

Exils, errances et diasporas

Explorations théologiques

Sous la direction de
Marc Dumas et Denise Couture

Collection
Héritage
et projet

F I D E S

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
Marc Dumas et Denise Couture

Exils, errances et diasporas

Explorations théologiques

F I D E S

En couverture: ©Laurin Rinder / Shutterstock

Conception de la couverture: Gianni Caccia

Mise en pages: Folio infographie

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

Société canadienne de théologie. Congrès (44^e: 2007: Montréal, Québec)

Exils, errances et diasporas: explorations théologiques

(Héritage et projet; 78)

Actes du 44^e Congrès annuel de la Société canadienne de théologie, tenu du 1^{er} au 3 nov.
2007 à l'Oratoire Saint-Joseph, Montréal, Québec.

ISBN 978-2-7621-3592-3 [édition imprimée]

ISBN 978-2-7621-3593-0 [édition numérique PDF]

ISBN 978-2-7621-3594-7 [édition numérique ePub]

1. Émigration et immigration - Aspect religieux - Christianisme - Congrès.

2. Exilées - Congrès. 3. Exil - Congrès. 4. Diasporas - Congrès. 5. Vie errante - Congrès.

I. Dumas, Marc, 1960- . II. Couture, Denise. III. Titre. IV. Collection: Héritage et projet; 78.

BR115.E4S62 2013

261.8'3

C2013-940334-5

Dépôt légal: 1^{er} trimestre 2013

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

© Groupe Fides inc., 2013

La maison d'édition reconnaît l'aide financière du Gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour ses activités d'édition. La maison d'édition remercie de leur soutien financier le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC). La maison d'édition bénéficie du Programme de crédit d'impôt pour l'édition de livres du Gouvernement du Québec, géré par la SODEC.

IMPRIMÉ AU CANADA EN MARS 2013

TABLE DES MATIÈRES

Présentation	
Exils, errances et diasporas : explorations théologiques	7
Préface	
L'exil	11
<i>Naim Kattan</i>	
L'exil : épreuve et promesse selon Jérémie	13
<i>Walter Vogels</i>	
Jean Tauler	
De l'exil à la naissance du Fils en l'âme et de l'âme en Dieu	39
<i>Alexandra Pleshoyano</i>	
L'expérience chrétienne comme « expérience abrahamique »	
À propos de l'historicité de l'expérience chrétienne	59
<i>Louis Perron</i>	
Exils et identité religieuse dans l'aventure de l'Afrique des temps modernes	75
<i>Melchior Mbonimpa</i>	
Pour une approche féministe et postcoloniale	
À propos des postures théorique et politique de la diaspora, de l'exil et de l'errance	95
<i>Denise Couture</i>	
La femme étrangère : du côté de l'errance	117
<i>Mélany Bisson</i>	

L'exil intérieur des femmes dans les communautés
ecclésiales traditionnelles

Errance, nomadisme et formation de communautés alternatives 133

Hélène Businger-Chassot

PRÉSENTATION

Exils, errances et diasporas : explorations théologiques

Marc Dumas et Denise Couture

Nos sociétés contemporaines sont ponctuées de vagues migratoires successives; que cela soit causé par des violences interethniques ou des conflits armés, par des catastrophes naturelles ou écologiques ou encore en raison de motifs économiques ou politiques, les humains cherchent un ailleurs meilleur. Mais l'eldorado espéré se révèle parfois cauchemardesque et mortifère (chasse aux sans-papiers, conditions de vie infrahumaines, exploitation économique, violences, exclusions, etc.). Heureusement, il se révèle parfois aussi comme la possibilité d'un nouveau départ. Mais ces mouvements humains existent depuis toujours et ils ont laissé des traces dans l'histoire des peuples; aux déplacements des chasseurs pour assurer la subsistance du groupe, à l'exil des bannis sur les routes du monde, en passant par les errances des originaux et des malades qui ne trouvent aucun lieu où reposer la tête, des communautés diasporiques ont pu se constituer, tantôt repliées sur elles-mêmes, tantôt bien intégrées à la communauté de la majorité, confirmant le statut d'être en exil, en attente d'un retour, en attente d'un lieu ou d'un espace leur permettant de s'épanouir librement.

Comment le travail théologique prend-il en compte les réalités évoquées par les exils, les errances et les diasporas? Le père des trois monothéismes n'était-il pas nommé l'araméen errant? Et les premiers chrétiens ne furent-ils pas invités dans la lettre de Pierre à se considérer

comme des étrangers dans ce monde ? L'exil, l'errance et la diaspora sont-ils perçus comme des réalités transitoires, le croyant étant en tension vers une espérance eschatologique ? Ces concepts ne sont-ils pas constitutifs de la vie de foi, d'une vie en exil, où le croyant rencontre Dieu ? Les lecteurs de cet ouvrage trouveront des pistes de réflexion concernant ces questions ; il regroupe quelques études issues des travaux réalisés lors du 44^e Congrès de la Société canadienne de théologie, tenu à Montréal du 1^{er} au 3 novembre 2007.

Les recherches des auteurs explorent théologiquement différentes facettes de ces trois concepts interreliés. Il ne s'agit pas simplement d'analyser les histoires du passé, mais de s'en servir pour lire ces réalités qui marquent les déplacements physiques et mentaux des individus et des communautés d'hier et d'aujourd'hui. Explorations diverses de la tradition biblique, théologique et spirituelle ; explorations paradigmatiques et théoriques qui émergent de luttes libératrices concrètes des personnes marginalisées et des femmes. Nous avons divisé les contributions en deux sections.

La première section aborde des aspects de la tradition judéo-chrétienne : exil vétérotestamentaire, exil intérieur spirituel, histoire eschatologique et caractère ambigu de l'exil religieux. *Walter Vogels* présente le mouvement de l'exil dans l'Ancien Testament, particulièrement avec le prophète Jérémie. Les quatre parties du texte (Vivre dans son pays ; Partir pour le pays de l'autre ; vivre dans le pays de l'autre ; Rêver de revenir dans son pays) nous introduisent à quelques leçons sur l'expérience de l'exil et de l'errance. L'exil, compris comme épreuve de Dieu, contient aussi la promesse du retour ou, du moins, la promesse d'une vie meilleure. *Alexandra Pleshoyano* décrit le voyage spirituel de Jean Tauler, disciple de Meister Eckhart. Si Vogels renvoyait à l'espace géographique, Pleshoyano nous conduit au cœur de l'expérience intérieure, de cet espace exilique, où naît le Fils en l'âme et où l'âme naît en Dieu. Cela suppose une anthropologie tripartite et l'acceptation d'une plongée vers le Fond de l'humain, plongée qui rebondit dans l'amour que nous avons les uns pour les autres, dans les gestes, les paroles, les silences, tous témoins de l'humilité de celui ou de celle qui sont saisis par Dieu. *Louis Perron* désire souligner l'historicité de l'expérience chrétienne, pour ensuite rendre plus explicite le type d'historicité eschatologique qui lui est propre. L'horizon ultime d'accomplissement qui caractérise l'expérience de la foi chrétienne lui révèle sa vérité d'une part et devient d'autre part une posture originale

de la foi au cœur d'un monde marqué par l'urgence et le fractionnement du sens. *Melchior Mbonimpa*, renvoyant quant à lui à l'exil biblique, explore les côtés sombres et lumineux des exils dans l'histoire des noirs d'Afrique. S'il y a tantôt libération et bonheur d'arriver sur la terre promise, cela est au détriment de ceux et celles déjà liés au sol et qui sont chassés. Il insiste pour montrer aussi comment la conviction religieuse peut soutenir les pires atrocités, extirpant avec violence de leur terre les esclaves noirs d'Amérique et d'ailleurs. Cette conviction peut aussi devenir un vecteur de résistance devant les maîtres des plantations, comme ce fut le cas en Haïti par exemple.

La seconde section analyse les tenants et aboutissants de l'exil des femmes : réflexion politique de dénonciation, stratégies de libération et émergences de communautés alternatives pour un monde meilleur. *Denise Couture* propose une analyse à incidence politique, en mettant en relation entre autres Gayatri Spivak, Judith Butler et Rosi Braidotti. Les horizons postcoloniaux et féministes croisés théoriquement permettent le surgissement de postures particulières qui sont définies comme exil, diaspora et errance, postures critiques et en écart avec le fondamentalisme dénoncé tant par le post-colonialisme que par le féminisme. *Couture* offre un texte clé pour comprendre l'avancée théorique dans la recherche d'un espace neuf et créatif pour les femmes et les hommes de notre temps. *Mélany Bisson* s'inscrit dans cette recherche féministe et explore le potentiel libérateur des travaux féministes, leurs stratégies et les espaces investis pour déployer un être femme respectueux de leur être. C'est dans l'espace entre modernité et postmodernité, dans l'écart entre les diverses générations féministes que la femme étrangère errante pourrait enfin trouver un lieu de déploiement et d'épanouissement. *Hélène Businger-Chassot* présente l'exil intérieur des femmes en Église et leurs diverses stratégies pour pallier cet exil causé par les structures oppressives de l'institution ecclésiale. Se basant sur le vécu de femmes, elle met en évidence leur errance et leur nomadisme avant de souligner l'émergence de communautés alternatives, qui sont réceptives à l'appel concret des femmes par Dieu à s'engager au nom de l'Évangile.

Exil, diaspora et errance. Les trois concepts disent trois positions occupées diversement sur des territoires géographiques ou intérieurs, théoriques ou politiques, des positions qui manifestent un écart sous quelque forme et dont on trouvera dans ce volume des lectures théologiques variées.

PRÉFACE

L'exil

Naïm Kattan

Université du Québec à Montréal

La Bible comprend et décrit les formes les plus marquantes de l'exil. La première est celle d'Adam et d'Ève qui doivent quitter le Jardin d'Éden pour avoir désobéi à l'ordre de Dieu de ne pas manger le fruit de l'arbre de connaissance. L'humanité est désormais en exil. Pour le judaïsme, l'homme exclu du jardin de l'infini est appelé à réparer le monde.

Le premier exil des Juifs comme peuple fut celui de Babylone. Plusieurs auteurs de cet ouvrage en font état. Il s'agit pour moi d'une référence personnelle. Né à Bagdad, je suis le descendant de ces exilés, prisonniers de Nabuchodonosor, une communauté qui a survécu pendant vingt-six siècles. Jeune élève à l'école de l'Alliance Israélite Universelle, je visitais chaque année les ruines de Babylone avec les autres jeunes adolescents de ma classe. Notre professeur qui nous accompagnait, nous incitant à être de bons élèves, nous rappelait que nos ancêtres, emmenés là comme esclaves, ont gagné leur liberté grâce au Livre. Ils ne se contentaient pas de le lire. Ils l'étudiaient et le commentaient. Ils furent les auteurs du Talmud qui, encore aujourd'hui, demeure un grand livre. L'exil peut donc être surmonté. D'ailleurs, le prophète Jérémie conseille aux exilés de souhaiter que leur pays de résidence soit prospère, car leur vie et leur prospérité en dépendent.

Quand l'exil a lieu dans l'espace, des groupes ou des individus sont forcés de changer de lieu. Certains, surtout des individus, peuvent opter volontairement pour le déplacement. Le nombre de ceux qui sont chassés de leurs lieux de résidence ainsi que celui des migrants de par

le monde ne cessent de croître. De sorte que l'exil est aujourd'hui mondial. Les conséquences sur le plan du temps sont doubles. On peut s'intégrer à une nouvelle terre, choisir une nouvelle naissance ou vivre autrement dans l'attente d'un retour. L'attente peut se prolonger, s'avérer infinie. La nostalgie du pays d'origine rend l'intégration au nouveau pays difficile. Des groupes constituent des ghettos. Or, le retour à un pays qui aura subi des changements devient hasardeux. L'exilé ne le reconnaîtra pas, car il aura lui-même changé.

L'exil peut être également éprouvé au sein de l'être. C'est notamment le cas des femmes. Les mouvements féministes luttent contre les inégalités entre hommes et femmes qui touchent les sociétés dans leur ensemble.

Les dominations coloniales ont souvent pour conséquence de réduire des populations à l'exil dans leurs propres pays.

Les exils les plus insidieux et les plus néfastes sont produits par les oppressions et les discriminations raciales et religieuses. On a l'impression que la bataille interminable ne fait que commencer et recommencer perpétuellement. Celle que mène l'individu commence par l'expression de sa dignité de personne. Il est impossible, impensable de réduire des femmes et des hommes à la couleur de leur peau. Cependant la discrimination religieuse est persistante. Elle est inacceptable, car la liberté de conscience détermine toutes les libertés. L'histoire abonde en récits de persécutions et de victimes. Elle nous apprend que la liberté ne peut être atteinte par l'élimination et le retrait des religions. Il me semble de plus en plus clair que les religions, dans leur diversité, peuvent puiser dans leurs messages des manières et des modes de vie de liberté, de justice et d'égalité.

L'exil : épreuve et promesse selon Jérémie

Walter Vogels
Université Saint-Paul

Les mouvements et déplacements d'individus, de familles, de groupes de personnes ou de populations entières sont aussi vieux que le monde. C'est vraiment le cas de le dire. En effet, la Bible raconte comment, au tout début, « Yahvé Dieu prit l'homme » de la terre où il fut créé « et l'installa dans le jardin d'Éden pour le cultiver et pour le garder » (*Gn* 2,15), mais à peine mis dans ce jardin, « Yahvé Dieu le renvoya du jardin d'Éden [...] Il chassa l'homme » (*Gn* 3,23-24), qui retourna ainsi à cette terre d'où il fut pris. L'humanité, dès ses origines, vit une expérience de déplacement et même d'expulsion. Caïn, le fils du premier couple, est chassé du sol et devient « un errant et fugitif (*nad*) sur la terre » (*Gn* 4,14). Ce *nad* habitera désormais au pays de Nod, le pays des errants (*Gn* 4,16). Les constructeurs de la tour de Babel voulaient à tout prix éviter d'être « dispersés à la surface de toute la terre » (*Gn* 11,4); pourtant, c'est exactement ce qui arriva. Le texte le souligne par une répétition: « Yahvé les dispersa, de là, à la surface de toute la terre [...] c'est là que Yahvé les dispersa à la surface de toute la terre » (*Gn* 11,8-9). Le verbe « disperser », qui domine toute cette histoire (v. 4.8.9), est le même verbe qui revient constamment dans la Bible pour décrire l'exil, surtout d'Israël, mais aussi d'autres peuples (*Dt* 28,64; 30,3; *Jr* 9,15; 13,24; 18,17; 23,1; 30,11; *Ez* 11,16.17; 12,25; 20,23.34.41; 22,15; 28,25 et autres). L'histoire de la tour de Babel présente ainsi ce que j'ai appelé ailleurs « l'exil de l'humanité¹ ». Il est significatif que cette histoire se

1. Walter Vogels, *God's Universal Covenant. A Biblical Study*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1986 (2^e éd.), p. 26.

déroule à Babel, là où Israël ira en exil. La Préhistoire conclut en racontant un autre déplacement : « Téraï prit Abram [...] (et toute sa famille) [...] et il les fit sortir d'Ur des Chaldéens, pour aller au pays de Canaan ; mais, arrivés à Harân, ils s'y établirent. » (*Gn* 11,31) La première section de la Bible (*Gn* 1-11), qui constitue une réflexion mythique sur la nature humaine², montre qu'exil, errance et diaspora font partie de ce que nous sommes comme êtres humains. Le reste de la Bible le confirme abondamment.

L'histoire des patriarches, qui suit la préhistoire, ouvre par un autre déplacement : « Yahvé dit à Abram : "Va-t'en de ton pays" [...] Abram s'en alla [...] Abram prit Saraï [...] Ils sortirent [...] et ils arrivèrent au pays de Canaan. » (*Gn* 12,1-5) Mais à peine arrivés, le pays de Canaan est frappé par une famine et « Abram descendit en Égypte pour y résider, car la famine était grave dans le pays » (*Gn* 12,10). Après l'histoire peu édifiante d'Abram, qui fait croire au Pharaon que Saraï est sa sœur, le roi d'Égypte l'expulse : « Va-t'en » et Abram est mis en dehors du pays : « Pharaon le confia à des hommes qui le reconduisirent à la frontière [...] » (*Gn* 12,19-20). Abram et sa famille retournent ainsi d'Égypte à Canaan (*Gn* 13,1-3). La vie des deux autres patriarches, Isaac et Jacob, et de leurs familles, est également un enchaînement de déplacements. Joseph, Moïse, David et tant d'autres personnages bibliques vivent des expériences semblables. Et on peut dire que toute l'histoire d'Israël, telle que décrite dans la Bible, se déroule entre deux grands déplacements : au début, l'exode d'Égypte³ et à la fin, l'exil de Babylone, dont le retour est souvent présenté comme un nouvel exode.

La cause ou le motif de ces errances varie pour chaque cas. Certains déplacements d'individus ou de groupes sont volontaires. Ruth en est un exemple. Noémi, qui avait immigré en Moab à cause d'une famine, décide de retourner à son pays de Juda. Elle insiste auprès de ses deux brus Moabites : « Allez, retournez chacune à la maison de votre mère » (*Rt* 1,8), mais Ruth choisit librement de quitter son propre pays pour aller avec Noémi vers Juda. La plupart des déplacements humains sont pourtant forcés, causés par la violence humaine ou par des désastres naturels. La violence pousse les gens à fuir devant le danger ennemi ; d'autres sont vendus en esclavage, comme Joseph par ses frères, cer-

2. *Id.*, *Nos Origines. Genèse 1-11*, Montréal, Bellarmin, 2000 (2^e éd.).

3. *Id.*, *L'Exode. Un rite de passage* [Mosaïques, Bible 009], Beauport, MNH/Anthropos, 2000.

tains sont déportés, déplacés comme prisonniers de guerre ou recrutés comme mercenaires. Des désastres de la nature, surtout la famine, forcent aussi les gens à chercher une vie meilleure à l'étranger. L'histoire des patriarches l'illustre en abondance.

Dans cette étude, je me limiterai surtout, mais pas exclusivement, à un de ces déplacements: l'exil d'Israël en Babylone. Cet événement est tellement central dans l'histoire d'Israël qu'on le mentionne constamment dans la Bible. Parmi tant d'exils humains rapportés dans la Bible, c'est l'Exil par excellence, avec majuscule⁴! L'auteur qui en parle le plus souvent est sans aucun doute le prophète Jérémie.

Quelques observations méthodologiques sont de mise avant d'aborder le sujet même de l'exil chez Jérémie⁵. Nous n'avons évidemment plus d'accès direct à la personne de Jérémie, mais seulement à son livre⁶. Et le livre de Jérémie, peut-être même plus que d'autres livres bibliques, soulève des questions littéraires complexes. Il n'est pas facile de trouver dans ce livre les *ipsissima verba* de Jérémie, les additions

4. Parmi les études récentes sur l'exil: F. J. Gonçalves, «L'exil. Remarques historiques»: *Théologiques* 7/2 (1999), p. 105-126; J. A. Mindling, «Chosen People in Foreign Lands. Scriptural Reflections on Immigration and the Uprooted»: *New Theology Review* 12 (1999), p. 4-14; U. Struppe, «Exil- Krise als Chance»: *Bibel und Kirche* 55 (2000), p. 110-119; M. Walzer, *Exilpolitik in der Hebräischen Bibel*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001 (ce livre avec un titre allemand contient le texte anglais de M. Walzer, «The Politics of Exile in the Hebrew Bible» avec la traduction allemande par A. Riebe); E. Yamauchi, «The Eastern Jewish Diaspora under the Babylonians», dans: M. W. Chavalas et K. Lawson Younger (éd.), *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations*, Grand Rapids, Baker, 2002, p. 356-377.

5. Quelques études récentes sur le même sujet: C. R. Seitz, «The Crisis of Interpretation over the Meaning and Purpose of the Exile. A redactional study of Jeremiah 21-43»: *Vetus Testamentum* 35 (1985), p. 78-97; R. David, «L'avancée créatrice dans la transition. L'expérience de l'Exil dans le livre de Jérémie»: *Science et Esprit* 56 (2004), p. 103-120, l'auteur approche le sujet par la théologie du procès (*process theology*); D. Rom-Shiloni, «Facing Destruction and Exile. Inner-Biblical Exegesis in Jeremiah and Ezekiel»: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117 (2005), p. 189-205.

6. Les études sur Jérémie sont nombreuses. Pour une vue d'ensemble sur la personne du prophète, Walter Vogels, «Jérémie», dans: P.-M. Bogaert et al. (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002 (3^e éd.), p. 664-665; sur le livre de Jérémie, *Ibid.*, p. 665-668, avec une abondante bibliographie dans ces deux articles. Voir aussi *Id.*, «Prophètes et littérature prophétique», dans: M. Gourgues, L. Laberge (éd.), *De Bien des Manières. La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle. Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC (1943-1993)* [Lectio divina, 163], Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1995, p. 79-118 (pour Jérémie, p. 87-93); P.-M. Bogaert (éd.), *Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 54], Leuven, Peeters, 1997 (nouv. éd.).

ultérieures, certaines apparemment pro- et d'autres anti-Golah babylonienne, et finalement, le travail des éditeurs responsables de la forme finale du livre. En plus, pour le livre de Jérémie, il existe deux formes anciennes et toutes les deux canoniques : un texte court comme on le trouve dans la LXX et un texte long, le texte massorétique (TM). Il y a ensuite la question historique sur la personne du prophète. On retrouve des positions extrêmes : les maximalistes et les minimalistes. Ce dernier groupe est bien représenté par Robert P. Carroll qui nie qu'on aurait encore accès à un Jérémie historique ; il ne serait qu'une représentation littéraire⁷. Sans aller jusqu'à cette position extrême, elle nous invite à la prudence dans la lecture des données biographiques du prophète, que l'on trouve régulièrement dans le livre. Le Jérémie du livre n'est pas nécessairement parfaitement identique au Jérémie de l'histoire. Dans la présente étude, je laisserai de côté les discussions concernant les étapes de la composition littéraire du livre et les préoccupations historiques. Mon approche n'est donc pas diachronique, mais synchronique. J'aborde le livre de Jérémie dans sa forme finale et telle que représentée par le texte massorétique.

Le Jérémie du livre est un des trois « grands » prophètes. Son ministère s'étend sur une période de quarante ans : « La parole de Yahvé lui advint aux jours de Josias [...] la treizième année de son règne [...] jusqu'à la déportation de Jérusalem au cinquième mois » (*Jr* 1,1-3), ce qui veut dire de 627 à 587 avant J.C.⁸. On pourrait l'appeler le prophète du « devant » et de l'« après » de deux événements importants de l'histoire de son peuple. Le premier, plein de promesses, est la réforme religieuse et politique du roi Josias, et le second, peu glorieux, est la prise de Jérusalem, à laquelle est lié l'exil. Beaucoup de prophètes et d'autres auteurs bibliques parlent de cet exil, mais Jérémie a vécu personnellement cette période. Il a annoncé que l'exil était inévitable, a essayé d'en saisir le sens, en a été témoin et a donc vu la réalisation de ses propres prophéties. Il s'est intéressé aux exilés avec lesquels il est resté en contact, a lui-même vécu l'exil, non pas en Babylone, mais des

7. R. P. Carroll, « Surplus Meaning and the Conflict of Interpretations. A Dodecade of Jeremiah Studies (1984-95) » : *Currents in Research. Biblical Studies* 4 (1996), p. 115-159; *Id.*, « Century's End. Jeremiah Studies at the Beginning of the Third Millenium » : *Currents in Research. Biblical Studies* 8 (2000), p. 18-58. Voir aussi son commentaire, *Jeremiah. A Commentary* [Old Testament Library], Philadelphia, Westminster, 1986.

8. W. L. Holladay, « The Years of Jeremiah's Preaching » : *Interpretation* 37 (1983), p. 146-159.

gens en fuite l'ont emmené en Égypte (Jr 42-43; 43,6), et il a aussi cru en un retour de l'exil, ce qu'il n'a pas pu vivre personnellement. Le récit de sa vocation résume bien le message qu'il est appelé à annoncer: un côté négatif: « Vois, je t'établis en ce jour [...] pour arracher et pour abattre, pour perdre et pour démolir », mais il y a aussi un côté positif: « pour bâtir et pour planter⁹ » (Jr 1,10). Jérémie a été intimement impliqué dans la politique de son temps¹⁰. Son message annonce des épreuves à venir, mais aussi des promesses d'un avenir meilleur.

Un exil présuppose deux pays: son pays et l'autre pays, et l'exil par définition implique un ou plusieurs déplacements entre ces deux pays. Mon étude comporte ainsi quatre parties: Vivre dans son pays; Partir pour le pays de l'autre; Vivre dans le pays de l'autre; et Revenir dans son pays.

1. Vivre dans son pays

Toute l'Écriture souligne que l'être humain est intimement lié à la terre et surtout à sa terre¹¹. Cela mérite quelques observations avant de pouvoir comprendre la signification réelle d'un exil. La Bible ouvre par le

9. Notez les titres significatifs des deux volumes de W. Brueggemann, *To Pluck Up, to Tear Down. A Commentary on the Book of Jeremiah 1-25*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1988; et *To Build, to Plant. A Commentary on the Book of Jeremiah 26-52*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1991. Voir aussi *Id.*, *A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1998.

10. E. Ung'eyowun, « La mission du prophète Jérémie dans le contexte national et international »: *Revue Africaine des Sciences de la Mission* 17 (2002), p. 44-63; A. Kabasele Mukenge, « La politique du prophète Jérémie. Révolte ou Résignation ? », dans: J.-L. Vande Kerkhove (éd.), *Foi et Politique dans la Bible. Actes des premières Journées Bibliques de Lubumbashi 25-27 février 2003* [Publications de l'Institut St. François de Sales, 1], Lubumbashi, Don Bosco, 2004, p. 61-81.

11. La littérature est abondante sur le sujet; J. I. Alfaro, « The Land - Stewardship »: *Biblical Theology Bulletin* 8 (1978), p. 51-61; K. M. Francis, « Ownership of Land in Bible. An Economic Analysis »: *Bible Bhashyam* 13 (1987), p. 286-290; Y. Boinnard, « Israël et la terre »: *Les Cahiers Protestants*, 1 (1989), p. 5-11; N. C. Habel, *The Land is Mine* [Overtures to Biblical Theology, 35], Minneapolis, Fortress, 1995; W. Brueggemann, *The Land. Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith* [Overtures to Biblical Theology, 1], Minneapolis, Fortress, 2002 (2 éd.); F. Gangloff, « Le "pays dévasté et dépeuplé". Genèse d'une idéologie biblique et d'un concept sioniste. Une esquisse »: *Biblishe Notizen* 113 (2002), p. 39-50; G. Volschenk et A. van Arde, « Die historiese vraag na die land en grondbesit in Israel. Die tekortkoming van die historiese kritiek »: *Hervormde Teologiese Studies* 58 (2002), p. 212-234; T. J. Chakkuvarackal, « Theology of "The Land". Biblical Perspectives in the Indian Context »: *Bible Bhashyam* 30 (2004), p. 61-78.

récit majestueux de la création (*Gn* 1,1-2,4a)¹². L'auteur sacerdotal ne disposant pas d'informations historiques ni scientifiques et écrivant comme théologien, part de l'agir humain pour décrire l'œuvre créatrice de Dieu. Quand un couple décide de construire sa maison, bien du travail doit être fait avant qu'il puisse finalement y emmener la famille pour y habiter. Ainsi, Dieu, en partant du chaos initial, a créé le temps et les espaces dans les trois premiers jours de la semaine, et dans les trois derniers jours, il y a introduit les ornements, l'ameublement. Quand toute la maison était prête, Dieu y introduit sa propre famille, l'humanité qu'il crée à son image. Même plus, il confie le monde à l'humanité: «[...] remplissez la terre et soumettez-la» (*Gn* 1,28). Dieu a tellement de confiance dans l'humanité qu'il se retire pour se reposer (*Gn* 2,2). Beaucoup a été dit sur ce passage, on l'a même accusé d'être la cause des désastres écologiques de notre temps. Il n'en est rien, le sens du texte est tout autre. Au lieu de parler de l'homme comme maître de la terre, on ferait mieux d'en parler comme l'intendant de la terre¹³. Dieu le maître de la terre nous l'a confiée. C'est ainsi que la Bible peut dire d'une part: «À Yahvé la terre et ce qui la remplit, le monde et ceux qui l'habitent» (*Ps* 24,1; voir *Ex* 9,29), mais d'autre part: «Le ciel, c'est le ciel de Yahvé, mais la terre, il l'a donnée aux fils d'Adam» (*Ps* 115,16). Le sage Qoheleth le dit à sa manière: «Dieu est au ciel, et toi sur la terre.» (*Qo* 5,1) Une formule essaie de combiner cette double possession: «Car la terre est à moi: vous n'êtes, vous, que des résidents et des hôtes chez moi.» (*Lv* 25,23)

Un détail du récit de la création mérite une attention particulière. Comme dernière action créatrice, Dieu décide: «Faisons *'adam* à notre image [...]»; *'adam* est un mot singulier, mais la suite du texte montre qu'il est pris dans un sens collectif: «Qu'ils dominent [...]» (*Gn* 1,26) Le texte parle de la création de l'humanité. L'auteur sacerdotal distingue plusieurs espèces chez les plantes (*Gn* 1,11-12; répété 3 fois), chez les oiseaux et les poissons (*Gn* 1,21; 2 fois) et les animaux terrestres (*Gn* 1,24-25; répété jusqu'à 5 fois), mais il ne fait aucune allusion à différentes espèces d'êtres humains. Quelles que soient les différences de races, de couleurs, de condition sociale et autres, chaque

12. Pour une analyse détaillée, W. Vogels, *Nos Origines...*, op. cit., p. 45-71.

13. Pour une discussion sur cette question, *Id.*, «Bible et écologie. Dieu, l'homme et la nature»: *Prêtre et pasteur* 82 (1979), p. 199-208; *Id.*, «De mens, schepsel en beheerder (Gen 1,26-28)»: *Collationes* 19 (1989), p. 263-291.

