d'un ou plusieurs abus sexuels, 80 % de ces derniers ayant eu lieu durant l'enfance ou l'adolescence, le plus souvent avec un membre de la famille. Presque 10 ans plus tard, en 1993, Santé et Bien-être social Canada, dont les statistiques sont reconnues pour leur prudence, affirmait que 25 % des femmes et 10 % des hommes avaient été victimes d'agressions sexuelles avant l'âge de 16 ans. En 1995, une étude du Conseil du statut de la femme estimait que « 17 % des femmes interrogées avaient connu au moins un épisode d'inceste avant l'âge de 16 ans. [Quant à] l'ensemble de la violence sexuelle infligée aux enfants, le Comité précise que dans 28 % des cas, l'agresseur était un membre de la famille ou avait un lien de parenté avec l'enfant» (Riberdy, 1997). Bien qu'il y ait des écarts entre les données et qu'il faille considérer avec prudence des statistiques fondées sur des définitions parfois un peu imprécises, ces enquêtes indiquent qu'il y a là un problème majeur pour notre société. Or, problème supplémentaire

pour ces victimes, l'éducation religieuse a marqué et continue de marquer l'enfance de plusieurs d'entre elles. La conjonction de ces deux facteurs (abus sexuels et éducation chrétienne) et leurs effets *néfastes* sur le développement de l'identité exigent qu'on s'y arrête.

Abus sexuels et éducation chrétienne durant l'enfance

Les enfants croient que ce qu'on leur dit est vrai. Or, les enfants chrétiens se font dire que Dieu est un Dieu bon, tout-puissant, fidèle et digne de confiance et que ce Dieu est le Dieu de la Bible. Cela, que l'un de nous considère mensonger, n'est pas sans conséquences. Le Psalm of Anger to a Patriarcal god (sic), que nous reproduisons plus loin, et d'autres écrits du même genre mettent en évidence quelques-unes des conséquences de la façon dont les chrétiens présentent Dieu à leurs enfants: non seulement la perte de la foi et de la communauté, mais aussi la peine et l'angoisse liées à la perte d'un Dieu qui aurait pu les sauver, des maux dont tout le monde sait bien qu'ils sont liés à la vie humaine et à notre façon de la mener. Dans l'adversité et la prière, l'enseignement religieux et son dieu subissent le test de la réalité, que Rycroft décrit en termes psychanalytiques comme «the capacity to distinguish between mental images and external percepts, between phantasy and external reality, to correct subjective impressions by reference to external facts» (Redmond, 1998). Cette confrontation est souvent tragique, particulièrement pour l'enfant.

À la base de son éducation religieuse, l'enfant apprend que Dieu protège ceux qu'il aime, ceux qui font sa volonté, qui le prient avec un cœur pur ou avec confiance. Ce qui n'est manifestement pas le cas d'une fillette abusée sexuellement et laissée à elle-même. Entretenant l'espoir de gagner la faveur de Dieu pour que cessent les abus dont elle est victime, elle a pourtant essayé de vivre selon les « volontés divines » sur les enfants et les femmes que lui ont apprises l'école, l'église et sa famille. Elle a pu se sacrifier, prier et faire pénitence pour elle et son agresseur. Elle a pu lui pardonner, même s'il ne faisait rien pour mériter ce pardon, et se culpabiliser davantage si elle n'y arrivait pas.

Et si tout cela reste sans effet? Si Dieu n'intervient pas pour elle, comme on lui a appris qu'il le ferait? La petite fille tourmentée ne peut alors que se retourner contre elle-même et croire qu'elle est responsable de ce qui lui arrive. Si Dieu n'intervient pas pour elle, c'est qu'elle est complètement corrompue. Non seulement Dieu ne prend pas soin d'elle, mais sa conduite sexuelle, bien que contrainte, constitue une

faute face à lui, faute dont sa souffrance est la punition. Le besoin de rédemption est au cœur de la foi chrétienne. Mais il ne peut qu'être tragiquement vécu par l'enfant accablée par un sentiment de culpabilité massif, disproportionné par rapport à sa responsabilité mais encouragé par l'abuseur et son milieu.

De plus, Dieu ne tient-il pas l'histoire dans ses mains, comme le rappelait encore Jean-Paul II, dans son commentaire d'Isaïe 45 : « Dieu intervient dans l'histoire même si ce n'est pas immédiatement apparent [...] On peut dire qu'il se tient derrière la scène. Il est le directeur mystérieux et invisible qui respecte la liberté de ses créatures mais qui tient en même temps le fil des événements du monde⁸. » Certes, l'enfant peut y trouver quelque réconfort et espérance, comme le fait, malgré le silence de Dieu, le Psalmiste animé « par la certitude de l'intervention divine⁹ ». Mais cela n'est pas toujours le cas, loin s'en faut!

Le Dieu de l'enfant apparaît alors en fait comme le Dieu de l'adulte, un Dieu kidnappé et exploité par l'adulte – parfois par celui-là même qui le lui a fait connaître (Godin, 1984) –, de même que le Dieu des victimes est trop souvent le Dieu des oppresseurs, par exemple quant à l'utilisation de la figure de la divinité pour assurer encore davantage, s'il en est besoin, son emprise sur l'enfant, pour assurer l'obéissance ou la soumission des enfants ou des subordonnés. En témoigne, dans notre histoire, le *Catéchisme des Provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa* (1888) qui, au moins jusqu'en 1951, a formé l'identité et les consciences religieuses de plusieurs de nos concitoyens, et où l'obéissance constituait la catégorie éthique centrale (Dussault, 1972; Raymond, 1983). Tel le Dieu que dénonce la théologie de la libération, le Dieu dont la victime fait l'expérience – et que nous appelons ici le Dieu des victimes – apparaît comme un Dieu qui accroît le pouvoir de

^{8.} Jean-Paul II, audience générale du 31 octobre 2001. Poursuivant ses homélies sur les Psaumes, le pape précisera le 7 novembre suivant, à propos du Psaume 99: « Le monde et l'histoire ne sont pas soumis au destin, au chaos ou à une nécessité aveugle. Ils sont au contraire gouvernés par un Dieu certes mystérieux, mais aussi désireux que l'humanité vive de façon stable selon des rapports justes et authentiques. Ainsi, nous sommes tous dans les mains de Dieu, Seigneur et Roi, et tous nous le célébrons, dans la confiance qu'il ne nous laissera pas tomber de ses mains de Créateur et de Père. »

^{9.} Jean-Paul II, Homélie sur le Psaume 76, 13 mars 2002. « Notre Psaume est précisément une imploration qui s'élève vers Dieu avec insistance, profondément animée par la confiance, et même par la certitude de l'intervention divine. »

l'offenseur et diminue d'autant celui de la victime qui se trouve accablée sous la culpabilité, la peine, la solitude et se croit exclue de l'amour de Dieu (Nadeau, 1991, 1995). Devant ce Dieu, ce sont les victimes, et non leurs agresseurs, qui ont été réduites à l'impuissance et au silence, aux prises avec la culpabilité, la souffrance et la solitude. Comment, alors, une enfant élevée chrétiennement et qui se trouve enfermée dans une situation infernale pourrait-elle croire en l'amour de Dieu? Mais rien n'est aussi simple et nous sommes souvent en pleine ambiguïté. En rend bien compte le *Psalm of Anger to a Patriarcal god* (sic) dont la clé se trouve dans l'amour (trahi) de l'enfant pour ce Dieu qu'il a inutilement cherché et appelé de tout son cœur.

Psalm of Anger to a Patriarchal god10

God:

You abandoned me
You made promises you couldn't keep
You were supposed to be all powerful, all knowing!
And more than that
You were supposed to love me and take care of me
Just like you took care of the lilies and the sparrows11.
You let me down, you lied to me and I was good,
And I loved you and I got saved12 and
You were supposed to make everything better!
The pain and the hurt and the guilt were supposed to go away.
But they didn't.

And I tried and I cried and I looked for you and what did I find You demanded a man kill his own son to prove his faithfulness¹³.

You destroyed a man on a bet and didn't even have the decency to tell him why

You just terrified him into submission¹⁴.

Ce psaume a été écrit par Sheila Redmond (1989b) pour une liturgie dans le cadre d'une session œcuménique sur la violence familiale. Jean-Guy Nadeau en a publié une traduction dans *Prêtre et Pasteur*, vol. 94, n° 5, mai 1991, p. 287-288.

^{11.} Mt 6,27-29; 10,28-30.

^{12.} In 3,16.

^{13.} Abraham.

^{14.} Job.

You even killed your own child¹⁵! Don't tell me you couldn't have done things differently. You seem to delight in putting your children through hell! Hell is for children!

The best you can do is tell me I need to be forgiven FOR WHAT!

I didn't ask to be born in original sin.
I didn't ask to be raped and beaten and destroyed:
I trusted you and I believed in you.
When the going got rough, you abandoned me!
I didn't leave you, you left me.

I would rather spend eternity in hell than spend it with you, You god of Abraham, Isaac, Jacob, Moses, Jesus, Peter and Paul.

> I don't need forgiveness, you do! And I will never, never repent.

You owe me my life back and you can't even admit you were wrong. You are a god who asks too much.

I am buying my soul back. I can never trust you again.
That would be like a battered woman going back to her husband
Or a beaten child needing the love and approval of the parent
who committed the crimes.

You want us to come to you as children.

No wonder!

Only a child would be naive enough to fall for your lies and stupid promises.

I may forgive you, you pitiful god of my childhood But I will never forget how you abandoned me.

And I will never allow myself to be destroyed by you or your creations

Again!

Where were You when I needed You¹⁶?

Ce psaume contemporain illustre bien le drame de la conjonction entre éducation chrétienne et abus sexuel durant l'enfance. Dans ce psaume, et c'est ce qui fait sa force, Dieu n'est pas le support d'une interpellation morale, un concept unificateur du discours ou le fond

^{15.} Rm 8,32; et all.

 [«]Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» (Ps 22,2; Mc 15,34; Mt 27,47).

126

de l'être, mais une figure parentale qui fonctionne comme n'importe quelle autre figure parentale (Redmond, 1992). La colère que le *Psalm* exprime ne peut pas exister s'il n'y a pas d'abord un profond attachement et une confiance, c'est-à-dire un relation personnelle intime avec ce Dieu qui a trahi l'enfant. Si nous les écoutons, ce psaume et d'autres cris du même genre devraient nous instruire sur la profondeur de la croyance en un Dieu personnel. En d'autres mots, Dieu est bien *réel* pour l'enfant. Il est une personne – et non un objet transitionnel comme on dit souvent, d'autant que ce Dieu n'est pas choisi par l'enfant mais lui est le plus souvent imposé: croyant par un acte du destin plutôt que par un acte de foi – ce qui sonne mieux en anglais: « believer by an act of *fate* rather than by an act of *faith*».

Le plus étonnant, c'est que des petites filles trouvent néanmoins refuge et force dans le Dieu de la foi chrétienne. Mais cela dépend à la fois de l'éducation religieuse, de la figure de l'agresseur et des conditions de l'abus ou des abus¹⁷.

Même dans les meilleurs des cas, l'enfant élevé chrétiennement et victime d'abus sexuels ne peut que s'interroger sur la Providence, l'amour et l'intervention de Dieu, l'efficacité de la prière, la valeur de la personne aux yeux de Dieu, le péché, la place de la souffrance dans le « plan de Dieu », etc. Autant de questions religieuses et théologiques cruciales et parmi les plus difficiles, liées à la création et à la théodicée, à la valeur rédemptrice de la souffrance, au rapport de la tradition chrétienne avec le corps et la sexualité, à la figure du Dieu Seigneur, Père, Providence, Bourreau, etc. (Brock, 1989; Brock et Parker, 2001; Imbens et Jonker, 1991; Nadeau, 1991; Poling, 1991; Redmond, 1989). Ces questions ne sont certes pas l'apanage des victimes d'abus sexuels, mais l'attention à leur propos et à leur développement montre combien elles sont inscrites dans leur chair aussi bien que dans leur âme, et combien elles marquent le développement de leur personnalité. À moins que l'on soutienne que l'éducation religieuse est sans effet sur le développement de l'identité, ce que contredisent la recherche récente et les efforts des éducateurs religieux.

^{17.} Jean-Guy Nadeau étudiera plus précisément cette dynamique lors d'une recherche subventionnée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Le Dieu de la Bible

Le Dieu que nous avons évoqué plus haut, trop rapidement, cela est évident, est le Dieu que l'enfant a trouvé dans sa quête de soutien et de sens à travers ou après le traumatisme de l'abus. Or, ce Dieu a un fondement biblique très fort, particulièrement mais non exclusivement dans les confessions protestantes de type évangélique actuellement en pleine expansion à travers le monde. La croyance, aujourd'hui quelque peu malmenée, que Dieu est dans le ciel et qu'il gouverne le monde, joue un rôle important pour donner aux enfants chrétiens l'image d'un Dieu qui est Toute-Puissance et Amour. Un enfant qui est victime d'abus ne pourra qu'y chercher le sens de ce qu'il lui arrive. Et s'il cherche une réponse dans la Bible, il l'y trouvera, souvent à son détriment, et la découverte qu'il fera sera bien souvent un obstacle à la guérison (Redmond, 1989; 1992). Tant que le Dieu biblique est au centre de l'éducation religieuse de l'enfant, existe la possibilité que l'enfant soit trahi et abusé par Lui, tout comme existe la possibilité que chaque enfant soit battu ou sexuellement abusé par ses parents. La plupart des enfants ne le sont pas (bien que les statistiques à cet égard soient plutôt effarantes), mais le risque est grand malgré tout. De la même façon, le fait que la figure abusive du Dieu biblique ne soit pas nécessairement au centre de la foi de l'enfant ne signifie pas qu'il n'y ait aucun risque d'abus.

On dira que le Dieu de la Bible n'a plus aujourd'hui un tel poids. La Bible, en effet, nous apparaît souvent comme une référence déchue pour nombre de chrétiens de la postmodernité. Exégètes, théologiens et théologiennes parlent de mauvaise interprétation de l'Écriture, dissertent sur les diverses facettes du Dieu de la Bible, dont sa figure féminine, discutent de l'immanence et de la transcendance de Dieu, ou encore, avec les philosophes, de son autolimitation créatrice. Nombre de chrétiens et chrétiennes, de théologiens et théologiennes dénoncent le dieu patriarcal et anthropomorphisé de la Bible. Mais ce Dieu est encore celui qu'on enseigne aux enfants et qu'on leur présente comme le Dieu de la Bible. Et surtout, on revient toujours, en fin de compte, à la Bible, c'est-à-dire au texte biblique: « Back to the Bible ». Et cela n'est nulle part aussi vrai que dans l'éducation religieuse des enfants où l'on répète le refrain: «Comment savons-nous que c'est vrai? – Parce que c'est écrit dans la Bible.» Or, la Bible ne vient pas, elle n'est pas lue, elle n'est pas utilisée dans le culte avec un commentaire

critique. Pour l'immense majorité des chrétiens, fondamentalistes ou non, elle tient en elle-même. C'est le texte qui parle... et non le commentaire. Et c'est avec elle, et c'est son Dieu que l'on prie.

La plupart des chrétiens en viendront à soumettre cette image de Dieu à l'épreuve de la réalité et adopteront de nouvelles façons de voir la divinité tout en demeurant à l'intérieur de la foi chrétienne. On sait que le chemin sera beaucoup plus difficile pour les enfants qui auront été, dans un environnement chrétien, victimes non seulement d'un abus physique ou sexuel, mais aussi de cette image de Dieu qui continue de grever l'éducation chrétienne.

Post-scriptum (J.-G. N.)

En retournant en voiture après avoir présenté ce questionnement sur le *Dieu des victimes*, je ressentais une grande tristesse. Je l'ai adoucie en faisant jouer plusieurs fois de suite une chanson de Bruce Springsteen à laquelle j'accorde un caractère religieux: « *My Love Will Not Let You Down* ».

Bibliographie

128

- Blumenthal, David R., Facing the Abusing God: A Theology of Protest, Westminster, John Knox Press, 1993.
- BROCK, Rita Nakashima, «And a Little Child Will Lead Us: Christology and Child Abuse», dans Joanne C. Brown et Carole R. Bohn (dir.), *Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique*, New York, Pilgrim Press, 1989, p. 42-61.
- BROCK, Rita Nakashima, et Rebecca Ann Parker, Proverbs of Ashes: Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us, Beacon Press, 2001.
- Cantin, Serge, «Le silence du bourreau», *Théologiques*, vol. 72, n° 2, 1999, p. 29-52.
- Dussault, Gabriel, «La religion de l'ordre... et après?», Relations, n° 377, 1972, p. 330-334.
- GODIN, André, « Des "chrétiens de naissance". Aliénations psychologiques ou libération selon l'Esprit », *Concilium*, n° 194, 1984, p. 11-22.
- GŒTZ, Ronald, «The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy», Christian Century, n° 103, 16 avril 1986, p. 385-389.
- IMBENS, Annie, et Ineke Jonker, Christianity and Incest, Minneapolis, Fortress, 1991.

- Leites, Nathan, Le meurtre de Jésus moyen de salut? Embarras des théologiens et déplacements de la question, Paris, Cerf, 1982.
- LOUVEAU, Philippe, «Le Dieu violent de la Bible», <portstnicolas.net>, septembre 2000.
- MOLTMANN, J., «Le "Dieu crucifié": la question moderne de Dieu et l'histoire trinitaire de Dieu », *Concilium*, n° 76, 1972, p. 27-37.
- Nadeau, Jean-Guy, «Éducation chrétienne et réaction à l'inceste», *Prêtre et Pasteur*, vol. 94, n° 5, mai 1991, p. 276-286.
- NADEAU, Jean-Guy, «L'Église catholique canadienne et les abus sexuels: un changement de perspectives notable. De la promiscuité sexuelle à l'abus de pouvoir », dans C. Ménard et F. Villeneuve (dir.), *Drames humains et foi chrétienne*, Montréal, Fides, coll. «Héritage et projet », n° 55, 1995, p. 187-221.
- Poling, James N., The Abuse of Power. A Theological Problem, Nashville, Abingdon, 1991.
- RAYMOND, Gilles, «Quelles catéchèses? Quelles éthiques?», Communauté chrétienne, nº 132, 1983, p. 580-595.
- REDMOND, Sheila A., «Christian "Virtues" and Recovery from Child Sexual Abuse », dans Joanne C. Brown et Carole R. Bohn (dir.), *Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique*, New York, Pilgrim Press, 1989a, p. 70-88.
- REDMOND, Sheila A., «Confrontation between the Christian God and an Abused Child: Twenty-Five Years Later», dans Family Violence in a Patriarchal Society: A Challenge to our Way of Living, Ottawa, Church Council on Justice and Corrections, Canadian Council on Social Development, Health and Welfare, Canada, 1989b.
- REDMOND, Sheila Ann, «The Father God and Traditional Christian Interpretations of Suffering, Guilt, Anger and Forgiveness as Impediments to Recovery from Father-Daughter Incest», thèse de doctorat (Études religieuses), University d'Ottawa, août 1992.
- REDMOND, Sheila A., «God Died and Nobody Gave a Funeral», Pastoral Psychology, vol. 48 n° 1, 1996, p. 41-48.
- RIBERDY, Hélène, « Que sait-on des abus sexuels chez les jeunes? », Direction de la santé publique de Montréal-Centre, 17 mars 1997.
- SETEL, T. Drorah, «Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea», dans Letty M. Russell (dir.), Feminist Interpretation of the Bible, Philadelphie, Westminster Press, 1985, p. 86-95.
- SOBRINO, Jon, Christology at the Crossroads. A Latin American Approach, Maryknoll, Orbis Books, 1978.
- SOBRINO, Jon, «Le ressuscité est le crucifié», dans Jésus en Amérique latine, Paris, Cerf, 1986, p. 245-261.

130 Mondialisation, violence et religion

SÖLLE, Dorothee, Suffering, Philadelphie, Fortress Press, 1975.

Springsteen, Bruce, « My Love Will Not Let You Down ». Tirée du CD et du DVD de Bruce Springsteen and the E Street Band, *Live in New York City*, Columbia, 2001.

CHAPITRE 8

Violence et retour au même Les résistances du trinitaire

PAR ANNE FORTIN

Violence, le même et l'Autre

Parler de la violence se réduit souvent à parler des manifestations de la violence, à relier la violence au mal, à faire état de la position et des attitudes des victimes et des bourreaux. Ce chemin procède d'une polarisation des rôles dans une manichéisation relationnelle. Nous ne situons pas notre réflexion dans cet axe, car nous croyons que l'expression de la violence reflète aussi la déchirure profonde inscrite au cœur de l'humain polarisé, binarisé. La structure binaire du bien et du mal engloutit la structure anthropologique fondamentale de la créature image de Dieu et du déploiement de la forme trinitaire du Dieu incarné.

C'est pourquoi notre propos prendra le temps de bien situer le terrain sur lequel nous évoluons, à partir duquel nous réfléchissons. La première partie de notre réflexion prendra donc la forme d'un long préambule, celui-ci déployé en trois temps, le premier situant notre position, les deuxième et troisième délimitant l'espace par les définitions de l'humain et de la violence, définitions nécessaires pour circonscrire notre position.

Notre réflexion se poursuivra et prendra vraiment son envol dans la deuxième partie, sous l'angle du regard, un des lieux invisibles de la violence. Cette partie sera balisée par la philosophie cartésienne et l'approche anthropologique trinitaire d'Augustin, balises qui nous permettront de mieux saisir les fondements contemporains de la violence et nous aideront à trouver des moyens de lutter contre la violence.

C'est donc sur le terrain de l'anthropologie théologique que la troisième partie nous mènera, par l'exposition du thème de la résistance du trinitaire et sa correspondance au salut.

Præambula

Avancer sur un terrain donné suppose la description ou du moins la délimitation de ce terrain. Voilà notre point de départ obligé qui servira à exposer notre cadre épistémologique et philosophique.

Où nous situons-nous?

Le terrain sur lequel se situe notre réflexion n'est pas celui des analyses sociale, économique ou politique, dont mes collègues ont traité, même si ma démarche ne les exclut pas puisqu'elle s'appuie sur elles. Nous allons nous situer sur un terrain proprement théologique, puisque nous allons traiter de la violence à partir de la «Trinité». Nous n'avons toutefois pas l'intention d'écrire ici un «traité» sur la Trinité, comme s'il s'agissait d'un objet parmi tant d'autres dans le ciel des Idées. La Trinité sera plutôt explorée en tant qu'instance de la relation intersubjective, dans l'humain, image de Dieu.

La violence, dans sa racine intersubjective, en tant que mal radical, est la réduction de l'autre au Même, c'est-à-dire la captation de l'autre sous la logique du Même. La structure du mal sera donc définie ici comme «le binaire » et, conséquemment, nous interrogerons le ternaire comme structure du salut, pour ensuite porter notre attention sur la résistance du trinitaire au pouvoir hégémonique du binaire.

Ce questionnement nous paraît situer les éléments en présence, et ce en fonction des présupposés déjà exposés, et en particulier de celui qui est constitué par le souci de non-polarisation de la situation. Ainsi, la question « préalable » est la suivante : faut-il définir la violence ou l'humain en premier? Le corollaire de cette question représente ainsi les enjeux relatifs à une préséance de l'un sur l'autre. Voyons donc quelles seraient les implications d'une définition de la violence qui précéderait celle de l'humain.

Définir la violence en premier impliquerait que la définition du bien serait relative à la définition du mal, ce qui concrétiserait la victoire

d'un schème dualiste dans notre saisie de la question de l'humain. C'est pourquoi, d'une part, définir l'humain en fonction du mal fait de lui une victime du mal, et, sur l'autre versant, soit un bourreau, soit un bienfaiteur; d'autre part, l'agir ne serait plus que survie, espace volé sur le mal, repli sur des positions de vie malgré le mal.

Définition de l'humain: sous le signe du ternaire

Notre définition de l'humain prend son ancrage dans un processus événementiel de vérité. Ce processus situe d'emblée l'humain dans un mouvement, une dynamique, et non dans une fixité de contenus permanents. Ce mouvement sera celui de la fidélité au saisissement et au déplacement en soi d'un processus événementiel de vérité. L'humain sera ainsi défini comme sujet de vérité, en tant qu'il choisit de prendre part au processus de vérité par lequel il est saisi: « On appelle "sujet" le support d'une fidélité, le support d'un processus de vérité. Le sujet ne pré-existe pas au processus. Il est absolument inexistant dans la situation avant l'événement. Le processus de vérité induit un sujet¹.»

Selon cette définition, l'événement donne lieu à un processus au sein d'une situation, et le sujet, de façon délibérée, s'engage dans le processus. Il s'agit d'une logique de l'excès – l'excès étant ici de l'ordre du positif, d'un surplus – où l'événement fait advenir « autre chose » dans la situation, celle-ci devenant, par l'événement, ouverture. Quant à l'événement, on peut le présenter comme portant un supplément hasardeux, imprévisible – un surcroît –, qui appelle un engagement que l'on nomme ici la fidélité du sujet. Il s'agit alors pour le sujet d'être fidèle à l'événement dans sa logique de l'excès, dans une fidélité conçue comme le choix du sujet de construire dans le sens du mouvement de l'événement².

Dans cette logique de l'excès, les termes en présence ne sont pas le « Même » et « l'Autre », car opposer une logique de l'Autre à la logique du Même relèverait d'une confusion de type « blanc bonnet et bonnet blanc ». Il y aurait le Même qui s'oppose à l'Autre et l'Autre qui s'oppose au Même³! L'excès fait plutôt éclater une définition fixe du sujet dans

^{1.} Alain Badiou, L'éthique: essai sur la conscience du mal, Paris, Hatier, 1993, p. 39.

^{2.} Ibid., p. 60.

^{3. «}La foi et la théologie récusent tout modèle où le même et l'autre, l'affirmation et la négation seraient subsumés dans l'espace homogène de la raison qui passe de l'un à l'autre et les met en relation. Elles témoignent d'une expérience plus profonde, celle selon laquelle une identité première fait choc, s'impose – oblige et propose – un

134

une situation qui lui est extérieure. Cette logique de l'excès est sous le signe du «trois»:

- le processus événementiel de la vérité;
- la fidélité du sujet au saisissement par le processus de vérité;
- l'advenir du sujet de vérité dans sa fidélité au processus événementiel de vérité.

Ainsi, la définition du sujet sous le signe de ce mouvement ne se réduit pas à un schéma linéaire de causalité ni à une perspective dualiste du sujet. Ce qui distingue principalement la perspective ternaire de la perspective binaire, c'est le mouvement qui mène d'une étape à l'autre – le dynamisme qu'on pourrait nommer «amour» – et qui empêche de définir le sujet dans la fixité de principes définis abstraitement. Ce mouvement n'est pas celui des Idées dans un ciel platonicien ou cartésien: ce sera le mouvement d'un sujet de vérité dans son acte d'interlocution, dans son acte de parole, expression même de la vie qui l'habite, dont il devient un témoin.

Mais pour l'instant, contentons-nous de préciser que ce mouvement de fidélité au saisissement et au déplacement en soi d'un processus événementiel de vérité provoque dans le sujet un triple mouvement par lequel il advient comme sujet de vérité. Tout d'abord, le sujet sera traversé par un débrayage qui se manifeste comme une déprise des savoirs sur les mots. Le sujet devient le lieu de la disjonction de ses savoirs et de sa saisie du monde. Il est alors comme interloqué dans une suspension du sens où ce qui était jusqu'alors « évident » se brouille, se transforme. Mais il lui faut tenir dans l'incertitude, de façon à laisser venir et recevoir, au cœur de la précarité, un autre sens que celui qu'il croyait détenir. Tenir dans l'incertitude devient alors une position éthique que l'on pourrait appeler « responsabilité ». Le « je » ne comprend rien, mais tient bon dans la réception d'un autre sens. Le « je » continue de parler sans être assuré de ses fondements, mais la parole

choc non surmontable, mais qui provoque à une réponse en forme de correspondance ou d'écho, ailleurs et à distance. La différence n'a pas ici forme de contraire ou d'opposition; elle n'est pas formelle et extrinsèque. La différence est originaire: elle sourd de l'incontournable altérité que constitue une vérité en forme d'affirmation positive et dont ne peut répondre qu'un procès d'incarnation : une altérité en forme d'affirmation positive et à ce titre créatrice d'autres positivités – affirmées –, différentes et analogues » (Pierre GISEL, Croyance incarnée, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 53-54).

échangée est une position éthique devant l'autre. Au cœur du brouillage entre les mots et les choses, une autre position dans la parole est donnée: parler sans croire savoir, en sachant que l'on ne peut que croire.

Cette position dans la parole engendrera un « parler autrement », à partir d'un autre lieu où la rencontre de l'autre ne peut plus être évitée. La parole débrayée se transformera en parole ré-embrayée, parole au-delà des savoirs qui masquent, parole donnée pour ce qu'elle est, c'est-à-dire parole donnée à l'autre pour créer une relation. C'est une parole autre qui ne peut plus que témoigner du processus de vérité en tant que moteur de l'advenir du sujet.

Sous un autre angle, il est possible de dire que la fidélité au processus de vérité peut se concevoir comme « ne pas céder sur son désir » (Jacques Lacan); ne pas céder sur le saisissement à un processus de vérité qui nous excède; ne pas céder sur sa propre saisie par un processus de vérité⁴.

Nous retrouverons, dans la deuxième partie (« Le regard ») le mouvement interne au sujet de vérité dont il est ici question : la figure d'Augustin l'illustrera. Nous verrons alors ce qu'il en est de la « résistance » au binaire.

La définition de la violence : la réduction au Même

À partir de ces prémices, il est possible de définir la violence comme soustraction et retranchement au sein de la logique ternaire. La violence peut alors être comprise comme réduction au Même: réduction de l'humain à l'inéluctable de la situation, à l'enfermement dans la situation – on peut parler de la situation dans sa fixité, dans la cristallisation de sa réalité, par rapport à l'événement et sa dynamique; fermeture de la possibilité de l'excès par claustration. L'humain enfermé dans la situation est alors soumis à la logique du binaire, selon laquelle il ne peut y avoir qu'un vainqueur, soit le Même ou l'autre, mais jamais le Même et l'autre, dans un fonctionnement analogue à celui de la logique informatique⁵.

^{4.} A. BADIOU, op. cit., p. 43.

^{5.} Comme on le sait, la logique informatique est binaire, dans un fonctionnement où la transmission de l'information procède de l'alternance du «1» et du «0». C'est pourquoi il est possible de dire que la logique binaire revient finalement à une logique unaire puisqu'un seul élément peut être transmis à la fois, jamais deux en même temps.

Nous pouvons faire ici état de trois formes de réduction au même:

- 1. lorsque l'événement se réduit à la situation définie comme le tout: il s'agit de faire croire qu'un événement est le *plein* saturé, sans ouverture possible sur l'agir; suppression du mouvement, violence de l'arrachement du principe même du mouvement, mutilation du vivant dans son mouvement;
- 2. dans le cas d'une déchéance de la fidélité, c'est-à-dire lorsque le sujet se détourne de la convocation au dépassement: survient alors le désespoir, la *dé-faite* du sujet. Clore l'événement dé-tourne ainsi le sujet de son mouvement de fidélité; il s'agit d'une « chute » en dehors du mouvement: le sujet tombe, isolé dans la fixité de la résignation⁶;
- 3. l'autre cas est celui de l'identification de la vérité à une puissance totalitaire: faire croire à l'identité entre les mots et les choses, détruire l'ouverture du langage qui est médiation infinie de la signification; il s'agit d'une soustraction du mouvement dans la fusion des mots et des choses.

Ainsi, la logique du binaire écrase l'excès, prétend maîtriser la situation, cherche à l'insérer dans un ordre de pouvoir de causalité, veut en dire le sens sans reste: c'est un totalitarisme qui réduit l'a/Autre au Même. Par conséquent, il ne suffit pas de mentionner l'« Autre » pour sortir d'une logique du Même: il faut aller jusqu'à déconstruire le type de rapport entre le Même et l'Autre, et aller jusqu'à proposer les conditions de possibilité d'une logique de l'excès.

Le regard: un des lieux invisibles de la violence

Dans la deuxième partie de cet exposé, nous entreprendrons l'exploration d'un des lieux invisibles de la violence, pourtant omniprésent et hégémonique: le regard qui réduit l'horizon à sa capture par le binaire. Dans ce regard, l'enjeu de pouvoir consiste à être empêché de se voir agir, de se voir parler: c'est être enfermé dans l'immédiateté du geste qui veut avoir raison de l'autre; vouloir ramener l'autre à soi, à sa raison; nier l'excès de l'autre; réduire l'événement à la situation

^{6.} Cf. Kierkegaard, dans son Traité du désespoir.

présente, ici et maintenant; figer le langage dans une définition figée des choses.

Mais nous verrons aussi comment l'excès de l'a/Autre ne peut être réduit au Même, comment la résistance du trinitaire déborde les limites d'un horizon qui ne peut être fermé par un acte de violence. La résistance du trinitaire consiste dans l'ouverture du regard qui ne se laisse pas enfermer par le faux-semblant du doigt qui pointe la lune: on peut vouloir fixer le regard sur le doigt, on peut chercher à l'obnubiler par la technique (le doigt), au détriment de la lune (les finalités).

Ce doigt qui pointe et sur lequel on veut fixer son attention est l'illustration même de la violence du cogito cartésien: concentration de la pensée sur le sentiment d'existence refermé sur soi. Descartes représentera donc notre point de départ de cette deuxième partie. Son schéma binaire nous ramènera ensuite, de manière obligée, vers Augustin et son dégagement de la figure de la Trinité en l'humain. Il faudra nécessairement s'interroger ensuite sur une possible assomption de cette figure dans un monde postcartésien. La route est maintenant tracée.

Descartes ou la violence du cogito

Mais comment peut-on prendre Descartes comme point de départ de notre argumentation pour aller vers Augustin? Comment, sinon par la structure qu'il fait se déployer dans son système? Cette structure est, selon notre point de vue, une structure de négation, voire d'ablation.

Construction de la logique binaire dans le dualisme

Le dualisme empêche la figure de la trinité d'émerger parce que le dualisme est a-dynamique. Son mouvement est linéaire, il va donc forcément d'un point à un autre, dans une seule direction. Ce mouvement est paradoxal dans son essence même car plutôt que d'être créateur, il est mortifère; il mène à une impasse. Il ne peut mener nulle part puisqu'il reste enfermé dans le giron originel. Point de sortie vers l'autre, car il empêche de voir l'autre. Pire, ce mouvement est aveugle: il ne se voit pas agir, ni ne se voit parler. Plus encore, il empêche les yeux de voir.

Le cogito de Descartes est un regard qui réduit l'horizon à sa capture. Ce cogito ne voit que sa maîtrise sur le reflet infini de l'œil sur l'œil. C'est un cogito de miroir, fasciné par l'effet du reflet sur lui-même. Il est devenu aveugle aux conditions qui ont rendu possible sa maîtrise, ces conditions étant l'ancrage du savoir dans le corps. Le « dualisme » cartésien qui sépare la pensée du corps tourne le cogito vers l'exercice spéculatif, jouissant de sa maîtrise sans savoir d'où il la tient.

Le cogito pose la connaissance comme acte de suppression du corps: connaître, dans cette logique, se réduit à penser à partir de ce moi qui pense et qui se conçoit comme une substance immatérielle qui n'a rien de corporel. Il inscrit le dualisme au sein de l'acte de connaître le monde, l'autre et soi-même. C'est un sujet sans corps – qui fait abstraction du corps – sujet binaire, sujet de la science, qui établit toute connaissance à partir du binôme *je-tu*. Sa logique est celle de l'informatique: soit l'esprit pense, soit le corps ressent, mais pas les deux en même temps.

Examinons le fonctionnement de cette violence. Le cogito repose sur l'élimination du mouvement dans la connaissance, en faisant croire que l'événement se réduit à la situation définie comme le tout. Ce cogito fait chuter, déchoir le sujet de toute fidélité à un mouvement, car il n'y a pas de convocation au dépassement dans un savoir clos sur lui-même. Il s'agit donc d'un mouvement linéaire et non hélicoïdal. Ce cogito soustrait le savoir au mouvement en faisant croire à la fusion des mots et des choses: ce que l'on dit des choses est le tout de la chose. La vérité est une puissance totale, explicative, descriptive, et nie toute dimension événementielle.

Le sujet de la science

Le sujet de la science est aveugle à sa propre constitution: qu'est-ce que le langage qu'il croit contrôler? Lorsqu'il pense et parle, comment cela se fait-il? Il est dans l'oubli du regard réflexif tant du point de vue rétrospectif que prospectif. Il oublie son rapport à son origine ainsi que les conditions de son élan vers les finalités. Lorsqu'il se pose dans le « Je pense, donc je suis », il se forge à lui-même sa propre origine de tout savoir et de toute existence. Je pense, donc je suis l'origine. Le cogito est enfermé dans un schéma de causalité vers la finalité qui se veut aussi l'origine: je suis. Le cogito est l'homme fait Dieu.

Et pourtant, depuis Wittgenstein, le questionnement du savoir luimême s'est déplacé: si je pense, d'où me viennent les mots qui constituent cette pensée? Je ne pense jamais seul, je pense parce que le langage m'est donné. C'est ce que l'on a appelé la critique du solipsisme méthodologique, qui fait voler en éclats la prétention cartésienne de penser sans prendre en considération l'antériorité du langage à toute pensée.

Qu'est-ce que cela change?

Descartes n'a pas de réflexion sur le langage, il est dans le plein pouvoir instrumental. Le langage n'est pour lui qu'un instrument pour exprimer la pensée; le langage est extérieur à la pensée. Je pense, mais je ne parle pas, je suis. La pensée se tient isolée dans sa domination extérieure du monde, plutôt que de se reconnaître redevable de son rapport au monde, comme Husserl et Heidegger le montreront. Pour eux, le langage précède toujours-déjà l'être-au-monde: ce retournement copernicien a profondément modifié la perspective des anthropologies contemporaines qui en prendront acte.

Descartes déploie donc un cogito binaire, tout-puissant, omniscient, considérant les chaînes de causalité comme dépendant de sa saisie. Ce cogito est violent car il ne fait pas de place pour une logique de l'excès: tout est sous le contrôle d'une pensée qui se croit libre de toute contingence. Le lien à l'autre, être saisi par l'excès de l'autre, se donner dans son propre dessaisissement pour l'autre, la faiblesse d'aimer, la faiblesse d'espérer, la faiblesse de croire, n'ont pas de place dans la domination sur le monde, autrui et soi. Nous sommes dans un monde où ce cogito se croit tout-puissant, un monde où celui qui résiste à sa puissance est détruit.

La question qui émerge de ces constatations porte sur l'amour: quel espace reste-t-il, dans tout cela, pour l'amour? Nous chercherons à dégager une piste qui nous mènera à une esquisse de réponse.

Augustin : la figure de la Trinité en l'humain

Entre le Iv^e siècle et le nôtre, quel lien pouvons-nous établir? Ce lien, du côté d'une solution de remplacement à l'absolutisme cartésien, ne peut s'établir que si on prend les questions posées en dehors de tout historicisme ou de toute nostalgie, dans une approche synchronique. En effet, les réponses aux questions contemporaines issues de la philosophie cartésienne ne sont peut-être pas à inventer. La logique binaire et dualiste porte en elle-même le rejet d'un troisième élément, et déjà Augustin en son siècle a formalisé cette violence, dans sa prise de position à l'égard du manichéisme. C'est donc en amont du développement

de la pensée cartésienne qu'il faut aller pour trouver les conditions de ce troisième élément.

Sortir de la logique binaire

Augustin, en son siècle, a choisi de sortir d'une logique binaire, tout aussi hégémonique que celle que nous vivons: la sortie du binaire a été pour lui la sortie du manichéisme. Cette sortie s'accompagne d'un parler autrement, comme en témoigne le texte des *Confessions*. Si on lit les *Confessions* en tant que prise de parole témoignant de la sortie du dualisme, il apparaît que ce n'est pas un mono-logue, une auto-biographie, un soliloque: les *Confessions* sont au contraire une prise de parole qui laisse circuler le ternaire, dans la construction de la relation à l'autre par la médiation du Nom de l'Autre. Augustin ne parle ni en « je » ni en « je-tu », mais toujours en « je-tu-il », alors que le frère est pris à témoin de sa relation à Dieu et Dieu toujours témoin de sa relation à son frère.

Son acte de parole ternaire se module sur le *Nom* de l'Autre en lequel la Trinité inscrit son dynamisme. La Trinité, c'est au plus intime de son expérience qu'il la trouve, et elle se révèle en tant que forme qui le meut. Il a cherché partout la forme qui pouvait le fonder⁷. Or, cette forme était à sa disposition immédiate, si proche, si enfouie en lui-même qu'il ne la *voyait* pas: «Où donc alors étais-tu pour moi? Oh, si loin! [...] Tu étais, et au-dedans du plus profond et au-dessus du plus haut de mon être » (*Confessions*, III, 7). «Vous étiez au-dedans de moi, et moi, j'étais en dehors de moi» (*Confessions*, X, 27).

Quel est l'enjeu du regard que pose Augustin sur sa propre constitution, sinon que l'œil permet de voir, mais ne permet pas de voir cela même qui fait voir?

Langage onto-théologique?

Selon la perspective traditionnelle, la théologie de la Trinité d'Augustin serait formulée dans un langage onto-théologique et serait par conséquent irrécupérable dans notre monde post-onto-théologique. Vraiment irrécupérable? Allons-y voir!

Augustin trouve l'image de la Trinité en l'homme : la ressemblance ne sera parfaite que lorsque la vision sera parfaite. Qu'en est-il de cette

Cf. Dany-Robert Dufour, Les mystères de la Trinité, Paris, Gallimard, 1990, p. 220 et suiv.

ressemblance et de sa localisation? Est-elle dans l'être naturel de l'âme ou dans sa participation à la grâce? Un autre élément mis en relief par Augustin est le fait que l'image subsiste en l'âme malgré le péché. Et cette image de la Trinité en l'homme est inchoative dans la création, pervertie dans le péché, rénovée dans la justification et achevée dans la vision (béatitude).

L'humain, ordonné à la vie divine, est destiné à la vision: il est capax Dei, capable de Dieu. Cette capacité est inscrite dans l'esprit au moment de la création, bien qu'elle ne puisse s'actuer que sous la motion de la grâce. L'âme est donc image, parce qu'elle est appelée à vivre divinement et que, en vertu de cet appel, quelque chose de sa destinée est pré-figuré dans son être initial. L'image ne se conserve que par le mouvement théologal vers celui par qui elle est imprimée.

L'image de la Trinité dans un monde postcartésien

Comment reprendre cela, sinon en reprenant le schème trinitaire? Augustin met en discours, dans les *Confessions*, un schème trinitaire pour mettre en œuvre sa sortie du manichéisme et du langage binaire. Comment procède-t-il? Nous examinerons comment il parle.

La Trinité n'est pas un « concept » chez Augustin. Elle est plutôt son mode de relation à l'autre au *nom de l'Autre*: être trois dans la parole donnée à l'autre. Il s'agit donc d'une structure anthropologique. La Trinité se dit dans le langage: «Lorsque tu vois l'amour, tu vois la Trinité » (Augustin); et « Rien n'est sans langage » (1 Co 14,10). La Trinité se donne immédiatement, elle est disponible sous la langue naturelle: elle est infralangage, structuration du langage dans le don de sa parole: *je-tu-il*.

Lorsque Augustin parle de son amour à ses frères, il prend Dieu à témoin de cet amour. Lorsqu'il parle de son amour à Dieu, il prend ses frères à témoin de cet amour. L'acte d'amour qui se dit est trinitaire, il est le super-métalangage qui contient les règles nécessaires au fonctionnement de tous les métalangages, des différents systèmes de pensée. Ainsi, le sujet dispose instantanément avant tout métalangage d'un super-métalangage. C'est ce qu'Augustin met en discours dans les Confessions et explique dans La Trinité. L'évêque d'Hippone fait l'épistémologie de la Trinité en mettant en évidence qu'un superlangage immanent à la langue naturelle lui permet de développer un métalangage spécifique, le discours chrétien (dans La doctrine chrétienne).

Le super-métalangage contient les règles nécessaires au fonctionnement de tout métalangage. Augustin tourne autour de la figure du sujet d'énonciation en faisant voir l'invisible, la case vide qui fait tenir ensemble le langage, le sujet d'énonciation qui permet le mouvement – on peut reconnaître ici la fidélité que nous avons évoquée dès le début de notre réflexion. Cette case vide ne peut être totalement pensée – vue – parce que c'est avec cela que nous sommes, nous pensons, nous parlons. Cette case vide est la limite infranchissable du savoir (Descartes), mais elle est précisément révélée dans la logique trinitaire.

Augustin descend dans les conditions de son rapport au monde, à autrui et à lui-même. Selon lui, connaître le monde, connaître mon frère et me connaître est rendu possible par le «verbe qui est la connaissance unie à l'amour » (*La Trinité*, livre IX, X, 15):

Voilà pourquoi, quand l'âme se connaît et s'aime, son verbe lui est uni par l'amour. Et puisqu'elle aime sa connaissance et connaît son amour, le verbe est dans l'amour et l'amour dans le verbe, l'un et l'autre dans l'âme qui aime et dit son verbe.

Descartes a tué la Trinité en faisant soi-disant sauter la case vide par sa logique binaire, dualiste, sans reste. Par contre, là où je pense, je parle, dit Augustin. Là où je parle, je vois la Trinité, Verbe fait chair. De même qu'il dit que là où l'on voit l'amour, l'on voit la Trinité, parce qu'il y a celui qui aime, l'aimé et l'amour, de même, là où je parle, il y a la trinité: il y a le «je» qui parle, il y a le «tu» qui écoute et il y a la parole (le «il»):

De même que, en Dieu, « Tout a été fait par le Verbe », de même, l'homme ne fait rien qu'il ne le dise d'abord en son cœur. La ressemblance entre le Verbe et Dieu et le nôtre se tient là: notre verbe ne peut être sans que l'action s'ensuive; mais notre action ne peut être, si le verbe ne la précède (La Trinité, livre XV, XI).

C'est dans et par la Trinité que les humains se forment comme sujets parlants et forment des socialités: corps-à-venir d'une parole tenue. Ce corps-à-venir, qui peut aussi être appelé corps du Christ, tient de la complétion, dans sa chair, dans sa parole, de ce qui « manque aux afflictions du Christ, en faveur de son corps, qui est l'Église » (Col 1,24). La Trinité se présente donc comme essence du lien social et, par conséquent, comme corps social. La Trinité porte les conditions de l'interlocution et de l'intersubjectivité, qui sont les bases de la socialité. Le fait social peut être vu alors comme étant immanent au langage dans sa dimension d'infralangage.

Le «corps à venir » est un corps à dire, à redire, à proclamer, un corps imprégné des manques de nos paroles qui se risquent dans l'acte de proclamation. Mais c'est un corps « autre » parce qu'il ne fait pas nombre avec le monde des apparences: c'est un corps de parole, désigné par la parole – «ceci est mon corps », déjà parfumé (Mc 14,3), prêt à être relevé, porteur de la résurrection. Ce morceau de pain désigné par une parole banale porte en lui la disjonction du rapport au monde des apparences.

Augustin voit sa dépendance dans le corps d'une parole qui lui est donnée: dans le Corps des Écritures. Et c'est à partir de ce Corps qu'il écrit autrement. Son sujet n'est pas dualiste, ne fait pas abstraction du corps. Le sujet de vérité est corps social, trois, constitué par le langage tenu dans le corps de l'autre qui renvoie au corps du Christ, incarné, crucifié et ressuscité. La Croix apparaît ainsi comme la conséquence matérielle de la logique binaire, et la gloire de la Résurrection fait triompher le mouvement ternaire, trinitaire. L'image de la Trinité en l'homme fait que quand il parle, il est trois: « Là où tu vois l'amour, tu vois la Trinité»; là où l'humain parle, on voit la Trinité.

Résistance du trinitaire au binaire/le salut

Comment la structure trinitaire peut-elle résister au mode binaire? En d'autres mots, comment le Nom de l'Autre peut-il s'installer au centre de l'humain et irradier en toutes ses parties sans entraves (le péché)? C'est ce que nous tenterons d'expliquer dans cette troisième et dernière partie, sous la figure du métalangage je-tu-il. Posons trois jalons pour la compréhension de ce métalangage.

- 1. Tout d'abord, un métalangage de forme je-tu-il nous apparaît être à l'image de la Trinité. La Trinité qui était immanente au récit dans le savoir narratif imprégnant la vie quotidienne, est devenue transcendante dans le monothéisme: on l'a extirpée de sa matrice. La Trinité qui était à l'origine du récit est devenue sa finalité. Elle n'est cependant pas un aboutissement de la pensée grecque, mais bien une structure immanente à l'Ancien Testament⁸. Cela implique donc un renversement de la lecture habituelle de la genèse de la Trinité.
- 2. Le deuxième jalon qui s'impose prend la forme de la résonance

directe de l'homme avec cette structure. Si elle ne parlait que de Dieu, la Trinité ne serait pas mystérieuse. Elle parlerait de Dieu en lui donnant des attributs que l'homme ne possède pas, comme dans les autres religions. S'il y a mystère, c'est parce que l'homme est en résonance directe avec cette structure. La résonance d'un terme dans l'autre est constitutive du dogme chrétien comme mystère.

3. Cette résonance nous amène donc à la constitution d'un corps à venir, troisième et dernier jalon pour la compréhension de ce métalangage ternaire. Le corps à venir est celui d'une parole donnée et tenue jusque dans la mort. C'est le corps du Christ donné qui se redonne dans la Résurrection sous un mode autre : celui de l'annonce qu'il est ressuscité. En dehors de la parole proclamant la Résurrection, en dehors de la parole qui tient dans l'incertitude tout en continuant de parler, en dehors, donc, d'une parole de foi donnée et partagée avec l'autre malgré tout, le corps à venir ne prendrait pas corps en nous, parmi nous. La Parole tenue dans la chair réserve une place au corps comme ancrage d'une parole tenue dans la chair.

L'excès du don d'une telle parole de foi constitue le mouvement de l'Église-corps-du-Christ, là où la Parole donnée et partagée dans et par la chair circule au nom d'un Autre.

Conclusion

Nous ne pouvons conclure qu'en nous reportant à la logique de l'excès et à l'événement en tant qu'ouverture de la situation. La logique de l'excès est, comme nous l'avons vu, sous le signe du «trois»: 1) processus événementiel de la vérité; 2) fidélité du sujet au saisissement par le processus de vérité; 3) advenir du sujet de vérité dans sa fidélité. au processus événementiel de vérité. Quant à l'événement, il est événement de parole (le Verbe fait chair), interruption du cours des choses (le Verbe vient déplacer l'ordre des choses) et irruption de l'inattendu (l'Amour du Père qui nous a aimés le premier).

L'Amour du Père qui nous précède toujours-déjà, qui nous porte et nous donne à parler d'amour malgré tout, l'amour qui se dit et se renouvelle chaque jour, c'est la seule victoire du ternaire sur le binaire. Fragile victoire, immense résistance, qui dépend de nos mots d'amour partagés.

CHAPITRE 9

Face à la violence: la théologie comme proclamation eschatologique de la paix

PAR LOUIS PERRON

« Ne vous souvenez plus d'autrefois, ne songez plus au passé. Voici que je fais un monde nouveau : il germe déjà, ne le voyez-vous pas? » (Is 43,18-19).

La foi chrétienne est directement concernée par la violence du monde. La promesse de la réalisation de la paix dans un monde enfin libéré de la violence appartient à la fibre constitutive de l'Évangile et en donne à sa manière le condensé. Le salut de Dieu est paix et son avènement suppose l'éradication de la violence au sein de la communauté réconciliée qu'est la création nouvelle. Cette promesse reçue par la foi comme un absolu, au sens où elle relève d'un engagement inconditionnel de Dieu appuyé sur la conviction de la supériorité définitive de ce dernier sur le mal, et à travers de laquelle elle lit par conséquent la totalité de l'histoire humaine ainsi placée sous le chiffre de l'absolu de Dieu, peutelle être reçue dans la culture propre aux sociétés démocratiques avancées? La prétention de cette proclamation eschatologique à portée salvifique, énoncée essentiellement comme « heureux message » (Bonne Nouvelle), se heurte en effet au contexte culturel d'aujourd'hui qui affirme avec force, de manière multiforme et répétée, la mort des grandes utopies émancipatrices, la disparition des grands mythes mobilisateurs et la liquidation des grands idéaux collectifs qui ont façonné et porté l'imaginaire moderne. Face à l'épuisement des idéologies, à la décomposition de la vision progressiste et optimiste propre aux philosophies modernes de l'histoire qui caractérisent la mentalité actuelle, ce « grand récit » qu'est le christianisme peut-il encore faire

146

sens dans le cadre de ce que l'on a qualifié précisément de « fin des grands récits »? Telle est la question à laquelle j'aimerais tenter ici d'apporter certains éléments de réponse. J'y lis l'appropriation personnelle de la question que propose l'argument de notre colloque quant à la nature de la parole *théologique* qu'il est possible de tenir en regard des déploiements contemporains de la violence.

Dans ce contexte de fragilisation de l'histoire désormais privée de son aura mythique, libérée de sa charge utopique et messianique, et dont le futur, désormais menaçant, est vidé de toute promesse¹, la théologie se voit assigner une tâche urgente - qui est sans doute celle qui la requiert au premier chef et en légitime la raison d'être au sein des sociétés industrielles avancées – à déployer selon un double geste : geste de «rupture » d'une part, essentiellement critique et contestataire vis-à-vis de l'état de fait du monde, et geste d'«accueil» d'autre part, cherchant à articuler, dans la solidarité évangélique, l'excès de la promesse divine à celui qui ne cesse d'agiter le cœur humain², tout en préservant ce double excès, du moins idéalement, de toute dérive réductionniste, de tout rabattement sur la phénoménalité des choses comme de toute démesure totalitaire. Le premier temps - critique devra montrer le caractère subversif de la promesse évangélique à partir de la structure proprement croyante de la théologie en tant qu'intellectus fidei – et plus précisément, comme on le verra, qu'intellectus spei, c'est-à-dire à partir de la postulation, certes raisonnée et raisonnable, d'une conviction forte préalable, qui ne peut être démontrée « objectivement». Il s'agit en effet d'une herméneutique reposant sur un a priori valorisant et se déployant selon sa logique interne propre. Le second temps – d'accueil – devra dire en quoi la structure d'historicité propre à la foi chrétienne échappe aux apories des philosophies de l'histoire tout en s'articulant à la modalité spécifique de l'historicité contemporaine. Autrement dit, il cherchera à manifester que l'historicité de la foi est susceptible de cette opération qui consisterait à désenclaver le progrès de l'avenir tout en évitant de retomber dans le présent ou le passé³.

Je m'en tiendrai dans ce qui suit à la première de ces tâches. Celle-ci, me semble-t-il, consiste essentiellement à assumer résolument la qua-

^{1.} C. Duquoc, L'unique Christ. La symphonie différée, Paris, Cerf, 2002, p. 17-18.

J'emprunte ces termes à Fernand Dumont dans Une foi partagée, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 225.

^{3.} P.-A. TAGUIEFF, L'effacement de l'avenir, Paris, Galilée, 2000, p. 469.

lité de discours confessant de la théologie en s'opposant, au nom de l'Évangile lui-même, au vide entraîné par l'effondrement des idéologies messianiques modernes et, par suite, à la rupture avec l'idée même d'eschatologie, désormais neutralisée. En qualifiant la théologie de « discours confessant », j'entends signifier le fait qu'elle tire son existence et sa raison d'être d'une parole de proclamation qui est avant tout et essentiellement annonce. Cela signifie que la théologie, en tant que discours scientifique, ne peut oublier que la foi met en œuvre un type d'intelligibilité qui relève de l'essence de la proclamation⁴. C'est pourquoi elle doit refuser, au nom de la «folie» de l'Évangile, l'effacement de l'idée de promesse et l'obscurcissement de l'horizon de l'avenir consécutifs à l'effritement ou encore à la dislocation de l'idéologie moderne de l'histoire, dont le ressort utopique est désormais brisé et la promesse disqualifiée. Face à ce problème qui me semble crucial pour l'avenir du christianisme dans nos sociétés occidentales, la tâche de la théologie est d'empêcher l'évidement de l'avenir et sa réduction à l'in-signifiance, le rabattement sur le futur illimité du seul progrès et la résurgence du fatalisme⁵. Bref, d'apporter une contribution au débat portant sur les questions suivantes: « Sommes-nous voués à un futur sans avenir? à une responsabilité sans espoir? L'inespoir est-il le destin6?»

Dans l'horizon qu'ouvrent ces interrogations pressantes, la théologie apparaît comme le déploiement d'une rationalité eschatologique au sens où, rappelée à sa dimension confessante, elle doit résolument s'affirmer, face à la désillusion et au désenchantement dominants, comme la proclamation eschatologique d'un avenir libéré de la violence. Elle doit témoigner sans équivoque de l'absoluité, de l'inconditionnalité d'une promesse en un événement-avènement d'une effectivité radicalement autre, toujours attendue et ancrée dans la nouveauté

^{4.} J. LADRIÈRE, L'articulation du sens, t. I, Discours scientifique et parole de la foi, Paris, Cerf, 1984, p. 188 (ouvrage paru originellement en 1970 sous le même titre dans la «Bibliothèque de sciences religieuses» co-éditée par Aubier Montaigne, Cerf, Delachaux & Niestlé et Desclée de Brouwer).

^{5.} D. Hervieu-Léger a souligné, il y a une vingtaine d'années, le danger que représente pour la promesse chrétienne la disqualification de la promesse moderne. Une modernité « désutopisée » risque en effet d'achever la disqualification culturelle du christianisme plutôt que de conduire à sa requalification. Voir Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Paris, Cerf, 1986, p. 359.

^{6.} P.-A. TAGUIEFF, L'effacement de l'avenir, op. cit., p. 14.

même du Dieu qui vient. En tant qu'orientée structurellement par l'eschaton de la foi, la théologie se présente ainsi comme une rationalité utopique, s'appuyant sur un imaginaire capable d'anticiper un état du réel totalement autre, affecté d'une nouveauté radicale eu regard à l'effectivité du réel (Wirklichkeit), de l'existentialité du monde (état de choses). Ce sont ces axes de la rationalité théologique que j'aimerais rappeler ici, et autour desquels j'aimerais esquisser ce que j'appellerai une intelligence confessante et eschatologique de la paix. Mais pour ce faire, dans un premier temps, il faut au préalable prendre la mesure du discrédit affectant le discours moderne sur l'histoire, c'est-à-dire assumer lucidement la manière dont se pose pour nous aujourd'hui la question de l'avenir.

L'incertitude contemporaine par rapport à l'avenir

L'ampleur du déplacement, de la rupture même, qui s'est opéré au cours du xxe siècle par rapport à la période qui l'a précédé – que l'on pourrait qualifier de première modernité – ne saurait être sous-estimée. Il cristallise en effet ce qui se joue au plus profond de la conscience historique contemporaine et ce qui détermine profondément la compréhension qu'elle peut avoir d'elle-même. Il est certes devenu banal d'évoquer l'actuelle crise de confiance envers le sens de l'histoire et, corrélativement, le caractère désormais problématique de notre rapport à l'avenir. C'est pourtant notre appréhension de cette dimension constitutive de la temporalité qu'est l'« horizon d'attente » (Koselleck) qui s'en trouve profondément modifiée. La question kantienne s'impose de manière pressante: Qu'en est-il pour nous de l'avenir? Est-il encore permis, voire possible, d'espérer? Elle s'impose encore plus dans l'optique immédiate de mon propos: Qu'en est-il pour nous des possibilités de la lecture de l'avenir comme anticipation d'une promesse eschatologique?

Tenant compte des événements historiques particulièrement tragiques qui ont marqué le siècle dernier, notre époque a procédé - et procède toujours – à une vaste critique du projet moderne d'émancipation: l'idéologie progressiste et le ressort utopique ont été ainsi radicalement mis en question. Notre expérience historique se développe à l'aune de la désillusion et du scepticisme par rapport à l'idée moderne de progrès et au projet de maîtrise historique qui lui était associé. La vision moderne de l'histoire, jugée exagérément optimiste, même dangereuse, cède le pas au désabusement et à la résignation. Les brillantes promesses, les audacieuses perspectives d'avenir dont elle était porteuse ne paraissent plus crédibles. Quand elles ne sont pas impitoyablement déconstruites ou carrément écartées parce que jugées trompeuses ou simplement vaines, elles font l'objet de sévères et substantielles révisions. L'expérience contemporaine frappe d'inanité l'idée de progrès et réduit à l'insignifiance les grandes promesses historiques sur lesquelles la modernité s'est édifiée. L'interprétation moderne de l'histoire apparaît ambivalente, grevée de lourdes ambiguïtés; nous ne cessons d'en voir les limites et d'en reconnaître les effets pervers. Notre expérience historique renoue avec la fatalité historique, retrouve l'emprise du tragique, se heurte à la résistance des choses et nage désormais dans l'incertitude. L'histoire est désormais pour nous le lieu de la précarité, de l'impuissance et de l'échec. En un mot, notre époque refait, de manière particulièrement rude, la dure épreuve de la finitude dans toute l'épaisseur de son opacité.

Cette «décomposition de l'idée de progrès⁷» provoque une crise de confiance, de crédibilité envers les grands systèmes idéologiques proposant une interprétation totalisante de l'histoire. Ceux-ci une fois effondrés, dilués, la place qu'ils occupaient est laissée vacante. Nous ne croyons plus aux philosophies de l'histoire, c'est-à-dire à l'histoire comme déploiement d'un sens global. Nous ne reconnaissons plus une ligne d'intelligibilité continue et englobante, qui assurerait l'intelligibilité synthétique et l'unité systématique de l'ensemble du devenir. Nous contestons l'idée de téléologie historique tout comme celle d'une maîtrise progressive sur l'histoire, qui lui est étroitement liée. La lecture déterministe de l'histoire disparaît de manière irrémédiable parce qu'elle nous paraît désormais radicalement impossible, voire carrément perverse. L'idée d'une histoire apportant nécessairement le progrès, en vertu de sa dynamique propre, n'est plus recevable. La conception selon laquelle l'histoire serait gouvernée par la raison est abandonnée au profit de celle qui insiste sur son caractère irrationnel. La clarté censée sourdre de l'intelligibilité de l'histoire est voilée par l'opacité qu'elle prétendait précisément subsumer. L'utopie selon laquelle il serait possible de projeter l'absolu dans l'histoire, d'inscrire la représentation de l'idéal dans l'effectivité des choses est récusée. L'histoire n'est pas la

^{7.} M. Angenot, D'où venons-nous? Où allons-nous? La décomposition de l'idée de progrès, Montréal, Trait d'union, 2001.

150

réalisation progressive de la liberté, il n'y a pas recoupement progressif et intégral du projet humain et de l'effectivité historique. La morsure du tragique et de l'insensé frappe d'interdit toute interprétation totalisante et idéalisante de l'histoire. On (re)découvre que la trame de l'histoire, loin d'être soumise à un processus harmonieux et cohérent en constante unification, est au contraire fragmentée, discontinue, plurielle, pleine de déchirures. La linéarité historique est traversée de brisures comme autant d'entailles dans sa chair vive. Nous vivons ainsi désormais un rapport cassé ou décalé à l'histoire. L'expérience historique est placée sous le signe de la dispersion.

Ce congé signifié à l'idéologie moderne de l'histoire affecte l'idée même d'espérance historique, et par conséquent la foi en un accomplissement heureux de l'histoire. C'est bien une perte de foi dans les grands récits d'accomplissement historique dont nous sommes les témoins et les acteurs. L'histoire n'est plus vécue comme une odyssée conduisant vers le meilleur. Elle n'est plus pensée comme objet d'espoir, car ce dernier est épuisé9. Nous assistons au discrédit généralisé des messianismes modernes, tant religieux que sécularisés. L'histoire n'est plus vécue comme devant aboutir à un état final heureux, mais plutôt avec un sentiment d'incertitude et d'angoisse. Ce dont il s'agit en définitive, c'est d'une véritable dissolution de l'avenir. Plusieurs observateurs font état d'une évanescence, sinon d'un « effacement » 10. L'horizon contemporain subit la poussée d'un mouvement de réduction de la temporalité au seul présent, un présent exacerbé issu d'une dévalorisation généralisée de l'avenir en voie de complète disparition. Notre modernité la plus actuelle se comprend de plus en plus comme une sorte d'eschatologie intemporelle, comme un présent permanent confinant à l'intemporalité. Elle s'établit dans un continuum ouvert infiniment vers l'avant, dans une processualité linéaire sans borne¹¹. L'idée d'avenir laisse place au simple futur et au caractère éphémère de l'instant. L'horizon de l'avenir s'efface devant la préoccupation du présent et de son aménagement. Le futur n'est plus le lieu de l'histoire, mais la précarité du présent, désormais célébré. La linéarité progressive

^{8.} P. Gisel, La théologie face aux sciences religieuses, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 167 et suiv.

^{9.} К. РОМІАN, «La crise de l'avenir », Le Débat, n° 7, décembre 1980; repris dans Sur l'histoire, Paris, Gallimard, 1999.

^{10.} P.-A. TAGUIEFF, L'effacement de l'avenir, op. cit.

P. SLOTERDIJK, Essai d'intoxication volontaire (trad. O. Mannoni), Paris, Calmann-Lévy, 1999.

151

du temps cède la place au temps cyclique. C'est tout un imaginaire historique qui disparaît, et c'est aussi la possibilité même d'imaginer l'avenir qui semble mise hors jeu. C'est, de manière équivalente, la capacité d'envisager l'avenir comme objet d'espoir, comme réserve utopique ou encore comme lieu d'espérance qui tend à se perdre. Une observatrice lucide peut ainsi écrire:

Telle est notre situation au moment où nous tournons la page du siècle. Nourri à sa naissance dans le culte de l'avenir, celui-ci s'achève dans la honte du passé et le mépris de l'avenir. Pour avoir été trop trahis par nos attentes, nous regardons toute idée de promesse comme une trahison virtuelle. Si l'espoir est un puits dans le jardin, on a l'impression que ce puits a été empoisonné¹².

Aujourd'hui, l'extase du temps semble se réduire à une seule dimension. L'individu au présent remplace la politique de l'avenir. Dans la foulée de l'effondrement des eschatologies révolutionnaires, l'avenir est rabaissé sur le présent. Il en résulte une crise ou encore une oblitération de l'avenir. Davantage: l'avenir apparaît désormais menaçant, objet de crainte. «L'avenir que la modernité s'imaginait être une promesse se définit comme une menace¹³.» Ce qui montre le sérieux de cet « obscurcissement des représentations de l'avenir », pour reprendre une expression de Marcel Gauchet, c'est le fait que la modernité s'est précisément construite autour de la catégorie de l'avenir comme temps orientant l'activité des acteurs¹⁴. Ainsi se produit un vaste phénomène de « récusation de l'espoir ». L'horizon du désespoir s'impose; on assiste au retour du pessimisme et du scepticisme antique¹⁵. On peut résumer l'ensemble de cet effritement de la représentation moderne de l'avenir qui caractérise notre sensibilité actuelle par la catégorie de « fin » :

Nous vivons très exactement la fin de l'histoire finie – de l'histoire pensable sous le signe de la fin. Il nous est devenu impossible de concevoir le devenir en fonction d'une issue récapitulative et réconciliatrice qui nous en livrerait la clé ultime en même temps qu'elle ouvrirait l'ère d'une collectivité en pleine possession d'elle-même¹⁶.

^{12.} Ch. Delsol, Éloge de la singularité, Paris, La Table Ronde, 2000, p. 13.

^{13.} J.-P. WARREN, «L'avenir n'est plus ce qu'il était», Relations, n° 683, mars 2003, p. 15. Voir C. Duquoc, L'unique Christ, op. cit., p. 82.

^{14.} Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 9-14, p. 347. Gauchet, aux p. 82 et 345 de son ouvrage, renvoie à Роміан, *op. cit.*

^{15.} Voir C. Duquoc, L'unique Christ, op. cit., p. 17, 141-144.

^{16.} M. GAUCHET, La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité, Paris, Gallimard, 1998, p. 22. Cité dans C. DUQUOC, L'unique Christ, op. cit., p. 88.

On aura saisi l'enjeu capital d'une telle situation pour la christianisme, qu'elle affecte à mon sens de la manière la plus aiguë. Par sa problématisation radicale de l'avenir, elle met en effet directement en question la capacité communicationnelle du christianisme en tant qu'il est structuré de manière constitutive par l'horizon eschatologique qui en commande l'économie. Elle attaque ainsi de front la plausibilité même du christianisme, tout comme sa désirabilité. Le christianisme n'échappe pas à ce que Dumont appelait le « vacillement des anticipations eschatologiques¹⁷». Qu'en est-il du christianisme si l'espérance n'est plus recevable, si elle n'est plus partie prenante du «croyable disponible» (Ricœur) contemporain, si la disqualification du motif messianique et eschatologique le relègue maintenant à l'arrière-plan (Gisel)? Quelle parole évangélique peut être énoncée dans un temps du retrait de toute promesse, de désenchantement par rapport à l'avenir, lorsque les lendemains ont cessé de chanter?

L'Évangile comme « grand récit »

La forme la plus immédiate de parole théologique qu'il me semble non seulement possible mais nécessaire de tenir dans ce contexte de prise de congé des idéaux collectifs et des mythes mobilisateurs de la modernité est de nature kérygmatique. La théologie doit ici se rappeler qu'elle est essentiellement un intellectus fidei, c'est-à-dire une rationalité au service d'une proclamation. La théologie chrétienne est tout entière, et de manière nécessaire, au service de la prédication évangélique comme annonce d'une Bonne Nouvelle, d'un heureux message. La proposition chrétienne est le lieu d'émergence et de déploiement de la théologie chrétienne. Parce qu'elle s'inscrit à l'intérieur d'un projet de communication, la rationalité théologique est une forme de rationalité communicationnelle qui doit assumer la visée communicationnelle qui est au principe de la foi chrétienne. C'est pourquoi sa responsabilité la plus immédiate consiste à réaffirmer, «à temps et à contretemps », contre toutes les désillusions et les démobilisations, l'espérance vive de la foi en toute sa folie et sa déraison aux yeux de la logique du monde. La théologie doit rappeler l'horizon eschatologique sous lequel la lecture de la foi ne cesse de situer la totalité de l'histoire humaine. En d'autres termes, elle est appelée à se déployer comme une rationa-

^{17.} F. Dumont, L'avenir de la mémoire, Québec, Nuit blanche, 1995, p. 69.

lité de type eschatologique, elle doit envisager la condition humaine à la lumière de l'imminence toujours différée de l'eschaton.

La théologie contemporaine a rappelé le caractère central, structurant de la dimension eschatologique de la foi chrétienne. Celle-ci se déploie selon une modalité bien déterminée d'historicité, qui fait de l'histoire une histoire orientée eschatologiquement. Le propre de l'historicité chrétienne est l'eschaton, comme le rappelle Yves Ledure, quoique dans une perspective quelque peu différente de la mienne¹⁸. En d'autres termes, l'histoire du salut est vécue depuis l'horizon de la fin, dans l'anticipation de l'irruption de l'événement final. Dans l'optique du christianisme, en effet, toute l'histoire se trouve orientée vers un événement ultime, vers une intervention dernière, définitive de Dieu, dans le but d'achever l'œuvre du salut. Cet événement-avènement déploie un rapport de tension : il articule la rupture et la continuité ainsi que la présence toujours imminente mais sans cesse repoussée. Il déploie l'horizon sous lequel l'histoire humaine trouve son accomplissement. En tant que kairos futur, il dynamise l'histoire en la polarisant à la manière d'un aimant. L'eschaton de la venue finale du Christ fait l'histoire, constitue l'histoire comme telle au sens où toute l'histoire se tient dans l'espérance du kairos attendu de l'ultime visite de Dieu qui viendra mettre fin à l'histoire (Ac 3,17-26).

Cette lecture eschatologique de l'histoire se déploie à partir du futur comme catégorie privilégiée de l'eschatologie, et par là comme catégorie interprétative clé de l'ensemble du mystère chrétien 19. Elle se caractérise par la priorité qu'elle accorde à ce qui est à venir plutôt qu'au passé. Le propre de l'historicité chrétienne consiste en effet à situer le présent en rapport à un *eschaton*:

Le sens du présent se prend primordialement de son rapport au terme ultime, à l'eschaton de l'histoire du salut. Il comporte certes un aspect de remémoration, par lequel est rendu présente la réalité et la vertu de l'événement originaire, mais la remémoration est assumée dans l'espérance, qui est précisément l'anticipation vécue de l'eschaton²⁰.

^{18.} Y. LEDURE, Le christianisme en refondation, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 36 et suiv.

^{19.} W. Pannenberg, dans R. J. Neuhaus (dir.), Theology and the Kingdom of God, Philadelphie, Westminster Press, 1969.

J. Ladrière, « Théologie et historicité », dans M. Dion et L. Melançon (dir.), Un théologien dans la cité. Hommage à Lucien Vachon, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 55-56.

Pour mieux démarquer le futur qui vient de Dieu du futur chronologique, il m'apparaît important, à la suite de Moltmann, de préciser la catégorie de « futur » par celle d' « avenir » (adventus) et de promouvoir cette dernière comme catégorie centrale et directrice d'une herméneutique chrétienne de l'histoire²¹. La structuration de l'expérience chrétienne s'organise à partir de la catégorie de l'avenir comme catégorie directrice. Elle lit la modalité temporelle spécifique de cette expérience sur le fond de l'avènement eschatologique de la plénitude du salut. Si l'histoire est interprétée de manière eschatologique, c'est parce que la catégorie fondatrice de l'histoire est l'avenir. L'être chrétien est ainsi fondamentalement un être en tension, un être «vers». Par conséquent, les catégories de promesse et d'espérance sont reconnues comme des catégories centrales, constitutives du christianisme (de jure). Elles acquièrent la primauté herméneutique. Le christianisme lit l'ensemble de l'histoire humaine à la lumière de la Promesse, comme incessante et tenace attente de celle-ci. Car il vit de la foi en la survenance d'un essentiel «pas encore», d'un avenir toujours à venir. La Révélation de Dieu est essentiellement promesse et articule l'expérience de foi comme une expérience de la promesse. L'Évangile n'annule en rien ce caractère promissoire: il n'est pas d'abord ni essentiellement l'accomplissement de la promesse eschatologique, mais bien sa confirmation en tant qu'il est lui-même promesse ouverte sur l'avenir de Dieu en Jésus Christ. L'Évangile valide la promesse biblique en témoignant de l'absoluité de l'engagement de Dieu et en la radicalisant à un degré inégalé. Elle authentifie cet engagement en en manifestant encore davantage la profondeur et le sérieux, c'est-à-dire comme révélation de l'humanité de Dieu. Loin d'abolir l'horizon eschatologique, la mortrésurrection du Christ en exacerbe la présence. Elle laisse l'intrigue

pascale non dénouée, et c'est pourquoi elle demeure accessible uniquement à partir de la foi et comme promesse. L'horizon ouvert par la Résurrection reconduit l'horizon pré-pascal, biblique. Il place l'être chrétien dans une tension presque insoutenable, en l'insérant dans l'abîme ouvert par l'écart qui sépare l'ampleur et la profondeur de la promesse atteignant un niveau de radicalisation inégalée, et le cours

^{21.} J. MOLTMANN, «Liberating and Anticipating the Future», dans Margaret A. Farley et Serene Jones (dir.), Liberating Eschatology. Essays in Honor of Letty M. Russell, Louisville (Ky), Westminster John Knox Press, 1999, p. 189. Voir également J. MOLTMANN, La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne (trad. J. Hoffmann), Paris, Cerf. 2000.

empirique de l'histoire effective demeuré inchangé. Bien plus que de marquer un point d'arrivée et un accomplissement, la Résurrection détermine un point de départ qui relance la dynamique biblique de la promesse en creusant la béance qu'ouvre celle-ci. C'est pourquoi l'espérance est l'axe structurant de l'expérience chrétienne en tant qu'expérience de foi. L'espérance est essentielle à la réalité de la foi puisque celle-ci est foi en la promesse de Dieu. C'est ainsi qu'il est permis d'affirmer la primauté théologique de l'espérance. L'expérience chrétienne est fondamentalement une expérience d'attente et de veille, c'est-à-dire une expérience d'anticipation.