être humain appartient à la même humanité, à la même espèce. Le premier grand principe que la Bible met ainsi en avant est que Dieu a confié la terre à l'humanité dans son ensemble, non pas seulement à tel ou tel groupe qui pourrait se l'approprier. Ce lien très ferme entre l'homme (*adam*) et la terre (*adamah*) ressort bien par le jeu de mots en hébreu et il est souligné à plusieurs reprises par l'auteur du récit du paradis (*Gn* 2,4b-3,25; surtout les versets 2,5,7; 3,23).

Par ailleurs, la pensée biblique s'oppose à tout mélange, elle exige un grand respect pour les limites, les bornes, les divisions, les distinctions entre différents espaces, personnes ou objets. Dieu a mis l'ordre et l'harmonie dans le chaos au moment de la création en y ajoutant des séparations: « Dieu sépara la lumière des ténèbres » (*Gn* 1,4), et « Dieu sépara les eaux qui sont au-dessous du firmament d'avec les eaux qui sont au-dessus du firmament¹⁴. » (*Gn* 1,7) Le déluge est un retour au chaos original par la disparition de cette séparation, quand les eaux d'en haut se mêlent avec les eaux d'en bas (*Gn* 7,11). Surtout, le livre du Lévitique insiste sur ce principe de la séparation¹⁵. Il insiste sur la distinction entre le sacré et le profane, entre le pur et l'impur, entre les prêtres et les laïcs; il défend de mélanger les produits laitiers et la viande, et il propose bien d'autres délimitations claires et précises (voir aussi *Ez* 44,23). Le temple de Jérusalem se divisait en trois parties: le Ulam, le Hékal et le Debir, et il se dressait au milieu d'un parvis dans lequel on distinguait le parvis des gentils, le parvis des femmes, le parvis d'Israël¹⁶. Les personnes qui avaient accès à ces différents parvis et sections du temple étaient donc bien définies. L'auteur du paradis (*Gn* 2,4b-3,25) a suivi ce modèle du sanctuaire pour sa description du jardin d'Éden, où il distingue trois sphères: la terre, le jardin et le milieu du jardin, où se trouvent l'arbre de la vie et l'arbre de la connaissance du bien (ou du bonheur) et du mal (du mauvais, ou du malheur)¹⁷.

14. Paul Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* [Bibliothèque de sciences religieuses], Paris, Aubier, 1970.

15. Voir surtout les études de Mary Douglas; signalons deux études concernant le Lévitique: *Léviticus as Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2000, et *L'anthropologie et la Bible. Lecture du Lévitique*, Paris, Bayard, 2004.

16. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament. Institutions militaires et institutions religieuses*, t. II, Paris, Cerf, 1960, p. 148-154.

17. W. Vogels, « The Tree(s) in the Middle of the Garden (*Gn* 2:9; 3:3) »: *Science et Esprit* 59 (2007), p. 129-142.

L'auteur sacerdotal qui affirme si fortement que la terre appartient à l'humanité dans son ensemble adopte également ce grand principe biblique de la séparation qui s'oppose à tout mélange. Pour cet auteur, le déluge est un retour au chaos, ce qui exige ainsi une nouvelle création dans laquelle Dieu instaure un ordre nouveau pour l'humanité après sa sortie de l'arche. À Noé, Dieu reprend l'ordre de se multiplier et il lui confie une fois de plus la terre : « Pour vous, fructifiez et multipliez-vous, pullulez sur la terre et dominez sur elle. » (*Gn* 9,7) L'auteur illustre cette multiplication dans un tableau qui présente les nations répandues sur toute la terre, comme la descendance de Noé et de ses trois fils : Sem, Cham et Japhet (*Gn* 10). L'auteur souligne ainsi que toute l'humanité appartient à la même famille, mais il insiste en même temps sur le fait que chaque peuple est particulier. La description de la descendance de chacun des trois fils de Noé conclut toujours par le même refrain : « Tels furent les fils de [...] selon leurs clans et leurs langues, d'après leurs pays et leurs nations. » (*Gn* 10,5. 20. 31) Un peuple est plus qu'un simple groupement d'individus, il possède des structures voulues par Dieu. Chaque peuple est composé de « clans » (familles), basés sur des liens de sang, ce qui garantit la continuité et crée des relations ; il parle sa propre « langue », nécessaire pour la communication et pour l'expression de sa culture ; il a aussi son « pays », son territoire où il peut vivre et trouver sa nourriture. Chaque peuple forme une « nation », ce qui comporte une organisation et des institutions aidant à la cohérence et à la survie. Les différences entre les peuples ne les empêchent pourtant pas d'appartenir à la même famille. Toute la terre appartient à l'humanité, mais chaque peuple a son propre pays, une partie donc de cette terre.

Selon la Bible, c'est Dieu qui « donne » à chaque peuple son pays particulier. « C'est moi qui a fait la terre [...] et je la donne à qui bon me semble. » (*Jr* 27,5) « Quand le Très-Haut faisait hériter les nations, quand il séparait les fils d'Adam, il dressa les bornes des peuples [...] » (*Dt* 32,8) Comment Dieu donne à chaque peuple son pays reste mystérieux et suscite parfois des questions sérieuses, comme par exemple pour le pays donné à Israël¹⁸. La Bible parle constamment de la terre promise que Dieu donne à son peuple. On trouve déjà ce don dans les

18. A. Marchadour, D. Neuhaus, *La terre, la Bible et l'histoire*, Paris, Bayard, 2006 ; J. B. Tchapelé, « Israel's Acquisition of the Land of Canaan according to Deuteronomy » : *Concilium* 2 (2007/2), p. 47-54.

promesses faites aux patriarches: « À ta descendance je donne ce pays [...] » (*Gn* 15,18), ce don de la terre devient un refrain dans toute la littérature biblique: « Lors donc que vous serez entrés dans le pays que Yahvé vous donnera, selon ce qu'il a dit [...] » (*Ex* 12,25) Jérémie le répète: « Je vous ferai demeurer en ce lieu, dans le pays que j'ai donné à vos pères depuis toujours et pour toujours. » (*Jr* 7,7) Pourtant, ce pays est habité par d'autres peuples, que la Bible énumère dans une variété de listes¹⁹, par exemple « ce pays des Cananéens, des Hittites, des Amorites, des Perizzites, des Hivvites, et des Jébuséens²⁰. » (*Ex* 3,8). Notons que le même principe selon lequel Dieu donne à chaque peuple sa terre explique aussi pourquoi Israël n'a pas réussi à conquérir certains pays, comme Edom: « Je ne vous donnerai rien de leur pays pas même ce que peut fouler la plante du pied: c'est à Ésaü que j'ai donné en possession le mont Séir » (*Dt* 2,5), également Moab (formule semblable, *Dt* 2,9) et Ammon (encore la même formule, *Dt* 2,19). Les textes bibliques mais aussi extra-bibliques montrent que la relation fondamentale entre nationalité et territoire existait depuis l'Antiquité²¹.

Ce principe de séparation pour éviter tout mélange expliquant pourquoi Dieu donne à chaque peuple son propre pays devient encore plus précis dans le partage de la terre promise parmi les différentes tribus du peuple. « Yahvé parla à Moïse en ces termes: "C'est entre ceux-ci que le pays sera partagé en héritages, d'après le nombre de personnes. À celui qui est en grand nombre tu donneras un grand héritage, à celui qui est moins nombreux tu donneras un héritage moindre; à chacun on donnera son héritage en proportion de ses recensés" [...] » (*Nb* 26,52-56; voir aussi *Nb* 33,50-56) Toute une section du livre de Josué est consacrée à la répartition du pays entre les douze tribus (*Jos* 13-21). Le texte va dans les moindres détails pour bien délimiter les frontières et pour spécifier ce qui appartient exactement à chaque tribu. Par exemple, « Moïse avait

19. Pour ces listes, voir W. Vogels, *La promesse royale de Yahweh préparatoire à l'alliance. Étude d'une forme littéraire de l'Ancien Testament*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1970, p. 70, note 117.

20. Il existe présentement plusieurs théories sur la question de la « conquête » de la terre promise. Peu d'auteurs acceptent encore qu'il y ait eu vraie conquête militaire, on pense plutôt à une infiltration pacifique ou surtout à une rébellion de paysans contre les grands propriétaires de terres. Voir W. Vogels, *Jozua* [Belichting van een Bijbelboek, 's Hertogenbosch, Katholieke Bijbelstichting], Leuven, Vlaamse Bijbelstichting, 2008.

21. S. Grosby, *Biblical Ideas of Nationality. Ancient and Modern*, Winona Lake (IN), Eisenbraun, 2002.

donné à la tribu des fils de Ruben une part selon leurs clans. Ils eurent le territoire qui s'étend depuis Aroër, qui est sur la rive du torrent d'Arnon [...]. » (*Jos* 13,15-16)

La terre est donnée à l'humanité; chaque peuple reçoit sa part, son propre pays; chaque tribu reçoit une part bien précise de ce pays, et le partage devient encore plus spécifique. Chaque famille reçoit comme son héritage une partie de la terre. L'attachement de chaque famille à sa propre terre est bien illustré dans l'histoire de la vigne de Naboth (1 R 21). Le roi Achab voulait acquérir la vigne de Naboth car elle était à côté de son palais, il offrait même à Naboth une meilleure vigne comme compensation ou bien une somme d'argent. Mais la réponse de Naboth révèle l'importance de la terre familiale: « Loin de moi, de par Yahvé, que je te donne l'héritage de mes pères! » (1 R 21,3). Si une personne endettée allait perdre sa terre, le proche parent avait droit de rachat. C'est ainsi que Jérémie achète la terre familiale de son cousin Hanaméel (*Jr* 32). À première vue, une transaction à ne pas faire au moment où les Babyloniens sont prêts à conquérir et à tout détruire, mais l'action du prophète, en plus d'être une action symbolique, montre l'importance de la terre familiale²². Chaque terre familiale était bien délimitée. La loi la protégea par la défense de déplacer ces bornes: « Tu ne déplaceras pas la borne de ton prochain, celle qu'ont posée les anciens, dans l'héritage dont tu auras hérité au pays que Yahvé, ton Dieu, te donne pour le posséder. » (*Dt* 19,14) Ce sont des méchants qui le faisaient quand même: « les méchants déplacent les bornes des terres » (*Job* 24,2), ils méritaient ainsi la malédiction: « Maudit soit celui qui déplace la borne de son prochain » (*Dt* 27,17), et ils étaient sévèrement condamnés, tant par les sages (*Pr* 22,28; 23,10) que par les prophètes (*Os* 5,10).

L'homme biblique vit sur sa terre familiale, dans sa terre tribale, dans son pays, dans le monde. La terminologie peut varier et changer selon les cultures, mais la réalité reste la même. Je vis encore maintenant dans telle maison sur un lot de terre, dans telle ville ou commune,

22. P. M. Chang, « Jeremiah's Hope in Action. An Exposition of Jeremiah 32, 1-15 »: *East Asia Journal of Theology* 2 (1984), p. 244-250; D. Heyns, « History and narrative in Jeremiah 32 »: *Old Testament Essays* 7 (1994), p. 261-276; M. Cisneros, « El derecho a la esperanza. Jeremías 32 »: *Revista Bíblica* 62 (2000), p. 1-32; E. Di Pede, « Le refus et l'espoir. L'intrigue de *Jr* 32-45 »: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 80 (2004), p. 373-401; *Id.*, « Jer 32, exergue du récit des chapitres 32-45 ? »: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117 (2005), p. 559-573.

dans telle province, dans tel pays, dans le monde. Il y a donc des divisions bien délimitées de la terre qui expliquent pourquoi quelqu'un peut parler de « sa ville », ou de « son pays », même si on parle parfois du monde comme d'un « village global ». Ces appartenances sont ressenties profondément par chaque personne. On parle ainsi de « chez moi », « chez nous » !

2. Partir pour le pays de l'autre

Les exils, errances et diasporas peuvent donc se situer à ces différents niveaux d'appartenance. Un jour, on quittera même la terre tout court. L'homme de l'Ancien Testament, au moment de sa mort quitte la terre et descend au shéol, c'est un exil sans espoir de retour : « qui descend au shéol ne remonte pas » (*Job* 7,9). Deux personnes seulement ont quitté cette terre autrement, mais toujours encore par un déplacement. Dieu est venu « prendre » chez lui Hénoch (*Gn* 5,24)²³ et Élie (2 R 2,3.5.9-10).

L'Exil dont parlent souvent Jérémie et tant d'autres textes bibliques est la déportation forcée d'Israël (plus précisément Juda). Le peuple, ou plus exactement un certain nombre de personnes, surtout les chefs militaires, politiques et religieux, a été emmené de sa propre terre, de son pays, vers Babylone. Le livre de Jérémie donne le nombre pour chacune des différentes déportations, ce qui équivaut à un total de 4600 personnes²⁴ (52,28-30). Même si ce chiffre n'est pas très élevé et ne comporte donc pas un grand changement quantitatif de la population dans son ensemble, il reste que cet exil est un bouleversement profond en raison de la qualité des personnes exilées : « Seule fut laissée la plus pauvre population du pays. » (2 R 24,14) Notons que Jérémie mentionne aussi qu'un certain nombre de personnes avaient fui Juda et s'étaient réfugiées en Égypte pour éviter l'invasion des Babyloniens. Tout exil implique ainsi un mouvement de son pays vers le pays de l'autre.

23. W. Vogels, « Enoch Walked with God and God Took Enoch (Genesis 5,21-24) » : *Theoforum* 34 (2003), p. 283-303.

24. Il est difficile de savoir si ce chiffre réfère uniquement aux hommes adultes ou s'il inclut les femmes et les enfants. Le nombre de déportés de la première déportation en 598 varie selon les sources : 8 000 ou 10 000 (2 R 24,14.16) ou 3 023 (*Jr* 52,28). Pour une discussion sur cette question, W. L. Holladay, *Jeremiah. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah* [Hermeneia], t. II, Minneapolis, Fortress, 1989, p. 443.

Jérémie emploie plusieurs verbes pour parler de ce départ forcé de son propre pays. Les plus significatifs sont :

- *arracher* : « Ainsi parle Yahvé contre tous mes mauvais voisins qui touchent à l'héritage dont j'ai fait hériter mon peuple, Israël : Voici que je vais les arracher de dessus leur sol, et j'arracherai du milieu d'eux la maison de Juda [...] Mais après les avoir arrachés [...] Mais s'ils n'écoutent pas, j'arracherai cette nation-là ; je l'arracherai [...] » (12,14-17) Jérémie emploie souvent le verbe « arracher », que l'on pourrait aussi traduire par « déraciner », en opposition au verbe « planter », « je les planterai et ne les arracherai pas » (24,6), « ce que j'ai planté, je vais l'arracher » (45,4 ; voir déjà dans sa vocation 1,10). Cela suggère que cette image de l'exil est empruntée à la vie agricole. Un peuple est comme une plante qui pousse sur son propre sol ; quand la plante est arrachée ou déracinée, elle est condamnée à mourir. Un peuple arraché de son chez soi a perdu ce qui lui donne vie.
- *démolir* : « Alors, de même que j'ai veillé sur eux pour arracher, et pour abattre, et pour démolir, et pour perdre et pour faire du mal, ainsi je veillerai sur eux pour bâtir et pour planter. » (31,28 ; voir également la vocation du prophète, 1,10 et 24,6 ; 33,4) Le verbe « démolir », en opposition au verbe « bâtir », suggère que cette image provient du monde de la construction. Yahvé démolit son peuple comme on démolit une maison. Une fois que le peuple est arraché et qu'il a perdu ses racines, ou qu'il est détruit comme une maison, l'étape suivante est exprimée par un autre verbe typique :
- *disperser* : « Je les disperserai parmi les nations que n'ont connues ni eux ni leurs pères. » (9,15 ; voir 8,3) Le verbe « disperser » revient fréquemment chez Jérémie, comme [c'est aussi le cas] ailleurs dans la Bible²⁵. L'image semble être inspirée par la vie des pasteurs : « Malheur aux bergers qui font périr et dispersent le troupeau de mon pâturage – oracle de Yahvé. C'est pourquoi, ainsi parle Yahvé, Dieu d'Israël, contre ces bergers qui font paître mon peuple : C'est vous qui avez dispersé mes brebis, vous les avez chassées, vous n'en avez eu nul souci [...] » (23,1-2 ; 10,21) La dispersion des brebis est

25. C'est probablement le verbe le plus caractéristique pour parler de l'exil, W. Vogels, *La promesse royale de Yahweh...*, op. cit., p. 90, 94, 119 et autres (voir *supra*, mon commentaire sur la dispersion au moment de la construction de la tour de Babel).

attribuée aux mauvais bergers (50,6; voir Ez 34,5-6), mais parfois aussi aux bêtes sauvages, d'où alors le verbe « chasser » pour parler de l'exil (49,5; 50,17). L'image de dispersion est également inspirée de la vie agricole: « Je les disperserai comme la paille qui s'en va sous le vent du désert » (13,24; voir 18,17), on traduit ainsi parfois par « disséminer ». Des brebis peuvent aller dans toutes les directions possibles, mais l'image de la paille emportée par le vent souligne encore davantage qu'il n'y a vraiment plus d'espoir de se retrouver.

- *jeter - rejeter*: « Est-ce un ustensile méprisable, brisé, que cet homme, Joïakin, ou un objet dont personne ne veut ? Pourquoi ont-ils été lancés, lui et sa descendance, jetés dans un pays qu'ils ne connaissent pas ? » (22,28) Le verbe « jeter », contrairement à « déposer », a une connotation de violence, il est même employé dans ce verset comme synonyme de « lancer ». On jette un objet dont on veut se défaire. Pour des individus, Jérémie parle plutôt de « rejeter », ce qui souligne une coupure de la relation: « Je vous rejeterai loin de ma Face, vous et la ville que je vous ai donnée, à vous et à vos pères. » (23,39)
- *déporter*: « Le reste de la population laissée dans la ville [...] Nebuzaradân, capitaine des gardes, les déporta à Babel. » (39,9) Le verbe « déporter » (13,19; 20,4) semble avoir une connotation plus militaire et exprime directement, sans recourir à des images, le déplacement forcé des individus. Ces déportés doivent laisser tout derrière eux, excepté ce qu'ils peuvent apporter comme « bagage de déportée ». (46,19; Ez 12,4.7).

Par tous ces verbes, Jérémie décrit le mouvement de l'exil; le prophète donne aussi plusieurs qualifications au pays vers lequel les déportés sont emmenés.

- *le pays de l'autre*: Puisque chaque peuple vit dans son propre pays, dans la partie du monde qui lui est donnée, partir implique ainsi quitter son pays: « Juda fut déporté loin de son sol » (52:27). Par conséquent, le peuple exilé vivra dorénavant dans « un autre pays » (22,26), c'est en effet le pays de l'autre: « dans un pays qui n'est pas à vous » (5,19). Un proverbe biblique dit: « Comme un passereau qui s'enfuit de son nid, ainsi l'homme qui s'enfuit de son pays. » (Pr 27,8)

- *le pays où on n'est pas né* : Jérémie annonce dans un oracle la déportation du roi Joïakin : « Je te lancerai, toi et ta mère qui t'a enfanté, sur un autre pays où vous n'êtes pas nés. » (22,26) Pour le prophète, « son pays » est le pays où on est né, « le pays natal ». (22,10).
- *un pays inconnu* : Le pays de l'autre, le pays où on n'est pas né, est un pays inconnu. « Aussi je vous lancerai loin de ce pays, dans un pays que vous n'avez pas connu, ni vous ni vos pères [...] ». (*Jr* 16,13; voir 15,14; 17,4; 22,28) L'inconnu fait souvent peur; en plus, le verbe « connaître » dans la Bible signifie davantage qu'une simple connaissance intellectuelle, il a aussi la connotation d'aimer. On ne peut évidemment pas aimer ce qu'on ne connaît pas encore. Généralement, chacun a un attachement spécial à son propre pays, c'est le pays qu'on aime. On trouve facilement des critiques sur le pays de l'autre, tandis qu'on est porté à accepter bien des défauts de son propre pays.
- *le pays de l'ennemi* : Le pays inconnu n'est pas nécessairement un pays hostile, mais si on est emmené de force vers le pays de l'autre, comme c'est le cas de l'exil d'Israël en Babylone, alors ce pays n'est certainement pas apprécié. Jérémie parle ainsi d'un pays de l'ennemi : « Ils reviendront du pays de l'ennemi. » (31,16)

Jérémie prêche d'abord et avant tout à son propre peuple, il parle ainsi constamment de l'exil d'Israël. Pourtant, il ne se limite pas à Israël. En effet, il avait été institué par Dieu comme « prophète pour les nations²⁶ » (1,5). Il annonce aussi l'exil de plusieurs autres nations et il le fait en général avec la même terminologie et vocabulaire utilisés pour Israël. Il le prédit pour Moab : « Kemoch partira en déportation » (48,7.11) et pour Ammon : « Milkom s'en ira en déportation » (49,3) et « vous serez chassés » (49,5). Édom sera obligé de s'enfuir : « fuyez » (49,8.19) ainsi que Damas (49,24). Les tribus arabes doivent s'enfuir : « fuyez- enfuyez-vous bien vite » (49,30) et « je les disséminerai à tout vent » (49,32), ce qui est aussi le sort d'Élam : « Je ferai venir vers Élam quatre vents des quatre extrémités du ciel. Je les disséminerai à tous ces vents et il n'y aura pas de nation où n'arrivent les bannis d'Élam. » (49,36) Même Babylone qui a déporté Israël et plusieurs autres nations,

26. Pour la signification de cette formule, C. J. Sharp, « The Call of Jeremiah and Diaspora Politics » : *Journal of Biblical Literature* 119 (2000), p. 421-438.

connaîtra à son tour le même sort: « Voici, tel un lion qui monte [...] en un instant je les ferai s'enfuir de là. » (50,44)

Tous les verbes et toutes les expressions que Jérémie emploie pour parler de l'exil montrent que pour lui, ce genre de mouvements de peuples est un mal, une souffrance et une tragédie humaine. Jérémie ne voit rien de positif dans le déplacement forcé d'un peuple. Chaque peuple est appelé à vivre sur sa terre, et non sur la terre de l'autre. Comme tout ce qui est mal est expliqué en lien avec le péché, Jérémie explique l'exil d'Israël, et aussi des peuples voisins, comme un châtiement de Dieu pour leur conduite mauvaise, leur infidélité à Dieu: « De même que vous m'avez abandonné et avez servi dans votre pays des dieux étrangers, ainsi vous servirez des étrangers dans un pays qui n'est pas à vous. » (5,19) La fidélité à Dieu et à sa loi est l'assurance pour rester dans le pays que Dieu a destiné pour tel ou tel peuple: « Si vous amendez vraiment votre conduite et vos actions [...] alors je vous ferai demeurer en ce lieu, dans le pays que j'ai donné à vos pères depuis toujours et pour toujours. » (7,7; voir 35,15) On ne s'étonne pas que les gens de la génération de Jérémie qui subissaient l'exil se plaignaient de devoir payer pour les péchés des générations antérieures. Jérémie leur propose un changement théologique important, sans nier toute responsabilité collective; il le modère et insiste sur la responsabilité personnelle: « En ces jours-là on ne dira plus: Les pères ont mangé du raisin vert, et les dents des fils sont agacées. Mais chacun mourra à cause de sa faute: tout homme qui mangera le raisin vert, ses dents à lui seront agacées²⁷. » (31,29-30) Ézéchiel, un autre prophète de l'exil, développe davantage cette interprétation théologique (Ez 18,1-32; 33,1-20).

Les nombreux déplacements de peuples dans notre temps sont un mal, des tragédies humaines, dont nous ne cherchons plus d'abord la cause chez les victimes, mais plutôt chez ceux qui causent de telles situations.

27. R. E. Clements, *Jeremiah* [Interpretation], Atlanta, J. Knox Press, 1988, p. 188-189; B. Becking, « Sour Fruit and Blunt Teeth. The Metaphorical Meaning of the Masal in Jeremiah 31,29 »: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 17 (2003), p. 7-21.

3. Vivre dans le pays de l'autre

Un peuple arraché de son pays et dispersé dans le pays de l'autre doit y trouver un *modus vivendi* sur lequel Jérémie a des observations éclairantes. Le prophète annonce que cette situation risque d'être longue : « Ils seront en servitude parmi les nations pendant soixante-dix ans²⁸. » (25,11 ; voir 29,10 ; 2 Ch 36,21 ; Dan 9,2) L'exil a duré de 587 à 539, ce qui mathématiquement n'est pas 70 ans. Même si l'on admet que des Judéens ont été emmenés à Babylone dès 604 (2 R 24,1), on n'obtient que 66 ans. On a proposé d'interpréter le chiffre comme une référence à la durée de la domination de Babylone (609-539) ou bien à la période pendant laquelle il n'y avait pas de temple à Jérusalem (587-516). Il est probablement préférable d'interpréter le chiffre 70 comme symbolique. Le prophète Isaïe, dans son oracle sur Tyr, parle aussi de 70 ans : « Tyr tombera dans l'oubli pour soixante-dix ans. » (Is 23,15.17) Il existe une inscription du règne d'Esarhaddon de Babylone qui mentionne 70 ans comme étant la période de désolation pour la nation. La Bible aime parler de 40 ans dans le désert, ce qui correspond au temps d'une génération, pour indiquer que l'ancienne génération devra mourir dans le désert et qu'uniquement la nouvelle entrera dans la terre promise (Nb 14,26-35). L'exil sera de 70 ans, la durée de la vie humaine (Ps 90,10) ; en d'autres mots, les gens ne verront pas la fin de leur misère.

La durée de l'exil forme le sujet central de la dispute entre le prophète Jérémie et le prophète Hananya (28)²⁹. Ce dernier a une vue optimiste, pour lui l'exil sera de courte durée : « Encore deux ans, et je

28. R. E. Winkle, « Jeremiah's Seventy Years for Babylon. A Re-Assessment. Part I The Scriptural Data » : *Andrews University Seminary Studies* 25 (1987), p. 201-214 ; *Id.*, « Part II The Historical Data » : *Andrews University Seminary Studies* 25 (1987), p. 289-299 ; M. Leuchter, « Jeremiah's 70-Year Prophecy and the קמי שש/לכ קמי Atbash Codes » : *Biblica* 85 (2004), p. 503-522.

29. W. Vogels, « Comment discerner le prophète authentique ? » : *Nouvelle revue théologique* 99 (1977), p. 681-701 ; D. Lys, « Jérémie 28 et le problème du faux prophète ou la circulation du sens dans le diagnostic prophétique » : *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 59 (1979), p. 453-482 ; C. Combet-Galland, « Jérémie 28 ou le risque de la vérité » : *Foi et Vie* 83 (1984), Cahier Biblique 23, p. 70-77 ; J. Schreiner, « Tempeltheologie im Streit der Propheten. Zu Jer 27 und 28 » : *Biblische Zeitschrift* 31 (1987), p. 1-14 ; R. Brandscheidt, « Der prophetische Konflikt zwischen Jeremia und Hananja » : *Trierer theologische Zeitschrift* 98 (1989), p. 61-74 ; A. Osuji, « Jer 28 (MT) and the question of prophetic authenticity (From the Ideological to the Narratological) » : *Estudios Biblicos* 63 (2005), p. 175-193 ; *Id.*, « True and False Prophecy in Jer 26-29 (MT). Thematic and Lexical Landmarks » : *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 82 (2006), p. 437-452.

fais revenir en ce lieu tous les objets de la Maison de Yahvé que Nabuchodonosor, roi de Babel, a pris de ce lieu et qu'il a emmenés à Babel. Joïakin aussi, fils de Joïaqim, roi de Juda, et tous les déportés de Juda qui sont allés à Babel, je les ferai revenir en ce lieu – oracle de Yahvé – car je briserai le joug du roi de Babel. » (28,3-4) Jérémie proclame un tout autre message: le joug du roi de Babel est loin d'être brisé, au contraire, il augmentera en force (28,13-14). Sa vue sur la durée de l'exil est réaliste, d'autres pourraient dire pessimiste. De fait, généralement, des déplacements de peuples ne se résolvent pas rapidement, mais ont tendance à se prolonger parfois indéfiniment sans qu'on puisse en prévoir une solution et une fin.

Si le prophète Hananya avait la conviction que l'exil serait de courte durée, d'autres à Jérusalem partageaient cet espoir, mais Jérémie accuse cette position d'être fausse et trompeuse pour le peuple: « N'écoutez pas les paroles de vos prophètes qui vous prophétisent en disant: Voici que les objets de la Maison de Yahvé vont être maintenant ramenés de Babel, et vite! Car c'est le mensonge qu'ils vous prophétisent » (27,16); le séjour sera long (27,22). Même parmi les exilés à Babylone, certains continuaient à y prêcher aux gens la fin prochaine de leur misère³⁰. Pour éclairer les exilés, Jérémie leur adresse une lettre³¹ (29,1-23) dans laquelle il répète que l'exil sera long. Il reprend le chiffre de 70 ans (v.10) et accuse la position contraire comme fausse et mensongère: « Ne vous laissez pas égarer par les prophètes qui sont parmi vous, ni par vos devins, n'écoutez pas les songes que vous faites, car c'est pour le mensonge qu'ils vous prophétisent en mon nom; je ne les ai pas envoyés. » (v.8-9) Un déporté proteste vivement contre cette position

30. W. J. Wessels, « Winds of change. An Old Testament theological perspective »: *Old Testament Essays* 7 (1994), p. 205-230.