La dimension eschatologique de la foi fait de la rationalité théologique une rationalité *utopique*, au sens étymologique du terme de ce qui n'a pas de lieu, de ce qui se tient hors lieu, et donc, conséquemment, de ce qui renvoie à un lieu autre, à un ailleurs qui n'est une nulle part. L'utopie, qui est aussi uchronie, comme le remarque Ricœur, dit l'extériorité spatiale (un autre lieu) mais aussi temporelle (un autre temps)²². Avec Ricœur, j'aimerais tabler ici non pas sur les faiblesses de l'utopie, c'est-à-dire sur ses possibles dérives tyranniques et totalitaires, mais sur ses forces:

Je voudrais retrouver la fonction libératrice de l'utopie dissimulée sous ses propres caricatures. Imaginer le non-lieu, c'est maintenir ouvert le champ du possible [...] l'utopie est ce qui empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience. C'est ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition²³.

Le propre de l'utopie réside dans sa capacité à enjamber l'effectivité ou encore l'actualité du monde et à se placer du point de vue du possible :

L'idée-noyau doit être celle de *nulle part* impliquée par le mot même et par la description de Thomas More. C'est à partir en effet de cette étrange exterritorialité spatiale – de ce non-lieu, au sens propre du mot – qu'un regard neuf peut être jeté sur notre réalité, en laquelle désormais plus rien ne peut être tenu pour acquis. Le champ du possible s'ouvre désormais au-delà de celui du réel²⁴.

P. RICŒUR, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986, p. 388.

^{23.} Ibid., p. 390-391.

^{24.} Ibid., p. 232.

L'utopie est le contrepoint de la fonction d'intégration sociale remplie par l'idéologie, en ce qu'elle occupe la fonction de subversion sociale. Elle mine l'ordre existant sous toutes ses formes. L'utopie peut alors être pensée comme «l'expression de toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant. [Elle] est un exercice de l'imagination pour penser un "autrement qu'être" du social²⁵». En un mot, l'utopie remplit la fonction fondamentale « de contestation et de projection dans un ailleurs radical²⁶». Cet ailleurs n'est accessible que par l'entremise du travail de l'imagination qui joue un rôle essentiel, fondamental, au plan de l'utopie. Sans cette liberté de l'image qu'ont montrée G. Bachelard et G. Durand, il n'y aurait point d'utopie²⁷. Celle-ci relève de la construction imaginaire et se caractérise précisément par le fait qu'elle se pose consciemment comme imaginaire²⁸. L'utopie apparaît en effet comme une figure de l'imagination productrice, à la manière d'une «imagination constituante» (H. Desroche) et plus précisément, pour reprendre cette fois une expression de Ricœur, comme une « pratique imaginative²⁹ ». Or l'imagination se caractérise fondamentalement comme une capacité de rupture³⁰. C'est pourquoi l'utopie, pour citer Ricœur de nouveau, « est le projet imaginaire d'une autre société, d'une autre réalité³¹». Cela précisément parce que l'utopie appartient à ce groupe de représentations imaginaires que sont les représentations contrefactuelles. L'utopie est une représentation imaginaire prenant la forme d'une représentation contrefactuelle. En d'autres termes, elle est un contremodèle désirable qui permet de se désengager du réel³².

C'est bien à cette capacité de rupture et d'inauguration qui fait l'imagination et sur laquelle s'appuie l'utopie que renvoie la foi chré-

^{25.} Ibid., p. 388.

^{26.} Ibid., p. 391.

^{27.} A. Pessin, L'imaginaire utopique aujourd'hui, Paris, PUF, 2001, p. 29-31. Sur le lien entre l'imagination et l'eschatologie, voir G. Green, «Imagining the Future », dans D. Fergusson et M. Sarot (dir.), The Future as God's Gift. Explorations in Christian Eschatology, Édimbourg, T & T Clark, 2000, p. 73-87.

^{28.} J.-M. Schaeffer, «Représentation, imitation, fiction: de la fonction cognitive de l'imagination», dans J.-F. Chassay et B. Gervais (dir.), Les lieux de l'imaginaire, Montréal, Liber, 2002, p. 24 et suiv.

^{29.} P. RICŒUR, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, op. cit., p. 228. L'expression de Desroche se trouve à la p. 231.

^{30.} A. Pessin, L'imaginaire utopique aujourd'hui, loc. cit.

^{31.} P. RICŒUR, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, op. cit., p. 231.

^{32.} J.-M. SCHAEFFER, op. cit.

tienne. Celle-ci redécrit la réalité en évoquant un monde qualitativement, existentiellement autre, une autre possibilité de monde, qui n'a pas encore d'effectivité, qui n'existe pas encore. C'est bien en ce sens qu'elle renvoie à un lieu autre, dont l'expérience pleine et entière demeure inaccessible, étrangère à notre expérience factuelle du monde³³. Plutôt que de répondre à un paradigme sacral, la tradition biblique répond au paradigme utopique de la religion. «Aux clivages

^{33.} Dans L'unique Christ, auquel je me suis déjà référé, C. Duquoc refuse d'attribuer une connotation utopique à la prédication évangélique, au nom des dangers encourus par l'utopisme et dont le siècle dernier témoigne si véhémentement. Selon lui, la catégorie d'utopie est refusée par Jésus et ne s'applique en aucun cas à la Bible (p. 177). Pour échapper au piège de l'embrigadement du futur, Duquoc interprète la temporalité de la libération messianique dans le sens d'un primat du déjà et de l'accomplissement du Règne, tout en se refusant à réduire « la célébration évangélique de l'instant » à ce présent qu'opposent au primat moderne du futur des penseurs actuels. La prédication de Jésus s'opposerait directement aux idéologies historiques modernes, comme d'ailleurs à l'attente messianique contemporaine de Jésus. Elle disqualifierait, en somme, tout messianisme: «On assiste ainsi à un renversement de la problématique commune : les théories de la libération, qu'elles soient politiques ou théologiques, se nourrissent des défaillances du présent et requièrent un futur qui soit en accord avec le désir. Dans l'annonce inaugurale, Jésus ne se porte pas vers l'avenir; sans doute est-ce la raison pour laquelle il évite d'évoquer la Promesse, il décline la liberté au présent. La dynamique de la libération ne vient pas du futur, ni de l'utopie ou du rêve, elle sourd de la plénitude toujours oubliée de l'instant: la parole de Jésus exhorte à voir le Règne en train d'advenir. Jésus ose affirmer, malgré l'expérience cruelle de ses auditeurs, que le Règne est parmi eux; il atteste le sentiment qui est sien: son Dieu, cœur et sens du Règne annoncé, est déjà là (Luc 17,20-22). » (p. 83). Jésus déjouerait ainsi le leurre de la Promesse en triomphant tant du désir individuel que collectif (p. 86). Bien comprise, la prédication de Jésus dénonce aussi bien l'illusion de la chrétienté que celle des messianismes séculiers modernes (p. 87). Il est vrai que Duquoc tient également compte de la dimension du futur, qu'il récuse cependant comme catégorie directrice de la libération évangélique: «[...] le concept de libération ne saurait être défini par le seul futur : son ancrage et son sens s'agrippent au présent. Sans un rapport authentique à l'actualité du Règne, le futur annoncé s'avère illusoire » (p. 87). En fait, Duquoc reconnaît la dimension du futur, mais la subordonne au présent : « Le temps ne se décline au futur qu'en raison de la profondeur insue du présent » (p. 10) (voir aussi p. 95, 116). Cette reconnaissance le conduit à accorder un rôle fondamental à l'espérance (p. 133-179, en particulier les p. 162 et suiv., 179 et suiv.). On trouve cependant, dans le chapitre consacré à la seigneurie du Christ sur l'histoire, cette phrase qui me paraît se situer dans une perspective différente de l'ensemble et qui a comme effet de relativiser l'insistance antérieure sur le présent du Règne: «Le Règne annoncé s'est manifesté dans le Ressuscité, il s'approche de nos temps, comme il affleuré dans la geste du Nazaréen.» (p. 145; je souligne) Cette dernière affirmation me paraît davantage conforme à la prédication de Jésus.

de l'ici-bas et de l'au-delà, du "déjà" et du "pas encore", il substitue la dialectique de l'eschaton (ce qui est ultime) et du novum (l'impossible comme seul possible)34. » La foi repose sur l'affirmation de l'advenir d'une nouveauté radicale au sens d'un novum ultimum³⁵. Cette charge novatrice lui confère un aspect subversif. Par rapport au cours réel du monde, elle vit de la promesse en un monde nouveau. C'est ce caractère utopique qui confère sa positivité au christianisme, positivité qui s'exprime dans la réalisation absolue de la vie manifestée dans la Résurrection du Christ. L'espérance du Royaume, la Bonne Nouvelle, rejoint les aspirations les plus utopiques de l'humanité³⁶. On voit bien en quel sens l'affirmation chrétienne apparaît de nature essentiellement utopique, c'est-à-dire comme reposant sur une effectivité qui, par rapport à l'histoire actuelle – en sa concrétude effective –, est d'une nouveauté radicale qui ne peut relever que d'une altérité tout aussi radicale. Le salut chrétien est lié à l'avènement d'un lieu qui demeure un non-lieu pour l'histoire empirique présente. Jüngel écrit avec justesse : «Le dépassement eschatologique des références de l'homme au monde, grâce au Dieu qui parle, accorde l'expérience d'une nouveauté qui rend ancien le monde entier³⁷.» Par conséquent, l'espérance chrétienne ne se réduit donc pas à un simple « pas encore » en attente d'un accomplissement plénier.

En tant qu'elle demeure essentiellement un « pas encore », l'utopie chrétienne est encore une uchronie, c'est-à-dire une anticipation du futur. Elle vient ici vers nous depuis l'avenir. L'utopie est constitutive du christianisme au sens où celui-ci n'est pas autre chose au fond que la proclamation d'une utopie en promesse d'effectivité de la part de Dieu. De par sa nature même, il exprime la conviction de l'advenir eschatologique d'une réalité nouvelle. La foi chrétienne proclame

^{34.} G. Vahanian, «Eschatologie et utopie », dans J.-L. Leuba (dir.), Temps et eschatologie, Paris, Cerf, 1994, p. 285. Le rapport de l'eschatologie à l'utopie est souligné par J. Moingt, Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu, Paris, Cerf, 2002, p. 422, n. 1.

J. Moltmann, Théologie de l'espérance (trad. française de F. et J.-P. Thévenaz), Paris, Cerf/Mame, 1970, p. 31.

^{36.} L. Boff, La nouvelle évangélisation. Perspective des opprimés (trad. Maine et Michèle Jarton), Paris, Cerf, 1992, p. 49-51.

^{37.} E. JÜNGEL, Dieu mystère du monde, t. I (trad. H. Hombourg), Paris, Cerf, 1983, p. 271-272. Voir, du même auteur, l'étude « The Emergence of the New », dans J. B. Webster (dir.), Theological Essays II (trad. A. Neufeldt-Fast et J. B. Webster), Édimbourg, T & T Clark, 1995, p. 35-58.

l'avènement d'une contre-factualité radicalement autre; elle vit précisément de cet excès annoncé. C'est pourquoi elle s'éprouve comme une visée ou encore un pro-jet, comme située sur un plan où elle devient expérience. L'espérance dont elle est porteuse s'enracine dans l'imaginaire radical qui le sous-tend et qui permet précisément à la parole de foi de s'affirmer comme un imaginaire totalement distinct de l'état actuel des choses. Cet imaginaire utopique n'est autre que celui de Dieu lui-même; il exprime le rêve qu'il nourrit à propos de l'humanité et qui exprime son désir le plus cher. L'utopie évangélique tire sa crédibilité du fait qu'elle repose sur l'efficace de l'imaginaire de Dieu, reconnu dans la foi comme ayant la capacité nécessaire pour s'inscrire effectivement dans le tissu du monde.

Si l'avenir du monde constitue une nouveauté à ce point radicale, c'est qu'il s'appuie sur l'avenir même du Dieu qui ne cesse de venir, d'advenir à l'humanité. Du point de vue de la foi chrétienne, Dieu est celui qui ne cesse de venir à l'être humain. Le thème qui la constitue et qu'elle déploie est le « Dieu qui vient à l'homme³⁸ ». Dieu n'est que dans son venir, et ce mouvement est constitutif de son être. C'est bien parce que Dieu vient vers lui que le monde, que l'univers en sa totalité, a un avenir³⁹. La venue de Dieu a en effet le pouvoir d'ouvrir l'avenir et d'être ainsi l'orient de l'histoire. Il importe de noter que la venue de Dieu dont il est ici question concerne essentiellement le futur. Dieu vient primordialement à partir du futur. Mais ce futur s'identifie à Dieu lui-même; il s'agit du futur de Dieu, non seulement du temps futur, mais du futur du temps lui-même. Depuis son futur, Dieu vient vers sa création. Ce futur en qui Dieu vient est l'Avent⁴⁰. La nouveauté de la foi s'enracine dans le Dieu qui vient et s'identifie à lui. L'avenir du monde est l'avenir même de Dieu, c'est-à-dire l'avent de Dieu, la venue de Dieu vers sa création pour la libérer. L'imaginaire utopique de Dieu est simultanément l'avent du monde et celui de Dieu.

~ ~ ~

Dans notre contexte culturel d'épuisement de l'offre d'intelligibilité de l'histoire comme promesse d'avenir, il me paraît nécessaire de ne pas

^{38.} J. Moingt, Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu, op. cit., p. 12 et suiv.

^{39.} E. JÜNGEL, Dieu mystère du monde, t. II, op. cit., p. 272.

^{40.} J. MOLTMANN, «Liberating and Anticipating the Future», p. 189.

160

insister sur la dimension de *grand récit* que comporte la narration chrétienne. Brader cet aspect serait manquer de fidélité à l'Évangile lui-même en en dénaturant le message qui est foncièrement proclamation d'une Bonne Nouvelle. Le point central de l'Évangile est la promesse d'un dénouement heureux de l'histoire, l'annonce d'une libération définitive, d'une victoire absolue sur la mort et le mal. La foi peut-elle être autre chose que la proclamation d'une espérance, celle même dont Dieu est animé à l'égard du monde? Le christianisme lit *nécessairement* l'histoire dans l'horizon eschatologique de l'avènement de Dieu comme puissance libératrice, c'est-à-dire dans l'horizon de la création – enfin – réconciliée. Telle en est l'affirmation fondamentale⁴¹.

En rappelant ainsi la dimension kérygmatique de la foi, je suis bien conscient de m'inscrire dans une position essentiellement critique face à la culture actuelle, et que résume les vocables de «protestation» et de « refus ». La foi s'oppose au refus de la promesse, elle conteste l'absence d'attente, elle récuse le rejet de l'espérance. Elle se tient ici « contre », dans une démarche d'opposition et même de confrontation. Elle subvertit les idéologies du consentement au présent, à l'ordre des choses, en leur opposant un tenace démenti qui ne s'appuie sur rien d'autre que la folie de la Croix. Celle-ci, qui se tient en porte-à-faux, en posture de scandale et de contradiction, est un « non » radical, mais encore l'attestation d'un engagement inouï, inespéré, une espérance contre toute espérance. La foi est la critique de l'état existentiel du monde et le refus de la résignation, de tout ce qui s'apparente au doute, au renoncement ou au rétrécissement du désir humain. C'est la façon pour la foi d'être aujourd'hui folie pour le monde: en affirmant dans le contexte de la fin des espérances modernes et contre la résignation ou le refus de toute utopie l'espérance de la terre nouvelle et des cieux nouveaux, c'est-à-dire la résolution effective de l'« impossible possibilité» (die Möglichkeit des Unmöglichen - Adorno⁴²) d'un avenir heureux. Cela, au nom du rêve de Dieu lui-même. Mais ce qui est énoncé ainsi de façon négative peut aussi s'exprimer de façon affirmative. On dira alors que le christianisme vit de l'écho de la démesure divine, car il assume la démesure humaine en la plongeant dans celle de Dieu. Tablant, à l'invitation de Dieu, sur l'excès lové au plus creux du cœur

^{41.} É. Fuchs a récemment rappelé le caractère essentiellement eschatologique du christianisme: «Pour une nouvelle identité chrétienne», dans С. Місном (dir.), Christianisme: héritages et destins, Paris, Le livre de poche, 2002, p. 391.

^{42.} Je trouve cette citation chez Derrida, Fichus, Paris, Galilée, 2000, p. 19.

humain, il refuse de réduire le désir à une illusion ou à un programme concret de construction du monde. Il consent au contraire à son infinité, dont il fait le pari. Cette connivence, cette complicité du désir réoriente la visée messianique sans pour autant l'abolir, comme l'écrit avec justesse C. Duquoc: « Jésus a déplacé les enjeux du messianisme, il ne les a pas abolis⁴³. » Le christianisme doit faire face au refus de l'excès parce qu'il peut l'assumer en le purifiant sans nier sa légitimité et l'orienter dans le sens d'une démesure positive, laquelle se rattache à l'exigence de justice.

J'ai conscience, en insistant ainsi sur ce que j'appellerais volontiers l'absoluité de la foi, sur sa radicalité non négociable, de m'être seulement approché du problème, de ne pas l'avoir encore abordé. Ce qu'il s'agit de penser en effet, c'est le statut d'une telle inconditionnalité dans un environnement spirituel qui se porte plus volontiers sur le pôle opposé. J'aurai au moins rappelé ce thème classique et essentiel de la prédication évangélique qui me semble constituer la toile de fond de toute reprise réflexive actuelle de l'espérance de la foi: « Alors je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu et la mer n'est plus » (Ap 21,1).

^{43.} C. Duquoc, Christianisme: mémoire pour l'avenir, Paris, Cerf, 2002, p. 118.



CHAPITRE 10

Vers un au-delà de la violence faite à l'intelligence des catholiques

PAR CLAUDE MICHAUD

Perspective

Toute religion vit de ses croyances et des mythes qui véhiculent sa vision des choses, dont celle de Dieu. Pourtant, à un moment donné, c'est comme si les croyances tranquilles qui ont pu nourrir la foi de ses adeptes pendant des siècles ne tenaient plus et étaient à exclure. Ma thèse se résume ainsi: Tant la doctrine de l'Église catholique que son fonctionnement font violence à l'intelligence des croyants. L'éloignement massif des nouvelles générations l'atteste de façon dramatique.

La tâche à entreprendre doit emprunter les deux voies suivantes: celle de la réinterprétation des mythes fondateurs du christianisme et donc d'une recomposition doctrinale et celle de la démocratisation du fonctionnement de l'Église catholique. Je ne traiterai pas de cette dernière question, sauf pour en souligner l'urgence. L'entreprise est délicate et complexe. J'explicite un peu ce qu'elle implique touchant en particulier la reconstruction du discours. Il s'agit moins d'examiner des positions d'ordre moral ou des règles telles que celle du célibat obligatoire pour les prêtres que d'une réinterprétation du discours des origines, réinterprétation qui commande la reformulation des dogmes proclamés au cours des premiers siècles.

Restaurer sans condamner le passé

Je veux souligner au début de ma réflexion sur la violence faite à l'intelligence des catholiques de notre époque, que les formules doctrinales qui constituent aujourd'hui des obstacles ont été significatives pour un grand nombre de chrétiens, au moment où elles ont été promulguées. De même, le fonctionnement sur le mode d'une théocratie accordée aux monarchies d'autrefois a été perçu comme normal dans le passé. Le discours qui suit ne vise pas à disqualifier la foi chrétienne et l'institution qui préside à son organisation. Il s'agit d'une invitation à travailler à la transformation de cette dernière, et d'un appel à une recomposition du message qui en laisse transparaître la richesse aux nouvelles générations en quête de sens non moins que de transcendance. On se souviendra, comme le dit Pierre De Locht (1998, p. 126), que « [1] a contestation n'est pas le fait d'une volonté destructrice ».

Si, au long des siècles, l'intérêt pour une intelligence de la foi a été l'affaire de quelques individus – on pense spontanément au cardinal Newman –, ce n'est plus le cas aujourd'hui. Il faut le reconnaître. Dans la conjoncture inédite de la mondialisation, de l'explosion des sciences, de la rencontre des religions, tout se passe comme si une proportion importante de croyants n'en pouvait plus d'accepter comme objet de leur foi des données perçues comme irrecevables par l'intelligence. Un peu comme si ce qui était croyable à une époque passée ne l'était plus aujourd'hui. Un peu comme si l'intelligence de la foi était devenue une préoccupation qui se serait généralisée. Pour Raymond Lemieux (1999), nous sommes entrés dans une ère où « La foi a besoin d'intelligence ».

Les causes de la rupture qui s'est opérée entre l'Église et les jeunes générations sont certes multiples. Mais il semble bien que l'une des raisons majeures de l'abandon ou du rejet de l'Église par les jeunes est que des données de la foi considérées hier comme croyables ne le sont plus aujourd'hui. Elles sont perçues comme une insulte à l'intelligence de croyants dont les sensibilités sont profondément changées et dont la vision du monde est ébranlée, comme le fut celle des contemporains de Galilée, après qu'il eut déclaré que la Terre est ronde et qu'elle tourne autour du soleil. Autrement dit, les croyances d'une époque ne sont pas nécessairement celle d'une autre. Les maintenir c'est faire violence à l'intelligence.

Une entreprise délicate

D'emblée, on peut affirmer qu'il ne saurait être question de toucher à nos livres sacrés, en particulier aux quatre évangiles. Et cela même si on sait que les faits que les premiers disciples rapportent sont des interprétations. Leur visée n'était pas tant de rapporter des faits que d'annoncer une Bonne Nouvelle, de proposer une nouvelle façon de penser et de vivre en tenant compte des sensibilités de l'époque. Il s'agit de savoir lire les évangiles pour ce qu'ils sont. À l'époque du panthéon des dieux, la naissance d'un nouveau dieu n'avait rien de surprenant, pas plus que sa naissance virginale. Comment dès lors mener à bien l'entreprise de relecture qui s'impose? Les dogmes élaborés à partir des croyances et des mythes des origines ainsi que ceux définis plus tard, tel celui de l'infaillibilité proclamé en 1870 au premier concile du Vatican, laissent davantage de latitude. Mais on entrevoit que la reformulation du credo serait une entreprise très délicate. Une des questions décisives qui se pose ici est celle de la place des mythes dans l'évolution d'une religion, celle de la fidélité à ses origines et celle de son inculturation au cours des siècles.

Ma thèse, et j'ajoute mon espoir, est que la confrontation du christianisme à la mondialisation va entraîner, d'une part, une restauration du fonctionnement de l'Église et, d'autre part, un remaniement du discours chrétien.

Dans un premier temps, je vais rappeler brièvement ce que l'on peut considérer comme une violence faite à l'intelligence des croyants. Dans un second temps, je m'arrêterai aux causes profondes du malaise grave qui affecte l'Église. Je proposerai ensuite quelques solutions pour résoudre la situation. Je le ferai en insistant tant sur les exigences de la tâche à entreprendre que sur ses limites, notamment en ce qui concerne les mythes inhérents à la religion

La violence faite à l'intelligence

Dans une institution sûre de sa vérité, comme l'est l'Église catholique, les formes de violence à l'égard de l'intelligence sont multiples. Plusieurs générations de catholiques ont appris que le fait de se poser des questions était malvenu et que la liberté de pensée était suspecte. On connaît la liste des théologiens réduit au silence ou condamnés: Teilhard de Chardin, Yves Congar, Hans Küng, Leonardo Boff, Jacques Dupuis

(Dupuis, 2001), Eugen Drewerman pour n'en nommer que quelquesuns.

On devine aussi la situation des penseurs qui, paralysés par les certitudes de l'Église, perdent dans le cours de leur analyse la cohérence dont ils sont capables par ailleurs. Des noms: tous ces intervenants qui se sont posés en défenseurs du document *Dominus Jesus* de septembre 2001 parmi lesquels on trouve des penseurs aussi remarquables que le cardinal Godfried Danneels et le cardinal Walter Kasper (Kasper, 2000). Puis il y a tous les croyants brimés dans leur vie personnelle et leurs engagements, autrefois culpabilisés, aujourd'hui condamnés à accumuler les échecs par toute une série de positions et de déclarations d'ordre doctrinal, pastoral ou disciplinaire. On ne saurait les dénombrer.

Je rappelle brièvement quelques-unes des interventions relativement récentes qui ont blessé des milliers de croyants : le rejet par le Vatican, dans les années 1980, de la théologie de la libération, violence intolérable faite à ses penseurs et aux chrétiens engagés sur le terrain, dans le combat pour la justice. L'impact désastreux de l'encyclique Humanæ Vitæ en 1968 qui déclarait pécheurs les couples qui utilisaient des moyens anticonceptionnels. Abus de pouvoir qui a entrainé la souffrance morale de milliers de couples. Le Serment de fidélité de 1988, réaffirmé en 1998, qui est imposé à tous ceux qui exercent une tache d'enseignement et que tout nouvel évêque doit prononcer. La déclaration Dominus Jesus de septembre 2001, qui, à une époque de dialogue entre les religions a déclenché une véritable levée de boucliers, la déclaration en question montrant une fois de plus l'autoritarisme de l'Église catholique. Tout récemment, le 7 avril 2002, le Motu Proprio Misericordia Dei sur la pastorale de la réconciliation qui, en imposant un arrêt à la célébration communautaire du pardon, va priver des milliers de pratiquants d'une expérience privilégiée de croissance spirituelle. Sans oublier la pénurie grave de prêtres. Et l'on pourrait allonger la liste des péchés de l'Église non énumérés dans le mea-culpa du pape Jean-Paul II en mars 2000.

À l'évidence, le fait qu'un nombre grandissant de croyants exercent leur esprit critique entraîne chez ceux-ci du malaise et de la colère. Les sensibilités nouvelles, plus ou moins articulées, propres à la modernité, viennent s'y ajouter. Elles se traduisent par le rejet de plusieurs croyances acceptées sans contestation jusqu'à maintenant, telles la naissance virginale de Jésus et l'infaillibilité de l'Église, pour revenir à des exemples qui circulent sur la place publique.

Les origines historiques d'une culture ecclésiale en voie d'éclatement

La violence faite à l'intelligence par l'Église tient à son mode de fonctionnement et au dogmatisme doctrinal qui en font malheureusement une institution figée et en perte de crédibilité au moment même où s'expriment de façon aiguë le besoin de repères et la préoccupation pour le spirituel.

Au temps des empereurs et des rois

Je ne dirai qu'un mot à ce chapitre. Le christianisme est né au temps des empereurs et des rois. L'institution qui s'est mise en place s'est construite sur ce modèle qui en a imprégné tous ses rouages. De là à agir comme une théocratie, il n'y avait qu'un pas. On n'a pas manqué de le faire! Quand le pape déclare qu'il parle au nom de Dieu lorsqu'il dit que les femmes ne peuvent devenir prêtres, le débat est clos! On comprend, dans cette perspective, que l'Église se soit opposée presque sans relâche au cours des deux derniers siècles à la modernité et à un de ses moteurs essentiels, la démocratie.

Cette époque est révolue. L'Église, comme toute institution respectueuse de ses membres, est appelée à se démocratiser. Une amorce de changement est apparue dans les années 1960 avec le concile Vatican II. Malheureusement, le système a tôt fait de reprendre le contrôle.

Ce qui est en cause ici, c'est plus que la transformation d'un mode de fonctionnement, rendue nécessaire dans un monde qui a évolué. Les sensibilités, qui marquent un progrès indéniable de la conscience collective, ne sauraient plus tolérer l'anachronisme actuel. L'Église s'ouvrira à la démocratisation ou bien elle disparaîtra comme les institutions ou les systèmes fermés sur eux-mêmes. « Ce qui est en cause, finalement, écrit Pierre De Locht (2000), c'est la vision même de l'Église en tant que communauté de foi tout entière responsable de l'annonce de la bonne nouvelle au cœur du monde.»

Des faits à leur interprétation sur le terrain

L'Église est vivante. Elle est, pour une part importante, une communauté de foi en marche. La foi, ou la vision dont elle vit et qu'elle véhicule, s'est construite dans le temps à partir d'une première expérience fondatrice: celle de Jésus de Nazareth et de ses disciples. Dans

168

les années qui ont suivi la mort de leur maître, les disciples ont entrepris de partager – on pourrait, en langage actuel, dire de vendre – la vision et le projet qu'ils avaient, chacun suivant sa sensibilité propre, utilisant un langage symbolique fait d'images et de formules parlantes pour leurs contemporains.

Les quatre évangiles dans lesquels seront consignés plus de 40 ans plus tard cette annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus de Nazareth, présenté comme Messie attendu et Fils de Dieu, attestent l'ample entreprise d'interprétation dont l'expérience primitive a été l'objet. Au cours des trois siècles suivants, les communautés dispersées dans tout le bassin de la Méditerranée tenteront de s'entendre sur un credo commun. L'on assistera alors à une série d'énoncés de la foi ou de dogmes dont l'objectif sera d'exprimer dans un langage formel le langage théologique, la foi commune. Cette entreprise obligera un effort majeur d'interprétation appuyée sur les courants philosophiques de l'époque, les enjeux politiques, et l'expérience religieuse variée des nombreuses Églises, chacune enracinée dans son propre univers culturel, sans parler des allégeances politiques acrimonieuses.

Ces dogmes, dont certains ont traversé l'histoire, ont joué un rôle précieux dans la vie de l'Église. Il demeure qu'ils sont des données relatives qu'il est normal de contester. En ce sens, les dogmes sont toujours à actualiser. En pratique, il est des tournants dans l'Histoire qui nécessitent que l'on se livre à un effort de réinterprétation des formules d'autrefois en vue d'en saisir la signification pour aujourd'hui. L'entêtement de l'Église à se cantonner dans les positions jugées dépassées ne fera qu'exacerber des sensibilités qui constituent précisément les signes des temps dont a parlé le concile Vatican II.

Émergence d'une nouvelle conscience religieuse

Le sentiment qu'ont des milliers de croyants que l'Église fait violence à leur intelligence est exacerbé justement par l'émergence d'une nouvelle sensibilité religieuse. Autrement dit, l'évolution du sentiment religieux et la mondialisation sont les facteurs avec lesquels l'Église doit dorénavant compter. La mondialisation, et avec elle la conjoncture socioculturelle, s'est transformée à un point tel que les conditions de la pensée humaine ne sont plus les mêmes. Avec la mondialisation, une nouvelle image du monde s'est construite. Au fur et à mesure que disparaissent, ou en tout cas, s'atténuent les frontières entre les cultures

et les religions, une nouvelle perception du monde se met en place, entraînant la privatisation de l'expérience spirituelle, la relativisation des religions et, du même coup, le crépuscule des certitudes véhiculées par chacune.

La rencontre d'octobre 1986 à Assise et celles qui ont suivi offrent une illustration remarquable de la réalité nouvelle. Pour la première fois dans l'histoire, plus de 180 chefs religieux, représentant autant de religions, ont prié ensemble, préoccupés par l'urgence d'instaurer la paix et la fraternité dans le monde. Cet événement illustre à sa manière qu'un changement profond d'attitude est en train de s'opérer. Mais en même temps la prétention à la vérité entretenue naturellement par chacune est sérieusement battue en brèche. D'aucuns ont parlé du crépuscule des absolus.

Si l'on a peu de difficulté à croire que le pape Jean-Paul II, l'initiateur de la rencontre, se pensait dans la bonne religion, la difficulté commence au moment où les autres chefs pensent la même chose pour ce qui est de leur propre religion. Mais le problème réel surgit lorsque les nouvelles générations, observant tout à coup la pluralité des grandes traditions religieuses, les voient, par la force des choses, pour ce qu'elles sont: des constructions humaines nécessairement inachevées et relatives, plus ou moins d'inspiration divine, chacune essayant d'éclairer quelque peu le mystère de Dieu et de proposer un sens à l'aventure humaine. Pour les nouvelles générations, en effet, la vérité n'a pas d'étiquettes. Elle n'est ni hindouiste, ni chrétienne, ni bouddhiste, ni musulmane. La vérité n'est le monopole d'aucun individu ni d'aucun groupe. Dieu demeure mystère. Les trop grandes certitudes ne peuvent que faire obstacle à la rencontre d'un Dieu réduit aux catégories de ceux qui sont sûrs de le posséder.

J'explicite quelque peu ce qu'implique cette nouvelle conscience: on peut parler d'un nouvel âge de la religion – la religion est devenue une affaire privée, d'où l'expression de religion à la carte –, d'un pluralisme religieux – d'où la relativisation des croyances –, et enfin d'un choc des religions.

L'entrée dans un monde pluriel et complexe

Jean-Marie Ploux, théologien professeur à l'Institut de science et théologie des religions de Marseille, parle, dans un livre au titre provocateur, *Le christianisme a-t-il fait son temps?* (1999), des trois âges de la religion chrétienne. Le premier n'obéit qu'à une seule et même géographie:

tout est vertical et procède du haut vers le bas. On est dans un monde hiérarchisé dans lequel Dieu préside à tout. À l'opposé, les démons rôdent. La religion imprègne tout.

Avec la Renaissance et le début de l'industrialisation, un nouvel âge commence, celui de la modernité au cours duquel on passe lentement du vertical à l'horizontal. Ce n'est plus Dieu, mais l'homme qui devient le centre du monde. Le troisième âge, dans lequel nous sommes irrévocablement entrés, semble-t-il, est celui de la relativité. Un monde pluriel, complexe, tissé de réseaux de communications instantanées où la distance et le temps sont abolis. Un monde où les pouvoirs de l'homme sur lui-même sont immenses. Pensons à la révolution génétique qui permet d'intervenir sur la formation même de l'homme. « Ce monde qui arrive, écrit Ploux, va créer des paramètres complètement inédits. Dans le monde de jadis, le sens était donné par la religion; dans la modernité, par les idéologies, dont celle véhiculée par le christianisme. La relativité, elle, livre les hommes à l'incertitude. » Il affirme que notre époque sera marqué par un changement profond d'attitude dont les répercussions seront majeures sur l'ensemble du comportement humain.

C'est dire que la quête de sens et l'expérience spirituelle, à notre époque, ne peuvent plus emprunter les mêmes voies qu'hier. L'âge de la relativité renvoie l'individu à lui-même. Un droit qu'il revendique dans un contexte qui le lui permet et l'y pousse. Un droit en même temps qui renvoie au paradoxe d'une foi personnelle et responsable d'un côté et de l'autre à la tentation du sectarisme.

De la religion encadrante à la religion du « moi »

L'entrée dans le troisième millénaire marque le passage de la religion bien structurée à celle de la multitude des itinérants spirituels. Dorénavant, chacun choisit ses croyances et sa pratique en accord avec sa conscience. L'autorité religieuse n'est plus confiée à la hiérarchie ou à l'institution. Elle est en dedans de soi. La religion est une affaire éminemment personnelle et privée. Elle suppose un marché du religieux et implique le magasinage.

Tout indique en effet qu'est révolu, pour la majorité, le temps où la religion était perçue comme un ensemble de doctrines et de règles imposées à la collectivité. Fini, semble-t-il, le temps où la religion a été vécue par chacun de ses membres sous un mode caractérisé par l'uniformité et la soumission. La religion sera dorénavant une affaire per-

sonnelle et subjective, dans un contexte nouveau: celui du pluralisme ethnique et religieux. La conscience que la religion est au service de l'homme, qu'elle est son œuvre, quelque inspirée par Dieu qu'elle puisse être, fait son chemin. Il s'agit là d'un progrès indéniable. La foi du charbonnier et de la soumission aveugle fait place, chez l'ensemble des croyants, à une foi qui veut s'assurer de ses fondements, ce qui ne veut pas dire que la majorité des individus vont le faire, loin de là. En fait, ce qui prime et est revendiqué hautement, c'est le droit de faire ses propres choix. Chacun veut conserver un espace de liberté et d'autonomie par rapport aux institutions qui véhiculent le patrimoine spirituel de l'humanité. Ce qui ne veut pas dire que les gens croient moins aujourd'hui qu'autrefois. Mais ils croient autrement.

Les religions perçues comme un univers à explorer

Les conséquences du pluralisme religieux ne sont pas faciles à évaluer. On s'interroge, d'une part, sur ses effets en ce qui touche le degré d'affiliation dans sa religion d'appartenance et d'intensité de l'engagement. Il semble bien, d'autre part, que si le pluralisme religieux contribue à une expérience religieuse plus significative chez quelquesuns, il favorise le flottement sinon l'indifférence chez le plus grand nombre Pour les évêques du Québec (1999), il constitue une chance: « Dans un monde pluraliste, le christianisme a plus de chance de faire valoir son originalité et de présenter sa spécificité [...] le pluralisme permet à l'Église de retrouver sa liberté.»

Il reste que, dans l'immédiat, le pluralisme religieux s'accompagne d'un ébranlement général des certitudes. La Déclaration *Dominus Jesus* du 5 septembre 2000, visant à réaffirmer les fondements de la foi chrétienne et l'identité de Jésus, a certes pu contribuer à rappeler à quelques catholiques qu'ils possèdent un trésor. On aurait tort de croire, par contre, que les chrétiens ignorent que des millions d'autres croyants, défendant des traditions religieuses autres que la tradition chrétienne, croient eux aussi possèder un trésor et finalement que le trésor des uns est vraisemblablement aussi valable que celui des autres.

Je pense ici à la remarque de Jean-François Malherbe (1999): « Croire reste possible, écrit-il, mais pas dans la naïveté d'une pensée prête-à-porter. Pas dans la soumission à des doctrines déformées par les routines ecclésiastiques. » Bref, une certaine gymnastique théologique propre à l'Église catholique ne passe plus.

Le choc des religions

172

Les nouvelles générations s'interrogent spontanément sur le rapport des religions entre elles. En quoi sont-elles semblables et en quoi sont-elles différentes? Est-ce qu'elles se valent? Les jeunes prennent rapidement conscience de leur relativité. Ils doivent, sans trop de préparation, répondre à des questions qui, jusqu'à maintenant, étaient réservées aux historiens et aux sociologues. Qu'en est-il des origines de telle ou telle religion? Comment s'est-elle construite historiquement? Dans l'instauration d'une religion, quel rapport établir entre, d'une part, la réalité historique et, d'autre part, les mythes ainsi que les formulations doctrinales mises en place pour l'exprimer? Comment établir la démarcation entre le réel et le merveilleux ou l'imaginaire? Bref, autant de questions devenues incontournables.

En même temps qu'il y a une prise de conscience indéniable qu'aucune religion n'a le monopole sur Dieu, nos contemporains ne veulent plus restreindre le champ de leurs interrogations à une religion particulière, née à telle époque, dans une culture donnée. La réponse à l'énigme du destin humain, avec l'angoisse qui lui est inhérente, ne peut sortir d'un événement particulier dans l'Histoire, auquel certains seraient tentés d'accorder une valeur exclusive, et ce même si cet événement a influé sur la vision d'une partie importante de l'humanité, tel le christianisme pour l'Occident.

Les questions ne peuvent plus être confinées à l'intérieur d'un même univers religieux, un peu comme s'il était exclusif. Elles vont se situer dans la complexité d'un univers toujours en gestation, d'une humanité toujours en quête de sens parce que toujours placée en face du mystère. Un mystère que les grandes religions n'ont jamais éclairé totalement puisqu'il couvre un autre mystère encore plus insondable: celui de Dieu. Même si chaque religion soulève quelque peu le voile, aucune n'arrive jamais à satisfaire le besoin de compréhension logé en chaque individu. L'humanité est condamnée à rester sur son appétit, à poursuivre sa quête. La pertinence de chacune des religions consiste essentiellement dans sa capacité de rappeler qu'il appartient à chacun d'exploiter son potentiel en tant qu'être humain. Dans l'Évangile, Jésus parle des talents qu'il faut faire fructifier (Mt 25,14-30). Le rôle des grands prêtres est secondaire!

Vers un au-delà de la violence

Considérant les réactions qui ont suivi l'élection du pape Benoît XVI, on s'aperçoit qu'il est urgent que des signes d'un nouveau respect apparaissent dans le rapport entre Rome et les conférences épiscopales qui doivent avoir le courage de prendre la parole. On découvre qu'il faut que le droit de parole soit reconnu aux dissidents. On sent qu'il est urgent que le dialogue entre les grandes religions du monde commence véritablement. Ce qui implique que le Vatican se libère de son sentiment de supériorité qui enraye présentement le processus. La tentation de se croire le détenteur de la vérité sera toujours puissante. Les arguments pour justifier ses prétentions abondent! Comment en sortir?

L'opinion selon laquelle l'Église fait violence à l'intelligence non moins qu'à la sensibilité ne disparaîtra, faut-il le redire, que si l'Église démocratise son organisation, que si, avec lucidité et courage, elle rénove son discours et change certaines règles morales et disciplinaires.

Un système à transformer

Le fonctionnement de l'Église sous le mode d'une théocratie ne peut plus tenir. Si le principe que toute autorité vient de Dieu a trouvé des défenseurs tout au long de l'Histoire et demeure valide sous certains aspects, il reste que le mode d'accès à l'autorité comme son exercice ne peuvent plus tenir à notre époque en dehors du cadre démocratique. Deux siècles d'instauration du processus démocratique en Occident et le sens aigu de la responsabilité de l'individu rendent impossible le maintien du statut monarchique actuel de l'Église. Si paradoxal que cela puisse être, en effet, la longue évolution de la société vers l'affirmation pratique de la responsabilité individuelle arrive comme un des fruits les plus précieux de la Bonne Nouvelle.

Comme l'écrit Guy Aurenche (1999) dans Les grandes inventions du christianisme, « [c]hristianisme et droits de l'homme se sont rencontrés tant au stade de la naissance qu'à celui de la mise en œuvre, puis de l'approfondissement ». On peut affirmer que l'instauration de la démocratie se situe à la première ligne de ces droits de l'homme toujours fragiles et menacés. Marcel Gauchet (1999) reprend la même idée en parlant des transformations de la démocratie qui s'inscrivent dans la continuité d'une vision enracinée dans l'Évangile. C'est

dire que le changement du mode de fonctionnement du système actuel pour accéder à une Église démocratique devrait se faire sans difficulté si seulement on partait de l'Évangile et qu'on en appliquait les principes.

Il y a quelque chose de bien étrange dans le fait que l'Église, qui véhicule un message de liberté et de responsabilité dont s'inspire la société civile à des degrés divers, résiste si fortement à l'appliquer dans son propre fonctionnement. Il faut l'affirmer de toutes les manières, le temps est venu pour l'Église de se donner une nouvelle constitution qui prendra véritablement appui sur l'Évangile, dépassant les discours théologiques qui sont davantage au service du pouvoir qu'à celui de la vérité. L'histoire moderne nous a assez appris la vacuité des discours des despotes qui cautionnent leur action dévastatrice en se servant du nom de Dieu pour que l'Église cherche ailleurs la légitimation de ses positions.

Un discours à rénover

174

Au plan de la rénovation du discours, la tâche est encore plus exigeante car elle implique la réinterprétation des mythes fondateurs et la redéfinition des dogmes qui ont suivi. Il faudra ici énormément de courage et de lucidité. Comment établir un équilibre entre les mythes dont vivent les religions et la réalité qui les fondent? Comment exprimer les dogmes d'hier de façon qu'ils répondent aux exigences de l'humanité actuelle? Que faire pour conserver un credo qui soit le point de ralliement des croyants sans qu'ils se sentent agressés? Sans doute faudra-t-il s'habituer à voir collectivement le credo comme une abstraction. Ce qui va supposer la possibilité d'une adhésion de foi d'autant plus personnelle et profonde. Il va sans dire que l'entreprise à mener est stimulante autant que difficile. Je dégagerai quelques possibilités qui s'offrent et tracerai aussi les limites de l'entreprise.

Des mythes primitifs au discours chrétien

Les mythes fondateurs de la religion chrétienne doivent être revus non pour être supprimés, mais pour être présentés et perçus pour ce qu'ils sont: des mythes. Jusqu'à maintenant, le discours chrétien s'est employé à «montrer comment les origines chrétiennes ont été réécrites aux différentes époques, et non ce qu'elles furent », écrit René Nouailhat (1997) dans La genèse du christianisme. De son côté, Étienne

Trocme (1997), dans un livre intitulé *L'enfance du christianisme*, souligne comment, à l'origine et au cours des trois premiers siècles, la structure de la nouvelle religion – sa doctrine, ses rites, sa morale – a été influencée à la fois par le monde gréco-romain et le judaïsme, mettant en relief le processus de développement tout à fait normal de toute institution.

Lorsque la réforme apportée par Jésus et ses apôtres a été considérée comme irrecevable par les communautés juives, elles-mêmes emportées dans la diaspora à la suite de la chute de Jérusalem en l'an 70, la religion naissante a dû se donner d'autres assises. Des assises qui traduiront à la fois la rupture avec le judaïsme tout en faisant des emprunts aux grandes cultures de l'époque. À titre d'exemple, mentionnons la controverse au sujet de la circoncision (Ac 15). Fallait-il circoncire les païens qui se convertissaient au christianisme et les enjoindre de suivre la loi de Moïse? La secte dissidente décide que non. Ainsi naîtra le christianisme.

Les mythes des origines du christianisme sont imprégnés, pour ne pas dire qu'ils proviennent, de la culture socio-religieuse de l'époque. C'est autour des mythes primitifs fournis par les religions d'alors que s'est construit, pour une large part, le langage de la foi des premiers chrétiens. Mais c'est aussi en se fondant sur ces mythes que les conciles des trois ou quatre premiers siècles de l'Église ont élaboré la série de définitions qui lui ont donné sa charpente dogmatique. L'histoire des conciles indique bien que la préoccupation visant à établir le rapport entre les mythes et la réalité historique a peu pesé dans la balance des débats souvent plus politiques que théologiques. Il faut donc s'arrêter plus longuement sur la place des mythes dans l'expérience religieuse et chercher à découvrir la réalité qu'ils cachent.

La religion est antérieure au langage. Elle jaillit de la sensibilité de l'homme, non moins que de son besoin de comprendre avec ses peurs et ses intuitions profondes. C'est en puisant dans le mythe qu'elle trouve son expression universelle. On comprend que les premiers disciples et leurs successeurs, au cours des premiers siècles du christianisme, ardents à dire leur foi, ont emprunté tout naturellement à l'univers des mythes porteurs du religieux de l'époque. L'Évangile en est plein. Pour s'en convaincre, il suffit de relire les récits autour de la naissance de Jésus avec tous ces anges, «la troupe nombreuse de l'armée céleste », raconte saint Luc, dont l'un a été envoyé à l'avance pour faire l'annonce à Marie, les autres se chargeant lors de la naissance de

réveiller les bergers en chantant en chœur. Plus tard Jésus au désert, qui a faim, sera réconforté par quelques anges sensibles quand le diable n'est pas en train de le tenter. On retrouve le même langage dans les Actes des Apôtres, le récit de l'Ascension offre un bel exemple du recours au même langage. Bref, partout nous nous retrouvons devant des constructions mythiques à la fois savoureuses et riches de sens. On est bien loin d'un reportage à prendre au pied de la lettre.

Les mythes à l'ère de la modernité

Les temps ont changé. La modernité, dans un univers culturel tout autre, ne peut plus se nourrir spontanément de ces mythes. Ou, si elle le peut encore, cela ne se fait pas, chez un nombre grandissant de croyants, sans un questionnement sur le rapport à clarifier entre eux et la réalité qu'ils évoquent. L'homme moderne veut mieux comprendre l'articulation de l'un par rapport à l'autre. La pensée scientifique (les travaux des astrophysiciens l'ont mis particulièrement en lumière) pointe vers un Dieu dont la sagesse s'inscrit dans un ordre des choses auquel il ne déroge pas. La sensibilité nouvelle s'exprime par une approche beaucoup plus critique face à toutes les composantes de l'univers religieux.

Par contre, il faut compter aussi, et ce de façon paradoxale, sur la place qu'occupent toujours le langage symbolique et donc les mythes et les rituels. La psychologie moderne et la société en général ont tellement valorisé la dimension intellectuelle de l'individu que l'on en est arrivé à penser et à croire que la rationalité occupe la première place dans le fonctionnement humain. Pourtant, c'est tous les jours que la preuve du contraire est faite. Ce sont nos passions et nos émotions qui président aux choses importantes de l'existence. On ne se marie pas avec sa tête, pas plus que l'on ne choisit sa profession de façon froide et rationnelle. Or le langage de l'affectif échappe au rationnel.

Les limites de la rationalité sont telles, l'expérience quotidienne nous le dit, que, sans cesse, nous recourons à un autre langage, fait de paroles et de gestes depuis la simple poignée de main jusqu'à la communauté priant à genoux. Il s'agit d'un langage autre, capable de véhiculer la totalité de l'humain, tant dans sa dimension rationnelle qu'affective et spirituelle. Pensons ici à la place que l'on donne instinctivement aux rituels religieux et profanes qui marquent, chacun à sa manière, des étapes et des événements significatifs de la vie: la naissance, le mariage, les funérailles et, pourquoi pas, la Saint-Valentin et l'Halloween. Bref,

le langage symbolique occupe la première place dans l'expression de l'aventure humaine, celle de nos espoirs, de nos amours et de nos peurs.

À travers ces pratiques, c'est comme si quelque chose avait tout à coup changé. Le regard porté sur la réalité n'est plus tout à fait le même. L'humoriste Raymond Devos le disait de façon savoureuse: «Le langage symbolique, c'est l'art de transformer la vie en poésie.» Picasso disait de son côté que «l'art est un mensonge qui nous révèle la vérité». Peut-être est-il opportun d'ajouter que la définition classique du mythe se lit: «discours faux, figurant la vérité», ne serait-ce que pour se souvenir du proverbe chinois: «Quand on indique la lune du doigt, l'imbécile regarde le doigt!»

Du discours rationnel au langage symbolique

Peut-être est-il sage en poursuivant cette réflexion sur l'univers du symbolique, de se rappeler que la science, si fascinante qu'elle puisse être dans certains domaines, ne permet qu'un accès limité au réel. Son objet ne recouvre qu'un champ restreint de l'expérience humaine. Muni des outils modernes d'observation, jamais on n'est allé aussi loin pour scruter l'univers, son origine ainsi que les lois qui régissent son fonctionnement. Jamais non plus on n'a davantage pris conscience de ses limites. Comme le souligne Hubert Reeves (1990), si éclairante que puisse être la science touchant l'organisation du cosmos, elle n'arrive pas à résoudre l'énigme de l'existence humaine.

À côté de la pensée rationnelle et du langage nécessairement réducteur qui l'exprime, la pensée symbolique qui a recours à la métaphore, à l'allégorie, à la parabole et au mythe est beaucoup plus compréhensive. On comprend que le discours religieux, parce qu'il se situe dans l'univers du spirituel et de la transcendance, emprunte essentiellement au langage symbolique. C'est dans cette perspective qu'il faut aborder les livres sacrés des grandes traditions religieuses, dont la Bible, les formules doctrinales élaborées au cours des siècles ainsi que les rituels religieux. Ils sont des portes d'accès au mystère de la vie humaine. Ils évoquent l'autre dimension de l'existence. Ils projettent plus loin que la réalité immédiatement perçue. Ils soulèvent un peu le voile du mystère. Ils sont un appel à l'espérance.

On peut donc affirmer que le désir de connaître les sources véritables ou le parcours historique d'une religion ne nie pas la place des mythes, mais qu'il permet de clarifier le rapport entre les deux. Autrement dit, le langage symbolique employé dans le domaine de la religion n'est pas invalidé par la volonté d'établir les faits historiques. La question qui se pose est de savoir quelle place il faut attribuer à ce langage tout en demeurant lucide par rapport à la réalité qu'il recouvre.

Bref, comment recréer un langage symbolique qui s'accorde avec la quête spirituelle de nos contemporains tant en ce qui a trait aux grands mythes fondateurs du christianisme qu'aux formules doctrinales mises en place dans les siècles qui ont suivi? Car, en dernière analyse, il faut bien le reconnaître, c'est toujours un acte de foi, que chaque individu vit la condition humaine. Un acte qui, par la force des choses, fait appel à un au-delà de la rationalité.

L'objectif n'est donc pas d'éliminer les mythes mais de savoir les interpréter, de porter sur eux un regard lucide, de saisir à la fois leurs limites et la vision à laquelle ils ouvrent. Il s'agit finalement de ne rien perdre de la densité du langage symbolique et de tenir compte en même temps des exigences nouvelles en matière d'intelligence de la foi. L'intérêt actuel pour le retour aux sources historiques et pour la personne de Jésus indique à n'en pas douter que les nouvelles générations veulent remonter aux faits dans une institution démocratique qui leur en ouvre la voie.

Conclusion

Telle est la tâche urgente qui se présente à l'Église catholique en ce moment. La violence faite à l'intelligence des croyants disparaîtra au fur et à mesure que la parole leur sera donnée, dans une recherche collective de ce qui constitue l'essence de la foi chrétienne dans son enracinement historique. C'est dire qu'une certaine Église doit mourir tant au niveau de son fonctionnement qu'à celui de ses certitudes dogmatiques devenues incompréhensibles pour nos contemporains. L'Évangile doit retrouver sa transparence. Comme l'ombre que lui fait aujourd'hui l'institution est trop lamentable, il faut espérer fortement qu'un nouveau jour se lèvera.

179

Bibliographie

- ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC (1999), Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle au Québec, Montréal, Fides, p. 32.
- Aurenche, G. (1999), «Les droits de l'homme: une bonne nouvelle», dans R. Rémond (dir.), Les grandes inventions du Christianisme, Paris, Bayard, p. 218.
- DE LOCHT, P. (1998), La foi décantée, Paris, Desclée de Brouwer, p. 128.
- Dupuis, J. (2001), «Théologie chrétienne des religions et pluralisme religieux», La Documentation Catholique, n° 2244, p. 271-276.
- GAUCHET, M. (1999), La religion dans la démocratie, Paris, Gallimard.
- Kasper, W. (2000), «L'universalité du Christ et le dialogue interreligieux», La Documentation Catholique. n° 2246, p. 367-372.
- LEMIEUX, Raymond (1999), L'intelligence de la foi et le risque de croire, Montréal, Fides, p. 19.
- NOUAILHAT, René (1997), La genèse du Christianisme de Jérusalem à Chalcédoine, Paris, Cerf.
- PLOUX, Jean-Marie (1999), *Le christianisme a-t-il fait son temps?* Marseille, Éditions de l'Atelier, p. 24.
- Reeves, Hubert (1990), Malicorne. Réflexion d'un observateur de la nature, Paris, Seuil.
- TROCME, Émile (1997), L'enfance du christianisme, Strasbourg, Noêsis.

E +

CHAPITRE 11

Violence et théologie de la croix

PAR JEAN-MARC GAUTHIER

La violence et la religion font bon ménage, trop bon ménage. Certains événements actuels nous font prendre conscience de ce lien d'une façon particulière et l'on est surpris ou scandalisé que le religieux et le guerrier, que Dieu et la guerre fassent partie du même horizon, que la guerre soit faite au nom de Dieu, que l'on tue au nom de Dieu, que la guerre soit déclarée sainte ou juste, que l'ennemi à abattre soit satanisé, qu'il soit « Satan » Hussein ou le satané impérialiste américain.

Et pourtant, la religion et la violence font bon ménage depuis longtemps. Je crois même que c'est la plus vieille histoire du monde. L'histoire humaine, si l'on en croit la Bible hébraïque, commence presque par une liturgie manquée qui tourne en meurtre du frère. La croyance que l'autre a la faveur de Dieu est une « bonne raison » pour l'éliminer en espérant être le seul, désormais, à avoir cette faveur. Dieu ne se partage pas, croit-on; il est objet de compétition qui conduit à la violence. Je pense que toute la question religieuse est contenue, en concentré, dans cet événement mettant en scène ces deux frères, Caïn et Abel, et raconté en Genèse, au chapitre 4.

Le rapport à Dieu est-il vivifiant ou mortifère? Dieu est-il vivifiant ou mortifère, est-il vivant ou mort? Et l'humain qui se rapporte à Dieu, qui se relie à Dieu, est-il vivant et vivifiant ou mortifère et voué à la mort? (Questions théologiques fondamentales, s'il en est!) Le vivant est-il celui qui survit après la mise à mort de l'autre, celui qui a gagné la guerre? (Il semble que l'histoire réponde « oui » à cette question : le vivant, c'est bien le survivant, c'est bien Caïn et non Abel, c'est bien

182

Caïn qui a gagné «la guerre.» Mais si Hitler n'est pas le vivant, est-ce uniquement parce qu'il n'a pas gagné la guerre? Que serait-il arrivé si Hitler avait gagné la guerre? Que serait le discours sur la Shoah? Probablement, assurément même, un discours du genre: «On ne peut pas faire d'omelettes sans casser d'œufs», car c'est le discours habituel des vainqueurs survivants qui concluent en disant que s'ils ont gagné, c'est parce que Dieu était de leur bord. Le Dieu fort et puissant est la justification sacrée de la victoire militaire. Il est l'idole des idoles... et a toujours bonne presse car on aime les winners.

Mais, d'une certaine façon, Hitler a apparemment gagné la guerre car sa vision du monde semble encore celle qui triomphe; Dieu est du côté des vainqueurs, du côté de ceux qui l'emportent par la violence.

Le christianisme, dans la foulée de la tradition juive, croit et affirme que c'est Abel qui est le vivant, le juste, et Caïn le mourant, le mortifère, le mort en sursis (même si, en fait, nous dit la Bible, Dieu protège Caïn contre la vengeance). C'est une révolution religieuse, la plus grande des révolutions religieuses, je pense. Dieu ne serait pas du côté des vainqueurs de la guerre, ou du côté des persécuteurs, mais du côté des «apparemment perdants», du côté des victimes. Perspective assez bizarre, il faut bien l'avouer.

Oui, le christianisme se fonde sur un événement plutôt bizarre, apparemment monstrueux: on tue quelqu'un, Jésus de Nazareth, on le crucifie; et voilà que des gens disent que le salut du monde est arrivé. Comme si les Juifs avaient dit, à partir de leur tradition: Caïn tue Abel, le monde est sauvé et Abel est le sauveur du monde. Et plus tard, Hitler tue six millions de Juifs, entre autres: et le monde est sauvé; les victimes de la Shoah, les milliers ou millions de victimes des chambres à gaz sont les sauveurs du monde. Mais alors on aurait le goût de dire, j'aurais le goût de dire: il aurait mieux valu que le monde ne soit pas sauvé. Après tout, c'était moins pire avant. A-t-on besoin d'un salut qui se fait dans la violence monstrueuse? A-t-on besoin d'un salut qui, dans sa réalisation, est pire... ou en tout cas guère mieux... que le nonsalut?

La question du rapport entre violence et religion requiert une révision de sa propre tradition religieuse pour débusquer la violence qui s'y cache, pour déconstruire ces liens ambigus entre violence et religion, et ce, chacun dans sa propre tradition. À l'occasion d'une rencontre portant sur la violence et la religion, à la suite des événements du 11 septembre 2001, j'ai participé à une réunion où étaient présents un

juif, un musulman et un chrétien. J'ai alors proposé que chaque tradition fasse le ménage sur ses propres ambiguïtés par rapport à la violence, et j'ai suggéré que la tradition chrétienne devrait revoir son discours par rapport à la croix. Car ce discours est plein d'ambiguïtés (qui ne datent pas d'aujourd'hui ni d'hier, mais remontent à un passé lointain...) qui ont toujours un impact très réel, sur la question actuelle du rapport entre violence et religion. J'essaie ici de faire un peu de ménage dans ces ambiguïtés.

Celui qui est à l'origine du christianisme a terminé sa vie sur une croix; il est un crucifié. Fait relativement banal, il y a 2000 ans, à l'époque où Rome régnait sur une bonne partie du monde. Le supplice de la croix est typiquement romain, même si les Grecs et les Juifs l'ont infligé, de façon épisodique. La croix est une façon privilégiée des Romains de mettre à mort, « légitimement ». À l'époque romaine, elle était surtout réservée aux esclaves et aux peuples soumis (les vaincus). En somme, la croix est la chaise électrique, la guillotine ou l'échafaud des Romains. C'est relativement banal, en ce sens « terrible » que beaucoup de gens ont été crucifiés à l'époque romaine, et pour toutes sortes de raisons. Alors, quand ce Juif de Nazareth est crucifié, parce qu'il « soulève le peuple » ou pour d'autres raisons du genre, il n'y a pas de quoi en faire un plat. La crucifixion est une pratique courante. Il faut bien que l'État affirme son pouvoir et se défende contre ceux qui le menacent et qui menacent aussi la sécurité religieuse et politique de ses habitants. Bien entendu!

Jésus de Nazareth, un Juif en apparence inoffensif, est crucifié parce qu'il menace le pouvoir religieux juif et le pouvoir politique romain. Et le peuple, souvent moutonnier, semble d'accord avec le jugement des autorités religieuses et politiques: «Crucifie-le!» Et on le crucifie pour satisfaire le pouvoir politique. Pour sa part, le pouvoir religieux croit ainsi «plaire à Dieu». On le crucifie entre deux bandits: ça fait plus vrai et ça justifie le jugement! Il était un «criminel».

Depuis ce temps, la croix a pris, dans les milieux des disciples de ce Jésus et dans les milieux chrétiens, une place tout à fait particulière. Une place qu'elle ne méritait pas (et qu'elle ne mérite toujours pas... je crois) mais qu'elle a acquise à cause du personnage qui y a été cloué.

La croix, dans la tradition chrétienne, a pris une place telle qu'on peut même se demander si elle n'a pas parfois occulté l'essentiel de la « voie » chrétienne. On peut se demander si un certain langage sur la croix n'est pas une dérive, une dérive vers la violence sacrée; comme un certain langage sur la «guerre sainte» et une certaine pratique de la «guerre sainte» le sont chez les musulmans. Et chaque tradition religieuse doit revoir ses propres dérives pour ne pas couler au fond de la mer du chaos ou se retrouver sur une autre rive, chaotique elle aussi, celle des guerres interreligieuses. Comme au temps où la croix et le croissant s'affrontaient pour un coin de terre sacré, comme au temps où les chrétiens les plus audacieusement croyants, croyait-on, étaient les croisés qui combattaient les « infidèles ». Un certain langage sur la croix est comme un vin qui tourne au vinaigre et fait en sorte que les « croyants dans le Vivant » deviennent justement des « croisés » qui tuent au nom de Dieu, à cause de Dieu, pour défendre la cause de Dieu.

Une théologie de la croix ou un discours de violence sacrée

La croix est un instrument de supplice, un instrument de mort. Tout discours théologique sur la croix, toute théologie de la croix doit intégrer, sans jamais l'oublier, cette affirmation: la croix est une façon de tuer, un instrument collectif de mise à mort et une mise à mort extrêmement violente (plus violente même que la chaise électrique ou la guillotine; car ce n'est pas seulement un instrument de mort mais un instrument de supplice, un instrument de torture). Il faut faire la théologie de la croix comme on ferait aujourd'hui la théologie de la chaise électrique, ou la théologie de la guillotine, ou la théologie de l'échafaud; ou comme on aurait pu faire à d'autres époques la théologie de la lapidation ou de l'écartèlement; ou comme on aurait dû faire ou pu faire il y a environ 60 ans la théologie des chambres à gaz. Et il faut reconnaître en passant le génie diabolique des nazis d'avoir choisi comme symbole de leurs actions et de leurs projets, la croix; toute gammée qu'elle fût, c'était une croix. Mais la théologie des chambres à gaz différera selon qu'on la fait à partir du point de vue de Hitler et des nazis ou à partir du point de vue de ceux et celles qui meurent dans les chambres à gaz. Si on la fait à partir des victimes et non des bourreaux, la théologie des chambres à gaz ne montrera pas le même visage de Dieu; peut-être même que Dieu n'osera plus se montrer le visage à moins qu'il puisse être, de quelque façon, le défenseur des victimes. Mais quel visage peut avoir le défenseur d'une victime qui a été violemment tuée, qui est morte. Quel visage peut avoir le défenseur d'un mort? À moins de redonner la vie, il est sans visage; il est lui-même défiguré.

Une théologie de la croix qui se respecte, qui prend la mesure de ce qu'est la croix, ne peut aboutir qu'à la vision d'un Dieu défiguré, d'un Dieu sans visage, d'un Dieu mort. La logique de la théologie de la croix aboutit à la mort de Dieu, à la mise à mort de Dieu, à la mise à mort violente de Dieu. Nietzsche, qui n'était pas un grand chrétien, c'est le moins qu'on puisse dire, avait saisi, je pense, cette problématique de la logique d'une théologie de la croix qui aboutit à la mise à mort de Dieu. Quand, dans un passage du *Gai Savoir* devenu célèbre, il fait parler un insensé, c'est pour lui faire dire que si Dieu est mort, c'est parce que nous l'avons tué. Dieu est mort, victime de la violence humaine. Dieu est mort parce que les êtres humains aiment la croix, parce qu'ils sacralisent les instruments de torture et de mort.

Nietzsche n'aimait pas la croix des chrétiens et sans doute avait-il des raisons de ne pas l'aimer. De toute façon, doit-on aimer la croix, peut-on aimer la croix? Et que voudrait dire «aimer la croix»? Jésus aurait-il aimé la croix? Le Dieu de Jésus aurait-il aimé la croix? On ne peut que répondre à ces questions: « Bien sûr que non! » On ne peut pas aimer la croix, on ne peut pas justifier la croix comme croix. Aimet-on la chaise électrique, la guillotine? Bien sûr, certains les valorisent, si l'on peut dire, parce que ce sont des instruments de pouvoir et de justice, soi-disant. Mais peut-on aimer ou valoriser, pour lui-même, un instrument de torture et de mort? Sacraliser un instrument de torture, un instrument de mort, nous place au cœur de la plus grande ambiguïté religieuse qui soit. C'est pourtant ce qui a été fait régulièrement dans l'histoire, c'est pourtant ce que les chrétiens, des chrétiens en tout cas, ont fait de façon assez ambiguë, justement. Sacraliser la croix, c'est encore et toujours laisser croire que c'est la violence qui sauve. (Que ce soit la violence provoquée des justiciers ou la violence subie du crucifié, de la victime. On laisse toujours croire que c'est la violence qui sauve. Si vous voulez avoir mon avis, je pense que la croyance dans la violence qui sauve risque toujours d'être la plus répandue.)

La croix nous a sauvés, la croix sauve. Expressions qui méritent une certaine déconstruction, si j'ose dire. En fait, le nom de Jésus veut dire: « Dieu sauve. » Dans un raccourci historico-théologique et finalement instrumentaliste, on dira d'abord: Jésus sauve. Puis l'on dira: Jésus sauve par la croix. Et finalement, on dira: la croix sauve. Or Jésus ne

186

sauve pas, ne sauve pas par la croix. Jésus est sauvé de la mort, est sauvé de la croix. Soyons plus précis: Jésus n'est sauvé de la croix et de la mort que parce que la croix et la mort n'ont pas le dernier mot sur lui, dit-on, croit-on. Avant d'être sauveur, Jésus est sauvé. Il est le premier sauvé au sens de « modèle de salut ». Il est « le premier-né d'entre les morts», dit l'épître aux Colossiens. La croix, le crucifié sur la croix, vient montrer et révéler l'absurdité de la violence collective, le péché de l'humanité engagée dans une histoire mortifère, la voie « satanique » du monde qui se rassemble et se construit autour de la mort de la victime innocente (cf. René Girard), autour de la croix ou de tout autre instrument de mort. Mais cette croix ne sauve pas; elle ne peut sauver puisqu'elle est l'instrument du non-salut. Dans un raccourci expressif, on peut dire que la croix sauve parce qu'elle montre celui en qui le renversement salutaire se réalise: le crucifié-ressuscité: « Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les êtres humains » (Jn 12,32): mais ce n'est pas comme crucifié que Jésus attire tout à lui mais comme élevé, c'est-à-dire comme crucifié-ressuscité, et plus directement... comme ressuscité). Et ce renversement n'est possible que s'il y a un Dieu vivant qui vivifie le crucifié. Cela seul sauve et peut sauver: un Dieu vivant qui vivifie. La croix est instrument de salut, seulement en ce sens qu'elle est le lieu de révélation du renversement salutaire opéré par le Dieu vivant en faveur du crucifié, ce crucifié qui est dit Fils bien-aimé (« Celui-ci est mon Fils bien-aimé » : baptême de Jésus et Transfiguration). En somme, seul l'amour vivifiant du Dieu vivant pour le Fils bien-aimé sauve, de façon fondamentale et ultime, car cela seul peut sauver. Et c'était cela, ça ne pouvait être que cela qui portait le Fils bien-aimé sur le chemin qui l'a conduit à la croix (« Lui qui avait aimé les siens qui sont dans le monde les aima jusqu'au bout » - Jn 13,1). La croix n'est pas choisie et aimée pour elle-même mais historiquement acceptée comme pratiquement inévitable à cause de la «condition humaine»: les êtres humains ne savent pas trop comment se rassembler. Et le plus souvent, trop souvent en tout cas, ils le font en mettant à mort – dans la plus pernicieuse des violences – une victime innocente (cf. anthropologie victimaire de René Girard). Parfois, selon l'époque et la situation, la victime innocente est crucifiée. À l'époque romaine et dans la situation de ce Juif de Nazareth crucifié à Jérusalem, la croix apparaît inévitable, en pratique. On ne dit pas cela à cause d'une vision théologique (c'est le plan de Dieu) ou à cause d'une vision philosophico-religieuse (c'est le destin, la fatalité, l'anankè

grecque; mais, quand on y pense, la plupart des philosophies et des religions sont fatalistes). La croix apparaît inévitable, non à cause du destin, mais à cause de la condition humaine «pécheresse», à cause des êtres humains qui portent la responsabilité de la croix mais qui ne reconnaissent pas cette responsabilité. («C'est pas moi, c'est lui, c'est elle, c'est l'autre ».) Étant donné cet «inévitable non choisi» («écarte de moi cette coupe » (Mc 14,36), cette croix est acceptée comme lieu de révélation d'un renversement salutaire... (cf. «Ne fallait-il pas que »... [dei] «pour que ne plus »: le «il fallait bien que » ou il «ne fallait-il pas que» ne traduisent pas une intention théologique ou théologale, mais disent une situation anthropologique. On ne parle pas de «volonté de Dieu » mais de « responsabilité humaine ». La croix de Jésus ne dit rien de la volonté de Dieu mais beaucoup de la responsabilité humaine. Et si elle dit quelque chose de la volonté de Dieu, ça ne peut être que celle de défendre et de sauver le crucifié. Sinon, ce Dieu est une idole de plus. (Même dans le texte de Gethsémani, prenons celui de Marc 14 ou celui de Matthieu 26: « mais non pas comme je veux mais comme tu veux »; non pas ma volonté mais la tienne ». Il est à noter que c'est Jésus qui parle de la volonté de Dieu. Dieu, lui, se tait. Que sait-on de la volonté de Dieu? Que le Fils bien-aimé soit torturé et meure sur la croix, voilà ce qui serait sa volonté? Absurde! Sa volonté, si j'en crois la suite, c'est que le Fils vive, qu'il soit sauvé.)

Ainsi Jésus est sauvé avant d'être sauveur et c'est comme sauvé qu'il est sauveur : il est sauvé parce que Fils bien-aimé et non fait Fils bien-aimé parce que sauvé (événement de Pâques). La filiation précède la rédemption; Jésus est Fils bien-aimé avant Pâques (cf. les paroles venant des cieux ou de la nuée lors du baptême de Jésus et lors de la Transfiguration sont des théophanies où « Dieu » se manifeste comme source vivifiante en révélant le Fils bien-aimé). (Mais voir Romains 1,2-4, qui dit que « le Fils a été établi, selon l'Esprit, Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ Notre-Seigneur ». Selon moi, humblement, je pense que ce texte parle non pas de l'établissement de la filiation mais du Fils comme Fils, pour le monde, établissement qui permet aux autres êtres humains de reconnaître et d'accueillir leur propre filiation.)

La croix ne sauve rien et ne sauve de rien. Elle est l'instrument de torture et de mort du Fils bien-aimé, cette croix que Dieu n'accrédite pas mais discrédite à tout jamais. On respecte la croix comme objet sacré non parce que la croix en tant que telle est respectable mais parce

188

qu'une croix, cette croix, a été le gibet sur lequel est mort le Fils bien-aimé; elle est respectée comme mémorial du Fils bien-aimé qui a été crucifié, monstrueusement assassiné (comme on respecte les chambres à gaz d'Auschwitz comme mémoriaux parce qu'elles ont été les instruments qui ont tué des milliers de personnes... bien-aimées; mais on ne voue pas un culte à la chambre à gaz en elle-même mais ces chambres à gaz, ici celles d'Auschwitz, sont des mémoriaux qui nous disent qu'ici, en ce lieu, sont mortes assassinées de façon monstrueuse des personnes bien-aimées). Le problème, avec la croix de Jésus, c'est qu'on en a fait une « abstraction salutaire » en oubliant le concret de sa violence, en oubliant la victime réelle qui souffre et meurt sur cette croix.

On ne voue pas un culte aux chambres à gaz. On ne voue pas un culte à la croix, en tant que croix. Elle a d'abord valeur de mémorial. Elle est ensuite lieu de renversement salutaire... s'il est vrai, et seulement s'il est vrai que le crucifié est revivifié, ressuscité. « Si le Christ n'est pas ressuscité, dit Paul, notre prédication est vide et vide aussi notre foi » (1 Co 15,14). Si Jésus, le Christ, n'est pas ressuscité, le christianisme est un grand malentendu, une grande supercherie, une perversion religieuse parmi d'autres qui justifie la violence sacrée, en justifiant la croix.

Une théologie de la croix et/ou une «anthropodicée » du crucifié

La question de la théologie de la croix se résume au choix suivant, je pense: valoriser la croix ou défendre le crucifié. Le premier terme de l'alternative nous oriente vers une vision instrumentaliste qui fait en sorte que l'on valorise l'instrument de torture et de mort. Le second terme nous oriente vers une vision « humaniste » où ce qui importe est la vie de l'être humain, victime de l'instrument de torture et de mort. Le choix paraît facile à faire: le christianisme se fonde non sur la valorisation de la croix mais sur la défense du crucifié. En somme, il ne peut y avoir de vraie théologie de la croix que si elle est d'abord une anthropologie et, pour ainsi dire, une « anthropodicée » du crucifié. Si la théologie de la croix n'intègre pas cette anthropodicée du crucifié, elle doit être larguée car elle n'est que la justification religieuse et théologique de la violence collective, du meurtre collectif.

Il faudrait montrer toute la violence inconsciente (en tout cas camouflée) qui se cache dans une certaine valorisation de la croix. Je

l'ai dit plus haut: la valorisation de la croix appelle et engendre des croisés... qui finissent par tuer pour défendre Dieu, pour défendre la cause de Dieu. Mais tout est là : l'enieu est-il de défendre Dieu (d'élaborer une théodicée) ou de défendre l'être humain (d'élaborer et de pratiquer une anthropodicée). Je pense que la meilleure façon d'élaborer une théodicée est de pratiquer une anthropodicée. Une des voies de théodicée, que je pense biaisée, est de valoriser la croix, instrument nécessaire du salut, dit-on, pour sauver la mise de Dieu. (Pour sauver son honneur, sa gloire ou je ne sais quoi. Mais cette voie ne sauve qu'un Dieu de violence qui ressemble étrangement à ce qu'il y a de plus diabolique; le Dieu mortifère et le diabolos se ressemblent... diaboliquement.) Une des voies d'anthropodicée est de valoriser et de défendre le crucifié, pour sauver la mise de l'être humain. La grande question théologique est celle-ci: Y a-t-il un Dieu vivant et vivifiant qui sauve la mise de l'être humain, comme de tout crucifié? L'affirmation chrétienne de la résurrection du crucifié est ce pari de foi: il y a un Dieu vivant et vivifiant qui s'est révélé et manifesté en re-vivifiant le crucifié de Jérusalem. Par conséquent, si l'on prend au sérieux cette manifestation, si l'on croit en cette révélation, alors est à jamais abolie cette sacralisation de la violence, cette vision nécessairement absurde que la violence sauve. La violence ne peut sauver car c'est de la violence que l'on doit être sauvé. La croix ne peut sauver car c'est de la croix qu'il faut être sauvé.