31. M. Gilbert, « Jérémie écrit aux exilés. Lecture de Jérémie 29 »: *Christus* 26 (1979, n° 101), p. 108-116 (tout ce numéro de la revue est consacré à L'Exil); M. Dijkstra, « Prophecy by Letter (Jer 29,24-32) »: *Vetus Testamentum* 33 (1983), p. 319-322; W. L. Holladay, « God Writes a Rude Letter (Jer 29:1-23) »: *Biblical Archeologist* 46 (1983), p. 145-146; C. Dieterle, V. Monsarrat, « De Jérusalem à Babylone: La prédication prophétique »: *Foi et Vie* 83 (1984), Cahier Biblique 23, p. 56-69; D. L. Smith, « Jeremiah as prophet of Nonviolent Resistance »: *Journal for the Study of the Old Testament* 43 (1989), p. 95-107; G. H. Wilson, « The Prayer of Daniel 9: Reflection on Jeremiah 29 »: *Journal for the Study of the Old Testament* 48 (1990), p. 91-99; G. Büsing, « Ein alternativer Ausgangspunkt zur Interpretation von Jer 29 »: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 104 (1992), p. 402-408; K. A. D. Smelik, « Letters to the Exiles. Jeremiah 29 in Context »: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 10 (1996), p. 282-295.

de Jérémie et l'accuse auprès des autorités à Jérusalem, mais le prophète se défend et maintient son point de vue (29,24-32).

Puisque Jérémie est convaincu que l'exil d'Israël à Babylone sera long, il suggère dans sa lettre fondamentalement deux attitudes aux exilés. La première recommandation est pratique et elle pourrait se résumer par : « Adaptez-vous au pays de l'autre et respectez l'autre. » (29,5-7) Jérémie leur écrit : « Construisez des maisons et habitez-les ; plantez des jardins et mangez-en les fruits ; prenez femme et engendrez des fils et des filles ; choisissez des femmes pour vos fils ; donnez vos filles en mariage pour qu'elles enfantent des fils et des filles ; multipliez-vous là-bas et ne diminuez pas ! » (29,5-6 ; répété en partie au v.28) Comme des prisonniers sont portés à compter les jours de leur terme, ces exilés étaient peut-être enclins à attendre passivement la fin de leur misère, ou même à se laisser aller à la nostalgie, à se laisser mourir. Jérémie leur propose d'adopter une attitude extrêmement active : construire, planter, se nourrir, se marier, se reproduire. En lisant : « Construisez des maisons », les exilés ont dû comprendre leurs propres habitations, mais le mot « maison » dans l'Écriture fait penser aussi à la maison de David, ou à la maison de Dieu qui est le temple (voir le jeu de mots dans la prophétie de Natân en 2 S 7), ils doivent vraiment s'installer à Babylone comme peuple. Jérémie répète ainsi ce qu'il avait prêché antérieurement : cultiver, vivre (27,11.12.17) : mais dans sa lettre, il insiste sur la profusion de la vie : « ne diminuez pas ».

Ce que Jérémie propose aux exilés reprend en somme le message que Dieu donna à l'humanité au moment de la création : « Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la. » (*Gn* 1,28) Se multiplier et assurer que la descendance puisse vivre sur la terre est la vocation de l'humanité. Les exilés doivent continuer à vivre leur vocation humaine en terre d'exil. Ils peuvent s'inspirer de ce que leurs ancêtres avaient fait quand ils s'étaient installés dans le pays d'Égypte à l'époque de Jacob et de Joseph : « Puis les fils d'Israël fructifièrent, pullulèrent, se multiplièrent et devinrent extrêmement forts : le pays en fut rempli³². » (*Ex* 1,7) D'ailleurs c'était aussi la vocation d'Israël dans la terre promise, dans son propre pays (30,19).

32. Voir J. Cazeau, *Le partage de minuit. Essai sur la Genèse* [Lectio divina, 208], Paris, Cerf, 2006, surtout p. 597-599.

Le prophète ne s'arrête pas là, il poursuit dans sa lettre: « Recherchez le *shalom* pour la ville où je vous ai déportés; priez Yahvé en sa faveur, car de son *shalom* dépend votre *shalom*³³. » (29, 7, voir v.11). Parfois, on traduit *shalom* par « prospérité » (par exemple la TOB) et alors le texte pourrait se comprendre dans un sens opportuniste; soyez des profiteurs: « si la ville est riche vous le serez aussi ». Le mot *shalom* (la triple répétition en souligne l'importance) est beaucoup plus riche que la simple prospérité; il inclut paix, bien-être, bonheur. Chercher le bonheur de Babylone, c'est en même temps trouver son propre bonheur. Ce sens plus large est confirmé par le fait que Jérémie leur écrit qu'ils doivent prier pour Babylone (Priez pour vos ennemis!). Le prophète exige donc une loyauté envers le pays de l'autre en action et en prière. En effet, le sort d'Israël est maintenant intimement lié au sort de Babylone. D'une certaine façon, on pourrait dire que le pays de l'autre doit devenir son pays. Israël était porté à mettre sa confiance au temple, rien ne pourrait lui arriver: « C'est ici le Temple de Yahvé, le Temple de Yahvé, le Temple de Yahvé. » (7,4) Certains prophètes, contrairement à Jérémie, rassuraient les gens de Jérusalem dans les mêmes circonstances: « Vous ne verrez pas l'épée, la famine ne vous atteindra pas; mais je vous octroierai *shalom* véritable en ce lieu. » (14,13; voir 4,10; 23,17) Pour Jérémie, *shalom* est à chercher ailleurs, à Babylone. Il reprend ici aux exilés ce qu'il avait déjà prêché dans son fameux sermon au temple³⁴. (7,1-15) Yahvé n'est pas limité à leur ville, Jérusalem, ni à un seul endroit, le temple, mais on peut et on doit trouver Yahvé et prier Yahvé pour le pays de l'autre. Ézéchiël, l'autre prophète de l'exil, est également explicite sur ce point: Yahvé n'est pas lié à Juda ni au temple. Dans une grande vision, il voit Yahvé quitter le temple pour ainsi accompagner les exilés et les rejoindre à Babylone (Éz 10,18-19; 11,22-23).

Cela mène à la deuxième recommandation de Jérémie aux exilés qui pourrait se résumer par: « Gardez votre identité, vos valeurs, même dans le pays de l'autre »; en d'autres mots, leur adaptation à la Babylone ne peut pas devenir pour les exilés une complète absorption. Selon Jérémie, la cause de l'exil est l'infidélité d'Israël à Yahvé et à sa loi: « Vous m'avez

33. J. P. Sisson, « Jeremiah and the Jerusalem Conception of Peace »: *Journal of Biblical Literature* 105 (1986), p. 429-442.

34. M. Leuchter, « The Temple Sermon and the Term *maqom* in the Jeremianic Corpus »: *Journal for the Study of the Old Testament* 30/1 (2005), p. 93-109.

abandonné et avez servi dans votre pays des dieux étrangers, ainsi vous servirez des étrangers dans un pays qui n'est pas à vous. » (5,19) Même si Israël est obligé de servir des étrangers, il est évident que pour Jérémie, Israël ne peut nullement servir leurs dieux, mais qu'au contraire, il doit garder sa fidélité envers Yahvé. Le prophète dit explicitement qu'ils doivent prier Yahvé, donc leur Dieu (29,7). Jérémie lui-même n'a pas développé ce point davantage; pour lui, c'est l'évidence même. Mais un auteur qui se donne pour Jérémie a écrit un opuscule (72 versets) appelé « La lettre de Jérémie », dont le thème est précisément de mettre les exilés en garde contre l'idolâtrie qui devait être une tentation réelle. « Copie de la lettre qu'envoya Jérémie à ceux qui allaient être emmenés captifs à Babylone par le roi des Babyloniens pour leur annoncer ce qui lui avait été donné par Dieu » (titre). « À cause des péchés que vous avez commis contre Dieu, vous allez être emmenés captifs à Babylone par Nabuchodonosor, roi des Babyloniens [...] Vous verrez à Babylone des dieux d'argent, d'or et de bois, que l'on porte sur les épaules et qui inspirent crainte aux nations. Prenez donc bien garde! N'allez pas, vous aussi, devenir semblables aux étrangers, et que la crainte ne vous saisisse pas au sujet de ces dieux, quand vous verrez, devant et derrière eux, une foule qui les adore. Mais dites en pensée: "C'est Toi, Maître, qu'il faut adorer". » (v.1-6)

Ainsi, l'exil, que Jérémie considère comme un mal terrible et une vraie tragédie, peut pourtant devenir une nouvelle chance pour Israël. Des exilés perdus dans un autre monde peuvent davantage prendre conscience de leurs propres valeurs et convictions, ils peuvent même les vivre plus intensément que quand ils étaient dans leur propre pays, pour pouvoir ainsi garder une certaine fierté et pour maintenir leur dignité comme peuple. C'est ainsi que Jérémie met tout son espoir, non pas dans ceux qui étaient restés à Jérusalem, mais dans cette communauté en exil³⁵ (24); eux constituent le petit reste auquel il promet la nouvelle alliance³⁶. Ézéchiél a essayé de promouvoir ce même comportement chez les exilés, au point qu'il est parfois considéré comme le père du judaïsme³⁷.

35. V. Lopasso, « Esilio, Diaspora e Rimpatrio in Ger 24 »: *Liber Annuus* 50 (2000), p. 25-35.

36. K. Mulzac, « The Remnant and the New Covenant in the Book of Jeremiah »: *Andrews University Seminary Studies* 34 (1996), p. 239-248.

37. J'ai parlé dans cette section uniquement du comportement exigé des exilés dans le pays de l'autre; un autre sujet de réflexion serait le comportement des gens de ce pays

4. Revenir dans son pays

L'homme qui vit à l'étranger garde souvent dans son cœur une nostalgie de son propre pays: « Quant à retourner au pays de Juda, où ils aspirent à retourner pour y demeurer [...] » (44,14). On est même porté à idéaliser son pays d'origine, on continue à en rêver et à vouloir le retrouver pour de bon ou au moins pour des visites qui deviennent souvent plus fréquentes avec l'âge. Jérémie aussi rêve d'un retour des exilés vers leur propre pays et il le promet pour les temps à venir. L'exil, pour Jérémie, est un mal qu'il explique comme un châtement divin pour l'infidélité d'Israël à Yahvé et à sa loi. Par contre, pour lui, le retour est un bien; il en décrit la joie: « En pleurs ils étaient partis, et dans les consolations je les ramènerai. » (31,9) Il le présente comme un acte bienveillant de Yahvé, mais qui ne peut se réaliser que par la conversion d'Israël. Il insiste sur cette conversion en recourant au verbe *shub*, qui signifie « tourner », « retourner » et de là, dans un sens métaphorique, « se convertir »³⁸ (3,12.14.22; 8,4.5.6). Il est ainsi le verbe idéal qu'on retrouve fréquemment dans Jérémie et dans toute la Bible, pour parler en même temps de la conversion et du retour de l'exil: « Je dirigerai mes yeux sur eux pour leur bien et je les ferai revenir dans ce pays [...] car ils reviendront vers moi de tout leur cœur. » (24,6.7) La souffrance peut purifier³⁹.

Jérémie utilise plusieurs verbes caractéristiques pour parler de l'exil; il les emprunte à la vie agricole, à la construction, à la vie pastorale ou militaire. Il parle du retour avec des verbes empruntés aux mêmes milieux de vie, mais qui disent exactement l'opposé. Les deux types de verbes sont souvent mis en parallèle⁴⁰.

vis-à-vis des exilés, des nouveaux arrivés, les étrangers. W. Vogels, « L'immigrant dans la maison d'Israël », dans: J. C. Petit, A. Charron et A. Myre (éd.), *Où demeures-tu? La maison depuis le monde biblique. En hommage au professeur Guy Couturier à l'occasion de ses soixante-cinq ans*, Montréal, Fides, 1994, p. 227-244; J. Riaud (dir.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures* [Lectio divina, 213], Paris, Cerf, 2007; « The Bible and Immigration »: *The Bible Today* 45/4 (2007).

38. W. Vogels, *La promesse royale de Yahweh...*, p. 92-93; G. Ossom-Batsa, « The Theological Significance of the Root *swb* in Jeremiah »: *Andrews University Seminary Studies* 39 (2001), p. 223-232.

39. J. Schipper, « Exile Atones for Everything. Coping with Jeremiah 22, 24-30 »: *Journal for the Study of the Old Testament* 31/4 (2007), p. 481-492.

40. J. Lust, « Gathering and Return in Jeremiah and Ezekiel », dans: P. M. Bogaert (éd.), *Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 54], Leuven, Peeters, 1981, p. 119-142.

- au lieu d'arracher - *planter*: Yahvé avait « planté » Israël dans son pays (11,17), il l'en avait arraché, il le replantera sur sa terre: « Voici venir des jours – oracle de Yahvé – où j'ensemencerais la maison d'Israël et la maison de Juda d'une semence d'hommes et d'une semence de bêtes. Alors, de même que j'ai veillé sur eux pour arracher, et pour abattre, et pour démolir et pour perdre et pour faire du mal, ainsi je veillerai sur eux pour bâtir et pour planter. » (31,28; voir 24,6b; 32,41)
- au lieu de démolir - (*re*)*bâtir*: « Je les bâtirai et ne les démolirai pas » (24,6b); « Je changerai le sort de Juda et le sort d'Israël, et je les rebâtirai comme à l'origine. » (33,7; voir 31,28)
- au lieu de disperser - *rassembler*: « Et moi je rassemblerai le reste des brebis de tous les pays où je les ai chassées [...] » (23,3a); « Celui qui a dispersé Israël le rassemblera, et il le gardera comme un pasteur son troupeau⁴¹. » (31,10; voir 32,37a)
- au lieu de jeter-rejeter - *prendre*: « Je vous prendrai [...] et je vous amènerai à Sion » (3,14); « Je vais te retirer de loin, et ta descendance, du pays où elle est captive. » (30,10; voir 46,27)
- au lieu de déporter - *faire revenir*: « [...] et je les ferai revenir sur leur pacage: elles fructifieront et se multiplieront » (23,3b); « Je vous ferai revenir [...] » (29,14; voir 24,6a; 30,3; 32,37b; 50,19)

Jérémy promet que le retour arrivera après 70 ans, la période qu'il avait annoncée pour la durée de l'exil. Il a de très beaux passages qui résument cette promesse du retour par un enchaînement de ces différents verbes. Par exemple: « Dès que soixante-dix ans seront accomplis pour Babel, je vous visiterai et je réaliserai pour vous ma bonne parole en vous faisant revenir dans ce lieu [...] je changerai votre sort et je vous rassemblerai de toutes les nations et de tous les lieux où je vous aurai chassés – oracle de Yahvé. Je vous ferai revenir dans le lieu d'où je vous aurai déportés. » (29,10-14; voir l'ensemble ch. 30-33) Le prophète Ézéchiël, qui lui aussi annonce ce retour, recourt aux mêmes verbes: « Voici que je vais prendre les fils d'Israël d'entre les nations où ils sont allés; je les rassemblerai de toute part et je les amènerai sur leur sol. » (Éz 37,21)

41. Comme « disperser » est le verbe le plus caractéristique pour l'exil, ainsi « rassembler » l'est pour le retour, W. Vogels, *La promesse royale de Yahweh...*, op. cit., p. 56, note 55, 94, 119 et autres.

Jérémie emploie fréquemment une formule classique, *shub shebut*, dont le sens est discuté (29,14 ; 30,3 ; 32,44 ; 33,7.11). Certains experts ont voulu mettre la deuxième partie de l'expression en rapport avec le verbe *shabah*, « capturer » ; d'autres, avec le verbe *shub*, « retourner ». Dans le premier cas, nous aurions alors « tourner la captivité » ou ramener les captifs ; dans l'autre, « opérer un revirement », remettre en état, changer le sort, renverser la situation. Quelle que soit la traduction choisie, cette restauration de la situation sera effectivement le retour des captifs. La formule souligne que la première caractéristique de cette restauration est que Dieu a renversé son jugement⁴². Les exilés reviendront alors du pays de l'autre, le pays où ils avaient été déportés (29,14) et où ils étaient captifs (46,27) vers leur pays, leur pays natal. Israël sera de nouveau dans son pays, le pays « dont j'ai fait hériter vos pères » (3,18). Ézéchiel, dans la vision de la nouvelle terre sainte, en donne les frontières et il en prévoit le partage parmi les tribus comme au temps de Josué, et chaque tribu aura de nouveau sa part bien délimitée du pays (Éz 47-48).

Jérémie parle le plus souvent du retour d'Israël, mais comme il avait parlé aussi de déportations d'autres peuples, il parle également d'un retour d'autres peuples exilés vers leur propre pays en employant les mêmes expressions et images. Des Égyptiens, et parmi eux beaucoup de leurs mercenaires, avaient été frappés par Nabuchodonosor, Jérémie leur dit : « Ton peuple mêlé trébuche et tombe ; ils se disent l'un à l'autre : Debout ! Retournons vers notre peuple et vers notre pays natal. » (46,16) L'Égypte sera livrée aux mains du roi de Babel, mais « après quoi [l'Égypte] sera habitée comme aux jours anciens » (46,26). Le prophète Isaïe parle de la conversion d'Égypte et d'Assour⁴³ (Is 19,16-25) ; et aux Égyptiens « dispersés parmi les nations » (Éz 30,23.26 ; 32,9 ; 36,19), Ézéchiel promet un retour à leur pays d'origine en utilisant exactement la même terminologie que pour Israël : « Au bout de quarante ans, je rassemblerai les Égyptiens d'entre les peuples où ils avaient été dispersés. Je changerai le sort des Égyptiens et je les ramènerai au pays de Patros,

42. *Id.*, *La promesse royale de Yahweh...*, op. cit., p. 94 avec notes ; J. M. Bracke, « *shub sbwt*. A Reappraisal » : *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 97 (1985), p. 233-244.

43. *Id.*, « L'Égypte mon Peuple. L'universalisme d'Is 19,16-25 » : *Biblica* 57 (1976), p. 494-514.

au pays de leurs origines⁴⁴. » (Éz 29,13-16) Jérémie prédit un tel retour pour Moab : « Mais je changerai le sort de Moab dans la suite des jours » (48,47), pour Ammon (49,6) et également pour Élam (49,39) avec la même formule. Il n'en parle pas pour Babylone⁴⁵.

Comme bien d'autres auteurs bibliques, Jérémie compare ce retour d'exil à la sortie d'Égypte : « C'est pourquoi, voici venir des jours – oracle de Yahvé – où l'on ne dira plus : “Par la vie de Yahvé qui a fait monter les fils d'Israël du pays d'Égypte!” mais : “Par la vie de Yahvé qui a fait monter les fils d'Israël du pays du nord et de tous les pays où il les avait chassés!” Je les ferai revenir sur leur sol, que j'ai donné à leurs pères. » (16,14-15) Cette comparaison illustre également comment le rêve d'un retour vers son pays est souvent idéalisé, mais reste parfois un pur rêve sans qu'on passe à l'action. Les fils de Jacob auraient pu partir du pays d'Égypte bien plus vite qu'ils ne l'ont fait. Joseph et ses frères étaient confortablement installés en Égypte, le pays de l'autre étant en quelque sorte devenu leur pays. Ils ne pensaient plus à retourner dans leur pays d'origine pendant leur vie, mais ils voulaient au moins que leur corps y soit enseveli⁴⁶ : « Israël habita au pays d'Égypte [...] Ils y acquirent des propriétés et se multiplièrent beaucoup. Jacob vécut dix-sept ans au pays d'Égypte [...] Quand approchèrent les jours où Israël devait mourir, il appela son fils Joseph, et lui dit : “[...] ne m'ensevelis pas en Égypte. Quand je serai couché avec mes pères, tu m'emporteras d'Égypte et tu m'enseveliras dans leur tombe”. » (Gn 47,27-30) Joseph et ses frères exécutent la volonté de leur père, mais ils retournent bien volontiers en Égypte (Gn 50,1-14). Joseph s'organise également pour être enseveli non pas en Égypte mais dans la terre promise (Gn 50,24-26 ; Ex 13,19 ; Jos 24,32). Les fils d'Israël se sont décidés à quitter l'Égypte seulement quand les Égyptiens commençaient à les opprimer. La violence, une fois de plus, cause le déplacement des individus.

Jérémie n'a pas été témoin du retour de son peuple vers sa terre quand Cyrus, par son édit en 538, leur en a donné la possibilité. Mais

44. *Id.*, « Restauration de l'Égypte et universalisme en Ez. 29,13-16 » : *Biblica* 53 (1972), p. 473-494.

45. H. Heater, « Do the Prophets Teach that Babylonia Will Be Rebuilt in the Eschaton? » : *Journal of the Evangelical Theological Society* 41 (1998), p. 23-43.

46. Encore de nos jours, certains immigrants ont ce désir et certains le font à des frais très élevés.

bien des exilés ont décidé de rester en Babylone où ils s'étaient installés; ils ont opté pour la diaspora. Comme les fils d'Israël l'avaient fait en Égypte (*Gn* 47,27), ces exilés avaient acquis des propriétés et s'étaient multipliés en suivant les directives de Jérémie (29,5-6). Ceux qui, par idéalisme, sont revenus vers la terre de leurs pères, ont eu des surprises; ils y ont expérimenté des oppositions et des résistances (voir *Esd* et *Ne*), et, par conséquent, ils ont connu bien des déceptions. Leur pays n'était plus le pays qu'ils avaient quitté, dont ils rêvaient et sur lequel ils se faisaient des illusions. Ils n'y étaient pas non plus reçus les bras ouverts. Ils devaient y recommencer à zéro.

Conclusion

Chaque être humain appartient à son pays, qui est le pays où il est né et où il a passé généralement les premières années de sa vie, qui le marquent profondément pour le reste de sa vie. Certaines personnes le quittent librement, mais plus souvent, elles sont forcées de quitter ce pays pour le pays de l'autre. Vivre dans le pays de l'autre exige le respect du nouveau pays avec adaptation à ce pays, sans pour autant sacrifier ses propres valeurs qui peuvent même être vécues d'une manière plus intensive, car on en devient plus conscient à cause du contact avec d'autres valeurs. Il n'est pas facile de garder cet équilibre entre s'adapter et garder son identité. Mais malgré tous les efforts possibles, on reste toujours un étranger, car on est sur la terre de l'autre. L'individu exilé garde souvent la nostalgie de son pays; certains y retournent, d'autres, plus nombreux, restent dans le nouveau pays, qui deviendra seulement « son » pays pour leur descendance, car eux y seront nés.

Jean Tauler

De l'exil à la naissance du Fils en l'âme et de l'âme en Dieu

Alexandra Pleshoyano*

Depuis quelques années, la mystique rhénane connaît une popularité croissante. Ces auteurs semblent rejoindre notre sensibilité spirituelle contemporaine. Le thème de l'exil fait-il écho à un profond malaise existentiel ? La théologie négative, les thématiques du désert, de l'errance et de l'exil en attirent plusieurs. Nous nous arrêtons aujourd'hui sur l'exemple de la théologie à la fois contemplative et pratique de Jean Tauler, où le thème principal est celui de la naissance du Fils de Dieu en l'âme et de l'âme en Dieu.

Issu d'une famille bourgeoise de Strasbourg, Jean Tauler (1300-1361) entre dans l'Ordre dominicain à l'âge de quatorze ou quinze ans. Il reçoit une formation académique classique à Strasbourg, puis à Cologne où il rencontre Maître Eckhart. Ce dernier aura une notable influence intellectuelle et spirituelle sur lui. Tauler n'a pas seulement le mérite de simplifier l'enseignement d'Eckhart¹, mais il exploite originalement le concept de l'unité (*Die Einheit*), particulièrement dans son rapport ecclésiologique, christologique et éthique². Sa

* Alexandra Pleshoyano est docteure en théologie et auteure des livres *J'avais encore mille choses à te demander. L'univers intérieur d'Ety Hillesum*, Montréal/Paris, Novalis/Bayard, 2009; *Ety Hillesum : l'amour comme "seule solution". Une herméneutique théologique au cœur du mal*, Münster, Lit Verlag, 2007, 392 p. Pleshoyano est professeure associée et chargée de cours à la Faculté de théologie et d'études religieuses à l'Université de Sherbrooke.

1. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, New York, Crossroad Pub., 2005, 738 p., p. 240.

2. Dietmar Mieth, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg, (1969), p. 275-281.

prédication³ est influencée par son Maître, particulièrement en ce qui concerne la « mystique du Fond » (*Grunt Mystik*). Bien qu'il y ait d'importantes différences chez les deux auteurs, la transformation mystique demeure au cœur de leur message. Ils insistent tous deux sur la nécessité primordiale de tendre vers le Fond en soi, le « Lieu » au-delà du temps, au-delà de toute distinction et au-delà de l'être⁴ – le lieu sans lieu qui est le Lieu de Dieu. À l'instar d'Eckhart, Tauler reçoit la tâche de prêcher auprès des nombreuses moniales dans la région. Il a su justement interpréter la réflexion d'Eckhart dans un langage plus accessible en l'exprimant par des métaphores empruntées à la vie quotidienne. Il n'est toutefois pas allé aussi loin que son maître dans les discussions métaphysiques⁵. Tel que l'écrit Hans Urs von Balthasar : « L'école d'Eckhart choisissant nettement la voie chrétienne et en rejetant son ivresse spéculative, fonde la *métaphysique des saints* qui a marqué toute la pensée chrétienne jusqu'aux temps modernes, [...]»⁶. Tauler a toutefois eu le courage de défendre les écrits eckhartiens après l'exil et la mort du Maître.

Dans un premier temps, nous brosserons à grands traits l'anthropologie qui sous-tend la pensée taulérienne, pour exposer dans un deuxième temps les trois attitudes essentielles prêchées par Tauler dans ce que nous appelons ici l'exil : a) le retournement en soi (*Inker*), b) le lâcher prise (*Gelassenheit*) et c) le recevoir (*Lidikeit*). Ces attitudes ne doivent pas être comprises comme des vertus, mais comme des aspects continus et omniprésents du cheminement spirituel⁷. L'exil est à comprendre comme un passage nécessaire pour préparer l'espace dans lequel la naissance du Fils en l'âme et de l'âme en Dieu peut s'opérer⁸, objet de notre troisième partie. À cet espace infini correspond seul l'espace de Dieu, ce lieu où le Fond (*Grunt*) humain coïncide de

3. Ses écrits comprennent quatre-vingt-trois sermons. Les autres écrits qui lui sont attribués seraient inauthentiques.

4. B. McGinn, *The Harvest of Mysticism...*, op. cit., p. 254.

5. *Ibid.*, p. 254-258.

6. Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, t. IV, *le domaine de la métaphysique*, vol. 2, *les constructions* [théologie 85], Paris, Aubier-Montaigne, 1982, 258 p.

7. B. McGinn, *The Harvest of Mysticism...*, op. cit., p. 266.

8. Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*, Paris, Bayard, 1996, 245 p., p. 47 : « Cette théologie, exposée dans les thèmes de la naissance du Verbe ou Fils dans l'âme (théogénésie), donne lieu à une mystique que l'on peut appeler "mystique de Noël". »

manière immédiate avec le Fond (*Grunt*) divin, permettant ainsi de retrouver l'unité originelle. L'abîme – l'*Abgrunt* – est le Fond sans fond où aucun ego, aucune pensée, aucune conscience ou inconscience ne peut pénétrer. Il n'y a ici que l'*in-différence*⁹. Il s'agit de l'état d'origine de l'humain authentique, là où il n'y a plus qu'un éternel présent en et avec Dieu, au-delà de tout ce qui n'est pas Dieu. Nous terminerons en questionnant la pertinence de revisiter une doctrine mystique aussi riche que celle de Tauler pour celles et ceux qui sont en recherche spirituelle aujourd'hui.

1. L'anthropologie de Jean Tauler

L'anthropologie de Tauler est influencée par le père de la mystique occidentale, Denys l'aréopagite, ce personnage qui s'attache à l'apôtre Paul et qui embrasse sa foi (*Ac 17, 32-34*). « L'ensemble des écrits attribués à Denys sont l'œuvre d'un auteur du IV^e ou du V^e siècle, qu'aucun historien n'est parvenu à identifier avec certitude. Cet auteur, à la manière d'un historien antique recomposant les discours d'un personnage illustre, a voulu reconstituer, en quelque sorte, ce qu'aurait pu être l'enseignement d'un philosophe grec converti par Paul¹⁰. » C'est ainsi que l'élaboration anthropologique à la base de toute la mystique chrétienne s'inspire de l'apôtre Paul et de son expérience spirituelle. Tel que l'exprime Tauler, l'être humain est composé de trois hommes¹¹ – la triple voie mystique de Denys l'aréopagite (*triplex via*) – qui n'en font cependant qu'un seul.

Cette perspective anthropologique est authentiquement judéo-chrétienne : l'être humain est à la fois trine et un. Le premier est l'homme extérieur, l'homme animal qui vit selon les sens et qui doit être contraint autant que possible à s'abandonner dans le second homme qui est intérieur et raisonnable. L'homme extérieur doit être soumis à l'homme raisonnable et ne pas se laisser mener par ses instincts primitifs. L'homme raisonnable doit ensuite combattre pour

9. Gérard Eschbach, *Jean Tauler. La naissance de Dieu en toi*, Paris, O.E.I.L., 1986, 308 p.

10. Placide Deseille, « Denys l'aréopagite et la théologie mystique », dans : Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier, (dir.), *Le livre des sagesse. L'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris, Bayard, 2002, 1950 p., p. 320.