Ainsi, une théologie de la croix ne peut être qu'une théologie contre la croix... mais au pied de la croix: au sens strict de «théo-logie ». C'est comme si Dieu disait: «Je suis contre la croix (comme je suis contre la lapidation, la chaise électrique, la guillotine, l'échafaud). Si j'ai livré mon Fils bien-aimé à la croix, comme vous l'avez répété trop souvent, ce n'est pas parce que j'aimais la croix mais pour que vous compreniez à tout jamais, espèce de croisés inconscients, que j'ai horreur de ces mascarades sacrées où l'on tue pour me rendre gloire. D'ailleurs, je tiens à vous le dire, si vous ne le saviez déjà, que je n'ai pas livré mon Fils à la croix mais à l'Histoire, à votre histoire... et que, dans cette histoire, vous-mêmes ou des gens comme vous, vous l'avez tué pour servir l'État et sacrifier à un dieu... que je ne connais pas. Je n'aime pas la croix mais le crucifié qui est mon Fils bien-aimé; comme tous les crucifiés de la terre qui sont en lui, avec lui, mes fils et filles bienaimés. Je n'aime ni la croix ni le fait qu'il y ait des crucifiés; mais j'aime les crucifiés en espérant qu'il n'y en ait plus. Pouvez-vous comprendre

190

cela? Si non, arrêtez de faire de la théologie et de me faire dire n'importe quoi. Finalement, voici ce que j'ai dit: "Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le". Mais comme vous ne l'avez pas écouté et que vous l'avez même tué, j'ai répété cette même parole en le ressuscitant: il est mon Fils bien-aimé: le Vivant revivifié. Allez-vous l'écouter? C'est tout ce que j'ai à vous dire. Le reste n'est que palabres théologiques où l'on me fait dire plein de choses que je n'ai jamais dites. J'aime la théologie négative.» Et Dieu s'éloigna ensuite en silence pour que les humains réfléchissent à ce qu'il avait dit.

Mais très tôt on se querella, comme Caïn et Abel, sur le sens de ses paroles. C'est ainsi que commença une autre guerre de religion. Et aux dernières nouvelles, on s'apprêtait à s'entre-crucifier au nom de Dieu. Mais de cette entre-crucifixion, Dieu s'était retiré... en silence; il n'avait plus de nom ni de visage car, encore une fois, on l'avait crucifié, défiguré. Il faisait le mort, en attendant ou en espérant une certaine résurrection.

Si Dieu ne ressuscite pas, vides sont nos prédications et tous nos discours; vide aussi est notre foi. Et je crois... que seul l'amour pacifié des être humains, les uns pour les autres, permettra à Dieu de ressusciter. Pour cela, il faut renoncer à la croix et à la crucifixion réciproque. Voilà ce que nous dit «théologiquement» la croix, je pense.

CHAPITRE 12

Une violence presque originelle Lectures philosophiques et bibliques

PAR ROBERT MAGER

Vie violence
Ça va de pair
Les deux se balancent
Paradis enfer
Vie violence
Chair contre chair
Dansent les cadences
D'un tango pervers

Claude Nougaro, Vie violence

Vie et violence vont de pair, chante Claude Nougaro. Constat ou affirmation? Parler de la violence, c'est la tirer du silence qui l'abrite, c'est la poser et, par le fait même, prendre position à son égard. Des convictions sont vite mises en jeu, sans qu'il y paraisse toujours. Et les effets de cette prise de parole peuvent échapper aux intentions: il y a de violentes oppositions à la violence...

D'où un ensemble de questions: Qu'est-ce que la violence? D'où vient-elle? D'où vient-il qu'elle dérange, étonne, scandalise? Comment en venons-nous à nommer « violence » un ensemble de faits et d'actes? Est-elle constitutive de l'humain ou appartient-elle au contraire à l'inhumanité, à ce dont l'humain doit s'affranchir pour devenir ce qu'il est? Comment aborder la violence? Comment en parler? Comment l'affronter?

_

Ces questions ne sont pas toutes du même ordre. Elles surgissent toutes, cependant, et ensemble, de l'intérieur même de toute pratique qui se veut non violente, qui s'oppose à la violence et qui, parce qu'elle rencontre cet adversaire au plus près de l'humain, le respecte et se met à l'écoute de toutes ses harmoniques.

L'approche adoptée ici sera dès lors kaléidoscopique. Elle privilégiera le problème de la source de la violence et interrogera tour à tour quelques perspectives philosophiques et quelques éléments de la tradition biblique.

Lectures philosophiques

Facticité et représentations de la violence

La réflexion philosophique et politique sur la violence a profité de manière particulière des travaux du philosophe français Yves Michaud, qui écrit sur ce sujet depuis quelque trente ans¹. L'intérêt de ces travaux, et leur difficulté, tient à la manière dont Michaud considère la violence à la fois comme un *phénomène social* (à expliquer) et comme une représentation collective (à comprendre): « La violence, ce sont non seulement des faits, mais tout autant nos manières de les appréhender, de les juger, de les voir (et de ne pas les voir)². » L'essentiel de sa thèse est là: parler de violence, c'est d'abord mettre en jeu un ensemble de représentations et de critères d'évaluation liés à l'état particulier d'une société donnée. C'est ainsi parler tout autant, sinon d'abord, des dynamiques propres à cette société (normes, valeurs, divisions sociales, interactions, etc.) que des « faits » visés par le terme « violence ».

Michaud réfléchit dans le cadre d'une analyse des sociétés contemporaines. Il note, et c'est là une deuxième thèse majeure, que les sociétés où la violence est davantage nommée, analysée, discutée et décriée sont caractérisées par « la diversité conflictuelle des évaluations sociales³ »:

^{1.} Né en 1944, Yves Michaud enseigne à l'Université de Paris I. Ses principaux écrits sur la question de la violence: La violence, Paris, PUF, coll. « Dossiers Logos », 1973, 96 p.; Violence et politique, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1978, 231 p.; art. « violence », Encyclopædia Universalis, Corpus 23, Paris, 1995, p. 669-674; La violence, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 1998 (1986), 127 p.; La violence apprivoisée, Paris, Hachette, coll. « Questions de société », 1996, 143 p.; Changements dans la violence. Essai sur la bienveillance universelle et la peur, Paris, Odile Jacob, 2002, 290 p.

^{2.} La violence, op. cit., 1998, p. 122.

^{3.} Ibid., p. 123.

«[i]l est significatif que la question de la violence n'agite aujourd'hui que les sociétés démocratiques, qui sont aussi les seules à admettre et à gérer tant bien que mal les divisions caractéristiques de toute société. Les autres pratiquent la violence sans autre forme de procès⁴.» L'apparition de la violence (dans les discours sociaux) paraît ainsi liée à la relativisation des normes collectives, et notamment au passage de sociétés normées par la tradition à des sociétés complexes, plurielles, se réclamant d'une rationalité technique et scientifique⁵. En outre,

plus la violence est pratiquée [dans une société donnée], plus elle a de chances d'être occultée derrière des discours et des idéologies qui la rendent présentables ou la justifient inconditionnellement. Une autorité vraiment souveraine impose ses normes, et la violence réelle ne peut pas être perçue dans sa nudité: elle est alors condamnée à apparaître sous d'autres catégories comme celles de désordre, de criminalité, de maintien de l'ordre, de purge, de contre-révolution, de folie⁶.

Ce qui caractérise la violence dans les sociétés occidentales contemporaines, c'est à la fois l'ampleur des moyens techniques à sa disposition, sa mise au jour dans le contexte d'un affrontement des normativités, le développement des techniques médiatiques et gestionnaires pour l'exploiter ou la contrôler et, en bout de ligne, une conscience nouvelle à son égard. « Ce qui avait toujours été une fatalité de la vie et de l'histoire semble devenir un défi⁷. »

Bref, la violence est à la fois réalité et discours, et avant tout une représentation sociale engagée dans des dynamiques socio-politiques. Cette insistance sur le caractère « performatif » de la notion de violence⁸ n'empêche pas Michaud de la ramener à des faits observables et mesurables, et d'examiner les théories philosophiques et éthiques à son sujet. Mais il privilégie une approche pragmatique qui vise à canaliser les manifestations de la violence⁹.

^{4.} Art. «violence», p. 673.

^{5.} La violence, op. cit., p. 124.

^{6.} Ibid.

^{7.} Art. «violence», p. 669.

^{8.} Ibid., p. 669

^{9.} Ibid., p. 672.

194

Des théories de la violence

«Le conflit est père de toutes choses, roi de toutes choses.»

HÉRACLITE, fragment 53

Dans son examen des théories de la violence, Michaud propose une typologie qui regroupe trois formes d'ontologies. Un premier groupe de pensées voit dans l'Être un principe de contradiction ou de négativité (Hegel, Marx, la théorie critique); selon le deuxième groupe, la vie, qui est au cœur de l'Être, suppose des affrontements (Darwin, Schopenhauer, Nietzsche, Engels, Sorel; pragmatisme de Pierce, James, Mead et Dewey); selon le troisième groupe, certaines formes de violence reflètent la fureur divine (Arendt, Benjamin, Fanon, Genet). À divers égards, plusieurs de ces pensées en viennent à justifier la violence: « La manifestation de l'Être s'opère dans des processus dialectiques, que ce soit ceux de la vie ou ceux de l'histoire. L'Être porte en lui le négatif, et sa dialectique est un travail douloureux et violent, comme l'est, par exemple, celui de l'histoire¹⁰. »

À ces ontologies de l'Être, Michaud oppose les pensées de l'altérité et de la différence (Sartre, Girard), qui situent la violence au fondement des rapports à autrui, et « les pensées de la présence ou d'un Être sans différence », qui, au contraire, « commandent une non-violence absolue et prônent une réconciliation de l'humanité et de la nature sous toutes ses formes¹¹ ».

Selon Michaud, toutes ces perspectives se fondent en définitive sur des présupposés typiquement modernes: « ces conceptions de la violence comme structure de l'intersubjectivité sont indissociables de sociétés de concurrence, où les individus se jaugent, rivalisent et cherchent à se faire reconnaître des autres dans des interactions, que ce soit affrontement ou commerce ». Elles appartiendraient ainsi, par-delà leurs différences, « au même univers de représentation: celui de l'individualisme possessif¹² ». Michaud, quant à lui, préfère s'en tenir à une analyse pragmatique, centrée sur le devenir des sujets dans des

^{10.} *Ibid.*, p. 673. Michaud note que ces plaidoyers pour une logique d'ensemble finissent toujours par faire taire les victimes. Ainsi chez Hegel: « La raison ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus car les buts particuliers se perdent dans le but universel» (Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, Union générale d'édition, 1965, p. 68, cité dans Michaud, *La violence*, op. cit., p. 107).

^{11.} Art. «violence», p. 673.

^{12.} La violence, op. cit., 1998, p. 115.

sociétés complexes où le tissu social se défait et où les règles et les repères traditionnels s'effacent. Comme Olivier Mongin, il estime que « cette nouvelle relation à la violence est le fait d'un sujet désorienté, fragile et en péril », mais il insiste davantage que celui-ci sur « la crise du sujet et de la subjectivité » :

Des individus, en nombre limité, ne trouvent à survivre dans un monde complexe et stressant (qui les rend nerveux et les met sous pression) qu'avec des moyens rudimentaires comme ceux de la violence. Dans un monde baigné par «les eaux glacées du calcul égoïste» (Marx), les solidarités et rites relationnels sont à l'abandon. Le développement de l'incivilité va de pair avec l'absence de transmission d'usages et le repli de chacun dans sa bulle. À quoi répondent les fantasmes de l'appel à la Règle, à la Justice, à la Peine et, pourquoi pas, à l'Ordre. [...] Ce qui est grave, ce n'est pas le sentiment d'insécurité ou la montée de l'incivilité, mais le vide et l'inconsistance du sujet qui lui font éprouver le sentiment d'insécurité, ou le livrent à l'incivilité faute de pouvoir établir un quelconque rapport à autrui. Ce qui est grave, c'est le caractère fluctuant et influençable de ce sujet qui le fait dériver au gré des événements et des faits divers, dans un présent permanent et sans mémoire¹³.

Archéologie de la violence

Si «l'innocent ne mérite pas d'être violé, seul le naïf refuse de penser aux origines de la violence».

Barbara Kingsolver, Petit miracle et autres essais

Michaud insiste sur le fait que les théories de la violence sont des constructions sociales, et comme telles il les analyse¹⁴. On pourrait se placer dans une optique plus phénoménologique et existentielle, en étudiant la manière dont diverses théories comprennent la nature et la source de la violence.

Une première distinction apparaîtrait alors entre les pensées « pessimistes » qui estiment que la violence est originaire, fondatrice (Hobbes, Girard, Enzensberger) et celles qui considèrent qu'elle résulte plutôt d'une rupture. Parmi celles-ci, les écrits du sociologue Jacques T. Godbout sur le rôle du don dans les interactions sociales présentent

^{13.} Ibid., p. 117-119. Voir Olivier Mongin, La violence des images (ou comment s'en débarrasser?), Paris, Seuil, 1997, 183 p.

^{14.} Art. «violence», p. 672.

un intérêt particulier¹⁵. Godbout postule en effet une antériorité du don sur la violence:

La violence première n'est pas dans l'établissement d'un lien. Elle est au contraire dans la rupture d'un lien, la rupture avec la mère, la peur de l'abandon, c'est-à-dire de la rupture définitive du lien. [...] La violence est seconde et se produit sur fond de lien positif entre deux êtres chers. [... On peut la concevoir] comme l'état négatif d'un système social qui serait la conséquence de l'interruption du don¹6.

Cette interruption est une chose courante et multiforme: « le don n'est pas toujours rendu, il y a continuellement rupture de circuits de don, et violence, et usage de la force sous toutes ses formes¹⁷.» Il n'en demeure pas moins que le don est premier, créateur, originel, ancré dans la naissance même de l'être humain:

[...] dans le don quelque chose se crée. Quelque chose apparaît. Cette création, c'est d'abord la naissance. L'instinct de rendre est fondé sur le fait évident que notre existence même nous vient d'un don, celui de notre naissance, qui nous installe dans l'état de dette¹⁸.

Ces affirmations de Godbout rejoignent très exactement celles de Hannah Arendt sur la naissance comme fondement de l'agir créateur¹⁹. Cette référence à l'origine, où la Genèse résonne en harmonique, ne doit pas faire illusion; plutôt que des vues bibliques, c'est dans une philosophie de l'action politique et une interprétation de la modernité que se situe la réflexion d'Arendt sur le problème de la violence²⁰. À ce propos,

J. T. Godbout, L'esprit du don, Montréal, Boréal, 1992, 344 p.; Le langage du don, Montréal, Fides, 1993, 41 p.; Le don, la dette et l'identité, Montréal, Boréal, 2000, 190 p.

^{16.} L'esprit du don, op. cit., p. 295; je souligne.

^{17.} Ibid., p. 264.

^{18.} Ibid., p. 296.

^{19.} Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, Paris, Presses Pocket, coll. «Agora», 1988, p. 233 et suiv. Il s'agit d'un thème récurrent dans toute son œuvre. Elle écrivait déjà à la fin de son maître ouvrage sur le totalitarisme: «Le commencement, avant de devenir un événement historique, est la suprême capacité de l'homme; politiquement, il est identique à la liberté de l'homme. [...] Ce commencement est garanti par chaque nouvelle naissance; il est, en vérité, chaque homme» (Le système totalitaire, Paris, Seuil, coll. «Points», 1972, p. 231-232).

^{20.} La référence essentielle est ici H. ARENDT, Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine, Paris, Presses Pocket, coll. «Agora», 1989, 249 p. Michaud va un peu vite en affaire quand il classe les vues d'Arendt parmi les philosophies héritières « des pensées messianiques » et écrit: « On trouve cette conception aussi bien chez Hannah Arendt que chez Walter Benjamin quand ils opposent la pureté

Arendt récuse les vues philosophiques sur la violence comme expression de la force vitale ou mécanisme de l'histoire, qui «ne font, en fin de compte, que fournir de nouveaux arguments en faveur de la violence²¹». Elle voit plutôt celle-ci comme une manifestation de la désagrégation de la sphère politique, désagrégation qui met en péril une capacité essentielle de l'être humain: « [J'ai] tendance à croire, écrit-elle, qu'une grande partie des apologies actuelles de la violence a pour cause les sévères entraves qui pèsent dans le monde moderne sur la faculté d'agir²².»

L'exercice de cette faculté d'agir, compris comme agir créateur, comme initiative, suppose un monde où des règles sont partagées et garanties, où l'on peut se fier à la parole donnée, où l'on peut s'engager envers les autres, où une mémoire oriente l'avenir. Désemparés des traditions qui les orientaient jusque là, livrés à un monde profondément transformé par l'échange marchand régnant sans partage, nombre de nos contemporains, désorientés, encadrés, affairés, cherchent désespérément du côté de la violence une prise sur le monde qui puisse refaire de celui-ci un monde sensé.

Dans un premier temps, Arendt voit ainsi dans certaines formes de violence l'expression de la *fureur* que provoque l'impuissance, l'incapacité d'agir. Devant certaines injustices, la fureur est une émotion humaine qu'on ne saurait condamner: «Au contraire, on peut se trouver, dans la vie publique comme dans la vie privée, en face de situations où la rapidité même d'un acte violent peut constituer la seule réponse appropriée.» L'enjeu, ici, n'est pas le défoulement, mais bien le fait qu'« en certaines circonstances, la violence – l'acte accompli sans raisonner, sans parler, et sans réfléchir aux conséquences – devient l'unique façon de rééquilibrer les plateaux de la justice²³». De même, lorsque l'hypocrisie dérègle les interactions sociales et paralyse la scène politique, le recours à la violence n'a rien d'« irrationnel »:

Les hommes vivent dans un monde d'apparence, et les rapports qu'ils entretiennent avec lui dépendent de tout ce qui s'y trouve manifesté; dans

radicale de la fureur et de la révolte à la violence mécanique des calculateurs qui la rationalisent dans la poursuite de leurs fins trop humaines.» (Michaud, art. «violence», p. 673) On ne trouvera pas chez Arendt d'apologie de la violence ni de défense de son irrationnalité (au contraire, voir *Du mensonge à la violence, op. cit.*, p. 163 et suiv.), mais bien une appréciation fine, d'inspiration phénoménologique, de son rôle dans les dynamiques politiques.

^{21.} Du mensonge à la violence, op. cit., p. 175.

^{22.} Ibid., p. 184.

^{23.} Ibid., p. 163.

198

ces conditions, les comportements hypocrites [...] ne peuvent trouver leur réponse dans des conduites soi-disant raisonnables. On ne saurait ajouter foi aux paroles que lorsqu'on est persuadé que leur objectif est de révéler et non de dissimuler. C'est la fausse apparence d'un comportement rationnel, beaucoup plus que les intérêts qu'il entend couvrir, qui provoque la fureur. Il n'est certainement pas «rationnel» d'agir raisonnablement lorsque la raison elle-même est utilisée comme un piège; de même il n'est pas «irrationnel» de se servir d'un fusil pour se défendre²⁴.

Arendt en a contre l'opposition couramment établie entre violence et rationalité²⁵. Le problème n'est pas que la violence serait irrationnelle, mais plutôt qu'elle est inefficace: elle ne permet pas de briser «les sévères entraves qui pèsent sur la faculté d'agir », sinon de manière ponctuelle, en visant des objectifs à court terme:

La violence est incapable de soutenir des causes, de conduire la marche de l'histoire, de promouvoir la révolution, de défendre le progrès ou la réaction; mais par la dramatisation des griefs, elle sollicite très vivement l'attention du public. [...] En fait, la violence [...] est beaucoup plus l'arme des réformes que celle de la révolution²⁶.

Si, dans un premier temps, Arendt reconnaît que la violence procède parfois de la fureur légitime, elle juge ensuite son efficacité limitée et souligne surtout le non-sens qu'elle représente toujours:

Ainsi, le seul sens qu'une action accomplie avec les moyens de la violence puisse révéler et rendre visible dans le monde, est-il la puissance monstrueuse due à la contrainte qui régit les relations des hommes entre eux, et ce tout à fait indépendamment des buts pour lesquels la violence est mobilisée. Même lorsque le but est la liberté, le sens qui est lui-même compris dans l'action exerce une contrainte tyrannique²⁷.

^{24.} Ibid., p. 165-166.

^{25. «}L'absence d'émotion n'est pas à l'origine de la rationalité, et ne peut la renforcer. Face à une "tragédie insupportable", le "détachement et la sérénité" peuvent vraiment paraître "terrifiants", c'est-à-dire lorsqu'ils ne sont pas le fruit du contrôle de soi, mais le résultat d'une évidente incompréhension. Pour réagir de façon raisonnable, il faut en premier lieu avoir été "touché par l'émotion"; et ce qui s'oppose à l'"émotionnel", ce n'est en aucune façon le "rationnel", quel que soit le sens du terme, mais bien l'insensibilité, qui est fréquemment un phénomène pathologique, ou encore la sentimentalité, qui représente une perversion du sentiment » (Ibid., p. 163, paraphrasant N. Chomsky).

^{26.} Ibid., p. 179.

^{27.} H. Arendt, Qu'est-ce que la politique?, Paris, Seuil, coll. « Points », 1995, p. 183.

La violence est donc caractéristique d'une société où les sujets se sentent impuissants²⁸. Ce qui est brisé, c'est un potentiel humain fondamental, celui d'agir, et d'agir de concert. La violence se situe à michemin entre le don originel et l'action collective; elle occupe un espace de silence entre la parole trahie et la parole qui libère. Elle se trouve rapidement prise dans une spirale de vengeance et de représailles dont il est difficile de sortir, sinon par une ressource de l'action elle-même: le pardon.

Violence, don et pardon

«Le pardon [est] l'une des plus grandes facultés humaines et peut-être la plus audacieuse des actions²⁹.»

Plusieurs des auteurs cités ici s'accordent sur ce point. Arendt note que le pardon est le contraire exact de la vengeance. Celle-ci est la réaction naturelle au manquement; elle est prévisible et alimente un processus comportant une chaîne potentiellement infinie de réactions. Le pardon, vertu éminemment politique, puise dans le caractère créateur de l'action pour briser cette chaîne et rétablir la possibilité de l'action concertée:

En d'autres termes, le pardon est la seule réaction qui ne se borne pas à ré-agir mais qui agisse de façon nouvelle et inattendue, non-conditionnée par l'acte qui l'a provoquée et qui par conséquent libère des conséquences de l'acte à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné. La liberté que contient la doctrine du pardon enseignée par Jésus délivre de la vengeance, laquelle enferme à la fois l'agent et le patient dans l'automatisme implacable du processus de l'action qui, de soi, peut ne jamais s'arrêter³⁰.

Godbout écrit dans la même veine: «On met fin à la violence par le pardon. Le pardon est un don fondamental, un don de passage (comme on dit « rites de passage ») du système de la violence au système de don, acte social et psychologique fondateur, dont on doit s'étonner qu'il ait donné lieu à aussi peu d'études de la part des chercheurs en sciences humaines³¹. » René Girard, enfin, voit dans le passage du

^{28.} Le diagnostic d'Arendt rejoint ici celui de Michaud, malgré la distance que celui-ci établissait entre leurs perspectives respectives.

^{29.} H. Arendt, «Compréhension et politique », Esprit, juin 1985, p. 88-101.

^{30.} Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 307.

^{31.} L'esprit du don, op. cit., p. 295.

200

sacrifice au pardon l'apport particulier du Christ à l'aventure humaine, apport permettant d'échapper au cycle infernal de la violence mimétique³².

Qu'il soit instaurateur (Girard) ou restaurateur (Arendt, Godbout), le pardon fait appel à une ressource éminemment humaine pour contrer le caractère inéluctable d'une violence dont on conviendra, par ailleurs, qu'elle occupe une grande place dans le paysage humain³³.

De cette violence répandue dans le temps et dans l'espace, la Bible témoignait déjà de manière privilégiée, à la fois pour la reconnaître, la dénoncer et indiquer des voies de sortie. Il convient maintenant d'examiner quelques pièces de ce dossier.

Lectures bibliques

Vie violence Ça va de pair Amour et souffrance Jouent au bras de fer

Claude Nougaro, Vie violence

Les lectures thématiques de la Bible n'ont plus la cote. Longtemps prisées par les exégètes qui les intégraient dans des projets de « théologie biblique », elles ont été affectées par le développement et la diversification des méthodes d'exégèse qui ont souligné la contextualité des récits et les différences importantes qui peuvent exister malgré des recours à un même « thème ». Les travaux en herméneutique, pour leur part, ont révélé le caractère construit des interprétations bibliques, en fonction de la situation et du projet des lecteurs.

Il ne saurait donc être question ici d'exposer, même schématiquement, « la pensée biblique » sur le « thème » de la violence, car le risque de faire violence aux textes est trop grand³⁴. Il serait plus intéressant,

^{32.} Le bouc émissaire se conclut sur ces mots: «L'heure est venue de nous pardonner les uns les autres. Si nous attendons encore, nous n'aurons plus le temps » (Paris, Grasset, 1982, p. 295).

^{33.} On trouvera un excellent dossier sur la question de la violence, notamment en ce qui a trait aux théories de la violence, sur le site Internet de l'*Encyclopédie virtuelle d'éthique* (<www.fse.ulaval.ca/dpt/morale/liste.html>).

^{34.} Ainsi ce jugement global, où la perspective apologétique domine: «Ni la présentation de Dieu comme capitaine menant son peuple à la guerre, ni la «guerre sainte» dont parlent Jos ou Dt, ni le déchaînement de la parole prophétique, ni les terribles malé-

quoique exigeant, d'étudier, suivant la perspective de Michaud, les manières dont la violence est présentée (ou occultée) dans les discours bibliques à différentes époques, selon les lieux et les traditions, et de s'interroger sur le mode d'expression des différents types de société, en se plaçant dans l'hypothèse selon laquelle les discours sur la violence reflètent les normes morales qui dominent ou qui s'opposent entre elles dans une société donnée³⁵.

Le propos ici sera plus modeste. Dans le cadre d'une réflexion sur les sources de la violence, il s'agira d'interroger deux textes clés de la Genèse, à savoir le meurtre d'Abel par Caïn (Gn 4) et le déluge (Gn 6), ces deux textes traitant manifestement de la question de l'origine de la violence.

Une violence problématique (Gn 4)

«Aux temps enfin Caïn apporte des fruits du sol une offrande pour Yhwh Abel à son tour apporte ses bêtes des premières-nées et leur graisse

Yhwh tourne son regard vers Abel et son offrande

mais pas un regard pour Caïn et son offrande

dictions du psalmiste contre ses ennemis ne doivent faire illusion: Yahvé n'est pas un Dieu de violence, mais il assume l'instinct meurtrier des hommes dans son dessein de salut, acceptant que ses prophètes – et singulièrement le Serviteur souffrant (Is 52,13-53,12) – en soient les victimes, et que son Fils Jésus en paie lui-même le prix par sa mort sur la croix» (Jean Radermakers, art. «Violence», Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Montréal, Iris Diffusion, 1987, p. 1341).

^{35.} Damien Noël a conscience de ces enjeux quand il écrit: «en lien ou non avec les guerres qu'Israël a historiquement conduites, la Bible développe une importante terminologie guerrière dans sa représentation de Dieu; par exemple, dans le récit de la mer Rouge: «Le Seigneur combattra pour vous; vous, vous n'aurez qu'à rester tranquilles» (Ex 14,14). On constate paradoxalement que cette terminologie est plus abondante dans des textes écrits ou réécrits à des époques où Israël, dominé par Babylone, les Perses ou les Grecs, n'a plus d'armée et ne conduit plus de guerres. Ce phénomène d'écriture indique que ces textes entendent traiter d'autre chose que de la guerre et de la conception qu'il faut s'en faire. C'est du Dieu libérateur et sauveur que ces textes parlent, au risque de nombreux malentendus » (dans M. Quesnel et Philippe Gruson [dir.], La Bible et sa culture. Ancien Testament, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 169).

Brûlure de Caïn son visage défait

Yhwh lui dit Pourquoi cette brûlure Pourquoi ce visage défait Si tu fais bien ne vas-tu pas supporter Si tu ne fais pas bien à la porte la faute est couchée Vers toi son désir à toi! deviens son maître Caïn dit à Abel Ils sont au champ et soudain Caïn se jette sur Abel son frère et le tue Yhwh dit à Caïn Où est Abel ton frère? Réponse: Je ne sais pas est-ce que je suis responsable de mon frère³⁶? »

Ce texte est un classique parmi les classiques. La jalousie pousse Caïn à tuer son frère. Le meurtre d'Abel figure dans la Genèse comme l'acte inaugural de la vie sociale, qui place celle-ci à l'enseigne de la violence: «Tout se passe comme si l'homme n'avait pu créer autre chose que la violence... Ici, alors que les hommes prennent leur histoire en main et peuvent la forger, ce qu'ils créent centralement c'est la mort³⁷.»

La mort, la souffrance, la violence, la domination de l'homme sur la femme: le livre de la Genèse prend ces grands thèmes « universels » à bras le corps. Loin de justifier ces traits de la condition humaine, le texte les problématise, non pas abstraitement, mais dans le cadre de récits mythiques qui ont leur dynamique et leur efficacité propres. Une chose est sûre: ces traits étonnent, dérangent, forcent à se questionner. Cet étonnement procède de l'idée qu'il pourrait en être autrement, ce que le texte, de par sa nature, dessine habituellement en amont, le plaçant à l'origine.

^{36.} Gn 4,3-9. La traduction est celle publiée en 2001 chez Bayard/Médiaspaul.

^{37.} André Néher, cité par Alain Marchadour, dans M. QUESNEL et P. GRUSON (dir.), La Bible et sa culture, op. cit., p. 62.

Ainsi, la violence ne va pas de soi. Elle surgit entre frères par l'intermédiaire de la jalousie. Soulignons que ce «désir » est présenté dans le texte comme une réalité extérieure à Caïn, une bête «tapie à sa porte », proche donc, mais autre que lui. Caïn a le pouvoir de choisir entre l'obéissance et la résistance au désir, à la bête. Il est soumis à la tentation, mais il est placé devant elle; il y a entre lui et elle une distance qui, dirions-nous, est celle d'une possible liberté.

On trouve la même dynamique dans le texte de Gn 3: la tentation de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal éprouvée par Ève vient du serpent et non pas des premiers humains eux-mêmes. Ici aussi, l'extériorité de la tentation maintient leur liberté de décider. Les deux textes visent à établir un équilibre entre l'horizon d'une création «bonne » et la responsabilité humaine: il s'agit de respecter les limites de sa condition dans le cas de Gn 3, et de veiller sur son frère dans le cas de Gn 4³⁸.

Mais cette extériorité du désir de Caïn ne fait pas moins problème. Elle se redouble du thème de l'offrande refusée. Caïn et Abel apportent des offrandes; Dieu marque sa préférence. Le texte ne dit pas que les offrandes étaient nécessaires, ni n'explique la nette préférence de Dieu pour l'offrande d'Abel (« pas un regard pour Caïn et son offrande »). Rien qui puisse rendre cette préférence compréhensible et acceptable pour Caïn. Nous sommes dans le domaine de la gratuité, où rien n'est obligé, requis ou garanti. Caïn voit son offrande refusée: c'est pour lui une épreuve. Le don s'est perdu, sans retour. Une rupture s'est produite dans la réciprocité des rapports, une faille dans l'économie du don³⁹.

^{38.} A. Marchadour souligne que la Bible « se place, dès l'origine, du côté de la victime: Abel, le discret, apparaît comme l'innocent, victime de la violence de son frère. Cette insistance sur la fraternité enseigne et dénonce en même temps que, depuis le commencement, l'homme qui tue, tue toujours son frère » (dans M. QUESNEL et P. GRUSON [dir.], La Bible et sa culture, op. cit., p. 62). On trouve cette même perspective sur la fraternité, plusieurs siècles plus tard, dans la parabole du fils perdu et retrouvé: «Ton frère que voici était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé» (Lc 15,32).

^{39.} Tout comme dans la parabole des ouvriers de la onzième heure, une faille se produit dans l'économie de la justice, ce qui constitue une épreuve pour les premiers ouvriers (Mt 20,1-16). Dans le texte de Gn 3, de semblables questions peuvent être posées en ce qui a trait à l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Pourquoi l'avoir placé dans le jardin, si ce n'est pour interdire d'en consommer le fruit? Et d'où vient le serpent, puisque la création toute entière («tout cela») est bonne? Il y a une faille, ici, dans l'harmonie de la création.

Au commencement était la violence fratricide. Mais cette violence n'est pas proprement initiale; elle est précédée par la préférence de Dieu pour l'offrande d'Abel, préférence qui va susciter le désir de violence à la porte de Caïn. Celui-ci demeure responsable de son choix (il est bien « responsable de son frère », suggère le texte), mais il doit composer avec une situation qui le précède et qui est marquée par l'arbitraire de la faveur et de la défaveur. L'être humain est responsable, mais pas absolument⁴⁰. Il naît et évolue dans des situations qu'il n'a ni choisies ni établies, qui lui sont plus ou moins favorables, mais dont il doit néanmoins s'accommoder, en maîtrisant, autant que possible, les mouvements de violence qui sourdent en lui. Comme si, dans sa dénonciation de la violence, la Genèse en appelait à la liberté et à la responsabilité humaines, mais ne pouvait par le fait même que placer l'être humain devant une liberté conditionnée par une situation arbitrairement déterminée⁴¹.

La liberté est initiatrice. Mais elle est conditionnée. C'est pourquoi la violence est à la fois première (elle est le fait de l'être humain) et seconde (elle est suscitée par des situations qui précèdent l'être humain, qui sont indépendantes de sa volonté). Elle est « presque » originelle, la bonté de la création constituant, dans ce contexte, l'affirmation d'une nonviolence possible, de par le désir de Dieu, ce même Dieu qui, paradoxalement, est au cœur de la situation qui va susciter la violence de Caïn.

Dans ce récit, Dieu n'est pas à l'abri de l'histoire. Tout se passe comme si son engagement dans l'histoire, dès l'origine de la création (qui est, dès le « premier jour », création de l'histoire), avait des incidences qui lui échappaient, qui le prenaient au dépourvu. Telle est bien la nature de l'action: parce qu'elle se produit au sein d'une pluralité d'êtres libres et qu'elle est créatrice, l'action a des conséquences qui ne sont ni maîtrisables ni réversibles. D'où la désobéissance d'Adam et Ève au jardin et le meurtre d'Abel par Caïn, qui ne sauraient procéder de la création divine. Par son engagement dans l'histoire, Dieu rejoint les êtres humains en action; or ceux-ci

^{40.} Voir à ce sujet A. Gesché, Dieu pour penser, t. 1: Le mal, Paris, Cerf, 1993, 186 p.

^{41.} Il me semble qu'à la préoccupation «éthique» du judéo-christianisme pour la décision humaine dans des situations données, correspond la préoccupation «philosophique» d'autres religions (notamment chinoises) pour ces situations ellesmêmes, avec la recherche de moyens «pratiques» pour maîtriser l'arbitraire de ces situations, pour attirer la faveur (la chance, le bon présage, la bénédiction, etc.) et éloigner la défaveur (la malchance, le mauvais présage, etc.).

ont toujours su que celui qui agit ne sait jamais bien ce qu'il fait, qu'il sera « coupable » de conséquences qu'il n'a pas voulues ni même prévues, que si inattendues, si désastreuses que soient ces conséquences il ne peut pas revenir sur son acte, que le processus qu'il déclenche ne se consume jamais sans équivoque en un seul acte ou un seul événement, et que le sens même n'en sera jamais dévoilé à l'acteur, mais seulement à l'historien qui regarde en arrière et qui n'agit pas. Ce sont là des raisons suffisantes pour se détourner avec désespoir du domaine des affaires humaines et pour dédaigner la faculté de liberté qui, en produisant le réseau des relations humaines, en empêtre apparemment si bien le producteur que ce dernier semble subir ce qu'il fait, en être la victime beaucoup plus que l'auteur et l'agent⁴².

Tout se passe donc comme si la violence était impliquée, en tant que possible (voire probable), par le fait de la création d'êtres libres, et que Dieu, en tant qu'acteur lui-même, n'était pas à l'abri de cette violence, non seulement en tant que patient (victime), mais également en tant qu'agent, ses actes pouvant avoir des conséquences qui lui échappent, par la nature même de l'action menée dans le monde et dans l'histoire.

C'est bien ce qu'indique le second texte qui sera examiné ici, celui du déluge (Gn 6).

La spirale de la violence (Gn 6)

«Yhwh voit sur la terre le mal immense de l'adam et au quotidien tous ses mauvais projets

Yhwh regrette d'avoir fait l'adam sur la terre et se tourne douleur vers son cœur

Yhwh dit De la surface du sol je vais effacer l'adam ma création L'adam comme la grosse et la petite bête comme tout ce qui vole dans le ciel Oui je regrette de les avoir faits

[...]

^{42.} H. Arendt, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 298-299.

Devant Dieu la ruine a envahi la terre la violence est partout

Dieu voit la terre la ruine a envahi la terre

Toute chair sème la ruine en traçant sa route sur la terre

Dieu dit à Noé Fin de toute chair Avec eux la violence est partout avec la terre je vais les ruiner.»

(Gn 6, 5-7, 11-13)

Le texte du déluge et de l'arche de Noé met d'abord en évidence le « mal immense » de l'être humain, cette violence qui, apparemment, désarçonne Yhwh et le fait changer d'avis. La volonté créatrice fait place au regret; la simplicité (cette «absence de pli », comme le souligne F. Varillon) au repli sur soi. Dieu veut effacer, défaire ce qu'il a fait. Une faille est apparue dans la création pourtant jugée « bonne » à l'origine : « la ruine a envahi la terre. » Une faille qui désarçonne le créateur luimême, qui le prend de court, sans que rien soit dit sur l'origine de cette faille, sinon qu'elle s'explique par la malfaisance de l'être humain et qu'elle se répand « devant Dieu » qui ne peut que la « voir ».

La ruine vient de « toute chair », du fait même qu'elle « trace sa route sur la terre ». Selon les traductions, le terme hébreu traduit ici par « ruine » est également rendu par « destruction » ou « perversion » ; mais les traductions masquent souvent ce que celle-ci révèle, à savoir que Dieu reprend ce terme à son compte : « Avec eux la violence est partout ; avec la terre je vais les ruiner. » Dieu décide de répondre à la ruine par la ruine, comme si la violence, qui surgit presque au commencement, dans l'action même des humains, entraînait Dieu lui-même dans sa logique. À la spirale de la violence, que parviennent mal à contenir les lois, correspond alors la violence du déluge, où les lois qui contiennent la puissance de la nature sont transgressées : le ciel s'ouvre, les rivières débordent.

La Genèse présente donc la violence comme une réalité problématique pour Dieu lui-même, qui suscite en lui regret, douleur, mouvement de violence. Mais ce n'est pas là son dernier mot. À la malédiction de Caïn succède un geste de protection (Gn 15); le déluge aboutit à la bénédiction de Noé et au signe de l'alliance (Gn 9,1.12). Il y a don par-delà la rupture du don, restauration de la dynamique du don, pardon.

Vie et violence ne sont pas indissolublement liés; il y a de la vie en amont et en aval de la violence. La Genèse l'affirmait déjà dans ses récits; c'est également ce qui s'exprimera dans la foi en la Résurrection. La Bible instaure ainsi une distance entre Dieu et la violence; il n'est pas en cela l'« être suprême » mais bien l'Autre, le Transcendant. Mais en s'engageant dans sa création, en ne se mettant pas à l'abri de la violence, il est touché par elle et n'en sort pas indemne. Il n'est pas, en ce sens, le « Tout autre », mais bien le Proche, l'Immanent. Il y a là une dialectique essentielle à l'expérience d'un Dieu libérateur, dialectique dont la voie de résolution passe nécessairement par la pratique. Cette pratique consiste d'abord à assumer sa responsabilité à l'égard de son frère.

Pour maîtriser la violence, il faut la comprendre, et pour la comprendre, il faut la traverser et découvrir que la force d'attention, la force de chercher à voir dans la nuit, à discerner dans la solitude, est la seule arme de l'amour contre la violence irresponsable. L'unique lumière, non magique, qui peut prévaloir sur les ténèbres de notre violence, est notre responsabilité⁴³.

Cette pratique responsable implique de reconnaître la violence en soi, de l'avouer et de s'en repentir. Mais elle ne peut être féconde qu'en puisant à même les ressources de l'action et, en particulier à celle du pardon, qui permet de restaurer la dynamique du don, par-delà les ruptures qu'elle subit et les violences que ces ruptures engendrent. L'endiguement de la violence est sans doute nécessaire, mais la spirale qu'elle entraîne ne saurait être enrayée sans le potentiel restaurateur du pardon⁴⁴.

Dans l'expérience religieuse d'Israël, Dieu intervient dans une histoire déjà en cours et y opère une libération. La violence est toujours déjà là. Dieu ne s'y soustrait pas et il paraît même parfois y céder. Il n'est toutefois pas à l'origine de cette violence, qu'il n'admet pas. La

^{43.} Jean-Paul Gallez, «Le Christ de Scorcese ou la vulnérabilité transfigurée », Les Temps modernes, vol. 44, n° 514, 1989, p. 35-46, p. 40.

^{44.} Par rapport à la violence illimitée, le talion représente sans conteste un progrès: il pose que la vengeance ne doit pas dépasser l'offense; cette maîtrise de la sanction doit interdire toute escalade de la violence. L'Évangile dépassera la loi du talion en remplaçant la vengeance par le pardon (Mt 18,21-22) » (Alain Marchadour, dans M. QUESNEL et P. GRUSON [dir.], La Bible et sa culture, op. cit., p. 73).

violence est presque au commencement, mais elle n'est ni originelle ni fatale. Ce schème biblique crée une dialectique puissante au sein de l'histoire, mais laisse à celle-ci une part d'ombre irréductible. Part d'ombre elle-même visitée par Dieu, aux prises avec la violence jusqu'à s'exposer à la mort en son Fils crucifié et descendu aux enfers. La foi en la Résurrection réside dans la conviction que la violence et la mort ne sont pas les derniers mots de la vie, et qu'il n'y a pas d'ombre qui ne soit habitée par le Vivant. Mais il s'agit précisément là d'une foi (et non d'un savoir), une foi qui ne se laisse expérimenter que dans une pratique non violente, ouverte au pardon. Il suit de là que l'innocence est non pas perdue, mais toujours en projet.

Vie vie oh lance Lance-moi ton feu Brûle-moi d'innocence Je suis bon Nom de Dieu!

Claude Nougaro, Vie violence

CHAPITRE 13

Théologies islamiques de la diversité religieuse et du dialogue islamo-chrétien

PAR PAMELA CHRABIEH

Faisant partie de la génération de Libanais et de Libanaises qui a vécu les vicissitudes de la guerre de 1975-1990, a subi les conséquences de l'après-guerre et a été contrainte de ce fait à quitter le Liban, j'aurais bien pu continuer à alimenter une haine à l'encontre de tout ce qui est «différent» de moi et de mes semblables, puisqu'il est plus simple d'attribuer la cause de nos maux aux «autres» que d'en assumer la responsabilité. Mais contrairement à des milliers de jeunes chrétiens qui perçoivent encore les musulmans comme des ennemis, des barbares sanguinaires et arriérés, je me situe personnellement parmi ceux et celles qui travaillent à bâtir une paix et une convivialité durables dans les sociétés proche-orientales. Afin d'y contribuer, j'ai adopté la recherche-action, dans le sens d'une promotion d'espaces de réflexion et de pratique des dialogues interreligieux. C'est dans cette perspective qu'est né mon projet de thèse doctorale. Celui-ci se concentre sur l'apport d'une collaboration fructueuse entre des chrétiens et des musulmans à la régulation socio-politique au Proche-Orient¹. D'où la

^{1. «} Proche-Orient » est un terme anglo-saxon qui désigne la région du Machreq ou du Croissant fertile, incluant le Liban, la Syrie, la Palestine/Israël, l'Irak, la Jordanie et l'Égypte. Je signale les difficultés que soulèvent les orientalistes et les politologues proche-orientaux quant à la délimitation d'un territoire particulier dans cette région. Donc l'observateur est en terrain miné et il lui faut avancer en prenant ses distances avec les discours identitaires qui veulent légitimer telle ou telle conception de l'espace. Je n'ai pas adopté les termes suivants : « monde arabe », « monde arabomusulman », etc. En effet, j'essaie de privilégier l'emploi du concept de « sociétés

pertinence de l'analyse de théologies islamiques ouvertes à la diversité religieuse et au dialogue islamo-chrétien.

Malheureusement, ces théologies ont été peu étudiées en Europe et en Amérique du Nord: on se contente souvent de sonder les pensées absolutistes des mouvements islamistes qui engendrent le terrorisme. À tel point que les amalgames entre «islam» et «violence» se font de plus en plus fréquents². Il n'est pas rare également d'entendre parler de l'incompatibilité de l'islam avec la modernité, les droits de l'homme, la démocratie et la laïcité³, ainsi que de l'imminence d'un conflit à l'échelle planétaire entre la «civilisation islamique» et la «civilisation occidentale⁴ ». Un grand nombre d'observateurs confirment d'ailleurs l'hostilité supposée millénaire entre l'Orient et l'Occident. Les passions soulevées par les événements du 11 septembre 2001, le drame israélopalestinien et l'avenir des plus incertains au Proche-Orient ont contribué à renforcer les exacerbations identitaires et les jugements lapidaires. L'islam, pointé du doigt, est considéré comme un tout monolithique et immuable, obscurantiste, incapable d'ouverture et de changement, jalousant un Occident qui le dépasserait de loin dans la production du « vrai » et du « bien ». Or, pour Abderrahim Lamchichi, cette vision serait en passe de se substituer à l'ancien « péril communiste» pour devenir la principale source de déstabilisation des relations internationales⁵. Dans l'imaginaire politique, «l'autre» prend trop souvent la figure du musulman étrange et inquiétant, et par un glissement de sens aux effets ravageurs, le musulman est assimilé à l'intégriste fanatique et dangereux.

Par ailleurs, rares sont les chercheurs qui s'attardent à mentionner les efforts entrepris au Proche-Orient. Or, plusieurs déclarations unilatérales et communes ont été formulées dans divers milieux intellectuels et religieux depuis le début du xx^e siècle. Mais nombre d'entre elles n'ont presque pas eu de répercussions à l'échelle internationale. C'est le cas des recommandations de l'Organisation de la Conférence islamique en faveur du dialogue islamo-chrétien, de l'Institut Al-Azhar

proche-orientales » ou de « Proche-Orient » dans sa dimension plurielle et complexe qu'on ne peut homogénéiser.

^{2.} Voir O. Fallaci, La rage et l'orgueil, Paris, Plon, 2002.

^{3.} Voir M. Borrmans, Dialogue islamo-chrétien, à temps et contretemps, Paris, Saint-Paul, 2002.

^{4.} Voir S. Huntington, The Clash of Civilisations, Harvard University Press, 2002.

^{5. «}Islam-Occident: la confrontation?», dans Les Cahiers de Confluences, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 7-15.

au Caire, de la Ligue du monde musulman, du Conseil mondial de l'Appel islamique, des diverses initiatives de la part d'instances religieuses au Proche-Orient, des cercles de rencontres, de colloques, d'organismes s'occupant du dialogue interreligieux comme le Royal Institute for Inter-Faith Studies à Amman (Jordanie), de centres universitaires comme l'Institut d'études islamo-chrétiennes de l'Université Saint-Joseph à Beyrouth et celui de l'Université de Balamand (Liban), où chrétiens et musulmans travaillent ensemble dans la recherche et l'enseignement. On entend d'ailleurs peu parler des efforts entrepris par les Églises orientales, qui depuis quatorze siècles vivent avec leurs confrères et consœurs musulmans et diffusent dans leur environnement leurs propres pensées théologiques et historiques des dialogues islamo-chrétiens. Celles-ci repensent la diversité religieuse et le dialogue en vue d'accroître les échanges et l'émulation réciproque, l'objectif premier étant la cohésion sociale et l'enrichissement mutuel. En effet, selon la troisième lettre pastorale du conseil des patriarches catholiques d'Orient (Bkerké, Liban, Noël, 1994), les chrétiens «sont invités, en tant qu'Églises vivant chaque jour au contact des musulmans, à jouer un rôle dans ce domaine et à mettre [leur] expérience vivante, spécifique et séculaire au service de toutes les personnes de bonne volonté qui recherchent, dans le monde d'aujourd'hui, des voies pour une coexistence animée d'échanges sincères et positifs entre les créatures de Dieu sur toute la terre de Dieu » (p. 12). La même vision est promue par Georges Khodr, métropolite grec-orthodoxe du Mont-Liban, un des plus importants acteurs proche-orientaux du dialogue islamo-chrétien6.

En outre, nombreux sont les intellectuels musulmans qui ont travaillé ces dernières années sur l'interprétation innovante et dynamique des préceptes religieux. C'est le cas de Mohammad Saïd Al-Ashmawy, Hussein Amin, Mohammad Chahrour, Fouad Zakaria et Mohammad Arkoun⁷. Leurs ouvrages font partie d'un processus de «renouveau» (al tajdid) de la pensée islamique qui se libère de l'exégèse étriquée.

^{6.} Al-dinn oual Adyann (La religion et les religions), Beyrouth, Al-Nour, 1985.

^{7.} Voir M.S. Al-Ashmawy, L'islamisme contre l'islam, Paris, La Découverte, 1990; H. Amin, Le livre du musulman désemparé. Pour entrer dans le troisième millénaire, Paris, La Découverte, 1992; M. Shahrour, Al kitab oual Qur'an. Kira'at mouassira (Le Livre et le Coran, une lecture contemporaine), Damas, 1992; F. Zakaria, Laïcité ou islamisme. Les Arabes à l'heure du choix, Paris, La Découverte, 1991; M. Arkoun, The Unthought in Contemporary Islamic Thought, Londres, Saqi Books, 2002.

D'une part, ces auteurs répondent aux groupuscules intégristes et, d'autre part, ils visent à promouvoir un message coranique porteur de paix et d'ouverture à l'altérité; un message qui reconnaît la diversité religieuse et le dialogue islamo-chrétien. Pour Arkoun, la lecture critique des textes de la «tradition religieuse» conduit à revaloriser les concepts, les notions et les imaginaires qui ont pris, dans l'histoire de la pensée islamique, un aspect dogmatique et stéréotypé. Il est donc nécessaire de « déplacer » les structures de cette « tradition » axées exclusivement sur la théologie vers d'autres univers de savoirs. C'est ce qu'il appelle l'« islamologie appliquée », qui aborde l'islam comme activité scientifique interne de la pensée islamique; elle se distingue de l'islamologie classique qui vise à informer le public «occidental» sur la structure et la fonction de la religion islamique.

En omettant de se référer aux ouvrages de ces penseurs musulmans ainsi qu'à beaucoup d'autres qui leur sont apparentés, plusieurs orientalistes, islamologues et observateurs du Proche-Orient produisent une image tronquée des réalités dites «islamique» et «orientale». Là, je serai tentée de poser une question à la suite de Georges Corm: Pourquoi les principales analyses de l'islam, académiques ou médiatiques, du dernier demi-siècle ont-elles porté seulement sur les mouvements fondamentalistes islamiques en dehors de tout contexte géopolitique et ont-elles omis de considérer le vigoureux courant de pensée libérale et critique, dont les racines pourtant remontent aussi loin que le x1e siècle et peut-être même bien avant8? Je serais même tentée de m'étendre sur la critique des discours qui démontrent et accentuent la fracture Orient-Occident9. Mais les propos qui suivent constituent une sorte de compte rendu de quelques-unes des théologies islamiques « ouvertes » à la différence et au dialogue, à partir de questions formulées notamment par Mahmoud Ayoub, Mohammad Talbi et Abdelwahab Meddeb10: Quelles pensées et pratiques de la diversité religieuse sont dictées par le Coran? Quels sont leurs effets sur les relations avec les chrétiens? Comment concevoir alors les notions de « croyance » et de

^{8.} Orient Occident. La fracture imaginaire, Paris, La Découverte, 2002, p. 127.

^{9.} Voir J. YACOUB, Au nom de Dieu. Les guerres de religion d'aujourd'hui et de demain, Paris, Jean-Claude Lattès, 2002, p. 35-47.

^{10.} M. Talbi, Plaidoyer pour un islam moderne, Tunis-Paris, Cérès-Desclée de Brouwer, 1998; М. Ayouв, Dirassat fi al ilagat al isslamiya oual massihiya (Études de relations islamo-chrétiennes), Balamand, Centre de recherches islamo-chrétiennes, 2001; A. Meddeb, La maladie de l'Islam, Paris, Seuil, 2002.

« jihad »? Dans cette perspective, les auteurs étudiés se basent notamment sur les sciences de la connaissance et de la compréhension du Coran: l'interprétation explicative (al tafsir) et la théologie (al kalam). Ils proposent des pistes de réflexion originale qui s'attardent sur la convivialité et sont opposées à toute violence découlant d'interprétations radicales de doctrines religieuses. À elles seules, leurs pensées remettent en question les courants majeurs d'étude de l'islam contemporain qui adoptent des logiques se prévalant du « choc » des religions, des cultures et des civilisations.

Quelles pensées et pratiques de la diversité religieuse sont dictées par le Coran?

Ayoub, Talbi et Meddeb croient fermement que la diversité religieuse est une richesse à mettre au service de la société (tant au Proche-Orient et en Afrique du Nord que dans les pays européens et en Amérique du Nord). Ils revendiquent l'institution de pluralismes religieux et l'équité dans les responsabilités, les droits et les devoirs. Leurs approches se basent essentiellement sur une interprétation particulière de l'unicité de Dieu et conséquemment de celle de sa création. Dans ce sens, l'humanité est « une », mais son unicité est plurielle. Celle-ci n'est pas due à un état de décadence dans lequel serait tombée une situation exemplaire, ni à une disparition de la Grâce divine, ni à l'incompréhension humaine. Elle constitue une condition naturelle caractérisée par la pluralité des civilisations, des langues, des environnements et des races:

Si Dieu avait voulu, certes, Il aurait fait de vous une seule communauté. Mais non. Afin de vous éprouver en ce qu'Il vous donne. Concurrencezvous donc dans les bonnes œuvres: vers Dieu est votre retour à tous; puis Il vous informera de ce en quoi vous divergiez (Coran 48,5)¹¹.

La diversité relève donc de la volonté de Dieu, elle constitue de ce fait une richesse et son sens ne sera révélé qu'au Dernier Jour¹².

^{11.} Les versets cités dans cet article sont tirés du Coran, Paris, Flammarion, 1970 (traduction française présentée par Mohammad Arkoun).

^{12.} Je réfère notamment à une citation de Talbi lors d'une allocution à Tunis en 1972: «La Révélation coranique invite le Prophète et les musulmans à nouer le dialogue avec tous les hommes en général et avec les fidèles des relations bibliques en particulier. Le devoir de l'apostolat – qui y est sous-jacent, qu'il ne faut pas escamoter et sur lequel nous aurons à revenir – se marie avec le respect d'autrui et des

D'autres versets valorisent également la richesse de la diversité religieuse (Coran 2,62). Mais on a souvent essayé de les contourner en affirmant que la religion de Dieu est l'islam et qu'en conséquent ceux qui s'abstiennent de la suivre ne sont pas acceptés. Or, Ayoub affirme que le terme « islam » employé dans le Coran ne renvoie pas à la religion islamique mais est plutôt défini par une attitude de l'humanité envers Dieu: la soumission totale et l'obéissance à sa volonté. Dès lors, toute personne qui adopte cette attitude peut être appelée « musulmane » ¹³. La conception d'Ayoub n'est cependant pas partagée par d'autres penseurs comme Ahmad Shafaat, pour qui «être musulman a toujours signifié accepter Mohammad comme le messager de Dieu, ce qui a toujours signifié par conséquent accepter le Coran comme la parole de Dieu¹⁴». Mais Meddeb rappelle qu'Allah n'est pas le nom du Dieu de l'islam; « il est le mot arabe qui désigne Dieu, celui-là même qui se trouve au fondement du monothéisme dans sa ternaire variété formelle, cultuelle et symbolique¹⁵ ». Le Coran prône ainsi une société pluraliste (mujtamaâ taâdudi) formée de communautés religieuses différentes vivant ensemble, se respectant mutuellement et pratiquant des échanges fructueux. La diversité religieuse suppose donc le dialogue ouvert, l'interpellation et l'émulation réciproque. Selon Meddeb, c'est cette part coranique qui mérite d'être rappelée « aux fanatiques d'islam, malades de leur ardeur suicidaire et haineuse¹⁶».

Quels sont leurs effets sur les relations avec les chrétiens?

Ayoub, Talbi et Meddeb croient que le dialogue islamo-chrétien est un processus incessant qui peut conduire à l'édification de sociétés pluralistes au Proche-Orient. Selon eux, la situation concrète des relations islamo-chrétiennes dans cette région est tantôt caractérisée par une acceptation mutuelle, tantôt par la polémique et la volonté de domination. Or cette situation semble s'accorder avec les recommandations coraniques qui apparaissent de prime abord contradictoires: en effet,

autres confessions, car, en définitive, il appartient à Dieu, et à Dieu seul en dernier ressort, de reconnaître les siens: "Ton Seigneur, dit le Coran, sait mieux que qui-conque qui est dans la bonne direction" » (http://stehly.chez.tiscali.fr/mohammed2.htm).

^{13.} М. Ачоив, ор. сіт., р. 98.

^{14.} Nouveau Dialogue, nº 139, mars-avril 2002, p. 9.

^{15.} A. MEDDEB, op. cit., p. 219.

^{16.} Ibid., p. 220.

on pourrait croire que certains versets du Coran appellent au dialogue et à la convivialité avec les hommes en général et en particulier les adeptes des religions bibliques et, plus spécialement, les chrétiens :

Appelle les hommes au chemin de ton Seigneur par la Sagesse et en édifiant avec douceur. Discute avec eux avec la plus grande courtoisie. Ton Seigneur sait en effet mieux que quiconque celui qui s'est égaré de son chemin. Il sait aussi mieux que quiconque qui est dans la bonne direction. (Coran 16,125)

Ne discutez avec les Gens du Livre qu'avec la plus grande courtoisie à l'exception de ceux qui, parmi eux, font preuve d'injustice. Dites: nous croyons à ce qui vous a été révélé. Notre Dieu et votre Dieu ne font qu'un, et nous lui sommes soumis (Coran 29,46).

Tandis que d'autres insistent sur le conflit:

Faites la guerre à ceux qui ne croient point en Dieu ni au jour dernier, qui ne regardent point comme défendu ce que Dieu et son apôtre ont défendu, et à ceux d'entre les hommes des Écritures qui ne professent pas la vraie religion. Faites-leur la guerre jusqu'à ce qu'ils payent le tribut de leurs propres mains et qu'ils soient soumis (Coran 9,9).

Mais Ayoub pense qu'on a souvent jugé que ce verset encourageait l'hostilité envers les chrétiens et les juifs. Or, les conditions qui y sont citées sont applicables aux trois religions monothéistes: l'islam, le christianisme et le judaïsme. De plus, elles dépendent de la volonté de Dieu et non de celle des hommes. Dieu seul juge de la fidélité des uns et des autres à leur foi. Ainsi, en interprétant ce verset de cette façon, on ne contredit pas les autres versets qui appellent au dialogue et cela s'accorde avec le fait que le message coranique est cohérent.

Par ailleurs, Ayoub et Talbi se concentrent dans leurs ouvrages sur d'autres impasses au dialogue islamo-chrétien:

– En effet, pour Ayoub, les sceptiques sont encore nombreux et la cause première réside dans le fait que les modalités actuelles des rencontres islamo-chrétiennes sont empruntées à l'Occident; elles ne sont donc pas adaptées aux mœurs et coutumes des «Orientaux» qui devraient établir leurs propres façons de dialoguer¹⁷. D'ailleurs, le dialogue entre chrétiens et musulmans existe au Proche-Orient et plus généralement au Moyen-Orient depuis des siècles. Il était

^{17.} C'est d'ailleurs l'avis de G. Corm qui estime nécessaire que les Proche-Orientaux élaborent leurs propres concepts (Le Proche-Orient éclaté [1956-2000], Paris, Gallimard, 2001).

même souvent organisé, selon Talbi, « dans la cour des califes¹8». Il fait partie des traditions islamiques, et l'islam comme religion est née dans un milieu qui imposait les relations conviviales puisqu'il était diversifié. Les propos de Talbi rejoignent ceux d'Abdallah Laroui dans sa défense d'un islam pluriel, dynamique et complexe, à l'intérieur duquel coexistent souvent une diversité de courants théologiques, culturels, politiques, philosophiques, sociaux et autres¹9. Laroui critique même dans son ouvrage l'orientalisme occidental selon lequel l'Orient et l'Islam sont incapables de formuler des idées innovatrices et ouvertes à la convivialité, celles-ci relevant forcément d'influences occidentales;

– pour Talbi, c'est le souvenir de la colonisation des pays du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord qui constitue un obstacle majeur au dialogue, d'autant qu'elle s'y poursuit « de façon masquée » 20. Les préjugés et les soupçons réciproques sont encore présents. Sans parler des mouvements évangéliques qui prêchent un dialogue comme « hameçon de la mission » dans certains pays arabes. Pour Talbi, l'évangélisation est une « colonisation religieuse et culturelle », et le prosélytisme une « agression ». L'islam, par contre, n'est pas une religion de mission, mais de témoignage : la dacwa n'est pas l'équivalent de « mission », mais d'invitation. Le dialogue ne devrait donc pas forcément être un piège.

Pour mettre fin à toutes les impasses, Ayoub propose une solution qu'il trouve essentielle: le dialogue doit se construire sur la base d'une acceptation mutuelle de la diversité et donc des différences, pourvu que le but ultime soit la croyance en Dieu. Cette condition se résume dans l'expression suivante: « un échange croyant véritable » (*chirka imaniyya faâla*). Pour sa part, Talbi appelle au dépassement de la tolérance:

Il faut s'élever jusqu'au respect réciproque fondé sur le droit d'autrui à la différence, en prenant en compte sa conviction à lui [...]. Au Moyen Âge, la tolérance a certes représenté un pas en avant, mais elle est insuffisante au 20^e siècle et nous devons passer à un stade supérieur (p. 70).

Le respect est d'ailleurs fondamental pour entreprendre tout dialogue avec les chrétiens et le but de ce dernier est de créer un climat

^{18.} M. TALBI, op. cit., p. 163.

^{19.} Islam et histoire, Paris, Albin Michel, 1999.

^{20.} M. Talbi, op. cit., p. 168.

d'entente et de rencontre, « une cohabitation pacifique [...] entre toutes les religions et les idéologies²¹».

Comment envisager les notions de « croyance » et de jihad?

La notion d'« identité croyante » a été interprétée de différentes manières selon les contextes socio-politiques, culturels et intellectuels. Aujourd'hui, on entend surtout parler de penseurs qui qualifient les musulmans de «croyants» et donc les non-musulmans de «noncroyants »22. Or, pour Talbi, le «non-croyant» est partisan «d'une religion vidée de tout engagement, libérée de tout précepte ou interdiction²³ ». Il s'agit donc d'une personne qui appartient extérieurement à la religion sans intériorisation de la foi; elle se rattache uniquement à une communauté, par exemple un «islam sociologique». Cela peut expliquer les affrontements interchrétiens et intermusulmans survenus durant la guerre de 1975-1990 au Liban. Dans ce sens, Talbi avance la preuve de deux mouvements chiites qui se sont combattus, Amal et le Hezbollah. Pour Ayoub, est «croyant» celui ou celle qui adopte le témoignage suivant: «il n'y a de Dieu qu'Allah» (la ilah illa allah). Tandis que le second témoignage: « Mohammad est le prophète de Dieu », ainsi que les législations qui en découlent, ne sont valables que pour ceux qui relèvent de l'islam comme institution religieuse. Celle-ci ne doit donc pas avoir de problèmes pour vivre avec d'autres institutions croyantes en Dieu.

Dans cette perspective de pensées ouvertes à la diversité religieuse, au dialogue interreligieux et au pluralisme religieux, la notion de *jihad*, qu'on traduit très souvent par « guerre sainte », est perçue sous un angle différent. Elle connote un effort constant, tendant vers un but difficile à atteindre, un combat moral ou spirituel à mener en soi, un effort sur le chemin de Dieu. Ce terme arabe ne renvoie d'ailleurs nullement à l'idée de guerre, laquelle se dit *harb*. Prônée notamment par les soufis, cette conception du *jihad* est également adoptée par des penseurs musulmans modernistes qui trouvent dans le Coran des appels à la paix. Selon Ali Daddy, « le Coran qui est guidance et lumière ne saurait sanctifier une guerre quelle qu'elle soit, car la guerre est toujours syno-

^{21.} M. TALBI, op. cit., p. 170.

^{22.} Voir l'exemple d'A. Shafaati, «Le Qur'an, les croyants et les incroyants», dans Nouveau Dialogue, n° 139, mars-avril 2002, p. 11.

^{23.-} M. TALBI, op. cit., p. 183.

nyme de larmes, de sang, de souffrances et d'exactions de toutes sortes²⁴». D'ailleurs, des *oulama*' (savants, docteurs de la Loi, théologiens) réformistes se sont appliqués dès la fin du xixe siècle à définir le *jihad* comme un combat défensif. On est donc loin de la théorie classique qui appelle à la guerre contre ceux qui n'ont pas embrassé la religion islamique et qui ne sont pas des Gens du Livre. La confusion proviendrait de l'interprétation de l'objectif du *jihad* qui est d'établir les lois de Dieu. Selon Sabrina Mervin, «cette théorie autorise une attitude offensive. Elle fut brandie contre les non-musulmans et contre certaines branches de l'islam considérées comme des hérésies. Néanmoins, le *jihad*, dans l'histoire de la civilisation islamique, fut souvent défensif, notamment contre les croisades, puis, plus tard, contre la colonisation²⁵».

Pistes de réflexion

Pour donner suite à ces questions, il serait possible d'examiner les problématiques suivantes:

- La conception coranique des Gens du Livre, ahl al kitab, qui pourrait ne pas se limiter aux nazaréens, aux juifs et aux zoroastriens, ainsi que la possibilité du dialogue avec les « non-croyants »;
- la dhimma, qui concerne la protection des Gens du Livre, mais qui souvent a été utilisée à des fins politiques dans le sens d'une subordination des chrétiens et des juifs aux musulmans. D'ailleurs, le système de la dhimma selon Talbi « n'est pas un article du credo et de la foi, mais seulement le produit d'un contexte historique. Il n'y est fait aucune mention dans le Coran, ni dans la charte promulguée par le Prophète lors de son entrée à Médine. On peut au contraire considérer cette dernière comme la Constitution du premier État institué en islam sur un mode pluraliste [...]. Le statut ultérieur des dhimmis fut donc, dans ce qu'il avait d'humiliant et de provocateur, une déviation de l'intention du législateur²6 »;
- la clarification de la notion d'umma (communauté); la plupart des chercheurs l'identifient à un groupement fondé sur une appartenance politique, pour d'autres, elle réfère à la «nation», à l'« État-

^{24.} Le Coran contre l'intégrisme, Paris/Bruxelles, Castells/Labor, 2000, p. 75.

^{25.} Histoire de l'islam. Doctrines et fondements, Paris, Flammarion, 2000, p. 224.

^{26.} M. Talbi, op. cit. p. 82-83.

nation» et même au « qawin », synonyme de umma dans l'arabe préislamique (terme qui vient de qawmiyya ou « nationalisme »). Cependant, selon Sabrina Mervin:

L'ancienne notion de communauté des croyants a perduré. Avec la doctrine des salafiyya, puis avec l'islamisme contemporain, elle fut investie de valeurs nouvelles et idéologisées. Désormais, elle renvoie à la communauté islamique originelle instituée à Médine, une communauté vertueuse, idéale, qui doit servir de modèle pour les croyants d'aujourd'hui (p. 235).

Reste que Talbi définit *umma* de la manière suivante : « une relation verticale entre Dieu et l'homme que l'on partage avec un certain nombre de gens ». Chaque musulman porte en lui la communauté des croyants, mais dans son cœur, pas dans la géographie. Les confusions ont toujours été entretenues pour des raisons politiques²⁷;

la pensée et la pratique de l'État islamique. Pour Abdou Filaly Ansary par exemple, le système politique lié à l'islam relève de l'expérience historique des musulmans, suivant des intérêts particuliers, plutôt que des prescriptions découlant de leurs sources sacrées²⁸. C'est un «accident de l'histoire» qui devint une norme par la suite, voire dès «les premières guerres intestines, quand le premier émir des musulmans décide de s'attribuer le titre de « commandeur des croyants » et de calife (lieutenant) du Prophète, se prévalant ainsi d'une qualité religieuse qu'il a estimée utile dans les conditions de confrontation avec des opposants et des rebelles ». Pour Ansary, l'histoire est très nuancée et ambiguë, la théorie islamique de l'État est un produit de la modernité, ce qui explique selon cet auteur les conflits actuels, entre autres autour de la question de la distinction entre ce qui relève du message religieux et ce qui appartient à l'histoire.

En fin de compte, on peut se permettre de réfuter l'affirmation d'Agnès Levallois qui nie l'existence d'esprits critiques musulmans²⁹. Il est vrai que le sort de certains n'est pas à envier, comme Mahmoud Mohammad Taha, pendu au Soudan en 1985 pour sa théorie de la

^{27.} M. Talbi, op. cit. p. 85.

^{28. «}Islam et pouvoir séculier», Confluences Méditerranée, n° 32, hiver 1999-2000. http://www.ifrance.com/Confluences/numeros/32.htm

A. Levallois, «Les contradictions du Coran », Historia, nº 75, janvier-février 2002, p. 18.

différence de statut entre la révélation mecquoise et la révélation médinoise, ou l'Égyptien Nasr Abou Zeid, contraint à l'exil pour apostasie. D'autres encore sont soumis à la censure et ne sont appréciés que d'un public restreint. Néanmoins, il n'y a pas lieu de considérer que « l'identité collective » des sociétés proche-orientales et moyen-orientales est en état d'involution. Les idéologies de type islamique continueront de dominer la production et la consommation d'idéologie, à moins qu'une «citoyenneté moyen-orientale» émerge, «permettant à la région de mener son processus de modernisation, et de s'insérer dans le système des relations internationales³⁰ ». Les quelques exemples cités dans cet article ne proviennent que d'une infime partie des intellectuels qui appellent à un travail constant d'autocritique et d'interprétation innovatrice des préceptes coraniques en fonction des enjeux actuels (ijtihad). Ceux-ci portent un regard neuf sur les « non-musulmans » et montrent qu'on peut être fidèle au Coran tout en s'engageant dans un partenariat avec les autres traditions religieuses, en vue d'instaurer une société harmonieuse. Par ailleurs, ils révèlent un des innombrables visages de l'Islam, détruisant par là-même l'image d'une religion immuable. Comme l'écrit Georges Corm, « contrairement à la perception dominante installée aujourd'hui, il n'y a pas de monolithisme ou de rigidité dans l'identité des sociétés arabes du Proche-Orient. Il n'y a pas de mentalité arabo-musulmane, ni d'archétype islamique³¹ ». Souvent, on estime que la scène intellectuelle au Proche-Orient (et au Moyen-Orient) est entièrement occupée par la polémique qui oppose les défenseurs d'une authenticité islamique et les partisans d'une «occidentalisation » effrénée. La situation est cependant plus complexe, car ce qui fige la diversité dans le stéréotype, la logique binaire du «eux» et du « nous » est remis en question.

^{30.} Moyen-Orient, mode d'emploi, Paris, Stock, 2002, p. 236.

^{31.} G. CORM, op. cit., p. 43.

CHAPITRE 14

L'éthique de la médiation symbolique et sociale: la production historique d'une éthique normative

PAR MARIE GAGNON

Introduction

Pour comprendre rapidement l'éthique de la médiation comme production historique d'une éthique normative, je présente d'abord les quatre paradigmes de la quête de la Raison. Ces paradigmes représentent le rituel de la normativité en Occident. Comme prémisses, je désire souligner deux aspects importants caractérisant ma recherche doctorale¹. Premièrement, mon approche est psychosociale, puisque je m'intéresse au rapport individu-société. De plus, l'orientation de ma recherche est interdisciplinaire. Cela signifie que je m'inspire non seulement de la psychologie et de la sociologie mais aussi de l'anthropologie, de la psychanalyse et de la sémiotique. Deuxièmement, le titre de ma thèse, «L'éthique de la médiation symbolique et sociale: vers des pratiques sociales normatives», comporte trois composantes. Dans le terme « éthique de la médiation », je mets l'accent sur la dimension de la médiation dans l'approche éthique. Pour exister, la médiation requiert la différence, l'altérité et la relation. Dans le terme « symbolique et sociale», je présente le postulat selon lequel une dimension

^{1.} Depuis 1999 jusqu'à aujourd'hui, mes recherches m'ont permis de découvrir le processus de mise en forme de la normativité et d'autres données concernant les fondements de l'éthique en Occident en expliquant la démarche psychosociale, en construisant des outils comme la typologie des systèmes de croyances concernant la divination, la mystique et la foi sans Dieu, et la typologie des systèmes sociosymboliques concernant la tradition, la modernité et la postmodernité.

symbolique construit la société. Par la phrase « vers des pratiques sociales normatives », j'indique qu'il y a mutation du sens en pratiques sociales sur le plan historique. Les idéaux sociaux sont donc aussi importants que les pratiques sociales. Dans l'ensemble, ces trois composantes représentent une éthique qui mène à un processus de normalisation et qui influence les pratiques sociales.

Enfin le sens de ma conférence est de répondre à une dimension oubliée et surtout méconnue de l'histoire occidentale concernant le processus de normalisation sociale. Ce processus représente un cadre théorique qui peut être utilisé pour comprendre le phénomène de la mondialisation face aux rapports humains en Occident, en postmodernité. Le même cadre peut également permettre de comprendre ce à quoi on croit aujourd'hui par rapport à la mondialisation pour évaluer le rapport à l'autre, les idéaux et les pratiques sociales.

Introduction aux paradigmes de la quête de la raison

Premièrement, le processus de normalisation sociale que je présente est un processus de rationalisation pour instituer la filiation humaine sur le plan symbolique et social. Le principe de raison est donc lié à l'institution de l'amour historiquement. La formation du sujet humain ne saurait se passer de l'ensemble amour-raison pour se constituer sur le plan individuel et collectif. C'est ainsi que la production d'une forme quelconque de médiation comprend à son origine une référence fondatrice majeure dont le déploiement construit les conséquences normatives, c'est-à-dire les lois et le droit. Cet ensemble, ce système, de son origine à sa mise en œuvre, constitue un processus d'organisation du social. Le cheminement du processus structurel en Occident est le suivant. Dans un premier stade, une référence symbolique religieuse exerce un rôle de médiation entre les êtres humains et ceci en lien avec le reste de l'univers. Au deuxième stade, de la référence religieuse symbolique commencent à émerger de nouvelles pratiques sociales et avec celles-ci une nouvelle symbolique sociale. Et celle-ci devient de plus en plus séculière. La raison devient ainsi en modernité un système référentiel évacuant tout rapport avec la référence fondatrice originelle. Dans le troisième stade, il se produit une recherche entre la raison comme norme du social et les éléments antérieurs de base que certains chercheurs regroupent sous le vocable de foi, de mythe, d'amour. Le dernier mot, «amour», représente l'idée d'altérité et est une donnée

majeure dans le processus de conscientisation et de conversion des besoins en désirs sublimés pour nous civiliser.

Deuxièmement, il existe un lien entre les systèmes de croyance et le type de rapport au monde qui en découle. Pour comprendre ces rapports au monde (sujet-objet, individu-société), j'ai appliqué la définition de la religion de Danièle Hervieu-Léger en comparant différents systèmes de croyances, tels la divination, la mystique et la foi sans Dieu: « [U]ne religion est un système idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière².» Voici ce que donne l'application. Le système idéologique nous informe des niveaux de croyance. L'application de la définition de Danièle Hervieu-Léger m'a permis d'en repérer trois : la divination, la mystique et la foi sans Dieu. Ils représentent des types de croyance qui, à divers degrés, ont agi dans l'histoire humaine à titre de référent symbolique. Ces croyances ont produit, dans le travail de la société par elle-même, une éthique normative. Elles ont permis l'exercice de médiations symboliques et sociales pour la production du sujet humain tant sur le plan individuel que social. Une croyance souligne le type d'approche qu'une société se donne pour agir et se transformer. Le mythe se situe en rapport avec le type de pensée d'une société, sa mentalité et sa conception du monde. Le système pratique représente les rites et ceux-ci ne sont pas sans importance. Ils organisent des opérations (magie) selon des règles (lois) qui ont pour effet de classer des éléments afin de les identifier, de les gérer et de les ordonner dans le monde social. Les premiers rites furent magiques, les deuxièmes scripturaires (écriture), et les troisièmes instrumentaux (techniques et procéduraux). Plus la société s'institutionnalise, plus les rites participent à la construction de la mise en place et de la concrétisation des valeurs sociales. C'est grâce à ces procédures que le langage est devenu un corps de langage (un dictionnaire) et les interdits un corps de lois (le droit). Le rite participe ainsi à la construction des normes sociales. La normativité représente la nécessité de se donner des fondements communs pour la gestion de la société. De plus, ce processus normatif permet de plus en plus, au cours de l'histoire, de distinguer le signe du symbole dans les conventions instituant le langage humain3. Le système

^{2.} Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, coll. «Sciences humaines et religions », 1993, p. 118.