11. Tout au long de notre texte, le mot *homme* renvoie autant à la femme qu'à l'homme; il désigne l'être humain. Nous maintenons l'emploi du mot homme pour rester fidèle au contexte et au texte de Tauler.

s'abandonner parfaitement et passivement, ne plus s'attribuer ses œuvres, et se tenir en son pur, néant laissant Dieu être son seul maître. C'est dans une parfaite disposition d'humilité et de douceur que peut se dresser le troisième homme, l'homme spirituel et déiforme créé à l'image de Dieu qui, de toute éternité, est dans l'état d'incréd. C'est dans cet homme supérieur et intérieur que la personne doit se recueillir, c'est avec lui qu'elle doit se mettre en face de l'abîme divin (*Abgrunt*), se dégager d'elle-même et se livrer toute entière à Dieu. Quant aux deux hommes intérieurs, elle doit les surpasser et les dominer. Tout cela réuni ne fait qu'un seul homme. Selon l'anthropologie de Tauler, pour qu'une forme nouvelle puisse naître, il faut avant tout que l'ancienne périsse. L'homme animal et l'homme raisonnable sont tous deux traversés par la béance verticale qui n'est rien d'autre que l'homme spirituel; ils sont appelés à la vie spirituelle. Tauler prend l'évangéliste Jean comme exemple pour expliquer son anthropologie trine et une. À l'instar de Jean, l'homme sensuel est appelé à quitter le monde pour devenir apôtre de Jésus Christ. Le deuxième appel s'adresse à l'homme raisonnable. S'il veut pouvoir se reposer sur la poitrine de notre Seigneur comme le disciple bien-aimé, il doit se laisser attirer par l'image de Jésus Christ et contempler attentivement son amour pour tous, son abandon et sa parfaite obéissance au Père. Tauler appelle ici l'homme à la prudence, puisqu'il doit s'assurer qu'en cet état, où il pense avoir dompté les deux premiers hommes en lui, son vouloir foncier (*Gemüt*) est vraiment tout abandonné en Dieu, au-dessus de toutes images, formes et possessions. Si tel est le cas, l'homme est alors introduit dans le Fond divin. Mais Tauler met à nouveau en garde ses lecteurs, puisque leur nature extérieure et intérieure devra subir maintes mortifications violentes avant que cette mort ne corresponde à l'éternelle vie¹². Une mort qui sera aussitôt remplacée par une naissance, par la plénitude du *nouvel homme* (*Ep 4,24*).

C'est en parlant du troisième homme – l'homme spirituel – que Tauler emploie l'expression *Gemüt* que le père Étienne Hugueny traduit par le *vouloir foncier*. À l'instar d'Eckhart, Tauler traduit *Gemüte* par le thème augustinien *mens*, de l'étymologie latine *mensura* (mesure), parce que l'esprit et l'âme, en tant que réalité spirituelle qui culmine

12. Jean Tauler, *Sermons*, Sagesses chrétiennes, Paris, Cerf, 1991, 738 p., p. 114-117.

dans l'intelligence, mesurent toutes les autres facultés humaines. Le *Gemüte* est plus haut et plus intérieur que toutes les facultés humaines ; celles-ci reçoivent leur pouvoir d'action par lui. Selon Tauler, le *Gemüte* est si noble qu'il est toujours actif indépendamment du fait que la personne en soit consciente ou non. Le *Gemüte* est constitué d'une forme divine et ineffable, toujours incliné à retourner à Dieu. De ce point de vue, le *Gemüte* est synonyme du Fond (*Grunt*) de l'âme dont la plus profonde réalité ne fait qu'une avec le Fond divin. Bien que le *Gemüte* et le Fond ne puissent pas être séparés, ils se distinguent l'un de l'autre. Premièrement, le Fond peut être utilisé pour désigner ce qu'il y a de plus profond en l'homme et il peut servir pour désigner les profondeurs insaisissables de Dieu. *Gemüte*, pour sa part, ne peut jamais être utilisé pour Dieu. Deuxièmement, le *Gemüte* est employé principalement avec des verbes d'action. Troisièmement, l'activité du *Gemüte* n'est pas seulement en relation avec les pouvoirs de l'âme et de la nature divine, mais avec le Fond lui-même¹³. Le *Gemüte* permet à l'être humain d'aimer Dieu et d'aimer son prochain comme lui-même¹⁴. Dans son huitième sermon, Tauler écrit : « Mes enfants, voilà la pauvreté véritable et essentielle à laquelle se doivent tous les hommes vertueux et que Dieu exige d'eux, afin qu'ils aient un vouloir foncier libre, vide et élevé, que rien ne captive, ni jouissance, ni affection, constamment prêt à tout abandonner, si Dieu le voulait ainsi¹⁵. » Même si l'esprit de la personne est conscient de sa parenté avec Dieu, c'est avec son cœur (*Gemüte*) qu'elle décidera pour ou contre. Gérard Eschbach écrit : « Le cœur dans sa dimension pneumatique désigne cette verticale instance humaine capable de Dieu. Tauler l'appellera le "*Gemüt*"¹⁶. » Et Suzanne Eck ajoute que le *Gemüt* « désigne la grande vague de fond qui porte tous nos désirs et tous nos espoirs. C'est ce que nous voulons vraiment au-delà de tous les masques, de tous les alibis et de tous les échecs aussi. Ce désir profond ne peut être comblé que par Dieu lui-même et par lui seul¹⁷. » Il s'agit d'un désir fondamental au-delà des sentiments et qui relève d'une volonté foncière. Un grand désir qu'il faut régulièrement

13. B. McGinn, *The Harvest of Mysticism...*, op. cit., p. 254-257.

14. J. Tauler, *Sermons*, op. cit., p. 434 ; 485 ; p. 567-568 ; p. 694-695.

15. *Ibid.*, p. 60.

16. G. Eschbach, *Jean Tauler...*, op. cit., p. 67.

17. Suzanne Eck, *Initiation à Jean Tauler*, Paris, Cerf, 1994, 194 p., p. 25-26.

réviser afin de s'assurer qu'il tient bien la route. L'examen de conscience est une affaire sérieuse pour Tauler¹⁸.

La spiritualité de Tauler est christocentrique, puisqu'elle est centrée à la fois sur l'homme spirituel vivant tout entier par les dons de Dieu (grâce créée) et sur l'inhabitation divine intérieure présente de manière inconditionnelle en tout être humain (grâce incréée)¹⁹. Selon Tauler, Dieu naît à chaque instant et sans cesse en nous²⁰. « L'idée de la venue de l'Esprit en l'homme, qui prépare la naissance et l'inhabitation du Verbe, est un puissant écho de l'enseignement d'Eckhart²¹. » Tout comme son Maître, Tauler affirme que seul un Fond humain humble peut atteindre le Fond de Dieu qui est innommable et inconnaissable. Contrairement à Eckhart, Tauler ne parle pas d'un Dieu au-delà de Dieu, mais il insiste pour dire que le Fond humain est l'image de la très Sainte Trinité. En choisissant l'image trine et une comme axe pour sa prédication, Tauler reprend et développe, dans une perspective pastorale, sa conception de l'être humain qui sous-tend tous ses sermons. Selon Tauler, l'intériorité de la personne humaine a plus de profondeur, de longueur, de largeur et de hauteur que l'univers tout entier. Il s'agit d'un abîme insondable qui est plus intime à la personne que toutes ses proximités mondaines. L'anthropologie de Tauler est essentiellement apophatique²². On retrouve plus souvent l'image de l'abîme que celle du sommet chez lui, mais les deux représentent l'insondable : une élévation abyssale où coïncide le mystère de Dieu et le mystère divin en l'humain. *Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous*, peut-on lire chez l'évangéliste (*Luc 17,21*), et Tauler ajoute : « Celui qui veut trouver le Royaume, c'est-à-dire Dieu avec toute sa richesse, dans sa propre essence et sa propre nature, doit le chercher où il est, c'est-à-dire dans le fond le plus intime, où Dieu est plus près de l'âme et lui est beaucoup plus intimement présent qu'elle ne l'est à elle-même²³. » L'homme est ainsi appelé à sortir, à s'exiler de tout ce qui le détourne des profondeurs de son être afin de retourner en lui-même, là où une mystérieuse gestation l'attend.

18. J. Tauler, *Sermons*, *op. cit.*, p. 593.

19. A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler...*, *op. cit.*, p. 29.

20. J. Tauler, *Sermons*, *op. cit.*, p. 14.

21. A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler...*, *op. cit.*, p. 79.

22. B. McGinn, *The Harvest of Mysticism...*, *op. cit.*, p. 258.

23. J. Tauler, *Sermons*, *op. cit.*, p. 292.

2. L'exil : une gestation mystique

L'anthropologie de Tauler permet de comprendre l'exil dont il est ici question comme un mouvement de retrait, de détachement et de désencombrement, rendant possible l'accès à la plus intime demeure et à ce qu'il y a de plus profond en soi – le *Grunt* – cet abîme créé appelé à s'unir à l'abîme incréé (*Abgrunt*) par la naissance du Fils en l'âme et de l'âme en Dieu. Dans l'état d'exil, l'homme prend conscience que tout ce qui relève de son moi égoïste est un obstacle, le maintient captif dans un « je » individualiste et l'empêche d'atteindre le Fond humain, là où se prépare une mystérieuse gestation dans l'abîme de tous les abîmes. Cet abîme incréé – l'*Abgrunt* – se crée lorsque l'homme s'abandonne dans la béance verticale du tout en tout. Il s'agit de l'état d'origine de l'homme authentique, là où il n'y a plus qu'un éternel présent en Dieu. Pour Tauler, le Fond humain caractérise l'existence humaine, alors que le Fond divin caractérise l'existence divine. Dans ce Fond sans fond, l'union à Dieu s'accomplit à travers de grandes tentations et par un effort de volonté soutenu lorsque le « rien créé » (*geschaffen Nut*) est remis à sa place. On retrouve ici le point tournant eckhartien de la percée (*Durchbruch*), une conversion qui est toujours à recommencer, puisqu'elle n'est jamais accomplie une fois pour toutes dans l'espace-temps. Même si l'homme détourne son visage de son Fond, il ressent pour lui une inclinaison et un attrait tel qu'il ne trouve aucun repos, aucune véritable satisfaction en dehors de lui-même. Tel que le disait Augustin : « [...] Notre cœur est sans repos jusqu'à tant qu'il repose en toi²⁴. » Le cœur (*Gemüte*) de l'homme serait naturellement appelé à se retourner en lui-même, appelé à se convertir.

2.1 Le retournement en soi (*Inker*)

La période du retournement en soi commence généralement par un temps de jubilation, de bénédictions et de lumière. L'homme pense sincèrement qu'il serait prêt à tout endurer par amour pour Dieu. Celui qui se retourne vers Dieu, c'est-à-dire celui qui vit une conversion foncière, se détourne de tout ce qui n'est pas Dieu, au point de le désirer plus que tout et de l'aimer plus que toutes choses. Il s'agit d'un retournement essentiel dans le Fond sans fond (*Grunt/Abgrunt*). Le

24. Saint Augustin, *Les Confessions*, trad. de Louis de Mondadon, Paris, Seuil, 1982, 405 p., p. 29.

retournement est intimement lié à la connaissance de soi, ce qui comprend chez Tauler à la fois une pratique ascétique et une forme d'intuition mystique. L'ascétisme est inéluctable à tout cheminement spirituel authentique et cet effort doit nécessairement prendre son élan dans le vouloir foncier (*Gemüt*). Selon Tauler, l'ascèse est essentiellement une conversion continue de notre vouloir foncier. Il invite fréquemment ses auditeurs à prendre Jésus Christ pour modèle.

Cette imitation du Christ – pour être saine et vivifiante – ne doit pas être un volontarisme idéal, mais bien une réponse à un appel intérieur provenant de notre Fond. Cet appel est toujours le fruit de notre intimité avec Dieu qui cherche à naître en nous. Le modèle à suivre est notre Seigneur Jésus Christ, le plus doux des agneaux qui n'a pas ouvert la bouche lorsqu'on le conduisait à l'abattoir. Selon Tauler, le vrai disciple de Jésus Christ doit chercher à l'imiter et devenir une aimable petite brebis que le Christ transportera sur ses épaules pour l'élever à l'humanité divinisée au cœur de la suressentielle divinité. Toute souffrance acceptée par amour, si petite soit-elle, fait participer la personne au mystère et à la fécondité de la Croix du Christ. Tauler insiste beaucoup sur les innombrables fruits issus de la Passion du Christ. Contrairement à Maître Eckhart, la souffrance du Christ joue un rôle central dans la spiritualité taulérienne. La Passion du Christ est une imitation nécessaire pour tous, bien que chaque chemin comporte ses particularités propres. L'ascèse est au premier plan ici et même l'abandon en Dieu qui conduit à la sainteté demande des efforts constants. L'ascèse telle que prêchée par Tauler ne vise pas la destruction du corps, mais l'écartement de tout ce qui empêche l'union à Dieu. Il s'agit bien plus de transformer notre rapport aux choses que les choses elles-mêmes.

Tauler met en garde contre le faux abandon et la fausse vérité chez certains êtres un peu vaniteux qui ne s'en tiennent qu'à leur lumière naturelle et qui n'imitent pas sincèrement Jésus Christ en brisant leur nature par l'ascèse. Ceux-ci demeurent dans une mauvaise oisiveté intérieure qui leur procure tant de jouissance naturelle, dit-il, qu'ils se reposent ainsi calmement et doivent certainement inspirer la pitié à notre Dieu de miséricorde. Puis s'adressant aux hommes qui aspirent à aller plus loin et qui cherchent à atteindre l'union divine, Tauler écrit : « Mais si tu es appelé à devenir un homme noble, sache qu'elle dépasse toute mesure, la montée qu'il te reste à gravir²⁵. » Le détache-

25. J. Tauler, *Sermons*, op. cit., p. 290.

ment est synonyme de conversion et il est la préparation indispensable à la naissance du Fils en l'âme et de l'âme en Dieu. Il existe une correspondance univoque entre le détachement qui renvoie à la justification, et la déification qui est le fruit de la grâce vécue par le troisième homme chez Tauler, l'homme supérieur, l'homme déiforme fait à l'image de Dieu. Nous sommes perpétuellement appelés à consentir avec amour à la volonté de Dieu, en nous détournant de notre propre volonté. Et cette discipline commence par les toutes petites choses dans un mouvement de don de soi par amour pour Dieu. Chercher à faire la volonté de Dieu est une quête constante et incessante. Ce don de soi n'est pas mortifère mais vivifiant, puisqu'il fait naître à nouveau, il fait mourir au moi pour vivre en Dieu. N'est-ce pas se comporter en fils comme son Fils ? Non pas *ma* volonté mon Père, mais *ta* volonté.

2.2 Le lâcher prise (*Gelassenheit*)

Est-il humainement possible de vivre le lâcher prise auquel Tauler invite ? « Quand, mille fois chaque jour, tu te laisserais passer au fil de l'épée, pour revivre ensuite, quand plusieurs fois par jour tu te laisserais attacher à la roue, quand tu mangerais des pierres et des ronces, tu ne pourrais pas y arriver. Plonge-toi bien plutôt dans la profonde et insondable miséricorde de Dieu, avec une volonté humble et abandonnée à Dieu et à toutes les créatures, et considère que c'est le Christ seul qui doit te donner cette grâce par pure douceur et bonté spontanée, par amour et par miséricorde. C'est ici qu'on comprend la parole du Christ qui disait : "Quand vous avez fait tout ce que vous avez pu, vous devez encore vous considérer comme des serviteurs inutiles"²⁶. » Tauler appelle une fois de plus à l'humilité. L'homme est appelé à reconnaître sa dépendance envers Dieu et par le fait même à se disposer pour être en mesure de recevoir sa miséricorde. Plus une personne s'abaisse dans la prière, plus Dieu l'élève.

L'élévation en Dieu est toujours proportionnelle à la kénose, puisqu'il s'agit d'une seule et même chose²⁷. « Le Dieu abaissé intérieurement ne déchoit pas de sa déité, car il descend en lui-même. La hauteur de Dieu et la profondeur de l'humilité coïncident dans le Fond sans fond, dans l'unité de Dieu avec l'homme soumis à Dieu en Dieu lui-

26. *Ibid.*, p. 107-108.

27. *Ibid.*, p. 344.

même²⁸. » Tout l'édifice de la prière repose sur l'humilité. L'abaissement et l'élévation ne sont pas des états subséquents l'un à l'autre, mais ils sont un seul et même état. Prier est essentiellement une disposition d'attente. Tel un mendiant, l'homme est appelé à tendre les mains et à attendre. Il attend patiemment et paisiblement la visite de l'Aimé. L'objectif premier est le mouvement et la disposition intérieurs de son être et non sa pratique extérieure comme telle. Selon Tauler, « ce qu'il y a de plus intérieur est toujours ce qu'il y a de meilleur²⁹. » Il serait faux de penser que le prêcheur dévalorise les prières vocales et les dévotions particulières, mais lorsque l'homme est invité à entrer dans la vraie prière – qui est une profonde présence de son être au Christ –, il doit alors laisser tous ses propres moyens et se laisser être tout à Lui et tout en Lui sans forme et sans image. Lorsque le don de cette profonde prière lui est retiré, il vaut mieux que l'homme retourne avec patience, humilité et douceur à tous ses appuis qui l'aidaient jadis à prier. Si une image ou une parole stimule sa ferveur et son amour pour Dieu, l'homme plonge tout simplement avec ce soutien au plus profond de son être. Ce n'est pas nous qui décidons de laisser là toutes nos images et tous nos appuis pour unir notre Fond au Fond de Dieu, mais il s'agit d'une initiative strictement divine. Ceux qui ont vraiment goûté à cette profonde présence du Christ au plus profond de leur être « sont les derniers à mépriser les exercices des débutants : aucune forme de prière ne leur semble dépassée ; ils trouvent leur paix en chacune, mais quand rien ne les contraint plus, ils s'abandonnent à nouveau à l'élan qui les ramène vers le *fond*, vers la demeure de Dieu³⁰. » Malgré tous les efforts humains, les purifications demeurent passives, puisque seul Dieu peut délivrer de tous les obstacles et faire naître à nouveau. Pour que l'être humain puisse « devenir par grâce ce que Dieu est par nature³¹ », pour que Dieu puisse naître en son âme et faire de lui un fils ou une fille de Dieu, il doit être libre de son égo, des autres et de tout ; il doit être complètement détaché.

Mais qu'est-ce donc que le vrai détachement ? « Il consiste, pour l'homme, à se séparer de tout ce qui n'est pas purement et simplement

28. A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler...*, op. cit., p. 48.

29. J. Tauler, *Sermons*, op. cit., p. 310.

30. S. Eck, *Initiation à Jean Tauler*, op. cit., p. 72.

31. Une phrase empruntée à Maxime le Confesseur, maintes et maintes fois utilisée par Maître Eckhart et par Jean Tauler.

Dieu, à examiner en toute tranquillité d'esprit à la lumière de sa faculté de discrétion, toutes ses œuvres, ses paroles et ses pensées, pour voir s'il n'y a pas, au fond, quelque chose qui ne soit pas purement Dieu, ou si Dieu seul est l'objet de son intention en tout, dans ce qu'il fait et ce qu'il omet. S'il y trouve quelque autre désir que celui de Dieu, qu'il le retranche et le rejette³². » Le détachement est la condition suprême à l'opération transformatrice unissant l'homme à Dieu. L'homme est appelé à se détacher patiemment et progressivement, avec l'aide de la grâce, de tout ce qui n'est pas Dieu. Plus augmente le détachement et plus il est disposé à recevoir, et plus il reçoit de grâces de Dieu et plus il souhaite se détacher de tout ce qui n'est pas Dieu. L'homme est appelé ici à se taire et à se mettre à l'écoute de Dieu ; son faire doit se transformer en un défaire. Cette sortie (exil ou extase) hors du moi et de tout ce qui le décentre de Dieu permet à Dieu de prendre toute la place dans le tréfonds de son être. Tauler ajoute : « Plus cet anéantissement est profond, plus essentielle et plus vraie est l'union. Et si ce néant se découvrirait aussi essentiellement, aussi purement que dans l'âme de Notre Seigneur Jésus Christ ; si une âme en arrivait à ce point – si cela était possible, ce qui n'est pas le cas –, l'union serait aussi grande qu'en Jésus. Autant on meurt, autant on revit³³. » La raison doit lâcher prise et l'homme doit accepter l'angoisse insupportable que lui procure ce détachement. Pour que Dieu puisse l'opérer, l'homme doit se tenir dans un état de pure passivité, s'être dépouillé de tout, avoir renoncé à tout, jusqu'à ses propres puissances et ses habitudes, et se tenir dans son néant pur et simple dans l'imitation de son Seigneur Jésus Christ. Il ne faut pas croire que ce néant soit un vide pur et simple. « [...] Le vide n'existe pas en soi ; dès qu'il se réalise, il appelle la plénitude en Dieu³⁴ », écrivait Jean de la Croix. Il s'agit principalement de laisser Dieu préparer notre Fond afin que nous puissions le recevoir. « Cet abandon nous ouvre à l'action de Dieu ; sans lui, nous restons enfermés dans nos limites. L'abandon est une des lignes maîtresses de la doctrine spirituelle de Tauler³⁵. » L'existence humaine est perçue comme un lieu de tentations qui doit être vaincu par de constants efforts de détachement

32. J. Tauler, *Sermons*, *op. cit.*, p. 166-167.

33. *Ibid.*, p. 237.

34. Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, Paris, Cerf, 1997, 1871 p., p. 29.

35. S. Eck, *Initiation à Jean Tauler*, *op. cit.*, p. 55.

(*Gelassenheit*)³⁶. Le détachement ici n'est pas mortifère, puisqu'il invite l'homme à participer à la vie divine lui permettant de connaître Dieu en lui-même et en Lui-même. Le détachement dont il est question n'est ni une fuite ni un mépris du monde, mais le fruit de la grâce³⁷. « L'homme détaché, qui savoure la grâce en plénitude, doit rester homme parmi les hommes. [...] L'homme détaché ne peut rester détaché de la souffrance d'autrui³⁸. » Au contraire, il est appelé à recevoir tous ceux et celles qui viennent à lui.

2.3 Le recevoir (*Lidikeit*)

Le don de Dieu est à la mesure de notre capacité à recevoir. Le recevoir (*Lidikeit*) est un état, une disposition intérieure qui est le fruit du détachement, le résultat de la sortie du moi faisant place à Dieu afin qu'Il puisse entrer et opérer. Tauler insiste fréquemment sur l'humilité, la patience et la douceur, puisqu'elles seules peuvent créer le climat propice pour recevoir la grâce de Dieu. L'Esprit Saint prépare ainsi l'espace pour se recevoir lui-même. Cet espace est l'abîme ineffable où Dieu habite, ce Lieu sans lieu. Cette transfiguration divine comporte à la fois une phase active – nous l'avons vu dans le retournement en soi et dans le lâcher prise – où l'homme doit faire tout ce qu'il peut pour orienter et maintenir son *Gemüt* vers et en Dieu, et à la fois une phase passive, où Dieu seul peut opérer l'union divine. Le changement opéré par Dieu dans la nature humaine est un recevoir passif, même si le mouvement de Dieu en l'âme et de l'âme en Dieu est toujours réciproque. Jusqu'ici, ces hommes priaient par eux-mêmes – bien que la grâce soit présente en tout temps de manière plus ou moins apparente –, mais voici que Dieu agit maintenant en eux et par eux. Cet état de passivité est entendu comme une collaboration entre l'homme et Dieu, même si la seule opération humaine est de laisser l'œuvre de Dieu s'accomplir en soi. « Cela ne veut pas dire qu'on doit s'asseoir et se rabattre le capuchon sur la tête³⁹. » Tauler n'invite pas à l'abandon des tâches ou à la rupture des relations humaines, mais à « nourrir toutes nos tâches et toutes nos relations, et aussi notre prière, de la sève pro-

36. Jill Raitt (éd.), *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, vol. 2, New York, Crossroad, 1987, 479 p., p. 152.

37. A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler...*, op. cit., p. 49-50.

38. *Ibid.*, p. 104-105.

39. J. Tauler, *Sermons*, op. cit., p. 285.

fonde de l'union à Dieu⁴⁰». Tout en travaillant extérieurement, notre vouloir foncier (*Gemüt*) demeure tout tendu vers Dieu. Le Seigneur appelle à une prière incessante où le grand désir de notre Fond est invité à se tourner entièrement vers Dieu. « Quand l'intérieur qui n'a pas de nom se présente ainsi intérieurement à Dieu, après lui, voire même en même temps, se présente tout ce qui dans l'homme a un nom et répond à ce qui est en Dieu. En retour, ce qui n'a pas de nom, ce qui est inconnu en Dieu, et avec cet inconnu tout ce qui a un nom en Dieu, se présente à l'homme dans le fond⁴¹. » Ce qui n'a pas de nom en Dieu renvoie à la dimension apophatique du discours théologique et mystique. Tout ce qui ne peut être connu, saisi, compris de Dieu, « se déverse en toutes ses œuvres de vie par une porte cachée que Tauler appelle *la porte de la miséricorde*⁴² ». Le prêcheur invoque maintes fois le psaume 42,8 : « et l'abîme appelle l'abîme », afin de corroborer théologiquement la jonction entre le Fond (*Grunt*) humain et le Fond (*Grunt*) divin. Et Eck précise que « ce passage ne s'accomplit que par l'acceptation de la Croix. [...] Tauler appelle cela la "conversion essentielle"⁴³. » Cette « conversion essentielle » est centrale chez lui, puisqu'elle invite à l'union la plus intime avec le Christ. Pour renaître dans le Christ, l'homme accueille humblement et avec amour, avec patience et avec douceur, toutes les souffrances qui se présentent à lui. C'est la *nuit spirituelle* avec toutes ses particularités telle que Jean de la Croix l'exposera deux siècles plus tard⁴⁴. L'homme peut même en arriver à se sentir complètement abandonné de Dieu tant il devient confus, ne comprenant plus rien de Lui. Pour l'homme qui traverse la nuit spirituelle, Tauler recommande la plus grande patience : « Sur ce chemin désert, les hommes doivent continuellement renoncer aux choses qui peuvent s'offrir à eux. Et sans cesse Notre Seigneur dit : "Suis-moi", passe à travers tout ; je ne suis rien de tout cela⁴⁵. » L'homme est appelé à suivre le Seigneur dans la nuit, dans la plus profonde solitude et dans la plus grande désolation. Il abandonne ici ses

40. S. Eck, *Initiation à Jean Tauler, op. cit.*, p. 24.

41. J. Tauler, *Sermons, op. cit.*, p. 642.

42. S. Eck, *Initiation à Jean Tauler, op. cit.*, p. 63.

43. *Ibid.*, p. 125.

44. Notons que Jean de la Croix a lu les *Sermons* de Tauler traduits en espagnol.

45. J. Tauler, *Sermons, op. cit.*, p. 527.

images, ses représentations de Dieu et tout ce qui lui servait de point d'appui jusqu'ici sur son chemin spirituel.

Pour expliquer l'intimité à laquelle l'homme est appelé à participer, Tauler utilise l'exemple de Marie Madeleine au tombeau. Celle-ci ne peut plus toucher Jésus et l'oindre comme avant de manière sensible. Elle est appelée à dépasser l'ancienne manière d'aimer le Christ. Et Tauler ajoute : « On découvre cela dans le vrai jour, c'est là qu'on découvre le jeu d'amour, comment le Fils renvoie son amour au Père, et comment ensemble, dans l'épanouissement de ce commun amour, ils spirent le Saint-Esprit. Voilà le vrai jour, c'est ici que l'amour véritable naît avec son vrai caractère et sa vraie noblesse, et tout cela doit se faire par Jésus Christ, [...]»⁴⁶. » Tauler fait référence au passage de l'évangéliste Jean (*Jn* 3,5), où l'homme est appelé à naître à nouveau d'eau et de l'Esprit. L'homme qui « se plonge pleinement et se fond, avec ce qu'il y a de plus intime, dans le plus intime de Dieu, il y sera recréé et renouvelé [...]»⁴⁷. La naissance du Fils en l'âme et de l'âme en Dieu transfigure toute la personne et surélève sa nature. La prière profonde sans image et sans appui n'évacue en rien la proximité du Christ en son humanité, mais elle se présente d'une toute autre manière, en toute simplicité, non pas dans la multiplicité des images particulières, mais « d'un seul regard et comme si tout était devant »⁴⁸ nous. Dans la mystique taulérienne, l'esprit se perd en quelque sorte lui-même, là où il n'y a plus de distinction possible, là où il n'y a plus de pensée, ni de conscience ou d'inconscience. Tauler parle d'un retour à la source originale qui est pure et claire, ainsi que d'une avancée vers le troisième homme qui est l'être humain parfait en soi, ayant réussi à soumettre à lui à la fois l'homme animal et l'homme raisonnable. L'homme parfait n'est plus un « je » individuel, car son vouloir est sans désir, sa connaissance sans pensée, sa joie sans égo. Pour en avoir une juste intuition, cette vision de la mystique taulérienne doit être imaginée dans sa relation dynamique trinitaire qui est une relation hors de l'espace-temps puisqu'elle survient précisément en le transcendant. Bien que la présence trinitaire soit en tous présente, ceux qui cherchent à prendre conscience de son opération doivent se recueillir en eux-mêmes dans un profond silence intérieur.

46. *Ibid.*, p. 624.

47. *Ibid.*, p. 569.

48. *Ibid.*, p. 346.