^{3.} À titre d'exemple, Michel Foucault souligne la transformation opérée à partir de la

symbolique comprend une dimension sacrée qui s'institutionnalise à travers l'histoire de l'humanité. La société (des institutions telles que l'État et les lois) se construit à partir de la dimension symbolique de la croyance. Cette construction représente un processus d'édification de la société. Dans ce processus, j'ai identifié le totémisme comme principe opérateur psychique permettant le développement humain. Le totémisme représente un processus de symbolisation par lequel s'instaurent d'une part, la représentation (image) symbolisée identitaire du groupe et, d'autre part, le passage ou la transformation de l'image vers le concept, vers la formation de notions parlées, rationalisées et correspondant à l'organisation et à la maîtrise de la vie sociale. Ce processus de symbolisation permet ainsi l'institutionnalisation de l'inscription, non seulement du groupe comme identité humaine, mais aussi des individus qui la composent. Le totémisme initie la division ou le partage du monde dualiste qui distingue la matière et l'esprit, le corps et l'âme, l'action et la pensée. J'ai découvert que c'est un processus de mise en culture, d'édification des sociétés qui à chaque stade délaisse les formes symboliques imagées (archaïques) ayant fait leur travail, pour faire place progressivement à la pensée formelle, rationnelle, dans la structuration du langage civilisé (aspect notionnel, conceptuel). Et ceci sans toutefois délaisser la présence d'un imaginaire, de nouvelles formes de symbolisation nécessaires et utiles au développement humain. En ce sens, la formation des sociétés serait corrélative de l'instauration d'un ordre social, de quelque chose qui fait loi et en même temps autorise comme investissement temporel. Le totémisme serait porteur d'une loi structurante, et celle-ci opérerait sur le plan psychique et social.

Présentation des quatre paradigmes de la quête de la raison

Les montages de l'État et du Droit se sont produits historiquement. Chaque étape particulière a permis le passage des raisons de Dieu aux raisons de l'État. Ces moments de passage historiques représentent des paradigmes socio-religieux importants. J'entends vous démontrer que l'avènement de la raison s'est produit comme une quête et que cette

période classique au xvII^e siècle (*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1966, p. 72-76).

quête commence avec un fondement originaire. La représentation de la normativité est, en ce sens, liée à deux phénomènes: la parole et l'inscription scripturaire. Le rôle de la parole est de rendre présentes à notre conscience les réalités que nous vivons et de pouvoir les discuter socialement. Il ne faut pas oublier que notre société occidentale, sur le plan anthropologique, provient du judéo-christianisme. Or le judaïsme et le christianisme sont des religions du Livre. À partir du moment où des religions lient leurs connaissances aux techniques de l'écriture, la parole⁴ fait histoire et devient institution sociale.

Le statut⁵ rituel⁶ de la normativité⁷ se présente comme un processus, et celui-ci met en forme la mémoire dogmatique et notionnelle, selon les enjeux historiques que sont la production d'un sujet individuel (conscience du sujet) et d'un sujet collectif (conscience des sujets). La référence originaire d'une société est première et la production des lois représente l'effet, la conséquence normative de son déploiement historique⁸.

Une référence religieuse est symbolique et sociale. Cela signifie, premièrement, qu'elle se transforme à partir de la représentation symbolisée imagée⁹ (par exemple: Yahvé), en concepts (par exemple, le

^{4.} Ferdinand de Saussure a caractérisé le langage comme institution sociale (G. MOUNIN, *La linguistique*, Paris, Seghers, coll. «Clefs», 1987, p. 30-31).

^{5.} Un statut, c'est un état de fait permettant de rendre conventionnelles des institutions comme par exemple l'Église, l'État, le droit, les lois, afin de les faire exister socialement.

^{6.} Sur le plan socio-symbolique, les rites organisent des opérations (magie) selon des règles (lois) qui ont pour effet de classer des éléments afin de les identifier, de les gérer et de les ordonner dans le monde social. Les premiers rites furent magiques, les deuxièmes scripturaires, les troisièmes instrumentaux (procédures).

La normativité représente un processus de construction des normes sociales dans une civilisation.

^{8.} Pierre Legendre souligne que « la fonction dogmatique consiste dans une société à mettre en scène la référence fondatrice et à gérer ici – au sens de prendre soin, veiller à la bonne marche –, l'effet normatif qui en résulte. Le Droit, dans son principe, n'est rien d'autre que cet effet normatif, dans la culture qui est la nôtre » (Pierre Legendre, « Entretien avec Pierre Legendre. Le ficelage institutionnel de l'humanité », Anthropologie et sociétés, vol. 13, n° 1, 1989, p. 70).

^{9.} l'explique ce concept opératoire que j'ai développé en soulignant ceci: même si la mémoire d'une référence religieuse se présente sous la catégorie de l'unité, une, deux dimensions la composent. Premièrement, la mémoire dogmatique se présente sous la forme d'une représentation globale de la référence religieuse. C'est son image, sa représentation mythique et référentielle, son capital et potentiel de symboles. C'est ce que j'appelle la globalisation du phénomène religieux. Deuxièmement, cette mémoire religieuse se transforme en passant de l'image au concept. Nous sommes

droit et les lois). Deuxièmement, le jugement ou l'interdit majeur (par exemple, l'interdit de la toute-puissance), qui fait loi et produit les lois, oriente les pratiques sociales. Il y a donc mutation du sens en pratiques sociales sur le plan historique. C'est donc au sens de la mise en forme d'une loi structurante sur le plan symbolique (d'une parole qui fait loi) qu'il faut comprendre la construction sociale de l'Occident. Cette référence symbolique occupe une position normative médiatrice.

Je dois aussi indiquer que, peu à peu, au cours de l'histoire, une axiomatique de la pensée et de l'action s'est installée en troisième position pour faire émerger un tiers symbolique et social, comme l'État. La référence symbolique occupe donc une position de tiers. L'institutionnalisation du social part du questionnement suivant: Comment faire corps avec la parole¹⁰? Aussi, à chaque événement correspond un tiers symbolique (caché et/ou mis en scène). Le rituel consiste donc en la mise en place d'un principe totémique, d'un emblème, pour

donc en présence cette fois-ci de son aspect notionnel. Cette dimension représente le processus de symbolisation comme mise en forme d'une culture. Le processus de symbolisation ne saurait donc se passer de l'aspect originaire, de la représentation globale de la référence religieuse. De plus, ce processus de symbolisation représente le déploiement de la référence religieuse originaire dans l'histoire, comme mise en forme du social. Je fais ici référence au lien entre le terme «référence symbolique» que j'ai développé à partir de la définition de Gérard Namer de «référence religieuse ». La définition de Namer souligne que: « La religion est à la fois mémoire d'un ensemble de dogmes qui se pensent et à la fois mémoire d'image et d'affectivités mystiques. L'unité que la mémoire religieuse impose à sa dimension de mémoire dogmatique et de mémoire mystique est exemplaire de ce que la mémoire notionnelle implique à la fois de bipolarité et de passage de l'image au concept » (Gérard NAMER, Mémoire et société, Paris, Librairies des méridiens Klincksieck, 1987, p. 61).

^{10.} Michel de Certeau a analysé le processus historique de la mise en forme de la mystique chrétienne. Sa configuration commence par la mise en place d'un tiers absent, comme dans la foi juive, Yahvé, que l'on ne peut se représenter et dont on ne peut écrire le nom. Mais Jésus, tiers absent, est dans la foi chrétienne fils de Dieu fait homme, aussi la logique de l'absence prend effet après l'événement de son ascension. Ainsi Jésus, ce tiers absent, postule la construction du sacrement et de l'Église et les unit par le *Kairos*: le corps historique de Jésus. Le corps manquant de Jésus fait apparaître peu à peu, au cours de l'histoire, les autres corps, ceux que l'on voit: les corps vivants tant sur le plan biologique que symbolique et institutionnel: corps d'un peuple, d'une nation, d'un groupe. Les corps ecclésiastiques et doctrinaux, etc., sont les effets et les substituts de cette absence. Comment faire corps avec la parole de Jésus, la concrétiser? Voir Michel de Certeau, La fable mystique xvi^e-xvii^e siècle, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1982, p. 110-113.

faire émerger une transformation sur le plan psychique et ensuite socialement.

Tout en présentant le régime de la loi pour chaque période, je vais présenter les paradigmes historiques de la mise en forme de la normativité sociale, en vous expliquant son statut rituel. Dans les quatre paradigmes que je vais décrire, il faut retenir quatre aspects.

- 1. Il se produit un événement qui ajoute quelque chose et aussi qui rompt avec quelque chose d'autre.
- 2. Il y a énonciation du discours symbolique en lien avec l'événement.
- 3. Des pratiques sociales en résultent; il y a organisation du social en fonction du message.
- 4. Le tiers change selon les événements : la symbolique du tiers se mute pour apporter quelque chose de nouveau comme économie symbolique en vue d'un autre événement futur.

Le premier paradigme de la quête de la Raison: l'interdit de la toute-puissance

Au commencement du Décalogue¹¹:

- 1. « Dieu prononça toutes ces paroles, et dit:
- 2. Je suis Yahvé, ton Dieu, qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude.
- 3. Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi [en hébreu : devant ma face].
- 4. Tu ne feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, l'en-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre.
- 5. Tu ne te prosterneras pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas [...].»

Comme événement: l'interdit de la toute-puissance est instauré en rupture avec les schèmes dualistes du monde archaïque. C'est la première étape du statut rituel de la normativité en Occident avec le judéo-christianisme. L'interdit de la toute-puissance, c'est l'interdiction

^{11.} Ex 20,1-5.

de se constituer soi-même comme la toute-puissance individuellement et collectivement.

Dans le discours symbolique: il y a énonciation des lois dans le Décalogue, à la suite de l'interdit majeur. Le fondement originaire représente l'impératif généalogique et les énoncés qui suivent des principes d'application.

Les pratiques sociales représentent les pratiques socio-religieuses pour appliquer les lois. Les scribes, les juristes occupent cette tâche. Le discours oriente et organise les pratiques sociales.

Quant au tiers, il est non représentable. Yahvé est une personne non représentable. Cette interdiction de se représenter Dieu provoque une distanciation du tiers symbolique et permet de civiliser la toute-puissance. L'interdit de la toute-puissance, c'est l'interdiction de se représenter soi-même comme la toute-puissance, d'être une idole et de se faire des idoles. Le tiers dans le cas de ce premier paradigme est nouveau. Il ne remplace pas un autre tiers sur le plan symbolique et social, puisque la structure archaïque ne contient pas l'idée de tiers.

Dans le premier paradigme, l'alliance avec Dieu se présente sous la forme d'un contrat. La correspondance sociale est alors celle d'un droit qui quitte la forme archaïque, un monde où la loi représente la soumission aux déterminismes sociaux et naturels. Dans la religion hébraïque et chrétienne, cette alliance existe parce qu'il y a eu chute. Et le mythe de la chute représente une situation où un contrat a été brisé. Voilà pourquoi l'alliance comme contrat existe, il annonce une promesse: la rédemption. De plus, dans la première phrase du Décalogue, le terme « face » est lié à celui de personne. Il signifie *Paneh*, « visage ». Il faut comprendre ici qu'un contrat se fait face à face avec son semblable humain, pas dans son dos ou implicitement, etc. Ce mot introduit ainsi le sens premier d'une éthique de la rencontre avec son semblable.

Le droit à cette période est encore très répressif. C'est la loi du «œil pour œil, dent pour dent », la loi du talion, et cela même si le discours judaïque contient en germe les Béatitudes. Le régime de la loi évolue selon les types de sociétés.

Deuxième paradigme de la quête de la raison: la conception de la loi de Jésus

L'événement: c'est la conception de la loi de Jésus. Jésus parle au nom de la référence religieuse qui est le Père. Il reprend la loi judaïque pour la parfaire. Il y a rupture avec la loi du talion et instauration d'une loi basée sur l'amour de soi et des autres et sur le pardon des ennemis. Avec Jésus, la foi est fondée sur une loi où l'amour, la disposition intérieure accompagnent l'observance des lois.

Dans le discours symbolique, il y a énonciation des Béatitudes comme référentiel majeur pour orienter les lois. Les procédures socio-religieuses doivent s'inscrire à l'encontre de la loi du talion. Les Béatitudes soulignent que le Royaume est un lieu où personne ne subit d'injustice, de problème de handicap, de préjudice, etc. Personne ne vit comme esclave au Royaume, Jésus promet la libération des captifs.

Comme pratiques sociales, les premières communautés chrétiennes témoignent de l'application de la conception de la loi apportée par Jésus. Il y a passage de la circoncision au baptême comme forme visible signifiante de la nouvelle normativité. Il n'est plus nécessaire de se marquer le corps pour s'insérer socialement dans le monde humain et signifier son appartenance.

Le tiers n'est plus non représentable mais s'absente. Jésus part. Son absence produit le désir de chercher à se le rendre présent, à faire corps avec sa parole. L'Eucharistie représente ainsi une mémoire et un désir de faire corps avec les idées de Jésus dans la pratique. Lorsque Jésus quitte en ordonnant à ses disciples d'enseigner aux peuples et nations la Bonne Nouvelle, les disciples vont s'organiser et constituer ce que l'on appelle l'Église.

Historiquement, les sociétés humaines passent du droit répressif au droit restitutif. La société archaïque est basée sur une conception réduite de l'altérité, l'identité, la ressemblance étant le principe de la solidarité (mécanique) du groupe. Le droit qui y est exercé est répressif. La fonction de ce droit est de sévir contre tout ce qu'une société considère ou définit comme criminel. Dans la société moderne, la solidarité élargit son concept de ressemblance en acceptant un peu plus l'étranger comme principe de solidarité (organique). À ce type de solidarité correspond un droit restitutif. Le but de ce droit n'est pas de punir mais de remettre les choses en état lorsqu'elles ont été faussées, de ramener les parties dans la situation où elles devraient normalement être s'il n'y avait eu aucun manquement. Aussi, je tiens à le préciser, le

contrat et la législation qui le protège en sont les exemples les plus typiques. C'est donc le progrès du droit restitutif qui permet de mesurer le degré d'évolution d'une société¹².

Les fondements des productions juridiques ont donc quelque chose à voir avec l'interrogation centrale sur la normativité humaine, avec l'organisation du lien entre une causalité normative et le phénomène de la parole. La référence symbolique d'une culture sert donc de causalité normative afin de fixer le lien généalogique, la filiation symbolique des vivants. D'ailleurs, les fondements du droit postulent une paternité des lois. La théorisation moderne a destitué la représentation de la causalité généalogique, de sorte qu'insensiblement nous perdons pied. Nous nous enfonçons dans une représentation de la normativité déliée de son rapport au phénomène de la parole¹³.

Troisième paradigme de la quête de la raison: le sujet monumental des scolastiques, l'Église

L'événement est le sujet monumental des scolastiques¹⁴ au XIII^e siècle et il représente l'Église en position de tiers généalogique. Cet événement fut possible en Occident à cause de la présence de ce que les

^{12.} Guy ROCHER, *Introduction à la sociologie*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Regard sur la réalité sociale », 1969, p. 186.

^{13.} Pierre Legendre, Le désir politique de Dieu: étude sur les montages de l'État et du Droit. Leçons VII, Paris, Fayard, 1988, p. 142-143.

^{14.} La scolastique s'est développée au XIII^e et XIV^e siècles. Elle peut se définir comme une école de pensée basée sur une interprétation chrétienne de l'aristotélisme. «C'est à Paris, capitale de Philippe-Auguste, le dernier des capétiens et le plus puissant souverain d'Europe, qu'elle naît et qu'elle s'enseigne; les maîtres viennent de toutes les contrées d'Europe: Alexandre de Halès (qui fut le premier maître de l'Université de Paris) est anglais, Albert le Grand est un allemand de Cologne, Roger Bacon est anglais, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin sont italiens, etc. Ces « docteurs » ne font pas toute leur carrière à l'Université de Paris; ils y passent en général quelques années, avant de retourner dans leur monastère ou dans leur Université d'origine. Leurs œuvres, nombreuses, volumineuses, sont patiemment recopiées par les clercs et circulent dans toute l'Europe; il n'y a pas de barrière linguistique, puisqu'ils écrivent tous en latin, langue de la liturgie chrétienne (rares ceux qui, comme l'Oxfordien Robert Grosseteste, connaissent le grec); il n'y a pas aussi de barrière idéologique: ils sont tous chrétiens, apostoliques et romains. S'ils dépendent "administrativement" de tel ou tel prince, c'est au chef de l'Église qu'ils obéissent en dernière analyse et, au début du XIIIe siècle, ce chef est le pape Innocent III, confirmatif des ordres dits mendiants (franciscains et dominicains), installateur de l'Inquisition et qui a donné ses statuts à l'Université de Paris » (Roger CARATINI, La philosophie, Paris, Seghers, 1983, t. 1, ch. 8, p. 231).

historiens nomment « la révolution de l'interprète » dans la structure de pensée du christianisme. Avec ce fait historique, une rupture s'installe avec une conception orthodoxe figée de la loi et de la foi. Mais s'il y a rupture avec une certaine conception de l'autorité, il y a aussi instauration d'une permission, d'une liberté de pensée et d'interpréter. De Jésus, qui le premier questionne le statisme des lois des pharisiens, nous passons à une société qui commence à organiser les lois pour les rendre plus humaines et plus proches du discours de Jésus.

Dans le discours symbolique, il y a ritualisation de la logique par l'énonciation (formules emblématiques) des lois du code romain, permettant de construire le droit romano-canonique. Ce droit reprend les données scripturaires de l'ancienne économie provenant du Décalogue et du discours de Jésus. C'est ce qui produit les lois de l'Église. L'organisation de ce système de lois est basé non seulement sur le système du droit romain, mais aussi sur la division clerc/laïc. Le discours symbolique des scolastiques oriente ainsi l'organisation de l'Église comme une bureaucratie. Un décret de Gratien, provenant du droit canon médiéval, énonce une maxime qui sera reprise par les scolastiques: «Il y a deux genres de chrétiens: les clercs et les laïcs¹⁵.» On instaure par cette distinction une hiérarchie pour décider de la place symbolique et sociale occupée par chacun.

Dans les pratiques sociales, Il y a inscription sociale des individus. Les lois lient les générations. Le système de parenté provenant du droit romain devient celui de l'Occident comme structure normative. Dans le monde médiéval, le droit romain envahit le politique, le légifère. Le rapport au pouvoir et au social est plus visible. La romanisation de l'univers politique occidental est basée sur l'idée juridique de fonction. De pair avec la position sociale de chacun dans la hiérarchie, des fonctions sociales et des droits sont attribués aux acteurs sociaux en place. En ce qui concerne l'ensemble clercs/laïcs, il faut souligner qu'il est organisé en fonction d'un tiers: Dieu. Des droits sont concédés à chacun des deux groupes et des signes accompagnent, sur le plan symbolique et social, leur nouvelle identité. Aux clercs, le célibat avec comme signe la tonsure aux cheveux et aux laïcs, le mariage, leur épouse constituant le signe de leur lien charnel.

Le tiers représentable est absent : c'est le corps mystique de l'Église, le corps social de Jésus. À travers l'Eucharistie, nous sommes en

^{15.} Pierre Legendre, Le désir politique de Dieu: étude sur les montages de l'État et du Droit. Leçons VII, op. cit. p. 80.

présence d'un mystère caché. Le corps de Jésus préfigure le corps mystique de l'Église et celui-ci représente le corps social du Christ.

C'est paradoxalement la division clercs/laïcs opérée par les scolastiques qui permettra aux gens du peuple de revendiquer la démocratie au nom de la laïcité. Cette formule sera renversée lors de la Révolution française. C'est cette distinction qui fera de la laïcité la représentation symbolique et sociale des gouvernements détachés de la monarchie et de la religion dans la gestion des affaires publiques et étatiques. Elle deviendra le principe de l'État affranchi des systèmes théocratiques sur les plans idéel et pratique.

Le quatrième paradigme de la quête de la raison: l'État comme tiers généalogique

L'événement: c'est l'instauration de l'État. L'État est en position de tiers généalogique. Il y a rupture avec l'Église et avec les monarchies et ouverture sur un idéal moral: la raison comme ordre social.

Comme discours symbolique, l'humanisme des droits sociaux s'installe. Du xvII^e au xIX^e siècle, il y a production de gouvernements du peuple. Les termes «liberté, égalité, fraternité» soulignent l'idée de lutte contre les déterminismes sociaux. Les droits représentent et signifient l'importance de l'aspect démocratique dans la vie sociale. Trois intervenants majeurs sont en place progressivement: la science, l'État et le monde économique. La représentation romano-canonique de la loi vivante est évincée par l'industrialisme de la normativité contemporaine.

Dans les *pratiques sociales*, il y a deux moments importants. Premièrement, à cause de la conjonction des trois éléments de la vie sociale que sont la famille, l'éducation et l'économie, les pratiques sociales d'insertion s'institutionnalisent et les rendent possibles. Deuxièmement, à partir des années 1980, la récession change les formes d'inscription sociale des individus et les rendent plus difficiles. Un certain fonctionnalisme est présent et est lié à la fois à la technicisation et à la laïcisation du monde occidental. De plus, la croyance au divinatoire¹⁶ surgit en lien avec ce monde technicien et fonctionnaliste dans lequel nous vivons.

^{16.} Salvador Juan a identifié ce type de croyance (Sociologie des genres de vie. Morphologie culturelle et dynamique des positions sociales, Paris, PUF, coll. « Le sociologue », 1991, 281 p.

Le tiers représentable absent: c'est le corps du droit ou corpus iuris. Avec la laïcisation, il y a déconnexion avec les mécanismes anthropologiques de la représentation et avec la reproduction de ces derniers. La société civile libérée des formes traditionnelles du croire ne sait plus maintenant que l'interdit de la toute-puissance est le fondement originaire de sa civilisation. La bureaucratie est maintenant un mode d'existence attesté des sociétés occidentales pour l'administration de la vie publique, et la raison un acquis de civilisation qui a su s'implanter et se muter dans des pratiques sociales concrètes.

Sur le plan épistémologique, c'est l'interdit de la toute-puissance qui nous informe du positionnement normatif en regard de la loi et des rapports d'altérité. Ce positionnement explique pourquoi, en Occident, notre système social insiste sur l'idée de respect, de médiation et de conventions à établir dans les rapports humains. Voilà donc le sens de notre système sur le plan socio-symbolique. De plus, je tiens à préciser que le statut de la normativité est aussi lié au rapport à la vérité. Le mystère¹⁷ dans le christianisme représente une vérité cachée à découvrir. Ceci signifie que la loi, lorsqu'elle est en exercice, cherchera les causes d'une situation faisant litige entre des parties. Voilà encore un autre effet normatif qui oriente la régulation des rapports humains. De plus, le statut de la normativité représente en Occident non seulement un acquis de la raison, mais aussi un choix de valeurs réalisées consciemment parce que désirées socialement 18.

Une identité politique à repenser sur le plan socio-politique

Face à la mondialisation, le contexte postmoderne de l'identité politique se présente avec quelques problèmes à résoudre sur le plan sociosymbolique. La représentation romano-canonique de la loi vivante fut

^{17.} Le mystère dans le christianisme est contraire à la logique de la divination, c'est une vérité cachée à découvrir. D'ailleurs Jésus ne dit-il pas que tout sera révélé à la fin des temps. Dans la divination, les masques représentent une mystification pour empêcher quiconque de revendiquer son individualité. Dans la divination, c'est le groupe qui importe le plus. Dans le christianisme, la structure sociale permet la production à la fois de sujets individuels et d'un sujet collectif.

^{18.} Guy Rocher nous donne une définition très intéressante du mot «valeur »: « Nous disons de la valeur qu'elle est une manière d'être ou d'agir qu'une personne ou collectivité reconnaissent comme idéale et qui rend désirables ou estimables les êtres ou les conduites auxquels elle est attribuée » (Introduction à la sociologie générale, op. cit., p. 56).

évincée progressivement par l'industrialisme de la normativité contemporaine. De plus, la société civile, libérée des formes traditionnelles du croire, ne sait plus maintenant que l'interdit de la toute-puissance est le fondement originaire de sa civilisation. C'est pourquoi certains nomment cette situation comme celle de la raison ou de la déraison du gouvernement des écrits. Voici quelques données¹⁹ que j'ai schématisées concernant la question de l'identité politique telle qu'elle est vécue dans la postmodernité. Il existe aujourd'hui trois tendances idéologiques post-modernes sur le plan politique: le contractualisme postmoderne, l'individualisme et le criticisme. Je présenterai leur position respective, leur dimension symbolique, leur identité ou caractéristique majeure et leur postulat.

Les positions de ces systèmes

- Le contractualisme postmoderne, basé sur l'idée du contrat social, présente la société comme une communauté de volonté. Sa position indique que les individus d'une communauté choisissent les valeurs et les actions devant servir de guide et d'exemple pour la gestion de la société.
- 2. La position individualiste postule prioritairement l'idée de l'objectivité de la conscience humaine en soulignant qu'elle relève d'un ordre naturel du monde. Cette idéologie stipule que la convergence des projets individuels résulte d'une harmonie préétablie des intérêts.
- 3. La position criticiste ou communicationnelle est fondée sur l'idée de l'intersubjectivité. Cela signifie que les arguments publiquement échangés se présentent comme un fait universel et une force puisque le droit de parole est reconnu.

Leur dimension symbolique

- 1. La dimension symbolique du contractualisme postmoderne est l'imaginaire du contrat. Elle est basée sur une déclaration des droits imaginaires contractualistes de la démocratie radicale.
- 2. Dans l'idéologie individualiste, l'universalisme des droits de l'homme est l'imaginaire suprême de l'individu. On présente le

^{19.} Ces données proviennent de la recherche de J.-M. Ferry, Les puissances de l'expérience, Paris, Cerf, 1991, 2 t.

- projet d'un cosmos économique et social en harmonie. Aussi l'imaginaire de la symbolique du marché prend la place de l'imaginaire du contrat.
- 3. Dans l'idéologie criticiste, le principe de l'imaginaire est la pensée critique comme discussion. On valorise la parole dans un monde pluraliste. L'imaginaire du discours est ainsi privilégié par rapport aux autres formes de pensées.

Leurs caractéristiques majeures

- 1. Le propre de l'idéologie politique contractualiste est de penser sa propre souveraineté sans se projeter dans l'imaginaire de la représentation. La démocratie radicale se dit sans résidu théocratique d'un imaginaire de l'Autre. Elle s'auto-légitime. L'identité pour cette idéologie est souveraine.
- L'identité de l'idéologie politique individualiste est constitutionnelle. C'est le droit naturel de la liberté individuelle. L'État de droit est la clé de voûte de son identité politique qui est constitutionnelle et non pas contractualiste.
- 3. L'identité politique du criticisme est communicationnelle. La perte des grands discours mythiques (religions instituées) et le pluralisme ouvrent sur la recherche d'une parole humaine qui donne du sens (ce qui est légitime), mais les discours sont pluriels.

Leurs postulats respectifs

- Dans l'idéologie contractualiste postmoderne, la figure de la souveraineté absolue des contractants postule une autonomie radicale réfractaire à toute extériorité. Ne sont point tolérées l'extériorité monarchique de l'autorité à la vérité et l'extériorité libérale de la liberté individuelle à la volonté générale.
- 2. Dans l'idéologie individualiste, l'État de droit est la conscience qui relie les individus. C'est un espace mouvant et infini qui s'étend avec le marché et les droits de l'homme sans référence nationale, culturelle ou territoriale, historique ou géographique.

L'idéologie criticiste s'appuie de manière absolue sur l'imaginaire du discours. La convergence des projets est fondée sur l'articulation verbale des positions et non sur la conversion morale des volontés, ni sur l'harmonisation sociale des intérêts.

Les questions que je pose à chacune de ces idéologies

- 1. Dans l'idéologie postmoderne radicale du contractualisme, il y a refus de relier les germes socio-religieux sur le plan de l'imaginaire à l'idéologie contractualiste. Puisque cette idéologie est réfractaire à toute extériorité, elle s'auto-légitime. Cette position suggère que nos sociétés n'ont pas d'interdits majeurs en Occident comme celui de la toute-puissance permettant de nous constituer historiquement et de nous civiliser avec un contrat social qui produit des sujets individuels et collectifs.
- 2. La deuxième idéologie, individualiste, représente le projet individuel humain personnalisé, sa conscience reconnue par l'universalisme des droits de l'homme. Cette idéologie remplace l'imaginaire du contrat par la symbolique du marché et fait table rase de nos acquis de civilisation qui, avec le contrat social, procèdent à la distinction entre un sujet et un objet. De plus, si l'individu représente une institution constituée par la valorisation sociale qu'on lui attribue, on oublie que le droit naturel lui aussi a été civilisé, institutionnalisé (par l'idée d'un droit divin et d'une parole qui fait loi) pour inscrire les sujets humains socialement. Si l'État de droit est représentatif de la conscience des individus, il doit agir en légiférant et questionnant la logique du marché et en reconnaissant l'importance du processus identitaire humain, son développement qui diffère d'une chose, d'un objet. Alors cette conscience étatique ne nivelle pas les identités et les processus de formation individuelle et sociale. Ce qui fait problème, sur le plan des représentations individuelles et sociales dans l'idéologie individualiste, c'est le remplacement de l'imaginaire du contrat par la symbolique du marché.
- 3. La troisième idéologie, criticiste ou communicationnelle, représente la tentative de faire dialoguer les individus et les groupes sociaux en tant que société démocratique. Certes, le sujet humain individuel et collectif doit apprendre à développer un sens critique, prendre au sérieux son rôle de citoyen, etc. Ce qui ne doit pas être absolutisé, c'est une tendance à la discussion qui n'arrive pas à prendre des décisions. Le problème pour les postmodernes, c'est de trouver ce qui doit les légitimer à prendre des décisions. Aussi, si ceux-ci rejettent les fondements du contractualisme (qui sont judéo-chrétiens) et l'importance des droits des sujets, disons de l'individualisation (et non pas de l'individualisme) pour ne garder que le meilleur de l'universalisme des droits –, de la reconnaissance des êtres

humains comme sujets et non comme des objets, ils sapent les éléments de base qui ont construit nos sociétés occidentales, les chances de légiférer et de faire des lois!

Conclusion

Je désire souligner quelques aspects importants de ce qui précède. Premièrement, il ne s'agit pas de revenir à une vision ancienne et fermée du monde, en oubliant les progrès réalisés par notre civilisation, mais de savoir d'où l'on vient pour savoir où l'on va. Il s'agit de reconnaître que les fondements des productions juridiques ont quelque chose à voir avec l'interrogation centrale sur la normativité humaine. Et cette normativité humaine représente l'organisation du lien entre une causalité normative (les fondements à l'origine de notre civilisation) et le phénomène de la parole. La référence symbolique (la religion chrétienne en Occident) d'une culture sert donc de causalité normative afin de fixer le lien généalogique, la filiation symbolique des vivants. C'est ainsi que la filiation humaine, la famille, s'est progressivement élargie vers la reconnaissances des autres. Deuxièmement, l'objectif de cette causalité normative n'est pas seulement de produire des lois et le droit, qui représentent ses effets normatifs, mais de construire le sujet humain. Produire du sujet autant sur le plan individuel que collectif, voilà le but qu'elle s'est donnée. Troisièmement, ce n'est pas sans raison que la donation de la loi, lors de l'événement du Décalogue, est présentée comme le discours d'un sujet divin. Il dit «je », c'est un sujet divin et non pas un objet. D'ailleurs, l'interdit de la représentation souligne comment cet être se conçoit et se représente les autres. Il se les représente comme des êtres appelés à devenir libres de toutes les formes d'esclavage, des déterminismes sociaux et naturels. Il y a donc un lien entre la causalité normative et le phénomène de la parole pour produire du sujet humain. Quatrièmement, cette causalité normative fait passer le genre humain de la mentalité dualiste à la logique du tiers. Celle-ci ouvre sur l'idée de médiation et sur une nouvelle compréhension des autres et de soi. Cinquièmement, dans le contexte de la mondialisation, nous sommes en présence d'un tiers symbolique qui est représenté par la techno-science et le monde économique comme instance symbolique. Ce sont ces instances qui présentement construisent les symboles, transforment les pratiques sociales. Devant cette hégémonie, plusieurs questions doivent être posées. Dans nos sociétés

occidentales, ce tiers postmoderne (techno-science et monde économique) va-t-il accepter, dans la construction de la norme sociale, la médiation avec d'autres tiers? De plus, comment ce statut de la norme techno-économico-scientifique — comme production symbolique post-moderne —, va-t-il interagir avec les autres cultures? Se dirige-t-on vraiment vers l'établissement d'une logique du tiers avec une norme qui refuse l'interdit de la toute-puissance? Cette instance est-elle vraiment un tiers? Si cette instance s'est auto-créée et se conçoit ainsi, comment peut-elle permettre une médiation, si elle n'accepte pas l'interdit de la toute-puissance? Nous assistons alors à un retour au même, à un enfermement sur soi qui ressemble à du narcissisme.

Bibliographie

CARATINI, Roger, La philosophie, Paris, Seghers, 1983, 2 t.

CERTEAU, Michel de, *La fable mystique*, xv1^e-xv11^e siècle,Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1982, 414 p.

Durkheim, Émile, Les formes élémentaires de la vie religieuses, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1985, 647 p.

Lagarde, G. de, La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge, Paris, Nauwalærts, 1962, 263 p.

FERRY, J.-M., Les puissances de l'expérience, Paris, Cerf, 1991, 2 t.

Hervieu-Léger, D., *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, coll. «Sciences humaines et religion», 1993, 273 p.

JACOB, A., L'encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques, Paris, PUF, 1987-1988.

Juan, Salvador, Sociologie des genres de vie. Morphologie culturelle et dynamique des positions sociales, Paris, PUF, coll. «Le sociologue », 1991, 281 p.

LEGENDRE, Pierre, Le désir politique de Dieu: étude sur les montages de l'État et du droit. Leçons VII, Paris, Fayard, 1988, 437 p.

MOUNIN, G., La linguistique, Paris, Seghers, coll. «Clefs», 1987, 189 p.

Namer, Gérard, *Mémoire et société*, Paris, Librairies des méridiens Klincksieck, 1987, 242 p.

ROCHER, Guy, *Introduction à la sociologie*, tome 3, Montréal, Hurtubise HMH, 1969.

CHAPITRE 15

Les fondements théologico-juridiques d'une éthique des relations internationales

PAR ENRICO JOSEPH

Ce texte concernera la théologie et le droit international. Ici, nous débattrons de l'importance de la théologie comme analyse de la violence sociale et politique. Il est notoire que, dans les Facultés de science politique ou de théologie, il y a peu de cours sur la pensée sociale et la diplomatie de l'Église catholique romaine. Or, la théologie catholique a développé un riche discours théologique sur la paix. On pourrait même dire que la théologie de la paix pourrait être le fondement d'une théologie des relations internationales. Ce type de discours théologique témoigne d'une quête incessante pour une éthique commune des relations internationales.

Depuis les événements violents du 11 septembre 2001 aux États-Unis, l'humanité doit se questionner sur les origines de la violence politique internationale. En effet, nous voilà confrontés plus que jamais à une mondialisation de la violence aveugle. Quand et là où il se commet un acte terroriste, il y a des répercussions sociopolitiques et économiques sur la gestion interne des États, de même que sur les relations interétatiques. Nous ne sommes pas isolés de la violence que peut subir notre prochain. Grâce aux médias, nous ne pouvons pas être complètement indifférents aux heurts et aux malheurs d'autrui. Aussi, nous pensons que les affaires internes d'un pays peuvent nous concerner. C'est pourquoi, nous croyons qu'il faut que les États-nations s'octroient un code de déontologie pour les relations entre les différents sujets et acteurs de la scène internationale.

En tant que chrétien et théologien, nous avons une vision de ce que pourrait être la politique internationale. D'ailleurs, ce que nous affirmons n'est pas nouveau. Bien avant nous, des penseurs se sont intéressés à l'internationalisme. Et nombre d'entre eux furent des théologiens qui avaient des choses à dire sur la conduite du politique. En ce début du xx1e siècle, nous croyons que des théologiens tel que Reinhold Niebuhr et Jürgen Moltmann chez les protestants, ou encore René Coste et Joseph Comblin du côté catholique, ont écrit, de manière générale, des textes théologico-politiques. Toutefois, ces auteurs ont développé des approches différentes. Cependant, bien que tous ces auteurs soient pertinents, nous avons choisi de nous attarder, pour le contenu théologique de ce texte, à la pensée d'un théologien internationaliste et catholique: celui-ci se nomme René Coste. En fait, Coste est un homme ayant une formation supérieure en droit international tout en étant théologien. Dans ses écrits, on perçoit très bien sa connaissance du système international et de la conduite du politique. Ce penseur fait voir aux chrétiens, ainsi qu'aux intéressés, que les enjeux intraétatiques des diverses sociétés sont aussi des objectifs internationaux. Pour Coste, la mondialisation ou la planétarisation sont depuis longtemps des incontournables¹. Selon Coste, ce n'est pas nécessairement négatif. D'après lui, il faut construire cette société internationale. Face aux maux politico-économiques contemporains, Coste croit que la médication possible est l'éthique².

René Coste se défend de faire de la théologie politique. Chez lui, il est question de théologie sociale³. Au sein de celle-ci, il y a la théologie de la paix, de l'économie, de la culture, de même que du politique. Ces deux derniers ouvrages attestent de ce verdict: l'un est intitulé *La théologie de la paix* (1997) et l'autre a pour titre très évocateur *Les dimensions sociales de la foi* (2000). Pourquoi recourir à Coste pour les fondements théologiques d'une éthique des relations internationales? Premièrement, Coste est un ferme partisan de la paix et de la nonviolence. Ceci implique non seulement un intérêt pour les valeurs morales appliquées, mais en plus, il se voit forcé de réfléchir sur les moyens du respect de l'éthique qui pourrait être établie. Comment parler de morale si on ne peut pas l'appliquer au quotidien? Coste allie dans sa pensée théologique la théorie et la praxis. Maintenant parlons

^{1.} René Coste, Les dimensions sociales de la foi, Paris, Cerf, 2000, p. 14-15.

^{2.} Ibid., p. 16.