L'union entre le Fond humain et le Fond divin ne se fait pas de nous-mêmes, à dessein et avec application, mais lorsqu'il plaît à Dieu de nous y plonger. Pendant cette prière profonde, l'humanité du Christ peut sembler nous échapper dans ses particularités, mais cet état permet au contraire de pénétrer tout entier dans ce que nous croyons avoir perdu. Reprenant saint Augustin, Tauler compare l'humanité de Jésus à un soleil qui serait enveloppé par un nuage et donc tamisé, nous permettant ainsi de le regarder sans en être aveuglés⁴⁹. L'union entre le Fond humain et le Fond divin chasse le nuage autour du soleil, laissant ainsi jaillir toute la lumière du Christ qui est pleinement homme et pleinement Dieu, et l'homme se retrouve aussi aveuglé que l'apôtre Paul sur le chemin de Damas. Tauler insiste à maintes reprises dans ses sermons sur la nécessité de la médiation du Christ et de notre nécessité à imiter le saint modèle de sa Passion.

Bien que Tauler insiste davantage – avec de bonnes raisons contextuelles sans doute⁵⁰ – sur la vie éternelle et l'incréd au détriment de la temporalité et du créé, il ne dévalorise pas pour autant l'humanité de Jésus Christ. Dans la mystique taulérienne se retrouvent à la fois le visage de l'humanité souffrante du Christ et le visage du Christ resuscité. C'est l'union de l'humain et du divin, de la vie active et de la vie contemplative, de la pratique et du savoir, bref une union équilibrée. Le message de la mystique taulérienne – tout comme le message d'Eckhart – proclame l'union entre la grâce de l'Incarnation et celle de l'Inhabitation. Ce message « est professé par les premiers Pères de l'Église [...] Comme l'écrit Irénée [de Lyon]: "Telle est la raison pour laquelle le Verbe s'est fait homme, et le Fils de Dieu, Fils de l'homme, c'est pour que l'homme, en se mélangeant au Verbe et en recevant ainsi la filiation adoptive, devienne Fils de Dieu" (*Contre les hérésies*, III, 19,1)⁵¹. »

49. *Ibid.*, p. 80.

50. Les *Sermons* de Tauler s'inscrivent dans un monde tourmenté. Le pape et l'empereur sont en conflit entraînant des divisions importantes, des exils et bien des souffrances. La « Peste noire » fait rage et la mort est omniprésente. Le monde temporel n'a rien de réjouissant et les gens ont besoin d'être encouragés et rassurés sur les biens à venir dans la vie éternelle.

51. A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler...*, op. cit., p. 28-29.

3. La naissance du Fils en l'âme et de l'âme en Dieu

Un enfant nous est né

Un fils nous a été donné (Is 9,5)

De même que l'anthropologie de Tauler se divise en une vision de trois hommes différents, il joint aussi les trois naissances divines : de la plus sublime qui est celle du Fils unique engendré par Dieu le Père dans la vie trinitaire et la distinction des trois personnes : le Père, le Fils et le Saint Esprit, à la deuxième naissance qui regarde Marie, la mère de Jésus, qui enfante malgré sa chasteté, jusqu'à la troisième naissance où le Fils naît dans l'âme permettant ainsi à l'âme de naître en Dieu. Lorsque les deux premiers hommes, l'animal et le raisonnable sont soumis, le troisième homme, le spirituel, renaît identique à l'Un dans l'in-différence. Au cœur de la nuit spirituelle, le Seigneur transforme l'homme en un éclair et le fait passer de la mort à la vie. Sa détresse le quitte soudainement, faisant place à une profonde sécurité divine. « À ce degré, l'homme est tellement divinisé que tout ce qu'il est et opère, c'est Dieu qui l'est et l'opère en lui. Il est si élevé au-dessus du mode d'être naturel, qu'il devient réellement par grâce ce qu'est Dieu essentiellement par nature⁵². » Et alors il peut dire à la suite de saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » (*Ga* 2,20) « L'esprit se fond ici tout entier [en Dieu], il s'abîme en Lui, [en se détachant] de soi-même; il est entraîné dans le feu ardent de la charité qui est essentiellement et par nature, Dieu lui-même⁵³. » Pour parler de cette ultime grâce mystique où s'opère la naissance du Fils en l'âme et de l'âme en Dieu, Tauler emploie l'expression de « l'inhabitation trinitaire », c'est-à-dire la participation de la personne à la spiration amoureuse du Père au Fils et du Fils au Père par le lien de l'Esprit Saint qui est amour. La présence trinitaire de Dieu se trouve en chacun, dans le tréfonds de l'être, mais l'orgueil et l'instinct possessif lui font obstacle. La grâce de la miséricorde s'écoule sans cesse, mais seules des mains ouvertes peuvent la recevoir. Toute main ouverte reçoit forcément la grâce en abondance, puisque c'est la nature même de Dieu de se donner amoureusement. « Il se passe aussi un échange réciproque toujours plus intense : plus l'Esprit se donne, plus l'âme grandit et s'épanouit,

52. J. Tauler, *Sermons*, *op. cit.*, p. 325.

53. *Ibid.*, p. 181.

plus elle s'épanouit, plus elle devient capable de recevoir l'Esprit Saint⁵⁴. » L'âme devient ainsi *capax dei*, capable de Dieu.

Pour expliquer la grandeur du don de Dieu, Tauler prend l'exemple de l'histoire biblique d'Esther. Lorsque celle-ci arrive finalement devant le roi Assuérus, elle perd connaissance. Le roi lui tend alors le sceptre d'or, il l'embrasse et lui offre jusqu'à la moitié de son royaume. Tauler compare le sceptre d'or au Fils de Dieu et le baiser du roi à l'Esprit Saint. C'est ainsi que Dieu fait avec tous ceux qui accueillent amoureusement les fruits de la Croix en s'abandonnant complètement à Dieu avec humilité, patience et douceur. « La puissance du Père vient alors, et le Père appelle l'homme en lui-même par son Fils unique, et tout comme le Fils naît du Père et reflue dans le Père, ainsi l'homme, lui aussi, dans le Fils, naît du Père et reflue dans le Père avec le Fils, devenant un avec lui⁵⁵. » Si d'autres interprètent cette union en termes de noces spirituelles entre l'âme et Dieu⁵⁶, Maître Eckhart et Tauler en parlent en termes de naissance, comme d'une grande fête, d'un été joyeux et d'une magnifique floraison : « L'éternel Dieu d'amour accorde alors à l'esprit de verdier, fleurir et de produire les fruits les plus délicieux dont aucune langue ne saurait parler et dont nul cœur ne peut se faire une idée tant est grande la joie qui s'éveille alors dans l'esprit⁵⁷. » Il se produit dans le tréfonds de l'âme la plus magnifique naissance unifiante – unité de grâce et non pas de nature – entre l'âme et Dieu : « Quand Saint-Esprit peut, sans intermédiaire et par sa présence, répandre dans le fond son joyeux éclat de sa divine clarté, et quand peut se produire la douce infusion de l'Esprit qui s'appelle et qui est le vrai Consolateur, oh ! Quelle douce jouissance naît de là ! C'est vraiment une fête [...]⁵⁸. » Ici le Fils naît du Père et reflue dans le Père, tout comme l'être humain par le Fils naît du Père et reflue dans le Père avec le Fils et ensemble ils ne font plus qu'Un (cf. *Jn* 17,11.21). C'est ainsi que la personne devient par grâce tout ce que Dieu est par nature. Cette expérience d'unité avec Dieu demeure au-delà de tout ce qu'on pourrait en dire ; « il vaut mieux le sentir que d'en parler⁵⁹ », écrit Tauler. Afin

54. S. Eck, *Initiation à Jean Tauler, op. cit.*, p. 144-145.

55. J. Tauler, *Sermons, op. cit.*, p. 218.

56. Hadewijch d'Anvers, Béatrice de Nazareth, Jan Ruusbroec, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, etc.

57. J. Tauler, *Sermons, op. cit.*, p. 176.

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*, p. 426.

d'éviter certains dérapages hérétiques, il insiste pour dire que « [m]ême dans la plus élevée, la plus intime, la plus profonde union avec Dieu, la nature divine et l'être divin demeurent bien haut au-dessus de toutes les hauteurs. On entre là, dans un abîme divin que n'est et ne deviendra jamais aucune créature⁶⁰. »

Un des fruits de cette ultime union entre le Fond humain et le Fond divin est le don du discernement de toutes choses. Tauler en parle comme étant le don de la *surinformation*. Ces personnes « discernent comment le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu et aussi toute vérité de foi. Personne n'entend mieux le vrai discernement que ceux qui parviennent à l'Unité⁶¹. » Ces gens vivent dans un flux et un reflux incessant comme une eau bouillonnante, explique Tauler. De l'état d'union à Dieu, ils s'abaissent en prenant conscience de leurs limites, retrouvent ainsi la plus profonde humilité et par celle-ci ils sont à nouveau unis à Dieu. Au cœur de ce mouvement d'abaissement et d'élévation, ces gens sont maintenant des familiers de Dieu. « Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître. Je vous ai appelé amis, parce que tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » (*Jn 15,15*) Jean Tauler et tous ses disciples s'identifiaient justement comme étant les « amis de Dieu » (*Gotesfrünt*), un titre dont se servent encore celles et ceux qui se réclament de cette trempe spirituelle.

Bien que l'anthropologie de Tauler soit christocentrique – centrée sur le Verbe éternel et sur le mystère de l'Incarnation – sa prédication sur le rôle du Christ et sur le retour de Dieu a fait l'objet de controverses et de critiques. Plusieurs ont critiqué la quasi-absence d'une christologie historique chez lui. Plusieurs de ses sermons parlent d'un besoin de passer de la méditation sur l'humanité du Christ – aussi nécessaire qu'elle puisse être – à une plus haute reconnaissance de sa divinité et de son égalité avec le Père. Mais tel que l'écrivait Thérèse d'Avila deux siècles plus tard : « Nous ne sommes pas des anges, nous avons un corps. Vouloir faire de nous des anges tandis que nous sommes sur la terre, [...] en vérité, c'est absurde⁶². » Et pourtant, Tauler ne décrit pas le spirituel comme quelqu'un d'extraordinaire, mais « on dirait, au contraire, que celui qui est arrivé au sommet de la vie spirituelle est un

60. *Ibid.*, p. 246.

61. *Ibid.*, p. 88.

62. Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1995, p. 163.

Homme apparemment ordinaire ; mais il n'est pas ordinaire d'être pleinement humain⁶³ ». L'ultime critère de discernement spirituel s'inscrit dans l'histoire : c'est à la mesure de notre amour envers les autres que nous pouvons vérifier l'authenticité de notre amour pour Dieu. Tel que l'écrit Tauler : « La charité fraternelle doit déborder en tout ce que tu fais, elle doit grandir et augmenter, et c'est par elle que tu sauras où en est l'autre amour, celui qui est tourné intérieurement vers Dieu et vers sa source⁶⁴. »

Soulignons toutefois à la suite de Bernard McGinn que la christologie de Tauler, tout comme celle d'Eckhart, est fondamentalement fonctionnelle⁶⁵. Les deux hommes ne montrent aucun intérêt dans les disputes scholastiques sur la nature de l'union entre Dieu et l'homme en Christ, pas plus que sur la connaissance du Christ. Tauler s'intéresse au Christ comme Rédempteur, comme Lumière du Monde, comme la Porte menant au Cœur de Dieu, le Christ comme le Bon Pasteur et surtout le Christ sur la Croix attirant tout à lui. Tauler se centre sur l'imitation de la Passion du Christ. Cependant, la vision du monde chez Tauler est assez négative et empêche beaucoup de chrétiennes et de chrétiens aujourd'hui, même si plusieurs sont en recherche d'un enseignement spirituel, de s'appropriier ses textes. Et pourtant, ceux-ci sont porteurs d'un message d'espérance pour notre monde contemporain. Nous ne vivons peut-être pas sous la menace de la Peste noire ou de l'Inquisition, mais nos représentations de Dieu et nos fausses sécurités s'effondrent de plus en plus autour de nous et en nous. Le message de Tauler ne s'adresse pas à des êtres extraordinaires et désincarnés, mais à des gens extraordinairement ordinaires et profondément humains. Cette humanité authentique ne se vit-elle pas au cœur de nos humbles et simples réalités quotidiennes ? L'humilité, la simplicité et l'authenticité sont à Dieu ce que le nectar est à l'abeille. Indépendamment de la diversité de nos vies, une seule attitude intérieure est demandée à tous, celle de tendre et d'attendre. Au cœur de notre monde agité, cette attitude fondamentale au plus profond de notre être devient une prière incessante. Par la grâce et l'amour, « Dieu naît en chaque instant⁶⁶ », écrit Tauler, mais en sommes-nous seulement

63. S. Eck, *Initiation à Jean Tauler, op. cit.*, p. 136.

64. J. Tauler, *Sermons, op. cit.*, p. 619.

65. B. McGinn, *The Harvest of Mysticism...*, *op. cit.*, p. 271.

66. *Ibid.*, p. 680.

conscients ? Par la simplicité de son message, Tauler a le mérite d'être un des mystiques chrétiens les plus accessibles.

Le mystique rhénan accorde beaucoup d'importance au discernement. L'important est de se recueillir humblement, de faire silence et d'écouter au plus profond de soi, puisque « Dieu parle au cœur de l'homme » (Os 2,16). Le désert, l'exil et l'errance sont des états nécessaires et inéluctables pour les marcheurs vers l'Éternel. Tauler indique quelques critères de discernement très pratiques : Dieu appelle à l'intérieur de soi et non à l'extérieur et sa lumière se reconnaît à l'humilité qu'elle engendre. La paix, la douceur et la patience remplacent la dissipation du cœur et des sens. Tauler invite la personne à ne chercher que la gloire de Dieu en toutes choses. Il existe cependant un authentique abandon et un faux abandon, une vraie raison et une fausse raison, une vraie liberté et une fausse liberté. Le Fond humain est un lieu très efficace de discernement. Balthasar écrit : « C'est pourquoi, comme déjà chez Eckhart (*Discours sur le discernement*) et jusque dans l'âge baroque (Cf. Ignace de Loyola, *Sur le discernement des esprits*), la métaphysique de l'indifférence devra être essentiellement une doctrine du discernement : discernement entre l'abandon aux décisions personnelles de l'Esprit Saint, et la transcendance vide, impersonnelle, de notre esprit propre⁶⁷. » Tauler souligne l'importance de découvrir ce que Dieu attend de chacun de nous particulièrement. « Autant les hommes sont différents les uns des autres, autant sont différents les chemins qui les mènent à Dieu. Ce qui est vie pour un homme, est mort pour un autre, et la grâce s'adapte souvent au tempérament et aux différentes natures⁶⁸. » En se mettant à l'écoute de ce qu'il y a de plus profond en elle, la personne humaine voit peu à peu tous les obstacles qui l'empêchent de s'enfoncer pleinement en Dieu. L'authenticité d'une prise de conscience en Dieu se vérifie toujours par l'absence de culpabilité, par une humilité douce et paisible et par une profonde paix intérieure. Toute la vie mystique de Tauler consiste à réaliser de plus en plus la nécessité de l'exil et du retournement en soi, afin de pouvoir recevoir Dieu dans notre Fond humain, dans notre Fond sans fond, là où le Fils peut naître en nous et nous en Dieu.

67. Balthasar, *La gloire et la croix...*, *op. cit.*, p. 125.

68. J. Tauler, *Sermons*, *op. cit.*, p. 599.

L'expérience chrétienne comme « expérience abrahamique » À propos de l'historicité de l'expérience chrétienne

Louis Perron
Université Saint-Paul

« Yahvé dit à Abram : “Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t’indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom : sois une bénédiction !” » (Gn 12,1-2, trad. BJ)

« Exils, errances, diasporas » : le thème de notre congrès, et les images bibliques de l'exode, du cheminement, du désert – pour ne citer que les plus fortes – qu'il appelle, prend acte de ce fait fondamental que l'expérience chrétienne se vit et se comprend avant tout selon la grande figure fondatrice de la condition abrahamique. Or, cette condition qui est celle d'un devenir, d'un cheminement, d'un « aller vers », cristallise un mode de structuration spécifique d'historicité, celui qui est précisément propre à l'expérience chrétienne. Le christianisme inscrit l'histoire dans l'horizon d'une promesse, vit de l'anticipation de la plénitude du Règne, mais en même temps fait sans cesse l'expérience de l'inaccomplissement, du différé de cette promesse¹, d'un constant décalage entre la promesse et son accomplissement. Comment la promesse peut-elle prétendre enjamber le présent et surplomber l'histoire pour en anticiper l'achèvement, alors que l'histoire est par définition inachevable, incomplète, non

1. Christian Duquoc, « Je crois en l'Église ». *Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Paris, Cerf, 2000 (en particulier la 3^e partie). Voir également, du même auteur : *Dieu partagé. Le doute et l'histoire*, Paris, Cerf, 2006 ainsi que *L'unique Christ. La symphonie différée*, Paris, Cerf, 2002 (en particulier la 3^e partie).

totalisable, alors que le sens de l'histoire demeure opaque, marqué par le doute et l'incertitude ? Comment peut-on à la fois penser une histoire fermée et ouverte, à la fois déterminée et indéterminée, constituée et inachevée ? Comment peut-on penser l'histoire en tant qu'histoire – et donc en son incomplétude même – à partir des catégories du définitif et de l'absolu, c'est-à-dire du point de vue de la fin de l'histoire ? C'est le défi que pose l'historicité du christianisme² : allier intelligibilité globale et contingence, articuler sens de l'histoire et indétermination, bref penser un devenir orienté mais non déterministe.

On peut préciser formellement la difficulté de la façon suivante. L'historicité de la foi déploie un double rapport à l'infini : d'une part, le champ ouvert par la foi apparaît comme infiniment ouvert ; d'autre part, il se manifeste comme étant orienté selon une direction bien déterminée. Il met ainsi en présence deux principes opposés, l'un de non-fermeture, l'autre de fermeture. Une telle dualité impose de penser une condition de fermeture pourtant située à distance indéterminée. C'est cette structure que l'on retrouve dans l'interprétation chrétienne du temps historique telle qu'elle s'exprime dans ce qu'on appelle communément « l'histoire du salut³ ». Cette modalité d'historicité demande à être approfondie : il n'est pas certain en effet, en dépit des efforts que la théologie contemporaine lui a consacrés, qu'on en ait discerné la spécificité en toute sa radicalité. C'est précisément cette modalité que je me propose ici d'examiner brièvement. Un tel objectif dépasse la simple question de la mise au jour de l'historicité propre à l'événement chrétien. S'il est vrai que le christianisme est d'emblée et essentiellement une expérience historique, il faut conclure que l'interrogation portant sur la modalité spécifique d'historicité mise en œuvre par cette expérience se résout en dernière analyse par un effort pour en dégager l'horizon d'intelligibilité propre au christianisme. Si l'approfondissement de ce dont il en va de l'historicité de l'événement chrétien est l'occasion pour ce dernier de mieux se définir en sa vérité propre – en son essence – comme expérience portée par une structure d'historicité spécifique qui le définit, c'est également la chance d'un dialogue renou-

2. C'est là un problème qui n'est pas d'abord, uniquement, essentiellement chrétien : c'est le problème posé par l'histoire, par la condition historique de l'être humain. Mais, parce que la foi est une réalité historique, elle doit affronter elle aussi cette question.

3. Jean Ladrière, *L'intelligence de la foi et le devenir de la raison*, Paris, Cerf, 2004, p. 19-20.

velé et d'une inscription plus significative dans la culture d'aujourd'hui, elle-même structurée par un type d'expérience qui place au premier plan la dimension historique de l'existence individuelle et collective. Plus immédiatement, je voudrais défendre la thèse selon laquelle l'historicité structurante de l'expérience chrétienne assume la tension – voire le conflit – inhérente aux deux vecteurs constitutifs de l'expérience historique, à savoir, d'une part, l'inscription historique d'une « nouveauté relative » à partir de la reprise interprétative, par la médiation de l'anticipation du futur, de ce qui est reçu du passé comme héritage et comme constitué, et, d'autre part, la visée d'une « nouveauté absolue » commandée par l'intérêt émancipateur immanent à l'histoire comme anticipation radicale, toujours postulée mais sans cesse inaccessible, de l'instauration effective, sans reste, de l'idéalité du vrai et du juste, de l'avènement d'un monde réconcilié et pleinement libéré. Plus précisément, l'expérience chrétienne assume et exacerbe cette tension tout en postulant sa résolution eschatologique sous la modalité de la promesse et de l'espérance. L'historicité de la foi prend radicalement et sans conteste parti en faveur de la nouveauté absolue qu'introduit le Règne de Dieu tout en assumant dans le présent et le concret de l'histoire les conditions qui président au développement effectif de celle-ci. Je chercherai d'abord à dégager la structure d'historicité sous-jacente à l'événement chrétien, qui lui est antérieure et qu'il assume, pour ensuite expliciter le type d'historicité eschatologique qui lui est propre.

1. La foi comme expérience historique

La réflexion théologique contemporaine, renouant avec les intuitions bibliques et patristiques tout en les développant et les radicalisant, a rappelé avec netteté ce fait fondamental que l'expérience chrétienne est une expérience essentiellement historique. Celle-ci se déploie à partir de la révélation du dessein de Dieu sur le monde et fait de l'expérience humaine – comme de l'ensemble du cosmos – une histoire, une destinée. Elle se manifeste comme une réalité événementielle et plus précisément comme un enchaînement d'événements interreliés formant une véritable trame historique. Ces événements sont constitués à la fois par les actions ou interventions de Dieu dans l'histoire et par les réponses humaines à ces interventions. Ensemble, ces événements créent l'événement d'une réalité nouvelle. La trame historique ainsi tissée constitue le noyau dur de la foi comme réalité *sui generis*. Le

caractère historique qui affecte la foi chrétienne ne renvoie aucunement à un caractère second : elle dit très exactement ce dont il en va essentiellement à son sujet. Cette historicité ne peut être réduite à un épiphénomène, à un niveau superficiel de réalité : la foi chrétienne est transie d'historicité, son « essence » est historique. C'est d'ailleurs pourquoi la foi chrétienne est au sens fort une expérience.

L'expérience chrétienne déploie une forme spécifique d'historicité qui la constitue en tant qu'expérience propre. Cette forme toutefois n'est pas entièrement exogène ; elle assume en effet la structure d'historicité propre à l'existant humain. Suivant Jean Ladrière, on peut penser cette structure spécifique comme le déploiement d'une intentionnalité constituante. Cette lexie phénoménologique exprime le fait que l'historicité est un dynamisme de l'ordre de la visée. Cette visée intentionnelle ne relève pas du registre théorique, mais se manifeste plutôt à travers une pratique et appartient ainsi au premier chef au domaine de l'action. Elle s'enracine dans un vécu préreflexif : l'intentionnalité constituante ne prend pleinement conscience d'elle-même que progressivement, à partir de la pratique qu'elle met en œuvre. Le sens qu'elle déploie est immanent et ne se révèle que par approximations successives sans pouvoir devenir pleinement manifeste ou totalement transparent. La signification implicite de l'expérience historique ne s'explicité que par thématisations réflexives successives. Ce lent travail d'auto-explicitation révèle une normativité immanente, celle dont est précisément porteuse l'expérience historique ; elle définit du même coup une tâche explicite. On peut appliquer à l'expérience chrétienne cette définition de l'expérience historique proposée par Jean Ladrière :

Par le terme « expérience », on entend ici le mécanisme en et par lequel s'est élaborée une pratique spécifique, faisant apparaître, par ses propres exigences internes, une intentionnalité constituante qui s'est imposée à l'esprit comme possibilité inédite et comme tâche à assumer, bien plus que comme le produit d'une démarche délibérée. L'expérience ainsi entendue est essentiellement révélation du sens d'une pratique qui est encore à venir et qui impose cependant déjà à cette pratique de se transformer progressivement pour se rendre de plus en plus adéquate à l'anticipation qu'elle instaure. Dans une telle expérience, la conscience historique fait l'épreuve d'une émergence qui l'affecte irréversiblement de (*sic*) sa propre constitution⁴.

4. J. Ladrière, « Le panorama de l'Europe du point de vue de la philosophie et des sciences de l'esprit », dans : P. Hünermann (dir.), *La Nouvelle Europe. Défi à l'Église et à la théologie*, Paris, Cerf, 1994, p. 47-48.

L'expérience historique articule passivité et activité: elle s'éprouve comme reçue, comme donnée certes, mais encore, et uniment, comme tâche à assumer. La donation est ici principe de responsabilité et d'action. Cette assomption de l'appel sollicitant ne constitue pas une initiative absolue, mais plutôt une réponse créatrice. L'expérience historique procède de l'intentionnalité qui la commande, laquelle est au principe d'un processus d'auto-organisation. Elle reçoit cette intentionnalité comme venant d'un horizon pré-donné, instauré par cette intentionnalité même. Cet horizon conserve sa part d'énigme: il ne peut être entièrement circonscrit de manière thématique. C'est pourquoi l'expérience dessine un lieu d'émergence dont elle ne prend conscience que progressivement. Ce milieu d'émergence porte l'expérience, il ne cesse de la produire, de la constituer. Il dévoile sans cesse des significations nouvelles sans pour autant que le sens soit levé de toute indétermination et de toute ambiguïté. La compréhension est toujours interprétation. Toute manifestation de sens « [...] n'est jamais qu'un moment dans un mouvement toujours en cours, dans un à-venir qui n'est jamais à son terme, creusant une attente, ne conduisant jamais à une présence⁵ ». L'expérience de ce qui s'annonce – l'expérience historique en tant qu'annonciatrice – conserve les notes radicales de l'insondabilité, de la non-thématisabilité et de la non-figurabilité.

L'expérience historique fait intervenir la dialectique du passé et du futur que médiatise le présent. De manière générale, l'expérience se projette sans cesse vers le futur en réassumant le passé à partir du présent: « L'historicité d'une pratique est le mode suivant lequel elle s'historialise, c'est-à-dire se projette vers ses possibilités en réassumant interprétativement, dans l'initiative de son présent, ce qui, en son passé, s'est déjà révélé de son intentionnalité constituante immanente⁶. » L'assomption du passé est véritablement créatrice et novatrice, et en un sens, crée de l'absolument nouveau. L'initiative du présent peut véritablement transformer ce dont elle hérite; le passé n'est pas clos. Mais pour ce faire, l'initiative doit s'inscrire dans l'anticipation, « dans la force anticipatrice du projet dont elle [l'initiative] s'inspire⁷ ». L'introduction de nouveauté n'équivaut cependant en rien à une création spontanée. Celle-ci en effet doit s'articuler à l'héritage reçu: « C'est à

5. *Ibid.*, p. 58.

6. *Ibid.*, p. 59.

7. *Ibid.*, p. 60.

partir de cette anticipation, encore indéterminée cependant, qu'elle est capable de discerner dans les figures passées des potentialités non développées et d'imaginer les moyens de les rendre opérantes⁸. » La nouveauté consiste donc à actualiser des potentialités passées demeurées inopérantes, à activer l'inactif, à déceler le céleste. L'initiative agissant dans le présent joue ici un rôle crucial, irréductible à ce qui provient tant du futur que du passé. Elle seule peut en effet introduire l'information supplémentaire nécessaire pour que s'introduise la nouveauté : « C'est à proprement parler le moment de la création, plus exactement même le moment où se configure la réinterprétation anticipante, qui établit l'articulation effective entre la réception de l'héritage et l'ouverture de nouveaux domaines⁹. » Ainsi se dessine une dialectique formant tension entre le passé et le futur, le constitué et l'émergent, l'ancien et le nouveau, la mémoire et l'avenir. L'historicité est enserrée entre la provenance d'une origine inassignable d'où émerge l'intentionnalité directrice et l'horizon instauré par cette même intentionnalité. Se pose alors une question de la plus haute importance et qui est à vrai dire cruciale pour une philosophie de l'historicité : à qui, du passé ou de l'avenir, accorder le primat ? D'où provient le surplus de sens qu'introduit l'initiative historique ?

Dans la foulée de l'interprétation de l'historicité propre à la modernité, Ladrière propose d'accorder la primauté à la dimension de l'avenir. Le moment clé de la dynamique devient celui de l'anticipation. L'introduction de nouveauté n'est possible qu'en vertu de l'inscription du présent dans un horizon d'anticipation. Cette inscription dans le futur est ce qui donne forme au présent¹⁰. L'assomption du passé est également commandée par cet horizon. Le passé se trouve ainsi entraîné par la dynamique novatrice du futur. Pour préciser cette structure horizontale d'historicité, Ladrière emprunte au christianisme la notion d'*eschaton* entendue en un sens proprement philosophique. *L'eschaton* allie la continuité et la discontinuité radicale : il est à la fois accomplissement intégral et nouveauté absolue. *L'eschaton* demeure retranché dans sa différence tout en animant déjà l'histoire dans le présent, son effectivité.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, p. 61.

Au sein des trois dimensions constitutives de l'historicité, l'idée d'une structure d'historicité de type eschatologique accorde clairement la primauté au futur. De ce point de vue, le futur n'est pas compris à partir du passé, mais en fonction de lui-même, de ses ressources propres. Il ne se réduit pas à la réactualisation des potentialités passées non encore réalisées. L'espérance déborde l'attente déjà inscrite dans le présent. Néanmoins, si l'*eschaton* joue le rôle de principe déterminant, il demeure lié à une compréhension herméneutique selon laquelle la nouveauté du futur demeure toujours dépendante du poids des déterminations historiques plutôt que d'une ontologie du pas encore axée sur la nouveauté absolue. L'initiative du présent vise à transformer l'ancien, par voie de conservation et de dépassement, de manière immanente, « dans une autoréinterprétation amplifiante et novatrice¹¹ ». À vrai dire, l'*eschaton* ladrièrien cherche à concilier la dualité de perspectives propre à l'histoire : il est impossible de s'extraire de la condition historique, mais en même temps, l'histoire est habitée par l'espérance d'une effectivité historique tout autre, irréductible à toute condition historique effective. Si l'attente est inscrite dans le présent, si le futur ne cesse de devenir présent, le présent demeure également suspendu au futur comme à une survenance ultime, discontinue par rapport à l'effectivité historique, radicale dans son altérité novatrice. L'histoire est sous l'emprise de la promesse, bien que demeurant sans cesse sous le signe de la finitude et du mal.

La vision de Ladrière met en lumière la tension qui habite la structure d'historicité propre à l'existant humain. Elle s'enracine dans cette dualité voulant que l'existence soit enserrée entre un originaire, une provenance et une destination, un horizon de sens, dans un mouvement qui dessine un arc de cercle. Le mouvement de sens qui anime l'existence est une visée. La dynamique qui la sous-tend est directionnelle, elle va vers l'avenir. Le moment clé est celui de l'anticipation, comprise comme la présence agissante de l'avenir dans le présent, comme annonce de l'avenir. Mais l'anticipation travaille toujours déjà à partir de l'héritage. Ladrière propose une herméneutique de l'historicité axée sur l'*eschaton*, sur l'affirmation du primat de l'avenir, s'appuyant sur une ontologie eschatologique du pas encore, soucieuse de maintenir

11. *Ibid.*

l'« espace d'expérience¹² » ouvert en l'inscrivant dans l'horizon d'attente compris de manière non purement utopique. S'affirme ainsi la tension entre la « nouveauté relative » et la « nouveauté absolue », entre la nouveauté comprise comme assomption créatrice du passé et l'anticipation résolue de *l'eschaton*, tension qui loge au cœur de l'expérience historique et en définit la structure fondamentale. Le nouveau qu'introduit l'expérience historique est à la fois un « déjà » et un « pas encore », un pré-contenu et une novation. La nouveauté relative procède d'une vision de l'avenir comprise comme vision dans l'actuel de ce qui s'apprête à se manifester comme nouveauté. Elle comprend l'antécédence de l'avenir, l'anticipation comme moment le plus déterminant de l'expérience historique à la manière d'un futur vécu à l'avance dans le présent par une sorte de retour du devenir sur lui-même. La nouveauté radicale, absolue, par contre, consiste dans l'anticipation d'une nouveauté contrefactuelle irréductible à l'effectivité de l'histoire, située dans un retrait qui est le lieu de l'indemne et qui constitue l'intentionnalité éthique-salvifique ou libératrice, l'intérêt émancipateur de l'histoire comme structure fondamentale de l'historicité irréductible à toute concrétisation historique. À une vision phénoménologico-herméneutique axée sur le possible historique doit donc s'adjoindre une vision « critico-historique » axée sur l'idéalité historique. Il faut distinguer deux types d'« espace d'attente » formant tension et corrélativement, reconnaître l'inévitable choc entre la vision attentive à l'efficiencia de l'histoire, à la nouveauté relative et celle qui est attentive à la nouveauté absolue, axée sur l'exigence inconditionnée de libération qui s'exprime à même la vie du sens, choc au principe d'une dialectique impossible à refermer dans le présent (maintenant) historique. L'historicité enchaîne donc deux types de dialectique historique : l'une met en valeur l'être affecté par le passé, une herméneutique de l'histoire effective, dessinant une dialectique entre « horizon d'attente » et mémoire, situant dans l'utopie l'idée d'une humanité réconciliée ; l'autre met en valeur l'inconditionnalité éthico-salvifique d'un avenir absolument nouveau comme promesse d'une effectivité historique à venir. Cette tension entre deux dimensions du futur structurant l'« horizon d'attente », du futur devenant présent mais de manière antithétique – le futur possible et le futur comme nouveauté absolue – le surplus possible et le surplus

12. R. Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. J. Hoock et M.-Cl. Hoock, Paris, EHESS, 1990.

absolu – se retrouve dans l'expérience de foi, tout à la fois exacerbée et « résolue » dans l'espérance selon la logique propre de celle-ci.

2. La structuration eschatologique de l'expérience de foi

Ce qui se dit de la conscience historique peut s'appliquer à l'expérience de la foi, moyennant les transpositions nécessaires permettant d'en sauvegarder la spécificité. L'expérience de foi se structure autour d'une intentionnalité spécifique, d'une visée. Elle est portée par une vocation horizontale. L'intentionnalité qu'elle met en jeu est celle de Dieu même en tant qu'agissant, uniment créatrice et salvatrice. Avec Ladrière, nous pouvons parler de l'expérience de foi comme d'une véritable activité constituante orientée vers l'instauration du royaume de Dieu¹³. Cette expérience est une pratique et relève au premier chef de la catégorie de l'action. Elle déploie une opérativité spécifique qui est celle d'un processus de constitution. On parlera donc de cette expérience comme d'une réalité processuelle ou encore comme d'une dynamique d'instauration. Cette activité constituante fait de l'expérience de foi un événement toujours advenant. Elle est créatrice et fait sans cesse surgir du nouveau. L'historicité de la foi est orientée vers cet avènement de nouveauté; sa structure est donc clairement directionnelle et cette direction est celle de l'avenir. La foi comporte une essentielle référence eschatologique qui la structure autour d'une tension qu'expriment les catégories classiques du « déjà » et du « pas encore ». L'historicité chrétienne dessine l'espace d'un intervalle, d'un entre-deux distendu entre la réalisation au moins partielle et provisoire du salut (« eschatologie réalisée ») et l'attente sans cesse relancée d'une fin perpétuellement imminente (« eschatologie conséquente »). La foi s'éprouve dans l'horizon d'une fin, selon la double acception du terme : à la fois moment ultime et *telos*. Elle vit d'une incessante attente eschatologique, d'une fin sans cesse imminente, toujours repoussée, qui implique que loge en son sein même une essentielle incomplétude, un nécessaire inachèvement. L'expérience chrétienne en son ensemble peut donc être qualifiée de « pré-eschatologique ». Cette qualification ne l'empêche pourtant pas de s'appuyer sur le « déjà » de la réalisation proleptique de la fin¹⁴. Cela demande cependant à être précisé et radicalisé.

13. J. Ladrière, *L'articulation du sens*, t. I, Paris, Cerf, 1984, p. 187 et s., 227 et s.

14. J.-Y. Lacoste, *Le monde et l'absence d'œuvre*, Paris, PUF, 2000, p. 134. On retrouve au fond chez cet auteur l'expression récente de la position classique.

En quel sens le mode de structuration de l'historicité de la foi chrétienne est-il essentiellement eschatologique ? L'affirmation selon laquelle l'eschatologie constitue le principe d'interprétation de l'historicité de la foi chrétienne signifie que celle-ci affirme résolument la primauté de la dimension du futur. La dimension eschatologique passe au premier plan comme ce qui est premier absolument. L'expérience chrétienne place l'ultime au futur, dans l'avenir, comme toujours à venir. Ce futur est l'horizon ouvert par la Promesse. L'expérience chrétienne en effet lie l'histoire à une promesse, à l'annonce-anticipation du futur, celui du Règne annoncé. L'expérience chrétienne est une foi doublée d'une espérance, dans la foulée du messianisme juif. J.-C. Guillebaud a récemment rappelé que pour la Bible, le temps n'est pas circulaire, mais droit, à la manière d'un vecteur : « [A]utre dit, l'histoire humaine *est enracinée dans une mémoire et orientée vers un projet*¹⁵ ». Ainsi l'horizon de la foi est celui d'une attente, et l'expérience de foi un chemin dont le futur dessine l'horizon : « Le temps va quelque part, comme l'écrit Emmanuel Lévinas¹⁶. » Au destin, la Bible substitue l'anti-destin, c'est-à-dire constitue l'existence comme destinée. L'expérience chrétienne est ainsi essentiellement une annonce, la promesse d'un avenir. Elle procède d'un « méta » (au-delà), d'un champ de gravitation, d'un fond qui est celui de l'avenir de Dieu en tant que Dieu avenir même. Elle se reçoit de cette attraction, de cette polarisation, de cette énergie venue du fond du futur, tout entière suspendue à cet avenir à partir duquel Dieu opère et fait valoir son efficace. Si elle est mémoire, c'est qu'elle est d'abord et essentiellement mémoire d'un avenir : « Souviens-toi de ton futur ! » comme le veut une interprétation du Talmud.

Ce primat eschatologique du futur relativise de manière résolue l'interprétation de l'historicité de l'expérience chrétienne axée sur le déjà de la réalisation de la Promesse et la présence co-extensive du Ressuscité à l'ensemble de l'histoire procédant d'une ontologie de la présence éternelle de Dieu. Tout en affirmant la présence agissante de l'Esprit dans l'aujourd'hui, dans le *hic et nunc*, la structure d'historicité, plutôt que de résoudre la tension entre le « déjà » et le « pas encore », l'accentue au profit de ce dernier. À vrai dire, elle porte cette

15. J.-C. Guillebaud, *Comment je suis redevenu chrétien*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 85.

16. *Ibid.*

tension jusqu'aux limites du soutenable: immense est le décalage – confinant à la béance – entre le contenu de la Promesse et l'effectivité de l'histoire. Le salut tout court, et non seulement son achèvement ou sa plénitude, est encore à venir. Tout en étant sensible à l'importance fondamentale du passé, de la présence agissante de l'héritage, de son poids, du travail de l'histoire, tout en acceptant la finitude humaine, tout en reconnaissant le rôle de la tradition et le fait que l'histoire du salut ne peut s'extraire de ses événements fondateurs, du rôle fondamental de la mémoire, j'affirme que le christianisme n'est pas d'abord une mémoire mais un avenir, qu'il est une mémoire vivante et subversive précisément parce qu'il est d'abord un avenir, parce qu'il est porté par la conviction que l'histoire est suspendue à la survenance heureuse de son accomplissement selon le vouloir de Dieu. Il n'est pas une mémoire en vue d'un avenir, mais un avenir qui se remémore sans cesse, qui se souvient de sa promesse initiale. Cela seul permet au présent, et à l'ensemble de l'histoire humaine, d'espérer échapper au retour du même, à la fatalité, au péché, enfin. Car le passé à lui seul, et le présent également, ne peuvent contenir le poids de l'héritage des forces négatives qui ne cessent d'entraver la réalisation du plan de salut de Dieu. C'est à cette condition seule que la foi peut être un anti-destin, être la bonne nouvelle de la défaite de la fatalité qui oppresse l'histoire humaine, qu'elle peut être, en dépit de tout, une espérance. Elle se reçoit du futur du Règne comme un incessant appel au dépassement et comme pouvoir de sustentation, de sauvegarde dans l'immédiat. Seul le fait d'être enserré dans le futur de Dieu rend sa réelle consistance au présent comme lieu de l'initiative historique véritablement libre et créatrice.

En déplaçant définitivement le pôle du côté de l'avenir, la foi exacerbe la tension entre l'hier et le demain, au point de la transformer en conflit ne trouvant résolution et apaisement que de manière eschatologique, dans l'espérance. L'existence chrétienne est une existence gagée sur l'avenir qu'est Dieu. Elle ne trouve appui que dans cette énergie de gravitation qui émane de cet avenir, dans le consentement et l'assomption qu'est l'acte de foi. Tout est à-venir. Un abîme, une discontinuité radicale sépare l'aujourd'hui de l'histoire de l'avènement eschatologique du salut comme nouveauté absolue, comme création nouvelle. Je ne nie pas toute continuité: la création nouvelle, c'est le salut de l'unique création, par voie d'assomption transfiguratrice. Le dépassement

qu'opère la création nouvelle n'annihile pas l'ancienne, mais la conduit à la perfection visée par l'acte créateur même. Pourtant, le salut introduit la création ancienne dans un état qualitatif, existentiel tout autre, impossible à imaginer autrement que par la voie de la négation et du superlatif. C'est pourquoi la foi introduit au sein de l'expérience un élément fondamental de critique, de contestation et de subversion. Par ailleurs, l'impossibilité de refermer la dialectique du « déjà » et du « pas encore » autrement que de manière eschatologique, dans le pari de l'espérance, évite de réduire l'histoire du salut à une stricte téléologie, à un processus purement linéaire et progressif. Cette ouverture fondamentale assure le respect de l'autonomie et de la consistance de la création dans son apport créateur propre. Au plan de l'historicité, elle garantit que l'interprétation croyante de l'histoire tienne réellement compte de l'historicité, par la reconnaissance de l'ouverture et de l'indétermination de principe qui affecte l'histoire et qui nécessite de faire droit à l'imprévu, à l'inédit, au contingent ainsi qu'à l'effort d'autoconstruction qu'appelle la création même.

Il faut bien entendu se garder d'une vision non critique centrée sur l'exaltation d'une pure nouveauté immédiatement accessible qui éluderait les médiations inhérentes à la condition historique de l'être humain. La foi ne peut pas ignorer les lourdes contraintes qu'imposent les déterminismes historiques, qu'ils proviennent des sédimentations du passé, des potentialités réelles du proche futur ou des contraintes du présent. Mais tout en se conformant au diktat du possible historique, elle doit inscrire le donné et le possible dans l'horizon critique de l'*eschaton* comme réserve inentamée, indemne, comme absolu irréductible à l'effectivité historique. Nous retrouvons ici la distinction introduite plus haut entre « futur absolu » et « futur relatif », dont la foi doit apprendre à articuler la dialectique dans son contexte propre. Le primat accordé au futur ne doit pas faire oublier les autres dimensions de l'historicité et il importe d'en reconnaître l'interdépendance et l'articulation mutuelle. Courage du futur absolu et lucidité du futur possible doivent cohabiter et cheminer ensemble. Ce me semble être le défi fondamental de l'existence chrétienne – comme de toute existence d'ailleurs.

Il y a en effet comme une triple présence de l'événement de la foi, qui se distribue selon les trois dimensions de l'expérience historique. Cela pose à nouveau la question du rapport du futur aux autres dimen-

sions du temps. Selon la vision ici proposée, passé et présent doivent être entendus essentiellement comme situés dans le champ d'attraction de l'avenir – de l'avenir de Dieu en tant qu'avenir absolu.

Cette vision implique une relativisation du passé de l'expérience de foi par rapport au futur. Selon une interprétation critiquée mais qui demeure prégnante, l'historicité de la foi procéderait avant tout de la vertu agissante d'un originaire, d'un donné posé au préalable, d'un « dépôt » – pour reprendre l'expression classique – immuable dont l'Église (ou les Églises) aurait la garde. Une telle vision, basée sur le schème interprétatif de l'origine et sur l'efficacité historique de l'histoire effective passée, et axée sur le primat de la tradition, rend difficile l'accueil et la prise en charge de l'inévitable nouveauté qu'introduit tout processus historique. Cela est d'autant plus vrai de la foi qui met en jeu une nouveauté absolue, irréductible à toute effectivité historique connue. La foi chrétienne ne peut être comprise comme le déploiement de virtualités originaires, comme le développement historique d'un noyau fondateur situé dans le passé. Elle doit plutôt se comprendre comme procédant d'une impulsion fondatrice procédant du futur, dans l'optique d'une genèse concrète absolue, irréductible à une loi, procédant par pur surgissement, par rupture instauratrice au principe d'un ordre original, irréductible à ce qui est fondé¹⁷. En christianisme, le passé est essentiellement orientation vers l'avenir. La foi n'est ni au premier chef protologie, archéologie ou encore généalogie, mais eschatologie, téléologie, anticipation. Elle n'est anamnétique que dans la mesure où elle est d'abord une heuristique, une interprétation projective du futur. Il faut parler de l'expérience de foi comme d'un prototype, comme d'un modèle à construire et comme d'un principe d'amélioration. La foi est une dynamique d'émergence, un processus d'instauration dans lequel le passé est maintenu dans la puissance de l'avenir de Dieu. C'est ainsi que le passé peut avoir un avenir¹⁸, que les potentialités manquées du passé peuvent espérer éclore un jour et la mémoire subversive de la souffrance demeurer vivante, active et espérante, bref conserver sa puissance salvifique. En christianisme, le passé n'est toujours que l'héritage d'une promesse, d'un avenir.

17. J. Ladrière, *L'articulation du sens*, op. cit., p. 188.

18. Paul Ricoeur, « Le passé avait un futur », dans : *Le défi du XXI^e siècle. Relier les connaissances*, Journées thématiques conçues et animées par Edgar Morin, Paris, du 16 au 24 mars 1998, Paris, Seuil, 1999, p. 297-304.

Le présent, quant à lui, est l'émergence toujours incessante, toujours nouvelle, l'irruption du futur de Dieu qui attire l'histoire vers l'*eschaton* – qu'il est lui-même – en la maintenant dans son champ d'attraction. L'expérience chrétienne vit le présent comme Avent, en l'inscrivant dans l'horizon eschatologique. Le présent est animé par la présence du futur et cette présence se traduit par une irréductible excédence qui grève le présent et l'entraîne dans l'orbite de l'avenir de Dieu. Cet avenir ne cesse de surgir dans le présent de l'expérience chrétienne, d'y advenir en provenance du futur, afin d'en maintenir sans cesse l'actualité la plus immédiate dans l'aimantation procédant de l'horizon eschatologique. Cet horizon qui est une réalité encore et toujours à venir est certes déjà agissant dans le présent. Mais cet agir efficace ne s'entend primordialement qu'à partir du futur de l'Évangile. Le présent assume d'une certaine manière comme à l'avance la réalité à venir. Mais c'est précisément cette anticipation qui lui permet d'être opérant, d'être effectif, parce qu'il s'inscrit dans l'énergie interpellante et dynamisante qui procède de l'avenir de la foi. Elle le propulse dans l'horizon de l'avenir dont il reçoit la vertu opérante – la grâce du salut. Mais la présence du futur souffre sans cesse d'imperfection et d'incomplétude, puisque toujours déjà limitée par la finitude humaine, par l'ici et le maintenant, et plus encore par la blessure du péché, par l'agression constante du mal. Le présent – comme le passé – est saisi par la grâce salvifique du Dieu et tenu constamment en suspens dans l'horizon de la plénitude du Règne, dans son incomplétude et son inachèvement mêmes. C'est ainsi que le salut est présence active dans le présent des humains, en tant qu'événement ultime en suspens. Le propre du présent est de recevoir la grâce du salut qui lui advient sans cesse depuis l'avenir de Dieu, afin de maintenir, de conserver chaque instant de l'histoire dans le champ d'énergie de cette grâce pour le préserver de la perte absolue. C'est de cette manière que le présent prépare, dans son inachèvement même, la gloire future du Règne, dont il est tout sauf la substance. Une discontinuité qualitative (existentielle) radicale sépare le présent de la foi de l'événement eschatologique, lequel pourtant ne cesse – c'est le déjà de la foi – de le maintenir dans son champ de force. Le propre du futur de la foi est d'inscrire le moment présent dans le combat pour le Royaume, d'en faire un lieu de résistance. Les traces et les signes du Royaume se manifestent par des actes de résistance, par l'action concrète de ceux que la tradition juive

appelle les « justes ». Ainsi, si l'histoire est insensée, du sens et du sens ultime surgit en elle¹⁹. Voilà, je crois, le type de présence du Royaume, présence oblique, présence de protestation et de résistance, présence inachevée, inaccomplie, irréductible à toute téléologie linéaire et progressiste, mais présence tout de même pour qui sait voir et s'engager. Présence de l'Esprit, c'est-à-dire présence de Dieu dans, par et pour l'humanité.

Conclusion

Dans la foulée de toute une théologie contemporaine, j'ai plaidé pour une interprétation de l'expérience chrétienne de nature résolument eschatologique. Le principal défi, à mon sens, auquel est confrontée cette expérience est celui de l'intelligence de sa modalité d'historicité. J'ai essayé de montrer que la notion d'eschatologie est la clé d'une telle autocompréhension. L'avenir du christianisme est intimement lié à une telle compréhension qui est seule capable de lui donner les moyens de se réinterpréter afin de s'accorder aux exigences de la culture d'aujourd'hui. Plutôt que de succomber au fantasme de l'originaire, l'expérience chrétienne doit se vivre à la manière d'une aventure tout entière aimantée par un pôle d'attraction localisé en avant, comme une visée dont la seule normativité procède précisément de l'avenir de Dieu. Nous ne sommes pas les enfants d'Ulysse, mais d'Abraham : « Espérant contre toute espérance, il crut et devint ainsi *père d'une multitude de peuples*, selon qu'il fut dit : *Telle sera ta descendance.* » (*Rm* 4,8, trad. BJ)

19. C. Duquoc, *Je crois en l'Église*, op. cit., p. 276, 280.

Exils et identité religieuse dans l'aventure de l'Afrique des temps modernes

Melchior Mbonimpa
Université de Sudbury

Introduction

Les « exils » dont il sera question ici ont leurs paradigmes dans la Bible. J'évoquerai ces paradigmes comme simples points de départ, sans aucune prétention de livrer un point de vue de spécialiste sur les sources bibliques auxquelles je me référerai. Ce qui m'intéresse est surtout d'explorer en quoi le thème de l'exil pourrait interpeller les ressortissants de l'Afrique noire. J'insisterai sur les reprises ou les réemplois des modèles bibliques de l'exil dans l'histoire des Noirs aux « temps modernes ». L'angle sera celui d'un regard qui tente de fixer la rencontre entre l'africanité et la tradition judéo-chrétienne.

L'exil sera traité en son sens premier, comme mouvement physique de masse, et en opposition avec la sédentarité ou la situation de ceux qui sont « fixés au sol¹ ». L'exil forcé peut prendre deux formes aux conséquences diamétralement opposées. La première est celle du type « exode » qui consiste à fuir une situation catastrophique pour aller vers une « terre promise ». La seconde, de type « déportation », implique le passage violent d'une terre de liberté à une terre de servitude. Dans le premier cas, l'exil réalise une promesse de salut et de bonheur et l'exilé, qui est nécessairement un « survivant », apparaît comme un favori de la fortune. Dans le second cas, l'exilé est un

1. Expression méprisante qu'utilisaient les pasteurs nomades, presque toujours guerriers, pour désigner les agriculteurs sédentaires, souvent obligés de payer le tribut aux premiers pour éviter les razzias.

vaincu, arraché de la terre de ses ancêtres, et déporté par la puissance dominante. Mais l'exilé de cette catégorie peut également prendre la figure du réfugié qui aboutit dans un cul-de-sac où il doit affronter ce qu'il n'a jamais prévu : l'asservissement ou l'infinie tristesse d'être de nulle part.

Dans les deux cas, l'identité religieuse subit un bouleversement et devient le reflet de la situation nouvelle. L'exilé doit s'adapter aux conditions de la terre étrangère tout en préservant la mémoire des origines. La reconfiguration de son identité religieuse peut être analysée selon deux angles, car ce qui change, c'est aussi bien le rapport vertical avec son Dieu ou ses dieux que le rapport horizontal avec les étrangers qui deviennent ses voisins. Ainsi, l'arrivée en terre promise occasionne d'un côté la multiplication des manifestations de gratitude envers le Dieu libérateur, des sacrifices et des hymnes d'action de grâce et, d'un autre côté, une autodéfinition généralement « qualifiante » face aux autochtones de vieille souche. Le « peuple élu » devient dominateur.

À l'inverse, l'exil du type « déportation » est propice aux lamentations et aux cris de détresse qui implorent le secours de Dieu et qui traduisent tout autant la nostalgie du paradis perdu que l'espérance rebelle qui nourrit le rêve du retour au bercail, souvent contre tout bon sens. Et face aux nouveaux voisins qui sont les vainqueurs, l'exilé est contraint d'admettre son irrécusable disqualification. Il est souvent sommé d'abandonner sa religion d'origine pour se convertir à celle de ses maîtres. Mais nous verrons que parfois, malgré des circonstances extrêmement dures (ou grâce à elles), les vaincus parviennent à préserver leur ancienne religion en la pratiquant dans la clandestinité. Elle devient alors le lieu d'une résistance farouche et la persécution qui cherche à l'anéantir ne parvient qu'à la renforcer. Nous examinerons les conséquences de ces deux types d'exil sur l'identité religieuse en nous basant sur des illustrations puisées aussi bien dans l'histoire ancienne que dans l'histoire immédiate.

1. L'exode vers la « terre promise »

La catégorie biblique de l'« exode » représente ce que l'on pourrait appeler un « exil heureux » qui se caractérise par deux moments clés. Il y a d'abord le succès d'une fuite pour échapper à une situation intolérable : l'opprimé met la plus grande distance possible entre lui et ses anciens maîtres. Vient ensuite l'opération d'un curieux renversement :

l'opprimé d'hier devient à son tour oppresseur, car il considère que la terre promise lui est due en tant que promesse divine. Les « autochtones » qui s'y trouvent depuis toujours sont perçus comme des usurpateurs à déloger. Deux éléments précis de l'identité religieuse subissent une mutation: la relation à la divinité que nous appellerons « relation verticale », et la relation aux autres humains, ou « horizontale ». Abordons ces éléments l'un après l'autre, d'abord brièvement, chez les Hébreux, puis de façon plus étendue, dans l'expérience historique des Africains.

L'immense chant d'allégresse du chapitre quinzième de l'*Exode* où l'austère Moïse devient poète après que l'armée du pharaon eut sombré dans la mer des Joncs est typique des sentiments de ceux qui viennent d'échapper à la servitude: « Je veux chanter le Seigneur, il a fait un coup d'éclat. Cheval et cavalier, en mer il les jeta. » (*Ex* 15,1) Il y a les mêmes accents de reconnaissance et de vénération du Seigneur dans les quelques textes de la Torah qu'on retrouve le plus fréquemment sur les lèvres du croyant en judaïsme. Citons notamment le *Shema* ou la profession de foi d'Israël: « Écoute Israël, le Seigneur notre Dieu est le Seigneur UN. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force [...] » (*Dt* 6, 4-9) Ou encore, l'anamnèse lors de l'offrande des prémices qui commence par la célèbre phrase: « Mon père était un Araméen errant [...] » (*Dt* 26,5) et qui s'achève ainsi: « Le Seigneur nous a faits sortir d'Égypte par sa main forte et son bras étendu, par une grande terreur, par des signes et des prodiges; il nous a fait arriver en ce lieu, et il nous a donné ce pays, un pays ruisselant de lait et de miel. Et maintenant, voici que j'apporte les prémices des fruits du sol que tu m'as donnés, Seigneur. » (*Dt* 26,8-10)

Si l'exode des Hébreux est le paradigme de cette situation, l'histoire a ultérieurement reproduit le même type d'aventure dans la grande famille religieuse des descendants d'Abraham. Notons en passant que « l'expatriation » de Muhammad et de ses fidèles (hégire) de la ville maudite de la Mecque vers la ville bénie de Yatrib qui deviendra Médine (la ville du Prophète) est l'expérience fondatrice de la tradition islamique. Mais je voudrais surtout insister sur l'actualisation ou la répétition de l'aventure exodique dans l'histoire du christianisme en Afrique.

La plus frappante de ces revendications, et la plus caricaturale, est celle des Boers d'Afrique du Sud qui ont interprété explicitement leur

déracinement originel comme une sortie d'Égypte. Ils ont considéré le nouveau territoire où ils se sont installés comme une « terre promise ». C'est durant les XVII^e et XVIII^e siècles que les Hollandais installèrent leur colonie en Afrique du Sud. Ils perdirent rapidement contact avec leur pays d'origine dont toutefois ils gardèrent et figèrent la pratique d'un calvinisme étroit. À ces hommes s'adjoignirent, à partir de 1680, les huguenots expulsés de France par Louis XV, suite à la révocation de l'Édit de Nantes².

Lorsqu'à l'aube du XIX^e siècle, la Grande-Bretagne, puissance maritime d'alors, s'intéressa à l'Afrique du Sud, les Boers livrèrent une guerre héroïque fondée sur la conviction que cette terre leur appartenait de droit divin. Ils seront battus et émigreront vers l'intérieur des terres, mais le sort des armes n'entama en rien leur certitude : les vainqueurs n'étaient que des usurpateurs et des profanateurs de « la terre sainte ». Et quand, en 1909, les Britanniques, plus ou moins réconciliées avec les Boers, décidèrent de créer l'Union sud-africaine, une sorte de « dominion » comme le Canada ou l'Australie, les Boers retrouvèrent le pouvoir perdu et instaurèrent l'apartheid qu'ils justifiaient par une théologie politique. Le très fameux document *Kairos* dénonce la présence de cette théologie jusque dans le préambule de « la constitution de l'apartheid » où l'on peut lire :

Dans une humble soumission au Dieu tout-puissant, qui contrôle les destinées des nations et l'histoire des peuples; qui a rassemblé nos ancêtres de plusieurs pays et leur a donné celui-ci; qui les a conduits de génération en génération; qui les a délivrés miraculeusement des dangers qui les assaillaient³.

On retrouve donc ici le même type de rapport à Dieu que dans le cas d'Israël évoqué plus haut. Le Tout-puissant est perçu comme un protecteur qui accomplit des miracles au bénéfice de ses favoris.

On pourrait également citer le cas de l'histoire du Liberia, qui est beaucoup moins connue. Le seul nom donné à ce pays par des descendants d'esclaves américains retournés vers « la terre mère » est hautement significatif. Il recèle un immense soupir de soulagement : Liberia,

2. Voir à ce propos Frank Tenailles, *Les 56 Afriques. Guide politique/1*, Paris, Maspero, 1979, p. 47-63.

3. *Kairos. Défi à l'Église. Commentaire théologique sur la crise politique en Afrique du Sud* (première version du document produit en 1985 et diffusé au Canada par les soins de Développement et Paix, Montréal, sans date), p. 10.

c'est le pays de la liberté. Même si, faute de documentation, je ne suis pas en mesure de décrire les sentiments religieux des *Freemen*, ces esclaves libérés qui, dès 1820, développèrent un *colonat* sur la côte occidentale de l'Afrique sous l'instigation de l'American Colonisation Society, on peut parier que, comme les Hébreux sortis d'Égypte et comme les Boers en Afrique du Sud, ces descendants d'esclaves ont perçu le retour et la réinstallation en Afrique comme un miracle du Très-Haut en leur faveur. Ce qui est plus évident est que, quand ils fondèrent la République du Libéria⁴ en 1847, le « rapport horizontal » que ces Afro-Américains instaurèrent avec les *Natives* ressemble exactement à celui qu'établirent les Boers avec les Noirs, jusqu'à ce que, après plus d'un siècle d'oppression, les autochtones renversent violemment les descendants des *Freemen*.