^{3.} Ibid., p. 21.

du comment! Chez Coste, il va de soi que la théologie est fondamentale. Le discours théologique, c'est-à-dire le discours public du christianisme, ne peut pas être uniquement celui du magistère; il doit aussi être issu de toutes les communautés chrétiennes. En tant qu'expert, le théologien doit aider à l'élaboration scientifique du discours chrétien4. Chez Coste, la réflexion théologique demeure essentiellement une expérience personnelle fondée sur la foi et la raison. La réflexion chrétienne signifie que l'intelligence et la croyance en Jésus Christ s'allient au point de susciter chez l'être humain une nouvelle vision de l'existence parmi les autres humains, ainsi qu'un nouveau comportement bibliquement plus judicieux. En d'autres mots, l'intelligence est à la recherche d'une foi plus forte, et la foi est à la recherche d'une plus grande intelligence du donné révélé⁵. Malgré l'expérience psychocognitive et spirituelle personnelle, l'individu qui est croyant, ou encore qui est devenu théologien, ne peut pas omettre le fait qu'il est un croyant parmi d'autres. Si la réflexion théologique est personnelle, la foi en Dieu est fondamentalement communautaire, puisque le christianisme n'est rien de moins qu'une expérience communautaire de foi⁶. Devant les joies et les maux du monde, la foi du chrétien et du théologien est interpellée et, par conséquent, la foi devient expérience. Aux problèmes ainsi qu'aux beautés de l'existence, le théologien élabore des réponses ou des affirmations fondées spirituellement et rationnellement7.

Pour vivre communautairement avec nos différences, il nous faut un code nous permettant de respecter la vie et la liberté de l'autre. Il nous faut une intellection morale afin d'agir par la suite moralement. Chez Coste, cette morale est chrétienne, parce qu'elle correspond à la plénitude de l'humain, c'est-à-dire un être qui se veut vraiment humain. Ceci veut dire que le croyant croit en la capacité de ses semblables d'être des personnes responsables envers autrui et eux-mêmes. Être humain et chrétien c'est être, de facto, responsable du bonheur de notre prochain et de soi-même⁸. Coste apprécie la morale chrétienne parce qu'elle est issue de l'humanisme philosophique des différentes époques de l'histoire européenne, voire occidentale. Cette morale est

^{4.} Ibid., p. 16.

^{5.} Ibid.

^{6.} Ibid., p. 17.

^{7.} Ibid.

^{8.} Ibid., p. 19.

riche d'idées antérieures et continuelles. Vu que sa foi en Jésus Christ est ferme, Coste est d'avis que la théologie chrétienne peut être une source morale valable pour tous. Il croit que l'éthique chrétienne peut être une éthique universelle9. Pour ce théologien, la lutte contre le mal passe par la constante mise en application – suite à une adhésion personnelle ou collective à la foi chrétienne – de la morale chrétienne 10. Ainsi, les êtres humains auront une autre vision leur permettant de lutter contre le totalitarisme ou l'anarchie, ou encore contre la violence. La vision costienne de l'histoire est théologique : le salut divin de l'humanité, du moins en partie, doit se faire par des efforts constants pour la justice sociale. Il faut promouvoir les réussites sociopolitiques ou socioéconomiques qui ont pour but d'améliorer l'existence des peuples. Dans le discours politique des dirigeants des diverses nations, un sérieux effort de conscientisation des citoyens et citoyennes pour une plus grande solidarité inter-humaine doit être fait11. De l'individu d'allégeance chrétienne, nous voilà rendus à la communauté chrétienne, pour ensuite devenir éventuellement une communauté nationale, voire internationale. La chrétienne et le chrétien sont confrontés chaque jour aux réalités de la dure existence des femmes et des hommes dans le monde. Le croyant en Jésus sait que sa foi ne permet pas le nombrilisme. Il doit envisager, au nom de sa foi, l'amélioration du sort des personnes et des nations.

Pour certains incrédules ou sceptiques, la foi chrétienne ne semble pas avoir quelque chose à dire à l'humanité. Aux yeux de Coste, cette conception est erronée. Le christianisme a de nombreuses choses à dire au sujet de la gestion des sociétés et des nations. Cette créance costienne puise sa légitimité dans le personnage du Christ. Autrement dit, le croyant fondant sa foi sur Jésus Christ conçoit qu'il en découle une vision morale de la vie¹². Jésus Christ serait donc le fondement de la morale chrétienne. Il en est le fondement parce qu'il est Dieu, c'està-dire le maître absolu de la vie et de la vie humaine. Aucune violence contre le prochain ne peut être tolérée parce qu'il ou elle est un frère ou une sœur. Tout attentat contre la vie humaine est aussi un attentat contre Dieu. À cet égard, rappelons-nous que les vertus de la Genèse (4,1-16) sur l'assassinat d'Abel expriment cette idée; Dieu demande à

^{9.} Ibid., p. 20.

^{10.} Ibid., p. 25.

^{11.} Ibid.

^{12.} Ibid., p. 39.

Caïn où est son frère Abel après que celui-ci l'a tué. D'après Coste, cet assassinat signifie que tout acte de ce type est un fratricide¹³. Dans le but de contrer l'attitude fratricide, il faut, en premier lieu, fonder la lutte et l'amélioration des rapports humains par l'amour, parce qu'il est le ferment de la justice entre les humains. Théologiquement, la paix que Dieu nous incite établir sur terre n'est rien de moins que la résultante d'un amour fraternel qui se réalise.

Étant donné que le Seigneur est le Dieu de la paix (Th 5,23), nous sommes enjoints d'aimer nos ennemis (Mt 5,44-45). Agir de la sorte c'est être vainqueur du mal par le bien (Rm 12,21). Adopter une telle praxis, c'est se faire artisan de paix 14. L'Évangile de la paix (Eph 6,10-20)15, tel peut-être le nom du Nouveau Testament, comporte un discours incitant les chrétiens et les chrétiennes à fonder une Église de paix16. Or, le chrétien ne peut pas se retrancher uniquement dans le tréfonds de son être et se limiter à son propre bonheur égocentrique, ou encore à son attitude religieuse suffisante! Il y a trop de gens qui souffrent pour que l'on puisse se permettre de ne pas réagir pacifiquement aux violences et aux injustices qui secouent ou qui ébranlent l'humanité. Les menaces nucléaires (terrorisme, conflit indo-pakistanais), la course aux armements, le terrorisme international ainsi que l'interventionnisme politique des États au sein d'autres États sont tous des éléments qui suscitent le chrétien à se préoccuper du politique et des affaires économiques de tous les États. Car nul n'est maintenant isolé et tous nous sommes confrontés aux malheurs de la majorité des résidents de la terre. Dieu peut toujours questionner le croyant en lui disant: «Où est Abel ou Abella?» Qu'advient-il de notre prochain? C'est pourquoi Coste, dans un même raisonnement que celui du théologien Hans Küng, croit que notre planète, malgré ces multiples civilisations, nécessite un ethos planétaire¹⁷.

Pourquoi vouloir une éthique planétaire? Devrions-nous répondre qu'une telle éthique pourrait faciliter les rapports entre les États-nations! Pour nous c'est clair, il faut que les nations réfléchissent et élaborent un code d'éthique des relations internationales. De nos jours, on ne peut pas concevoir la politique uniquement comme une affaire

^{13.} René Coste, Théologie de la paix, Paris, Cerf, 2000, p. 64.

^{14.} Ibid., p. 98.

^{15.} Ibid., p. 115.

^{16.} Ibid., p. 122.

^{17.} Ibid., p. 309.

de souveraineté unitaire. Nos États-nations sont confrontés aux problèmes de tous et chacun, parce qu'aucun d'entre nous n'est une autarcie. Nous sommes dépendants les uns des autres. Maintenant nous savons que la misère des peuples non occidentaux risquent de pénétrer l'Occident par de multiples formes de violence. De la prostitution forcée jusqu'à tous les groupes maffieux ou terroristes. Devant les diverses violences possibles, le chrétien et la chrétienne doivent prendre conscience, tout d'abord, qu'au nom de leur foi en Jésus Christ ils forment un seul peuple avec toutes les autres familles humaines, que Dieu est le garant de la dignité humaine et que, pour ces raisons, nous devons penser aux valeurs qui faciliteront une gérance responsable, commune et solidaire de la planète Terre¹⁸. L'écologie nous fait réaliser que notre planète est notre limite biologique pour l'instant. On ne peut pas vivre sans elle. Les ressources naturelles n'étant pas illimitées, il nous faut élaborer une économie de la paix qui tiendra compte de la solidarité entre les peuples ainsi que de la nécessité de développer le potentiel de toutes les sociétés. L'éthique des relations internationales doit tendre vers cela. Autrement dit, rien ne peut être entrepris pour la paix et le développement si les femmes et les hommes ne conscientisent pas la nécessité morale et pratique, c'est-à-dire pour le bien-être de tous et chacun, d'améliorer l'existence quotidienne des miséreux de la terre. Étant donné que, pour nous, la possibilité d'avoir des relations interétatiques pacifiques et positives est réelle, nous pensons sincèrement que le droit international peut servir de fondement déontologique pour la conscientisation d'une éthique planétaire.

Plusieurs perçoivent le droit international comme étant une pure fiction car nos rapports sont fondés quotidiennement sur la loi du plus fort. Malgré de nombreux efforts, la loi, la moralité et la politique ne sont pas toujours directement liées. La politique va très rarement dans le sens du respect de la loi biblique ou du droit international. C'est pourquoi Agnès Lejbowicz, auteure d'un ouvrage philosophique sur le droit international, se questionne sur les capacités du droit de réguler le social, ainsi que sur les capacités d'un État à faire œuvre civilisatrice de paix¹⁹. Il semble que le philosophe ne peut pas uniquement concevoir l'État comme une machine de guerre. Elle affirme que la notion d'État est juridique. Maintenant, il n'y a plus d'hommes ou de femmes,

^{18.} Ibid., p. 317.

^{19.} Agnès Lejbowicz, Philosophie du droit international, Paris, PUF, 1999, p. 3-4.

il n'y a que des citoyennes et des citoyens. Elle se demande même s'il y a encore des apatrides sur notre planète, car tous, nous avons une citoyenneté²⁰. Les êtres humains font, pour la plupart, partie d'un État-nation. Et ce dernier est souvent impliqué dans des organisations internationales ou dans des échanges économiques, culturels ou autres. C'est pour cette raison que l'on parle de communauté internationale plutôt que de société internationale. Aussi, Lejbowicz affirme qu'il n'y a pas, sociologiquement, de société internationale²¹. Bien qu'il y ait à présent un tribunal pénal international, il demeure que pendant longtemps il n'y a pas eu d'organisation coercitive pour le respect du droit international. Les États dans le monde veulent conserver jalousement leur souveraineté. Le droit international est un ensemble de normes ou de conventions plutôt qu'un ensemble de règles de droit. Les États ont décidé qu'ils n'admettraient pas au-dessus d'eux une puissance politico-juridique qui réglerait le comportement des peuples et des nations²².

La société internationale est pour soi, en fait, une société contre l'État. Le sens de l'expression pour soi contre l'État signifie que le droit international, loin de favoriser la formation supra-étatique d'un État mondial, renforce l'indépendance des États tout en posant les problèmes généraux qui concernent non pas un État mais une collectivité unique, celle de l'espèce humaine: exploitation et conservation des ressources naturelles, protection des biens culturels, développement des sciences et de l'éducation, régulation démographique, lutte contre les épidémies, réglementation de tous les trafics, gestion des conflits, etc. Le droit international présente une logique spécifique, un ensemble de dispositifs ayant pour fonction d'empêcher sur la scène internationale l'émergence d'un pouvoir séparé des États – lesquels sont pourtant les initiateurs de ce droit –, ainsi que d'un pouvoir séparé des individus qui, à travers les sociétés transnationales, les organisations non gouvernementales et les juridictions internationales auxquelles ils peuvent faire appel, participent à la société civile internationale²³.

Le droit international se veut un instrument juridique permettant que la paix se maintienne à travers le monde²⁴. De plus, il est un droit étatique, puisqu'il renforce la souveraineté de l'État. Il ne favorise pas la création d'un État supranational, voire un État mondial. Il faut se

^{20.} Ibid., p. 6.

^{21.} Ibid., p. 14.

^{22.} Ibid., p. 15.

^{23.} Ibid., p. 6-7.

^{24.} Ibid.

méfier du pouvoir d'un super-État²⁵. Il ne faut pas que l'humanité soit unipolaire. Il faut éviter la création d'une monarchie universelle²⁶. Pour Lejbowicz, il nous faut la paix par l'anarchie synarchique. Les États et les pouvoirs politiques non étatiques doivent veiller à ne pas se soumettre à aucun pouvoir politique au-dessus d'eux sans avoir au préalable reconnu la légitimité de ce dernier.

La hiérarchisation des instances de pouvoir prédispose l'État à devenir une machine partisane occupée à défendre les intérêts de quelques-uns; mais dans la mesure où les conflits sont régulés, et où leur traitement en vue d'une solution est périodicisé à travers des élections, des tendances multiples se font jour qui rendent le choix possible. Si donc on souhaite un seul État, c'est parce que l'on estime que l'État est facteur de pacification sur le plan interne. Mais est-ce que la pacification que chaque État obtient sur le plan interne ne provient pas de ce que les États sont multiples? En effet, ce qui justifie la hiérarchisation institutionnelle et la division gouvernants-gouvernés d'un État reste les rapports d'autodéfense que les États entretiennent les uns par rapport aux autres²⁷.

Nous devons construire une communauté internationale d'Étatnations, afin d'empêcher la concentration des pouvoirs, car il y aurait multiplicité des États²⁸. Il faut s'opposer aux États qui se veulent impérialistes. Lejbowicz croit que cette attitude de politique extérieure persiste de nos jours puisqu'elle écrit : « [L'] impérialisme contemporain se manifeste pacifiquement par l'appropriation des richesses des autres États et des lieux qui, bien que déclarés patrimoine commun, sont accaparés par les États dont le développement technologique en permet l'exploitation et soustraits à la convoitise des autres. L'impérialisme d'un État suppose de nos jours une technologie avancée, la capacité d'agir sur les marchés des capitaux et la capacité politique d'influencer les organisations internationales en faveur de sa politique hégémonique²⁹.» Puis, elle renchérit en disant que «la logique impérialiste reste une logique étatique et se heurte à la résistance des autres États, qu'ils caressent ou non à leur tour le rêve d'une politique d'hégémonie. En effet, chaque État ressent la puissance économique des autres comme une présence impérialiste, du fait de la volonté que manifestent

^{25.} Ibid., p. 335.

^{26.} Ibid., p. 359.

^{27.} Ibid., p. 382-383.

^{28.} Ibid., p. 384.

^{29.} Ibid., p. 370.

les politiques nationales de dominer l'économie mondiale. Les conflits impérialistes sont des conflits étatiques qui détruisent les conditions de la libre circulation, de la réciprocité des échanges et de la paix³⁰.» Pourquoi est-elle si critique face à l'impérialisme? Lejbowicz assure que l'empire est la négation du droit, puisque la limite d'un État est le droit. Or, l'État qui se constitue en empire abusera de sa limite juridique en empiétant sur la sienne ainsi que sur celle de l'autre³¹. Il faut que tous les États se reconnaissent comme étant égaux. Cette reconnaissance de leur égalité signifie que les États reconnaissent mutuellement leur souveraineté de droit³². Juridiquement, sur la scène internationale, la souveraineté est donc synonyme d'indépendance, de subordination à une puissance étrangère ainsi que de non-ingérence. Toutefois, reconnaissons aussi que le respect va, dans la réalité politique actuelle, de pair avec la capacité d'un État à se faire respecter³³. Mais alors, que faire d'un État qui n'est rien d'autre qu'un Moloch? Doit-on le laisser manger ses propres citoyens et citoyennes sans que la communauté internationale ne puisse s'en préoccuper? Comment doit-on agir?

Se préoccuper des questions de relations internationales signifie, entre autres, que l'on considère l'humanité. Et cette humanité implique que tous les êtres humains sont frères et sœurs, donc il y a de facto fraternité. Si théoriquement les êtres humains acceptent leur fraternité dans leur essence, il demeure que, dans les actions du quotidien, tous ne le démontrent pas. Néanmoins, il faut commencer à effectuer cette petite reconnaissance pour en faire une grande reconnaissance, c'està-dire concrétiser nos pensées bienveillantes envers le prochain. Cet aspect répond bien à l'appel du Christ qui veut la paix parmi les hommes et les femmes de toutes les nations. Dieu veut que l'on aime autrui, car c'est ainsi que l'on pourra respecter l'autre. Pour ce faire, il faut que l'on réalise qu'il y a un droit à l'humanité, car ce dernier n'est rien de moins qu'un droit à la paix. Or, Lejbowicz est d'avis que le droit international ne peut assurément pas, dans la réalité politique actuelle, apporter la paix. Écrire des lois ce n'est pas ipso facto les appliquer et les respecter³⁴. Toutefois, le concept peut être une base pour le respect

^{30.} Ibid., p. 371.

^{31.} Ibid., p. 376.

^{32.} Ibid., p. 23.

^{33.} Ibid.

^{34.} Ibid., p. 160.

de tous les peuples ainsi que le fondement moral des relations interétatiques ou intraétatique. Par exemple, le droit de la paix consiste en un droit au développement et en un droit à l'environnement. La liberté des personnes passent par le droit de l'humanité. Ce qui veut dire que l'on devrait reconnaître la notion d'humanité même si elle n'est pas une entité réelle; on peut la concevoir comme une potentialité qui s'invente à travers la mise à égalité des États, des organisations internationales, des entreprises et des personnes. Tous et chacun comprendront qu'ils ont des droits et devoirs ainsi que des responsabilités socio-juridiques face à cette humanité³⁵.

Pour éviter que l'univers des êtres humains soit uniquement un polycéphale autocéphalophage, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Agnès Lejbowicz, un monstre comportant de multiples têtes qui ne font que s'entre-dévorer³⁶, on doit absolument se pencher sur le droit de l'environnement et celui du développement. En effet, les deux impliquent la solidarité humaine dans toutes les sphères d'activité³⁷. Il faut que l'univers de l'être humain soit un milieu sain, et cela dans tous les sens du terme. L'humanité finalement serait un patrimoine commun. D'après le juriste René-Jean Dupuy, le patrimoine commun de l'humanité signifie, doctrinalement bien sûr, qu'il y a une non-appropriation des lieux universels. La lune, le ciel, les fonds marins, l'Antarctique, et nous en passons, ne devraient pas être possédés par un ou des États, ou encore par des associations ou des personnes. Il conçoit l'univers comme étant une propriété collective de l'humanité. De plus, l'utilisation des espaces doit être pacifique et soumise à une gestion rationnelle des ressources au bénéfice de tous. Ceci devrait même être sanctionné par des conventions internationales³⁸. Cette vision provient tout droit d'un idéal cosmopolitiste³⁹. À lire de telles phrases, certains diront que c'est utopique. En vérité, ils auront partiellement raison. Dans l'élaboration du droit international, il y a une dimension utopiste claire⁴⁰. Dans ce même ordre d'idées, on peut se demander si l'éthique qui ressort du droit international, en ce qui a trait à la politique étrangère des États, n'est pas une utopie.

^{35.} Ibid., p. 172.

^{36.} Ibid., p. 229.

^{37.} Ibid., p. 162.

^{38.} Ibid., p. 165. 39. Ibid., p. 313.

^{40.} *Ibid.*, p. 275.

Est-ce purement une utopie de souhaiter un monde meilleur? Ceux qui sont intéressés à l'amélioration des rapports entre les États et les peuples seront souvent perçus comme des utopistes. Surtout s'il est un théologien, un philosophe, un spécialiste des sciences sociales, un chrétien ou une chrétienne engagée, ou encore s'il se veut un politicien intègre, on l'affublera d'épithètes amenuisantes pour signifier qu'il est inintelligent et irréaliste. Ce n'est pas seulement la faute du négateur. C'est une certaine conduite ou un certain comportement adopté par ceux qui ont du pouvoir qui conduit à de telles réflexions. Rappelonsnous que nous concevons que le droit international puisse devenir un code d'éthique à respecter, car quant au droit lui-même, il est bafoué sur la place publique. En fait, il n'y a pas d'instance internationale pouvant forcer l'État voyou à respecter le bon droit⁴¹. Si on invoque l'incapacité du droit international, c'est qu'il y a quelque part une volonté de ne pas reconnaître qu'il y a la possibilité de vivre pacifiquement et sans violence. L'utopie contenue dans le droit international n'est donc pas négative en soi. C'est l'autre genre d'utopiste qu'il faut aussi critiquer: ceux et celles qui croient pouvoir agir impunément contre le prochain sans que les humains peuplant la terre n'aient rien à dire, ou encore qui pensent que l'on peut détruire la Création de Dieu tout en vivant avec suffisance.

L'utopie qu'il y a dans le droit international remet en question le réel machiavélien, puisqu'elle propose une alternative à laquelle elle n'assigne ni lieu ni temps pour sa réalisation⁴². Lejbowicz a raison lorsqu'elle écrit que l'utopie du droit international contient toutes les maladresses d'une forme de pensée qui sait qu'elle n'a pas le pouvoir de réduire l'ordre du monde aux souhaits qu'elle exprime; mais elle ne peut renoncer à son désir de s'inscrire dans le monde et d'y parler... Le droit international est inventif dans son effort pour décrire théoriquement les voies possibles du changement, grâce à des montages juridiques explicites qui pourraient être comparés à des schèmes scientifiques d'expérimentation⁴³. Le droit international pourrait être perçu comme étant un ensemble de scénarios pouvant frapper l'imagination de tout lecteur⁴⁴. Et n'oublions pas: Lejbowicz voit juste quand elle affirme que, pour ne pas sombrer dans un sentiment d'impuissance

^{41.} Ibid., p. 280.

^{42.} Ibid., p. 281.

^{43.} Ibid., p. 282-283.

^{44.} Ibid.

face à la réalité, il faut adhérer un peu à une certaine utopie⁴⁵. Elle nous permet, en d'autres mots, de lutter constamment pour le bien.

En attendant que le droit international puisse devenir une règle respectée de tous, pourrions-nous concevoir ce droit en tant que déontologie des actions politiques internes ou externes? Nous croyons que oui. Nombre de nos valeurs humaines sont socio-religieuses. Elles demeurent là au sein de nos pensées et de nos cœurs. Elles se traduisent aussi par les bonnes actions que les êtres humains posent au quotidien. Nous avons absolument besoin de valeurs pour survivre à toutes les formes d'adversité. Vu que tout État doit se renforcir pour subsister, nous devons établir des conditions à la fois économiques, politiques et sociales permettant la survie. On peut même l'aider à ne pas dépenser son énergie à se doter d'un potentiel militaire pour l'anéantissement de ses ennemis46. De plus, la paix interne des pays conduit souvent ces derniers à vouloir maintenir la paix sur la scène internationale. C'est cette quête de paix qui nous fait réfléchir à la nécessité d'une éthique des relations internationales. En reconnaissant l'égalité de tous les États entre eux, on peut aussi entrevoir qu'il y aura de fait partage équitable des pouvoirs sur la scène internationale. De la sorte les États peuvent perdurer indéfiniment⁴⁷. Si l'État est à l'origine de la paix civile interne, il pourra aussi être à la source de la paix entre les différents acteurs de la communauté internationale⁴⁸. Et pour susciter chez les nations la volonté de respecter les différents peuples vivant sur la terre, on devrait se doter d'une charte mondiale dans laquelle seraient inscrites les règles de déontologie politique. Ce texte serait signé par tous les États-nations, et mêmes ceux en devenir ou qui voudraient le devenir. Étant donné que les États ne veulent pas que le droit devienne un règlement, il serait tout de même bon d'avoir un code de déontologie qui rappellerait aux dirigeants leurs devoirs civiques envers les membres de leur État et les citoyens de la terre. Cette charte serait un fondement de coopération pour la paix⁴⁹. Et éventuellement, surtout que nous avons à présent un tribunal pénal international, on pourra créer une confédération d'États qui pourrait être

^{45.} Ibid.

^{46.} Ibid., p. 245.

^{47.} Ibid., p. 246.

^{48.} Ibid., p. 247.

^{49.} Ibid., p. 56-57.

régie par une loi. Et n'oublions pas que la loi est le symbole de l'unité d'une société⁵⁰. Un fait est sûr, de plus en plus on aura à s'organiser mondialement car nos enjeux ne sont plus locaux, mais bel et bien internationaux. Quels choix aurons-nous face aux possibilités de génocide, de pollution, de guerres économiques entre les États, de concentration des pouvoirs, d'irrespect du droit des femmes et des enfants, de taux de naissance qui croissent, ainsi que de menaces belliqueuses qui demeurent toujours réelles.

Selon le politologue internationaliste Mervyn Frost, la politologie n'a pas assez accordé d'importance à l'aspect éthique des relations internationales⁵¹. Or, selon Frost, les décisions nécessitent tout de même une réflexion morale⁵². Atteindre des objectifs sociopolitiques exige une réflexion morale, car cela implique la légitimité morale des moyens et des buts⁵³. Faire la promotion de la dimension pacifique de la politique exige une éducation accordant beaucoup de place à l'éthique. L'élément le plus important de la politique est immanquablement l'être humain. Conséquemment, il faut lui octroyer des enseignements qui pourront lui être utiles dans sa compréhension de la conduite du politique et de l'économie. De tels enseignements peuvent être prodigués à travers des activités pastorales des chrétiens, dans des études universitaires sur la paix, dans les cours de théologie ou de philosophie, ou encore dans les Facultés d'histoire et de sciences politiques. Il faut que les décideurs de demain puissent mieux connaître les mouvements pacifistes ou de contestation. En économie, on devrait réaliser plus d'études sur le concept d'économie de paix. Car, désormais, nous le savons, l'économie peut être une source de violence, donc d'injustice. Nous entrevoyons toutes ces facettes parce que nous sommes d'avis qu'il nous faut développer une culture de paix internationale. Et de surcroît, on devra faire beaucoup de place aux croyants pacifiques et pacifistes de toutes les religions, puisque ces dernières ont aussi des choses à dire sur la culture politique internationale. Il n'y a pas que l'Occident qui ait une conception du monde. Pensons aux policiers iroquois de Kahnawake près de Montréal. Les policiers sont perçus

^{50.} Ibid., p. 344.

^{51.} Mervyn Frost, *Ethics in International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 1.

^{52.} *Ibid.*, p. 5.

^{53.} Ibid., p. 11.

comme des gardiens de la paix (peacekeepers) plutôt que comme des policiers. Leur nom les fait paraître moins légalistes et plus moralistes, et pour cette raison, peut-être même plus humains...?

Au nom de la fraternité entre les personnes, développons une morale commune. Étant donné que le christianisme est concentré en Occident et qu'il a toujours une force politique, économique, militaire et surtout intellectuelle, nous pensons qu'il peut jouer un rôle d'éveilleur des consciences. La théologie chrétienne comporte beaucoup d'éléments lui permettant de bien saisir les réalités auxquelles font face tous les citoyens de la planète bleue. Il n'en tient qu'à nous, chrétiens, de démontrer que notre foi ne se limite pas à notre salut personnel. L'engagement est un lieu d'expérience spirituelle pour les chrétiens. De plus, nous devons nous intéresser aux réalités des affaires économiques et politiques. Les chrétiens doivent s'éduquer plus profondément afin de mieux saisir les enjeux psycho-sociaux de leur foi. On ne peut faire fi des réalités de l'existence. Et si on veut être perçu comme des chrétiens sérieux et des personnes capables de raisonner et d'influencer positivement la dynamique de l'économie et de la politique partout, on doit alors se soumettre non seulement aux valeurs théologales mais aussi à trois autres valeurs capitales pour la survie de l'humanité: apprendre, servir et progresser. Enfin, pour reprendre les idées de l'historien Jacques Attali, qui a fait une conférence au Centre communautaire juif de Montréal, le 17 juin 2002, maintenant l'Occident n'est plus uniquement judéo-chrétien, mais en plus il est musulman. Dès lors, les monothéistes doivent réfléchir théologiquement ensemble sur les fondements éthiques et sur la création d'une charte morale des relations internationales. Tel est leur destin.

Table des matières

Introduction 7

VIOLENCE, RELIGION ET MONDIALISATION

1.	Christianisme, violence et écologie. De la défaillance assumée au défi à relever Louis Vaillancourt	17
2.	Les formes de violence émergeant de la mondialisation : une réflexion théologique Jacques Racine	29
3.	Violence, religion et mondialisation du point de vue d'une théologie de la praxis Guy Côté	45
4.	La violence illimitée s'immisçant par l'alibi de la justice immuable ou infinie, vengeresse de l'attentat contre le World Trade Center: question aux croyants et aux croyantes en un Dieu qui sauve en s'autolimitant Michel Beaudin	53
5.	Voies de salut pour les femmes dans le contexte de la violence mondialisée Monique Dumais	79
6.	Prolégomènes pour une théologie du pluralisme et de la mondialisation Richard Arnaud	91

Π

VIOLENCE ET THÉOLOGIE

7.	Le Dieu des victimes reconsidéré à partir des victimes d'abus sexuels durant l'enfance Jean-Guy Nadeau et Sheila A. Redmond	113
8.	Violence et retour au même. Les résistances du trinitaire Anne Fortin	131
9.	Face à la violence : la théologie comme proclamation eschatologique de la paix Louis Perron	145
10.	Vers un au-delà de la violence faite à l'intelligence des catholiques Claude Michaud	163
11.	Violence et théologie de la croix Jean-Marc Gauthier	181
12.	Une violence presque originelle. Lectures philosophiques et bibliques Robert Mager	191
13.	Théologies islamiques de la diversité religieuse et du dialogue islamo-chrétien Pamela Chrabieh	209
14.	L'éthique de la médiation symbolique et sociale: la production historique d'une éthique normative Marie Gagnon	221
15.	Les fondements théologico-juridiques d'une éthique des relations internationales Enrico Joseph	239

COLLECTION HÉRITAGE ET PROJET

- 1. Jacques Grand'Maison, La seconde évangélisation, tome 1: Les témoins
- 2. Jacques Grand'Maison, La seconde évangélisation, tome 2, vol. 1: Outils majeurs; vol. 2: Outils d'appoint
- 3. André Charron, Les catholiques face à l'athéisme contemporain. Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France 1945-1965
- 4. Rémi Parent, Condition chrétienne et service de l'homme. Essai d'anthropologie chrétienne
- 5. Vincent Harvey, L'homme d'espérance. Recueil d'articles (1960-1972)
- 6. Société canadienne de théologie, Le divorce. L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?
- 7. Service Incroyance et Foi, L'incroyance au Québec. Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales
- 8. François Faucher, Acculturer l'Évangile. Mission prophétique de l'Église
- 9. En collaboration, Jésus? De l'histoire à la foi
- 10. En collaboration, Le pluralisme. Pluralism: its meaning today
- 11. Jean-Claude Petit, La philosophie de la religion de Paul Tillich.Genèse et évolution: la période allemande (1919-1933)
- 12. En collaboration, Le renouveau communautaire chrétien au Québec. Expériences récentes
- 13. Louis Racine et Lucien Ferland, Pastorale scolaire au Québec. Niveau secondaire
- 14. Viateur Boulanger, Guy Bourgeault, Guy Durand, et Léonce Hamelin, Mariage: rêve, réalité. Essai théologique
- 15. Richard Bergeron, Obéissance de Jésus et vérité de l'homme. Une interpellation
- Louis Rousseau, La prédication à Montréal de 1800 à 1830. Approche religiologique
- 17. En collaboration, L'homme en mouvement. Le sport. Le jeu. La fête. Sociologie. Philosophie. Théologie
- 18. Éric Volant, Le jeu des affranchis. Confrontation Marcuse-Moltmann
- 19. Guy Durand, Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale
- 20. Bernard J. F. Lonergan, Pour une méthode en théologie
- 21. En collaboration, Après Jésus. Autorité et liberté dans le peuple de Dieu
- 22. Pierre Charritton, Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme
- 23. Michel Despland, La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu
- 24. Rémi Parent, Communion et pluralité dans l'Église. Pour une pratique de l'unité ecclésiale
- 25. Paul-Eugène Charbonneau, L'homme à la découverte de Dieu. Une interrogation sur l'homme, Dieu et la foi
- 26. Sous la direction d'Élisabeth J. LACELLE et Thomas R. POTVIN, L'expérience comme lieu théologique. Discussions actuelles
- 27. Thomas R. Potvin et Jean Richard, Questions actuelles sur la foi
- 28. Bernhard Welte, Qu'est-ce que croire? Une approche philosophique de la foi chrétienne
- 29. Sous la direction de Guy Couturier, André Charron et Guy Durand, Essais sur la mort. Analyse multidisciplinaire sur un thème actuel

- 30. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jean-Marc DUFORT, La peur. Genèse, structures contemporaines, avenir. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1983)
- 31. André Naud, La recherche des valeurs chrétiennes. Jalons pour une éducation
- 32. Yvonne Bergeron, Fuir la société ou la transformer? Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit
- 33. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jacques Doyon, Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1984)
- 34. Jean-Guy Nadeau, La prostitution, une affaire de sens. Étude de pratiques sociales et pastorales
- 35. Pierre Guillemette et Mireille Brisebois, Introduction aux méthodes historicocritiques
- 36. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, Le laïcat: les limites d'un système. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1986)
- 37. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jean DRAPEAU, *Droit et morale: valeurs éducatives et culturelles*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1985)
- 38. Fernand Dumont, L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien
- 39. André Naud, Le magistère incertain
- 40. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1987)
- Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, Enseigner la foi ou former des croyants. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1988)
- 42. Michel Beaudin, Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar
- 43. Sous la direction de Guy LAPOINTE, Crise de prophétisme. Hier et aujourd'hui. L'itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison
- 44. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, Jésus: Christ universel? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1989)
- 45. Odette MAINVILLE, L'Esprit dans l'œuvre de Luc
- 46. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, *Questions de liberté*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1990)
- 47. Jacynthe Tremblay, Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner
- 48. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité. Actes du 28° congrès de la Société canadienne de théologie (1991)
- 49. Jean-Jacques Lavoie, La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle
- 50. Sous la direction de Camil Ménard et Florent VILLENEUVE, Pluralisme culturel et foi chrétienne. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1992)
- 51. Paul-André Turcotte, Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel au Québec

- 52. Aldina DA SILVA, La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères
- 53. Sous la direction d'Odette MAINVILLE, Jean DUHAIME et Pierre LÉTOURNEAU, Loi et Autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne
- 54. Sous la direction de Camil Ménard et Florent VILLENEUVE, *Dire Dieu aujourd'hui*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1993)
- 55. Sous la direction de Camil Ménard et Florent VILLENEUVE, *Drames humains et foi chrétienne. Approches éthiques et théologiques.* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1994)
- 56. Sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve, Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1995)
- 57. Sous la direction de Camil Ménard et Florent VILLENEUVE, *Projet de société et lectures chrétiennes*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1996)
- 58. Sous la direction de Gilles Routhier, L'Église canadienne et Vatican II
- Bertrand Ouellet et Richard Bergeron, Croyances et sociétés. Communications présentées au dixième colloque international sur les nouveaux mouvements religieux
- 60. René Latourelle, Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu
- 61. Michel Despland, Les hiérarchies sont ébranlées. Politiques et théologies au xix siècle
- 62. Robert JACQUES, La confiance charnelle: le vif du sujet
- 63. Sous la direction de Jean-Guy NADEAU, La théologie: pour quoi? pour qui? L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1997)
- 64. Sous la direction de Gilles ROUTHIER, Vatican II au Canada: enracinement et réception. Actes du colloque organisé par la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval et le CIEQ (1999)
- 65. Sous la direction de Michel BEAUDIN, Anne FORTIN et Ramon MARTINEZ DE PISON, Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1999)
- 66. Sous la direction de Michel Beaudin, François Nault et Guy-Robert St-Arnaud, Figures et quêtes messianiques. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1998)
- 67. Sous la direction de Marc Dumas et François Nault, Pluralisme religieux et quêtes spirituelles: incidences théologiques, Acte du congrès de la Société canadienne de théologie (2000)
- 68. Chrystian Boyer, Jésus contre le temple? Analyse historico-critique des textes
- 69. Gilles ROUTHIER, Vatican II. Herméneutique et réception
- 70. Sous la direction de Robert MAGER, Dieu agit-il dans l'histoire? Explorations théologiques
- 71. E.-Martin Meunier, Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au xxe siècle
- 72. Sous la direction de Monique Dumais, Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres
- 73. Sous la direction de Monique Dumais et Jean Richard, Église et communauté

L'intérieur de ce livre a été imprimé au Québec en octobre 2009 sur du papier entièrement recyclé sur les presses de l'Imprimerie Gauvin.





Mondialisation, violence et religion

ES PHÉNOMÈNES CONTEMPORAINS de violence questionnent profondément le christianisme dans la mesure où, à l'instar d'autres grandes traditions religieuses, ce dernier se présente comme une religion de paix alors qu'il n'est pas exempt de violence dans sa propre histoire. Les manifestations contemporaines les plus spectaculaires de la violence dévoilent d'ailleurs elles-mêmes souvent une facette religieuse, soit qu'elles affirment leur légitimité par un discours religieux, soit qu'elles instrumentalisent des convictions religieuses pour en faire des arguments mobilisateurs. Quelle parole théologique peut-on tenir face aux déploiements contemporains de la violence?

Les contributions de ce volume sont variées, comme leurs points de vue. Mais toutes ont le souci d'une réflexion théologique sur les questions soulevées, que ce soit en regard de la planète, de la politique, de l'action religieuse, du terrorisme et d'un Dieu qui sauve ou ne sauve pas, en regard des femmes, du pluralisme, du Dieu des victimes, d'une eschatologie de la paix, de la nécessité de réinterpréter les mythes fondateurs du christianisme, particulièrement celui de la croix, de la violence dans la Bible, du dialogue islamo-chrétien et de l'éthique.

Avec des textes de Richard Arnaud, Michel Beaudin, Pamela Chrabieh, Guy Côté, Monique Dumais, Anne Fortin, Jean-Marc Gauthier, Robert Mager, Claude Michaud, Jean-Guy Nadeau, Louis Perron, Jacques Racine, Sheila R. Redmont, Louis Vaillancourt.

Collection Héritage et projet

ÉTHIQUE CHRÉTIENNE Couverture: L'histoire de la vraie croix, La bataille d'Héraclius contre Khosro II (détail), par Piero della Francesca, 1452

9 "782762"128628

www.editionsfides.com