Dans une certaine mesure, le même type de sentiments de gratitude envers Dieu se retrouve certainement chez les rescapés contemporains qu'on appelle « immigrants », qui parviennent à quitter des pays où le danger est partout pour s'installer en Occident. S'ils sont croyants, eux aussi poussent un soupir de soulagement et s'écrient : Dieu est grand ! La jeune mère d'origine guinéenne, Oumou Touré, menacée d'expulsion mais qui parvint à convaincre l'opinion publique que ce serait un scandale d'envoyer sa fillette Canadienne de deux ans dans un pays où elle risquait l'excision, n'a pas chanté les louanges du Seigneur devant les caméras de télévision quand, le 8 juillet 2007, elle a obtenu la suspension de l'expulsion. Mais on peut deviner que cette femme originaire d'un pays où celui qui se déclarerait athée serait perçu comme un extraterrestre, attribue au Miséricordieux l'heureuse issue de son aventure : rien de moins qu'un miracle.

La même expérience, les mêmes sentiments peuvent être étendus à tous ceux qui prennent des risques parfois insensés pour fuir leurs pays d'origine vers l'Occident, perçu comme « terre promise ». À la question de savoir si, après une longue guerre civile, il rentrerait pour contribuer à la reconstruction du pays de sa naissance, un ami « immigrant » qui vit pourtant de façon précaire ici au Canada me répondit : « Je ne quitterai pas ce pays que Dieu m'a donné pour ma vieillesse. » Et la brute qui, un jour, lors d'une discussion où je critiquais je ne sais quel défaut du Canada, m'opposa un cinglant « Retourne chez-toi si tu

4. F. Tenailles, *Les 56 Afriques...*, op. cit., p. 217.

n'es pas content chez-nous », n'avait pas tout à fait tort : pour moi comme pour une multitude d'autres individus, le pays d'accueil est un « sanctuaire » dans le sens antique du terme, un lieu où l'on échappe à la justice des puissants si souvent impitoyablement expéditive. Mais comme nous l'avons dit en introduction, ce n'est pas seulement le rapport à la divinité qui subit une mutation en situation d'exil, c'est aussi le rapport aux autres humains, notamment les naturels du pays où l'on trouve refuge. Voyons donc ce que devient la « relation horizontale » en terre promise.

La terre promise n'est jamais un territoire inoccupé. On ne s'y installe pas comme Adam et Ève dans le Jardin d'Éden, comme dans un espace vierge mais déjà prêt à accueillir les premiers humains qui ne se nourrissaient que d'amour et de fruits. Curieusement donc, dans beaucoup de cas, la terre promise doit être conquise. Les nouveaux venus se déclarent « peuple élu ». Ils élaborent une théologie de la domination qui accrédite la thèse qu'en guerroyant pour s'emparer du territoire d'autrui, ils accomplissent la volonté de Dieu. Ainsi, dans l'histoire des Hébreux sortis d'Égypte, il a fallu que Moïse, le législateur suprême, meure au seuil de la terre promise. C'est au « général » Josué que reviendra la tâche de créer Israël, au fil de l'épée, en écartant les nations.

Le récit de la chute de Jéricho (*Jos 6*), décrite comme une liturgie ordonnée par le Seigneur lui-même, ne cherche pas à cacher la férocité de l'entreprise et le sort atroce réservé aux vaincus de la plus vieille ville du monde : « La ville sera vouée à l'interdit pour le Seigneur, elle et tout ce qui s'y trouve. Seule Rahab, la prostituée, vivra, elle et tous ceux qui seront avec elle dans la maison, car elle a caché les messagers que nous avons envoyés. » (*Jos 6,17*) Et que signifie « vouer à l'interdit » ? On nous l'apprend quelques versets plus loin : « [...] ils s'emparèrent de la ville. Ils vouèrent à l'interdit tout ce qui se trouvait dans la ville, aussi bien l'homme que la femme, le jeune homme que le vieillard, le taureau, le mouton et l'âne, les passant tous au fil de l'épée. » (*Jos 6,20-21*) Vouer à l'interdit signifie donc décimer tout ce qui respire dans le lieu conquis, en guise de sacrifice au Seigneur !

Il a fallu David, un autre guerrier incomparable, pour élever Israël au rang de grande puissance, mais l'apogée ne durera qu'une courte période couvrant deux règnes : celui de David lui-même, et de son fils Salomon. Après Salomon, Israël n'a cessé d'être dominé et menacé par les grands empires de la région : l'Égypte, l'Assyrie, Babylone, la Perse,

les Grecs et enfin les Romains qui détruiront le temple pour la deuxième (et dernière) fois en 71 de notre ère, puis, en 135, disperseront les Juifs dans les nations après avoir supprimé leur entité territoriale et politique. Mais la dispersion n'aura pas raison de la culture de la différence qui sera entretenue par le judaïsme rabbinique pendant presque deux millénaires, jusqu'à la récente réédition de l'exploit de Josué, c'est-à-dire la capture de la terre promise par les armes.

Bien que de façon moins spectaculaire (parce que moins longue), on retrouve la même affirmation agressive de la différence fondée sur la religion chez les Boers d'Afrique du Sud. Le concordisme qu'ils établissent entre les éléments de leur histoire et celle du peuple hébreux est tout à fait frappant⁵. Dans une première période qui dure à peu près deux siècles (entre 1652 et 1835) et qu'on appelle « la période hollandaise », l'idéologie des Boers se forme par le biais de fermiers blancs qui, à la recherche des terres, s'éloignent progressivement du Cap dominé par le commerce de « La Compagnie des Indes ». Pour la plupart, ces paysans savent à peine lire et écrire, et on peut attribuer à leur manque de culture le concordisme dont nous venons de parler. Armés de la Bible et du fusil, ils avancent en vidant les territoires conquis de leurs habitants autochtones par la terreur. Ce qui leur permettra d'affirmer plus tard que les territoires occupés étaient vides ! L'Ancien Testament est la seule grille d'interprétation qu'ils peuvent utiliser pour rendre intelligible leur aventure. Et il leur semble évident que les tribus africaines, armées de flèches et de lances, qu'ils mettent en déroute grâce aux armes à feu, sont les Philistins établis en Palestine lors de l'arrivée des Hébreux. Il leur semble tout aussi évident que « le peuple élu » est dans son bon droit en chassant les Noirs de « la terre promise aux Blancs ».

Dans un deuxième temps, à partir de la conquête du territoire par les Britanniques, on se serait attendu à ce que cette conception archaïque des rapports entre peuples soit mise à mal par le fait que les Britanniques étaient eux aussi blancs et chrétiens. C'est le contraire qui se produit, notamment en fournissant aux Boers l'occasion d'une épopée qui apparaîtra comme véritablement miraculeuse. Fuyant la déroute que leur avaient infligée les Britanniques, 4 000 fermiers boers entreprirent, de

5. Voir à ce propos Marianne Cornevin, *L'apartheid. Pouvoir et falsification de l'histoire*, Paris, UNESCO, 1979, spécialement le chapitre quatrième intitulé « La conception Afrikaaner de l'histoire », p. 47-65.

1835 à 1837, la grande migration connue sous le nom de *Grand Trek*. Mais en s'enfonçant profondément dans le continent, ils se heurtèrent au roi zoulou Dingaan, qui, défendant ses frontières, fit périr en un mois 300 Blancs et autant de « serviteurs » métis. Le 9 décembre 1838, les Boers invoquent l'aide du Tout Puissant et promettent de célébrer chaque année, eux et leurs descendants, un jour d'action de grâce, s'il permettait qu'ils soient vainqueurs. Sept jours après, soit le 16 décembre, un commando de 464 hommes, dirigé par Andries Pretorius, rencontra 10 000 guerriers zoulous aux bords d'une petite rivière appelée Ncome. Au bout de quelques heures de combat, 3 000 zoulous étaient morts et rougissaient de leur sang les eaux de la rivière qui a gardé jusqu'à ce jour le nom de *Blood River*. Le 16 décembre allait donc être commémoré comme « Jour du pacte »⁶.

Mais la protection divine fut moins évidente quand, en 1843, les Britanniques annexèrent la République de Natalia (à peine fondée parce que proclamée en 1839). De nouveau, les Boers reprirent l'exode pour aller créer le Transvaal et l'État libre d'Orange, mais le Transvaal sera annexé en 1877. Cela provoqua la première « guerre de libération » qui allait confirmer les Boers dans leur sentiment d'élection en leur fournissant l'occasion d'un autre fait d'armes mémorable :

Le 27 février 1881, un commando de 75 boers mit en pièces un détachement de 700 Britanniques à Majuba Hill au prix d'un tué et de cinq blessés, et le Transvaal recouvra son indépendance [...] À Majuba Hill comme Blood River, la disproportion des forces était flagrante en faveur des ennemis des Boers qui attribuèrent leur victoire à l'intervention divine⁷.

Le Transvaal recouvra son indépendance, mais les Britanniques reviendront à la charge et ce sera la seconde « guerre de libération » (1899-1902) connue surtout sous le nom de « guerre des Boers » qui s'acheva sans vainqueur ni vaincu. Sept ans plus tard, les provinces britanniques du Cap et du Natal fusionnèrent avec celles du Transvaal et d'Orange pour former l'Union sud-africaine qui scella « la paix des Blancs » consacrant l'égalité entre Anglais et Boers. En 1910, lors des élections destinées à donner un gouvernement (évidemment blanc) à ce nouveau dominion au sein du Commonwealth, c'est le parti boer qui

6. C'est ce qui a inspiré à James Michener le titre de l'un de ses immenses romans historiques, *The Covenant*, qui traite justement de l'Afrique australe, depuis « la préhistoire ».

7. M. Cornevin, *L'Apartheid...*, op. cit., p. 58-59.

triomphe. Il institutionnalise immédiatement le racisme et l'esclavage imposé aux Noirs. C'est le début de l'apartheid qui provoquera tout aussi rapidement un mouvement de résistance : l'*African National Congress* (ANC) naîtra le 8 janvier 1912 et, dans son sillage, il y aura bien d'autres groupes de combattants de la liberté qui défieront l'apartheid sans désespérer jusqu'en 1990. Même devenue une puissance nucléaire grâce à l'aide d'Israël, l'Afrique du Sud régie par l'idéologie des Boers finit alors par admettre que « la paix des braves » était préférable à une guerre qui ne pouvait être gagnée.

Ces observations ne s'appliquent pas entièrement au cas des immigrants contemporains en Occident. Même si, en un sens, le pays d'accueil est comparable à une terre promise, l'exode de l'immigrant ne comporte aucun projet de domination. Il reçoit comme une grâce l'hospitalité dont il bénéficie. Et le rapport qu'il établit avec ses hôtes sur le plan religieux n'est pas uniforme. La plupart des immigrants proviennent de milieux où la pratique de la religion est massive, généralisée. La terre promise est donc pour eux un lieu de dépaysement parce qu'elle ressemble à « un monde sans dieu⁸ ». Cette situation provoque toutes sortes de stratégies d'adaptation qui sont autant de mutations de l'identité religieuse. Les trois suivantes me semblent les plus importantes et les plus courantes.

Il y a d'abord la stratégie du caméléon qui consiste à se fondre dans le milieu ambiant. Elle est le propre de celles et ceux qui craignent d'apparaître comme des retardés, ou même des dinosaures s'ils restent pratiquants. En évitant de se singulariser, ils prolongent le mimétisme confortable de leur milieu d'origine où être comme tout le monde consistait à observer des pratiques religieuses. Mais il y a aussi celles et ceux qui voient dans l'absence de ces pratiques l'occasion d'une réelle « libération » parce qu'il n'y a ici aucune pression de l'entourage, aucune peur du qu'en-dira-t-on si l'on cesse d'aller à la messe du dimanche. Ils obtiennent donc un choix qu'ils n'avaient jamais eu auparavant et s'en prévalent d'autant plus qu'il leur permet de prendre

8. Cette expression ne recèle aucun jugement de valeur. Elle nomme un état de fait que l'Occident lui-même reconnaît, souvent comme un progrès. C'est ce que traduit l'introduction aux actes du 41^e congrès de la Société canadienne de théologie : « Prier aujourd'hui ? Vraiment ! La prière est-elle encore possible ? A-t-elle encore sa place dans une culture qui se comprend sans l'hypothèse de Dieu ? » Voir R. Bergeron, N. Bouchard, J.-C. Breton (dir.), *Prier Dieu dans un monde sans Dieu*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 5.

la couleur locale. Cela ne signifie pas qu'ils « perdent la foi » et deviennent athées ou anticléricaux. En fait, la plupart d'entre eux s'autorisent simplement de vivre comme la majorité de ceux qui les entourent en se délestant des obligations religieuses.

Parmi ceux qui tiennent à garder leurs pratiques religieuses, certains adoptent la stratégie de la solidarité avec le « petit reste » qu'ils trouvent sur place. C'est l'option des immigrants chrétiens qui s'intègrent aux assemblées pratiquantes dans les églises presque vides où dominent les chauves et les cheveux gris. Cette option implique le renoncement aux célébrations où l'on chante et danse jusqu'à la passion. Le milieu impose une véritable conversion : l'extériorisation festive de la foi doit céder le pas à l'intériorisation, au recueillement, au silence, pour être capable d'adorer un Dieu qui n'est plus trouvable dans la puissance de l'évidence⁹. L'immigrant croyant qui opte pour cette solution doit accepter le passage de la religion triomphante, souvent caractérisée par l'arrogance, à l'humilité des communautés qui se savent fragiles, minoritaires, encerclées par l'incroyance, l'indifférence, et parfois, le mépris. Il apprend à vivre dans un contexte qui impose un pluralisme de la résignation où la tolérance apparaît non pas comme une vertu, mais comme une nécessité encadrée par la loi. Celui qui s'engage dans cette voie se sentira certainement plus « en exil » que celui qui se rallie à l'opinion majoritaire selon laquelle la religion est caduque.

Il y a enfin la stratégie du ghetto. Elle est le propre de ceux qui ne peuvent pas ou ne veulent pas affronter la nouveauté et qui recherchent en terre étrangère le même type de religiosité que dans leurs pays d'origine. S'il s'agit de chrétiens, catholiques ou membres des grandes Églises protestantes, ils créent des églises indépendantes où ils se retrouvent entre eux ou rejoignent des sectes qui rejettent l'aphasie de la foi. Curieusement, cette option ressemble à la première tout en lui étant diamétralement opposée. La similitude réside dans le refus du déménagement mental, dans l'exigence de retrouver à l'arrivée ce qu'on a quitté à l'origine. La différence, et elle est énorme, c'est que la troisième option peut donner lieu au travers que nous avons souligné chez les Hébreux et les Boers : un sentiment d'élection qui aboutit au déni-

9. Voir à ce propos Melchior Mbonimpa, *Défis actuels de l'identité chrétienne*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1996, p. 204-205.

gement d'autrui et, souvent à sa diabolisation. Cette fois pourtant, ceux qui s'estiment « supérieurs » n'ont pas les moyens de la domination. Passons maintenant au second type d'exil qui, contrairement à celui que nous venons de décrire, ne peut pas se comprendre comme une bénédiction ou une élection.

2. L'exil comme déportation

Dans l'Ancien Testament, on pourrait prendre comme paradigme de cet exil malheureux le séjour en Égypte des fils d'Abraham et leur réduction en esclavage. Mais au départ, il s'agit d'un exil plutôt volontaire qui tourne mal. Le meilleur paradigme serait donc celui de l'exil à Babylone : un exil forcé, consécutif à une défaite, même si la perte de la liberté aboutit à une situation moins terrible que l'esclavage¹⁰. Toutefois, pour les plus pieux des fils d'Israël en captivité à Babylone, le rêve du retour et de la reconstruction du temple devint une obsession. Pour eux, la destruction du temple et la déportation représentent la plus grande catastrophe concevable. On peut le constater notamment dans la lancinante nostalgie que dégage le psaume 137 :

Là-bas, au bord des fleuves de Babylone,
nous étions assis tout éplorés
en pensant à Sion.
Aux saules du voisinage
nous avons pendus nos cithares.
Là, nos conquérants nous ont demandé des chansons,
et nos bourreaux des airs joyeux :
« Chantez-nous quelque chant de Sion. »
Comment chanter un chant du Seigneur
en terre étrangère ?
Si je t'oublie, Jérusalem,
que ma droite se dessèche !
Que ma langue colle à mon palais [...] (*Ps* 137,1-6)

Il est bien évident que, dans cette situation, le rapport aux autres est coloré par une hostilité qui ne cherche pas à se dissimuler. On les

10. Voir Marek Halter, *Lilab. La bible au féminin*, Paris, Robert Laffont, 2004. Même si l'histoire romancée que nous livre cet excellent vulgarisateur de la Torah se situe à l'époque de l'Empire perse, il y a lieu de croire que la vie des Israélites déportés dans l'Empire babylonien ressemblait plus ou moins à celle que décrit cet auteur : les Juifs n'y étaient pas dans les fers, raison pour laquelle tous ne se sont pas précipités vers Jérusalem quand Cyrus leur en donna la possibilité.

appelle « nos conquérants », et même, « nos bourreaux ». La requête de ces derniers, « Chantez-nous quelque chant de Sion », n'est pas nécessairement une provocation. Le texte ne suggère pas que les Babyloniens cherchent à narguer les vaincus, à tourner le fer dans la plaie. On peut s'imaginer qu'il s'agit d'étrangers curieux dans le sens positif : ouverts et désireux de s'instruire sur la culture d'autrui. Mais les Hébreux que le psaume met en scène s'étonnent et s'irritent : « Comment chanter un chant du Seigneur en terre étrangère ? » C'est comme si ces Babyloniens étaient d'une bêtise sans remède. Nous verrons plus loin le sort qu'on leur souhaite.

Le rapport à Dieu exprimé dans ce psaume est d'abord caractérisé par un vœu de fidélité sans concession : le vœu de ne jamais oublier Jérusalem, demeure du Seigneur, est en fait adressé au Seigneur lui-même. Et celui qui fait le vœu appelle sur lui une terrible malédiction si jamais il ne tenait pas parole : « Que ma droite se dessèche ! Que ma langue colle à mon palais. » Mais la promesse de ne jamais oublier exige une contrepartie de Dieu : la vengeance, d'abord contre Édom, alliée des Babyloniens. On demande au Seigneur de penser « aux fils d'Édom qui disaient au jour de Jérusalem : Rasez, rasez jusqu'aux fondations. » (*Ps* 137,8) Penser aux fils d'Édom, c'est leur infliger le châtement qu'ils méritent. Puis on appelle la malédiction sur Babylone dans la tournure curieuse d'un oracle de malheur combiné à une bénédiction de celui par qui ce malheur arrivera : « Fille de Babylone promise au ravage, heureux soit celui qui te traitera comme tu nous as traités ! Heureux soit celui qui saisira tes nourrissons pour les broyer sur le roc ! » (*Ps* 137,7)

La nostalgie du paradis perdu, c'est aussi ce qui caractérisera la diaspora juive après la seconde destruction du temple, la suppression de l'entité territoriale qui correspondait à la terre promise, et une déportation sans commune mesure avec celle de Babylone, qui n'avait frappé que l'élite d'Israël. Cette fois, Rome entendait vider la colonie de Judée de ses habitants juifs pour la repeupler avec des sujets moins remuants. La suite de l'histoire est connue : des siècles d'une nostalgie qui trouvera son expression dans cette formule lapidaire réaffirmant le vœu des Juifs de Babylone, mais cette fois, de façon moins plaintive, en se tournant résolument vers l'avant, vers l'avenir, dans une perspective utopique : « L'an prochain à Jérusalem ! » Il a fallu que le cerveau dément d'Hitler pousse la persécution vers un passage à la limite en inventant « la solution finale » pour que le vœu se réalise, de façon

paradoxe, pour une partie des rescapés de la *Shoah*, car ce qui était attendu se dérobe de nouveau : la recréation d'Israël n'a pas coïncidé avec la venue du Messie et le jugement dernier. Nous sommes encore en pleine histoire ! Mais une fois de plus, l'expérience collective de la déportation ou de l'exil sous sa forme la plus malheureuse, la plus hâissable, ne fut pas l'apanage des seuls Hébreux.

L'autre exemple de déportation terrifiante est sans conteste celui de la traite atlantique des esclaves noirs. Une entreprise gigantesque, étalée sur quatre siècles : de la fin du xv^e à la fin du xix^e siècle. Il y a encore parmi les historiens beaucoup de controverses sur deux points précis : les responsabilités de ce commerce honteux et les statistiques (nombre de captifs arrachés à l'Afrique). À propos des responsabilités, certains historiens contemporains insistent d'abord sur le fait que la « traite atlantique » n'a été ni la seule, ni la plus longue des « traites négrières ». C'est le cas de François Renault qui affirme :

L'Afrique a connu la traite avec une intensité variable selon le temps et l'espace. Des Africains en ont été les agents, mais bien plus encore, des Arabes et des Européens. Les parts respectives de ces derniers amènent à distinguer deux secteurs : la traite transsaharienne et orientale, à la fois interne et exportatrice, et la traite atlantique uniquement exportatrice. La seconde a été moins longue, mais plus active, de sorte que les deux s'équilibrent à peu près en ordre de grandeur : les plus récentes estimations se situent entre douze et quatorze millions pour chacune d'elles¹¹.

La thèse défendue ici semble être la suivante : nous sommes tous coupables, tous compromis dans le commerce multimillénaire des esclaves noirs, depuis les pharaons d'Égypte jusqu'à la « traite chrétienne », en passant par la traite arabe (orientale et transsaharienne). À toutes les époques, des potentats noirs ont été complices de ce commerce et ont d'ailleurs entretenu un esclavage local, intra-racial, au sud du Sahara. J'ai déjà répondu à cette thèse dans une recension du livre cité, en faisant remarquer qu'on compare ici des pommes et des oranges. On utilise le même mot, « esclavage », pour des phénomènes assez différents¹². Ainsi, l'esclavage intra-racial en Afrique noire n'était ni

11. François Renault, Serge Daget, *Les traites négrières en Afrique*, Paris, Karthala, 1985, p. 230. Voir aussi mon étude des types d'esclavage en Afrique précoloniale dans Melchior Mbonimpa, *Idéologies de l'indépendance africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 33-43.

12. Voir *Telema* 2 (1987), p. 85-87.

massif, ni irréversible, comme le montre la magistrale étude de Claude Meillassoux¹³.

Quant aux chiffres, ils disent ce qu'on veut leur faire dire. À supposer que les chiffres donnés soient exacts, si depuis les pharaons jusqu'à la fin du XIX^e siècle toutes les autres « traites négrières » ont le même ordre de grandeur au niveau statistique que la traite atlantique du « bois d'ébène », on pourrait y voir, non pas un équilibre, mais un terrible déséquilibre. Si le nombre de Noirs réduits en esclavage depuis l'époque des pharaons jusqu'à l'âge moderne (presque cinq mille ans) équivaut à celui des quatre siècles de la « traite chrétienne » ou « atlantique », alors cette dernière s'impose comme massive et intensive. Sa brièveté ne peut pas être invoquée pour relativiser sa gravité, au contraire : c'est cette brièveté qui en manifeste le caractère extrême et le gigantisme. Pour remplir le tonneau sans fond du marché américain, la traite négrière a subi une véritable mutation. Mais à vrai dire, Philip Curtin a raison de relever que la querelle des chiffres a très peu d'intérêt dans un phénomène comme celui-ci :

Un chiffre global n'a pourtant qu'une signification limitée en histoire. Qu'il s'agisse de huit, dix ou quinze millions, les proportions de la traite défont la comparaison. En termes de souffrances humaines, deux millions d'esclaves constituent déjà un chiffre si effroyable que rien ne peut en amplifier l'horreur¹⁴.

Notre objet n'étant pas de trancher des débats historiques, revenons à la signification ou aux conséquences religieuses de cette déportation. La traite atlantique a trouvé dès le départ une justification « chrétienne et civilisatrice », comme le souligne l'historien des Indes, le P. Maffei : « Les esclaves transportés des sablonnières de l'Éthiopie aux terres grasses du Portugal, et de leurs petites cassines et logettes à Lisbonne, par leur seule fréquentation de la ville étaient peu à peu instruits à l'humanité, et, ce qui était plus excellent, ils étaient par là imbus des mystères de la religion chrétienne¹⁵. » Ici, l'auteur cité parle surtout des esclaves noirs qui, en 1550, constituaient le dixième de la population de Lisbonne. Mais à cette époque, les Portugais s'étaient déjà aperçus qu'il y avait un profit considérable à exporter les esclaves,

13. Claude Meillassoux, *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 1975.

14. Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, University of Madison, 1969, p. 8. (C'est moi qui traduis)

15. Cité par *Telema* (1 / 89) p. 91.

non pas en Europe, mais en Amérique où les difficultés d'emploi de la main-d'œuvre amérindienne avaient abouti très vite à l'idée de recourir à des esclaves noirs arrachés à l'Afrique¹⁶. Cette solution fut officiellement prescrite en janvier 1510 par les Espagnols, et au cours de la même année, les premiers contingents d'esclaves noirs arrivent à Hispaniola (actuellement Haïti et Saint-Domingue). En 1514, ayant constaté que la mortalité de la main-d'œuvre servile amérindienne était effroyable, le dominicain Las Casas qui avait justement dirigé une plantation à Saint-Domingue, se rendit en Europe pour plaider leur cause. Il proposa d'abord qu'on augmente le nombre de colons espagnols¹⁷. Puis, comme on lui suggéra de relever les Amérindiens par des Noirs plus robustes, dociles et acclimatés aux régions tropicales, il accepta cette solution et il trouva une justification théologique à ce compromis : il pensa que si les Noirs achetaient leur droit au baptême, et donc au salut, par la servitude du corps, on pouvait faire d'une pierre deux coups : arrêter la décimation des Indiens et assurer le salut de l'âme des esclaves nègres¹⁸ !

Le problème est que les concernés n'ont certainement pas considéré l'asservissement comme le prix à payer pour leur salut. Le baptême qu'ils ne pouvaient refuser, ils l'ont perçu pour ce qu'il était dans les circonstances : un rite de consécration de la déchéance. C'est ce qui explique pourquoi, au lieu de renoncer à leurs croyances ancestrales, ils les ont habilement camouflées en dessous et en arrière de ce que prescrivait la religion du maître. Ainsi, dans le vaudou des Caraïbes, le *santeria* de Cuba et le *kandomblé* du Brésil, on retrouve derrière les

16. À propos de l'évolution de l'emploi de la main-d'œuvre amérindienne dans les colonies espagnoles d'Amérique, voir le livre de Lewis Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle*, Paris, Plon, 1957.

17. Dans un récent ouvrage de Jean-Claude Guillebaud, *Comment je suis redevenu chrétien*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 77-83, l'auteur évoque la célèbre controverse de Valladolid où, défendant l'idée que les Indiens d'Amérique étaient des humains à part entière, Bartolomé de Las Casas affronta Juan Ginès de Sepulveda qui, avec son siècle, était bien moins convaincu de l'humanité des « Sauvages ». Mais l'auteur relève (dans une note infrapaginale) qu'« une ombre sinistre gâte malgré tout l'engagement de Las Casas » : tout en défendant les Indiens, il encouragea la traite en provenance de l'Afrique.

18. Voir « Palabre africaine » : *Telega* 1 (1989), p. 93. Ajoutons qu'il serait faux de voir en Las Casas l'homme qui a mis en branle la machine infernale de la traite. Les conditions humaines étaient telles que la cupidité humaine avait déjà fait le rapprochement entre les besoins immenses de la main-d'œuvre des plantations américaines et le vivier non moins immense des peuples africains, impuissants devant les armes à feu des négriers européens.

saints vénérés en christianisme, des dieux et des génies africains. Et derrière les fêtes du calendrier liturgique chrétien, on célèbre des mystères de la religion première venue d'Afrique¹⁹. Que ce double jeu ait pu se maintenir pendant un demi-millénaire, jusqu'à nos jours, cela témoigne d'une résistance spirituelle qu'aucune mise au pas n'a pu juguler. En fait, comme pour les Juifs, la religion ancestrale est devenue, pour ces déportés africains de l'époque moderne, le bastion imprenable qui déjoue toutes les stratégies de la domination et toutes les ruses de la déshumanisation.

Mais ce phénomène ne s'est pas produit dans toutes les parties de l'Amérique. On dirait qu'il n'était possible que dans le monde catholique de l'Amérique latine, notamment à cause du culte des saints facilement détournable. Plus au nord, spécifiquement aux États-Unis, les maîtres protestants semblent avoir réussi à éradiquer chez leurs esclaves le souvenir de l'animisme africain. Toutefois, même ici, la religion imposée par le maître a été récupérée par les esclaves qui l'ont transformée en rempart ou en refuge. Les Noirs se sont appropriés le christianisme et s'en sont servi à leur manière. C'est évident dans le genre de musique sacrée qu'ils ont inventée et qui est très adaptée à l'expression de la détresse: le *Gospel* ou le *Negro spiritual* sont une sorte de « lamentation » chantée qui prend Dieu à témoin de l'injustice des siècles²⁰.

On ne pourrait malheureusement pas dire que ces situations regrettables appartiennent au passé et que les déportations massives ne sont plus qu'un mauvais souvenir. L'histoire immédiate produit encore ce genre de désastres. Il y a dans notre monde des camps de réfugiés qui ne sont pas des lieux de transit, mais des endroits où des générations d'apatrides naissent et meurent. C'est le cas des camps palestiniens au Moyen-Orient dont on n'entend parler que lorsqu'ils deviennent le théâtre de graves violences. C'est le cas aussi des camps disséminés sur le continent africain où se trouve le plus grand nombre de « déplacés » dans le monde actuel. On parle encore des derniers d'entre eux, ceux du Darfour à la frontière du Soudan et du Tchad, mais à la longue, on

19. À ce propos, on lirait utilement les deux ouvrages suivants: Alfred Métraux, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, et Laënnec Hurbon, *Les mystères du vaudou*, Paris, Gallimard, 1993.

20. Ici, je pense notamment à la douleur qu'exprime la chanson: *Nobody knows the trouble I've seen, Nobody knows but Jesus [...]*

les oubliera comme tous les autres. Remarquons d'ailleurs qu'habituellement, ces pauvres hères nous intéressent essentiellement comme objets de nos interventions humanitaires. Nous parlons d'eux pour célébrer nos héros, nos secouristes, nos fils et nos filles projetés en première ligne dans une gigantesque bataille contre la misère humaine. Mais si l'on va plus loin que les reportages de nos journalistes pour écouter ce que disent les réfugiés eux-mêmes de leur situation, on entend un autre son de cloche.

Dans un livre résultant d'un séjour dans un camp de réfugiés en Tanzanie pour son travail de terrain, une jeune anthropologue occidentale révèle ce qui passe toujours inaperçu parce que, parmi les voix qui comptent, personne n'est intéressé à voir les choses de cette manière anticonformiste²¹. Pour Lisa Malkki, le « camp modèle » de Mishamo (selon les intervenants humanitaires), à l'instar de n'importe quel camp de réfugiés contemporain, relève d'une géographie de l'exclusion destinée à préserver l'ordre et la bonne conscience des nations délimitées par des frontières précises et intangibles. Dans le camp de réfugiés, l'auteure voit une structure de marginalisation visant à contenir l'apatride, l'impur qui menace de contaminer l'espace des vrais humains, sujets du droit.

Bien entendu, ces « déportés » contemporains ont aussi une compréhension religieuse de leur situation et ils l'expriment de diverses manières dont la plus spectaculaire est probablement celle qui est enracinée dans la conviction que Dieu commande de lutter contre l'injustice y compris par la violence. Il n'y a qu'à penser à la notion de djihad dans la tradition islamique. S'il y a des jeunes musulmans susceptibles de se laisser tenter par la promesse des places d'honneur au paradis en devenant martyrs, c'est bien ceux qui ont moins à perdre que tous les autres, ceux dont la vie ne peut aboutir qu'à un cul-de-sac, comme à Sabra et Chatilla. Le « retour » des déportés palestiniens est l'un des points sur lesquels achoppent toutes les négociations de paix israélo-palestiniennes, car Israël s'y oppose, tout en accordant sans restrictions le « droit de retour » aux Juifs dispersés dans les nations ! Face à la perspective de naître et mourir dans des camps-prisons, bien des jeunes choisissent la lutte armée, y compris l'option de se transformer

21. Lisa Malkki, *Purity and Exile. Violence, Memory, and National cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1995.

en bombes vivantes. Et l'on sait que ces jeunes ne sont pas des étourdis qui en font à leur tête, sans soutien de l'entourage. Ils sont célébrés par les leurs, publiquement, comme des preux sans peur et comme des modèles de la foi : des musulmans dans le sens premier du terme, c'est-à-dire des « obéissants », des « soumis » à la volonté de Dieu, au mépris de leur vie.

Mais retournons à ceux qui sont piégés dans les nombreux camps de réfugiés disséminés sur le continent africain. S'ils sont chrétiens (c'est le cas pour la majorité d'entre eux), ils recourent surtout aux images de l'Ancien Testament pour décrire leur situation et, plus que la captivité à Babylone, c'est surtout l'esclavage en Égypte qui les inspire, pour des raisons évidentes : l'exode comme modèle du « retour » imposé par la volonté de Dieu lui-même est de très loin plus populaire que la fin de l'exil à Babylone et le retour autorisé par Cyrus. L'exil à Babylone n'a pas produit un libérateur dont le prestige religieux serait comparable à celui de Moïse. Curieusement, les camps de réfugiés peuplés majoritairement de chrétiens développent une culture religieuse qui se nourrit de l'*Exode*, de l'espoir fou d'un retour triomphal. On peut le constater de mille façons, même quand on n'a jamais mis les pieds dans un seul de ces camps. Ainsi, l'une des marchandises que vendent ces réfugiés au monde extérieur, c'est de la musique religieuse. Et la caractéristique de cette musique est d'exprimer, en des mélodies lancinantes, la souffrance de l'exil et l'espoir de retrouver le pays perdu. Ces cantiques me rappellent justement les Noirs Américains dont j'ai parlé plus haut, notamment John Littleton quand il recourt à l'allégorie de l'esclavage en Égypte et de la geste de Moïse²².

Conclusion

Quel que soit l'angle sous lequel on l'aborde, l'exil physique et collectif, aussi bien vers une terre promise que vers une terre de servitude, ne produit pas, au niveau de la foi, un sens qu'on pourrait déclarer positif, objectif et universel. Le phénomène entraîne nécessairement des interprétations contradictoires et irréconciliables. La chute de Jéricho est une immense victoire pour les Israélites, mais c'est un désastre sans nom pour les autochtones. La capture des terres fertiles d'Afrique du Sud est une bénédiction pour les Boers, mais c'est une

22. Je fais allusion à la chanson « Let my people go ».

catastrophe pour les Noirs. La déportation de dizaines de millions d'Africains vers les plantations américaines se donnait bonne conscience en considérant qu'elle leur faisait accéder aux lumières chrétiennes et donc au salut de l'âme, mais ces Noirs ont conservé pendant des siècles la mémoire et la pratique des cultes africains, faisant ainsi subir une négation résolue au salut chrétien qu'on leur proposait en guise de dédommagement pour leur réduction en esclavage. Mais la situation la plus remarquable de cette contradiction a lieu quand les protagonistes se réclament de la même religion.

C'est la tradition judéo-chrétienne qui a nourri la résistance des Noirs Américains et suscité des leaders qui ont entretenu la mission consolatrice jusqu'à la montée au front contre la ségrégation raciale lors de la spectaculaire prise de parole du pasteur Martin Luther King dans la seconde moitié du xx^e siècle, c'est-à-dire, presque de nos jours. Relevons en passant que c'est un Noir presque illettré, William Joseph Seymour, qui donna au mouvement pentecôtiste l'impulsion décisive que n'avait pu provoquer Charles Fox Parham, le théoricien raciste²³ qui souhaitait que les dons de l'Esprit respectent les règles ségrégationnistes encore en vigueur dans bien des États de l'Amérique du début du xx^e siècle. Et en Afrique du Sud, dans le document *Kairos*, la Bible fut mobilisée contre les héritiers des Boers qui se considéraient justement comme le peuple de l'Alliance.

Finalement, pour les descendants d'Abraham, l'exil ne deviendra une catégorie rassembleuse que quand elle aura été découplée de la dialectique de la domination et de la soumission, de la victoire et de la défaite, de l'arrogance et du ressentiment. Le déminage ou la décontamination qui rendrait ce concept récupérable dans la construction ou la reconstruction de l'identité spirituelle exigerait un retour aux origines mêmes de la foi abrahamique, à l'errance de l'ancêtre archétype. Et justement, ce qui est décisif dans la foi de « l'Araméen errant » est que son exil n'a rien d'une épopée qui alimenterait des surenchères héroïques. Le trait dominant de l'aventure d'Abraham est l'incertitude. Abraham croit : il fait confiance, espère contre toute espérance, mais il marche vers l'inconnu, il tâtonne et, souvent, il est nettement désorienté. Fatigué d'attendre la descendance nombreuse pourtant

23. Guy Bonneau, « Pas un iota [...] Point de vue sur la quête spirituelle des groupes pentecôtistes », dans Camil Ménard, Florent Villeneuve (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides, 1996, p. 337-352.

promise, il se résout à suivre le conseil de Sara, sa femme stérile : il fait un enfant avec Hagar, la servante. Il suppose qu'Ismaël est celui par qui passera la réalisation de la promesse de Yahvé, mais en fait, il se trompe. Il est désorienté lorsqu'il reçoit l'annonce que Sara, sa vieille épouse, concevra un fils. Il est scandalisé quand il apprend que Yahvé s'apprête à détruire Sodome et Gomorrhe, et il prend le risque de contester cette décision : il palabre âprement, mais vainement, pour essayer de sauver d'éventuels justes que contiendraient ces villes maudites. Plus dramatiquement encore, Abraham est stupéfié quand il reçoit l'ordre d'immoler son héritier, l'unique voie de la réalisation de la promesse d'une immense postérité.

Abraham part à l'aventure et oublie la sécurité d'une existence sédentaire, planifiée et maîtrisée. Il accepte d'être à la merci des intempéries, des brigands, de toutes sortes d'imprévus. Il ne s'agit pas d'une vie de douce bohème : l'itinérance abrahamique implique la confrontation constante à des questions de vie et de mort. C'est l'épreuve et non la sécurité de la terre promise ou des certitudes qui est le propre du croyant. La foi de type abrahamique se caractérise par le risque nocturne plutôt que par la clarté diurne. Elle ne s'appuie pas sur la puissance de l'évidence. Celui ou celle qui la porte chemine dans un pays sans preuves.

Pour une approche féministe et postcoloniale

À propos des postures théorique et politique de la diaspora, de l'exil et de l'errance

Denise Couture
Université de Montréal

La problématique des rapports entre femmes et religions a rarement été autant à l'ordre du jour au Québec qu'au cours de l'année 2007, suscitée par la tournée de consultation de la Commission Bouchard-Taylor sur les accommodements et les différences. Dans un Avis documenté de 173 pages publié en septembre 2007, le Conseil du statut de la femme du Québec a pris les féministes québécoises par surprise. Dans le but de protéger les droits des femmes de la menace que représentent les demandes d'accommodement religieux, le Conseil a demandé au gouvernement d'instaurer une laïcité intégrale dans l'administration publique. L'Avis recommande « [q]ue les représentantes et les représentants ou les fonctionnaires de l'État ne puissent arborer ni manifester des signes religieux ostentatoires dans le cadre de leur travail¹. » Cela inclut l'interdiction du port du foulard par les femmes musulmanes. Les termes du débat ont fait ressortir un conflit entre la protection des droits de toutes les femmes québécoises et l'inclusion

1. Conseil du statut de la femme, *Avis. Droit à l'égalité des femmes et des hommes et liberté religieuse. Résumé*, Québec, CST, septembre 2007, p. 59. Voir aussi Conseil du statut de la femme, *Avis. Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*, Québec, CST, mars 2011.

des musulmanes qui portent le foulard dans l'administration publique. Comment en sommes-nous arrivées là ?

Dans l'organisation de leur consultation publique, les commissaires Gérard Bouchard et Charles Taylor ont opté pour prendre le temps d'écouter la tranche de la population qu'ils appellent les Québécois « d'origine canadienne-française », car, comme ils l'écrivent dans leur *Document de consultation*, des membres de ce groupe « ont longtemps souffert de ne pas s'être réellement ou suffisamment exprimés » sur l'harmonisation interculturelle². Leurs opinions comporteraient une « part importante de non-dits, faite de désaccords, de malaises, d'insatisfactions, sinon de frustrations³ » que la Commission a voulu écouter et comprendre avant de proposer un modèle du vivre ensemble. Il s'est avéré qu'un nombre de discours tenus par des féministes « d'origine canadienne-française » ne furent pas exempts d'expressions de craintes devant la montée des fondamentalismes religieux consécutive à l'immigration, ainsi que devant le danger de perte d'acquis gagnés de haute lutte en ce qui concerne les droits des femmes.

Alors que se tenait la consultation publique, un texte signé par grand-mère Chayer a circulé sur Internet pour expliquer pourquoi des Québécoises d'ascendance francophone refusaient les accommodements raisonnables. À ma connaissance, il eut une réception assez positive. Plusieurs femmes m'ont écrit qu'elles trouvaient enfin clairement énoncé ce qu'elles pensaient, lorsque Johanne Chayer mentionne : « La tolérance envers ces symboles religieux que sont le voile, le Kirpan, le turban dans les CPE, dans nos écoles et dans nos institutions en général est un manque de respect pour les générations précédentes qui ont travaillé si fort pour se retirer de l'emprise de la religion sur nos vies. » Cette position exprime une souffrance. Elle relate l'histoire d'une libération de l'autoritarisme catholique. Celle-ci fut ardue et le texte le rappelle. Elle doit être reconnue et honorée. L'auteure a raison. Mais le lien établi entre « la tolérance envers » des pratiques des « autres ethnies » et « un manque de respect » envers soi-même et les générations précédentes est très peu convaincant. Ce discours identitaire fabrique un rapport factice entre la libération par rapport aux

2. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, *Document de consultation. Accommodements et différences. Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens*, Gouvernement du Québec, 2007, p. 23.

3. *Ibid.*, p. 23.

pouvoirs de l'Église catholique d'avant la Révolution tranquille et la vie religieuse actuelle des autres ethnies au Québec.

J. Chayer écrit encore : « Je suis maintenant une grand-mère de quatre merveilleuses petites filles et j'ai peur. [...] Le port du voile dans la religion musulmane est pour nous la démonstration la plus importante de la soumission de la femme et c'est cela qui nous fait peur et qui nous choque parce qu'on se souvient. On se souvient que ce symbole existait il y a cinquante ans et on ne veut pas revenir en arrière. » Dans ce récit, la femme musulmane n'existe pas à partir d'elle-même. On projette sur l'autre des aspects sombres de sa propre identité. On perçoit l'autre comme l'image que le miroir renvoie à soi d'un propre rapport problématique à la religion⁴.

Je soutiens qu'il est prématuré au Québec d'interdire aux femmes musulmanes le port du foulard dans l'administration publique, elles qui subissent déjà l'injustice d'y être considérablement sous-représentées malgré leur compétence attestée. Avant de statuer sur ce sujet, on a besoin de tenir une discussion qui inclut plusieurs groupes sociaux, dont les personnes intéressées, les femmes musulmanes, et qui considérerait les différents aspects des conditions de vie de ce groupe et de ses impacts dans le Québec d'aujourd'hui. Cette discussion n'a pas encore eu lieu. Elle reste à venir.

Ce qui survint dans le débat suscité par la Commission Bouchard-Taylor fut un étiquetage du groupe des femmes musulmanes et, en particulier, de celles qui portent le foulard. Comment situer cette position ? Quelles conditions lui permettent de s'avérer juste pour une part de la population ? Quelles voies pourraient s'ouvrir pour poser autrement les termes du problème et pour expérimenter de nouveaux rapports d'altérité ? Que le discours de Johanne Chayer ait été reçu positivement par des Québécoises d'ascendance francophone soulève des questions et montre qu'il reste encore, quand on occupe cette position dite « d'origine canadienne-française », à intégrer l'articulation des analyses féministes et postcoloniales. Le féminisme nous a appris à critiquer la construction de la femme comme l'autre subordonnée, qui n'existe pas pour elle-même. Mais une telle analyse ne peut qu'être

4. Voir Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, *Accueillir la diversité dans une laïcité ouverte. Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, 2007, 23 p.

étroitement articulée à une critique de la construction des personnes des autres ethnies comme les autres subordonnées, qui n'existent pas pour elles-mêmes. Il s'agirait de mettre en œuvre un mode d'analyse capable de percevoir les entrelacements de ces deux logiques. Des théologiennes féministes du Deux-Tiers Monde l'ont fait avant celles du Premier Monde. Dans le but d'apprendre à mettre en œuvre ce type d'analyse, je résumerai, premièrement, sous la forme de quelques (hypo)thèses, les points les plus importants d'une approche postcoloniale et féministe. Celle-ci établit des ponts entre la critique féministe et l'analyse des effets multiples des immigrations. Deuxièmement, je poursuivrai l'analyse avec les termes proposés par les organisateurs de ce Congrès 2007 de la Société canadienne de théologie : l'errance, l'exil et la diaspora. On les considérera comme des postures théoriques et politiques, comme trois différentes manières de construire les rapports entre la maison coloniale-phallogocentrique et les sujets en émergence.

1. Une théorie postcoloniale et féministe

On connaît assez bien le corpus de textes qui a abordé la théologie à partir de la problématique féministe ou du genre. Cependant, l'inclusion de théories postcoloniales dans l'étude de la religion est plus récente. Comme l'indique la théologienne et bibliste africaine Musa Dube, « [t]he term *postcolonial* is a new comer in the theological/religious/biblical guild. It is a framework of analysis that comes to religious and theological studies from literature, where it has been used much longer⁵. » M. Dube indique que l'inclusion de l'approche postcoloniale en théologie se situe dans la lignée théorique et politique des théologies de la libération qui émergent dans le Deux-Tiers Monde au début des années 1970. Elle fait porter son analyse sur les structures de domination et sur les possibilités d'émancipation « to search acti-

5. Musa Wenkosi Dube, « Postcolonialism & liberation », dans : Miguel A. de la Torre (dir.), *Handbook of U.S. theologies of liberation*, St. Louis (MO), Chalice Press, 2004, p. 291. Dans la même direction : « And the most influential of postcolonial theorists – Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak, and Homi K. Bhabha – are literary theorists working outside of any religious institution. [...] Theology always depends on the philosophies and social theories of its time in order to transcend the Christian witness », Catherine Keller, Michael Nausner et Mayra Rivera, « Introduction », dans : Catherine Keller, Michael Nausner et Mayra Rivera (dir.), *Postcolonial theologies. Divinity and empire*, St. Louis (MO), Chalice Press, 2004, p. 3.

vely for and work for justice in the world »⁶. Comment distinguer les théologies de la libération de celles dites postcoloniales ? « One may ask, what is the difference, if any, between Two-Thirds World theologies of liberation and postcolonial approaches ? They overlap in many different levels. I would define postcolonialism more as a servant of liberation. In my view, postcolonial works are not limited to those who employ the term explicitly⁷. »

La théorie postcoloniale procure ceci de nouveau : selon M. Dube, elle fait ressortir qu'aucun texte, aucun auteur n'occupe une position neutre en ce qui concerne le colonialisme. Elle fait tourner l'attention sur cet aspect précis. Elle situe les textes et les auteurs dans leurs diverses positions, colonisées, colonisateurs, positions multiples d'entre-deux contextes divers d'anciennes colonies. Elle s'allie aux lectures de type économique, littéraire, politique, philosophique, d'études culturelles, théologiques, bibliques, de sciences des religions et autres. Une des forces de cette approche émancipatrice, adoptée par des universitaires de toutes les disciplines, consiste en son présupposé d'une possible solidarité entre les différents contextes dans le Sud, entre le Sud et le Nord et entre toutes les positions, puisqu'aucune n'est considérée comme étant pure et que chacune a des défis propres à relever, mais de façon articulée aux autres, jamais de manière isolée.

Postcolonialism is a framework that takes seriously the historical experience of imperialism, colonialism, anti-imperialism, and liberation movements that characterized the nineteenth and twentieth centuries. It is a framework that recognizes that imperialism and colonialism of these centuries was not only vast and intense in its reach, but also that it did not end with the historical wars of liberation and independence won by the colonized. Rather [it] continues today. [...] If anything the postcolonial framework underlines the interconnectedness of the colonized and the colonizer. It highlights their overlapping histories, cultures, geographies, and economies pointing to our coexistence and the reality of our hybrid identities in the world⁸.

Kwok Pui-lan fait remarquer que la théologie chrétienne se trouve spécifiquement interpellée par l'approche postcoloniale, car ce n'est pas un Occident sécularisé ou neutre, mais bien un Occident *chrétien*

6. M. W. Dube, « Postcolonialism & liberation », *op. cit.*, p. 294.

7. *Ibid.*, p. 293.

8. *Ibid.*, p. 288. Voir aussi *Id.*, *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*, St. Louis (MO), Chalice Press, 2000.

qui a colonisé les régions lointaines, les nouvelles nations, les personnes, les esprits ainsi que les modes de relations économiques, politiques et citoyens. La pensée théologique d'aujourd'hui et celle des théologiens classiques que la génération actuelle d'universitaires a étudiés, est marquée par l'orientalisme (Edward Said) et par le colonialisme⁹. Cependant, malgré ce fait, dans les domaines de la théologie chrétienne et des sciences des religions, le travail de critique postcoloniale est à peine commencé, écrit Kwok Pui-lan : « Even progressive theologians in the United States – feminist, liberationist, and racial minorities among them – who have championed the use of critical categories such as gender, class, and race in their works, have not sufficiently addressed theology's collusion with colonialism in their theoretical frameworks¹². »

Dans les domaines de la théologie et des sciences des religions, poursuit la théologienne asiatique qui travaille aux États-Unis, l'on analyse rarement les interrelations entre la religion, le colonialisme et le genre. On étudie les interactions entre la religion et le genre ou encore celles entre la religion et le colonialisme. Kwok Pui-lan propose comme problématique, dans le domaine de l'étude de la religion, que la critique postcoloniale soit complétée par la critique féministe et, qu'à l'inverse, la critique féministe soit complétée par la critique postcoloniale. Il s'agirait d'apprendre un mode d'analyse de la religion qui percevrait des croisements entre ces deux modes d'analyse : « [...] gender, religion, and colonialism interplay in intricate and myriad ways, and scholars have to examine these triadic elements together¹¹. »

Pour aller dans cette direction, je présenterai dans ce qui suit un résumé sous la forme de cinq énoncés d'une théorie postcoloniale (Gayatri C. Spivak), suivi d'une synthèse en cinq propositions d'une théorie féministe (Judith Butler), puis il s'agira de les faire se recouper. La méthode qui consiste à les synthétiser sous la forme de quelques

9. Kwok Pui-lan, *Postcolonial imagination & feminist theology*, Louisville, (KY), Westminster John Knox Press, 2005, p. 3.

10. *Ibid.*, p. 7.

11. *Ibid.* Voir aussi Laura E. Donaldson, *Decolonizing feminisms. Race, gender, and Empire-building*, Chapel Hill, University of California Press, 1992; Laura E. Donaldson et Kwok Pui-lan (dir.), *Postcolonialism, feminism & religious discourse*, New York, Routledge, 1992. Musa Wenkosi Dube-Shomanah, « Écriture, féminisme et contexte postcoloniaux » : *Concilium* 276 (1998), p. 61-72. C. Keller, M. Nausner et M. Rivera (dir.), *Postcolonial theologies...*, *op. cit.*

affirmations a l'avantage de nous situer au niveau des principaux concepts de ces deux approches théoriques. Elle a le désavantage de restreindre à un exposé schématique qui demanderait plus d'explications pour chacune d'elles. De plus, elle risque de faire oublier la diversité des théories, car je me limite à celles de G. Spivak et de J. Butler. Autre problème: ces deux pensées ne se ramènent pas aisément à quelques formulations. Leur mode de déploiement fait justement en sorte qu'elles demeurent ouvertes et qu'elles entraînent dans un mouvement de recherche continu. Une collègue avec qui je parlais de la lecture des travaux de G. Spivak me demandait comment j'arrivais à référer aux textes de cette auteure, réputés difficilement « utilisables ». En effet, G. Spivak n'a de cesse de lire et de relire des lectures de lectures de textes. On ne peut extraire des objets de savoir de ses textes. Elle situe délibérément sa position subjective d'auteure en mouvement. Elle écrit ce mouvement en même temps que ce qui ne cesse de donner à penser, « the undecideability », « the undecible figure »¹². Elle s'élève contre ce qu'elle appelle la demande de disposer aisément des textes. « All around us is the clamor for the rational destruction of the figure, the demand for not clarity but immediate comprehensibility by the ideological average¹³. » Pour sa part, J. Butler écrit d'une manière circulaire; les mêmes sujets reviennent et reviennent, dits et redits autrement, avec d'autres textes. L'auteure s'inscrit dans une approche philosophique selon laquelle les textes « rarely follow a linear style of exposition [...] [They] claim that the very challenge to linear argumentation carries its own philosophical meaning, one that calls into question the power and appearance of reason, the forward motion of temporality¹⁴. » Malgré les limites de l'entreprise, je persiste à proposer des énoncés synthétiques d'une théorie (parmi d'autres) postcoloniale (G. Spivak) et d'une théorie (parmi d'autres) féministe (J. Butler) dans le but de (me) former à une manière de problématiser et d'analyser qui articule féminisme et (post)colonialisme. L'exercice a pour but de percevoir les

12. Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a discipline*, New York, Columbia University Press, 2003, p. 47; 72. Voir aussi p. 25-26; 81.

13. *Ibid.*, p. 71. Pour G. C. Spivak, le concept de la figure se situe sur le plan méthodologique: ce que l'analyste d'études littéraires cherche à lire dans le texte.

14. Judith Butler, « Can the "Other" of philosophy speak? », dans: *Undoing gender*, New York, Routledge, 2004, p. 244-245.

entremêlements entre les deux en ce qui concerne les constructions de l'altérité et les stratégies de changement.

1.1 Une théorie postcoloniale : Gayatri Spivak¹⁵

Premier énoncé : le (post)colonialisme signifie une période historique et une approche théorique. Une période historique : celle du temps présent qui continue d'être marquée, essentiellement et dans tous ses aspects, par le colonialisme occidental. Une approche théorique : il désigne une manière de penser et d'agir, une théorie et une politique, qui critique les effets passés et actuels du colonialisme occidental.

Deuxième énoncé : G. Spivak définit le colonialisme comme une structure de pensée occidentale, qui s'est étendue à l'échelle de la planète. Il prend le point de vue de « l'homme blanc européen » et impose une propre logique sur la « terre vierge » des autres ethnies. Ces autres n'existent pas pour eux-mêmes et pour elles-mêmes. Ils et elles ne posséderaient pas leur propre langage complexe. Les analyses textuelles de G. Spivak ont montré de diverses façons que, bien que les Occidentaux savent qu'ils ne sont pas transparents à eux-mêmes, qu'ils savent qu'ils sont eux-mêmes complexes et mystérieux et que leurs quêtes d'eux-mêmes ne sauraient avoir de cesse, ils ne reconnaîtraient pas une telle non-transparence aux personnes colonisées qui, elles, n'auraient pas leurs propres codes et leurs propres hétérogénéités complexes, mystérieuses. Le pli colonial impose aux autres, il impose sur les autres, une connaissance propre du monde et des choses.

Troisième énoncé : G. Spivak a écrit le préfixe post de (post)colonialisme entre parenthèses pour signifier que nous ne sommes pas sortis de l'ère colonialiste, tant sur le plan de l'organisation sociale que de la structure langagière, que nous savons que ce système est arrivé au bout de ses possibilités et que nous tentons d'y résister. Elle réfère au concept derridien de *teleopoiesis* pour aider à imaginer une action qui prépare les conditions de ce qui sera demain, qui n'est pas encore

15. Voir surtout Gayatri Chakravorty Spivak, « Can the subaltern speak ? », dans : C. Nelson et L. Grossberg (dir.), *Marxism and the interpretation of culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 271-316. Voir également les ouvrages suivants de G. Spivak, *The post-colonial critic. Interviews, stratégies, dialogues*, New York, Routledge, 1990 ; *A critique of postcolonial reason. Toward a history of vanishing present*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999 ; *Death of a discipline*. New York, Columbia University Press, 2003.

aujourd'hui. On ne possède pas la solution au pli colonialiste. Elle ne consiste pas simplement à renverser la logique du rapport d'altérité pour s'ouvrir de tout son cœur à l'autre et laisser l'autre parler à partir d'elle-même ou de lui-même. Il y a des personnes, dit Spivak à l'intellectuelle (post)coloniale, qui n'existent pas pour nous, dont nous ne pouvons pas imaginer le propre langage et la propre conscience. Et nous consolidons l'inexistence de ces personnes pour nous quand nous nous inscrivons dans une stratégie de bienveillante ouverture aux autres plutôt que dans une démarche qui consiste à travailler sur ses propres positions paradoxales. Une orientation pour préparer un autre mode de rapport aux autres, à venir, qui n'est pas encore là, consiste à désapprendre la construction d'un Autre homogène à partir d'une propre position et à imaginer comment se dire soi-même sans avoir à passer par un acte de définir l'Autre, l'autre ethnie. G. Spivak le fait dans son travail théorique, inscrivant sa propre position subjective en mouvement lorsqu'elle lit un texte : la problématique étudiée et la subjectivité lectrice, les deux s'articulent l'une à l'autre, se construisent l'une par l'autre, les deux bougent, dans une perspective de préparer de nouveaux rapports d'altérité qui ne sont pas encore.

Quatrième énoncé : on considère des interrelations complexes entre le colonialisme, le phallocentrisme et la domination de la Terre. L'un ne se ramène pas à l'autre, l'un ne se déduit pas de l'autre. Les trois logiques diffèrent et je n'aborderai pas ici la troisième. Mais les trois ont trait au mode d'altérité. Ils s'entremêlent. Leurs entrecroisements ne sont pas prédéterminés et ils bougent. Les uns prennent spontanément appui sur les autres. Pour l'homme occidental, les autres ethnies (non blanches), son autre sexe (la femme), et l'autre de la technoscience (la Terre)¹⁶ occuperaient des fonctions de terre vierge. D'où l'importance, dans la perspective (post)coloniale, d'aborder le féminisme en lien avec les deux autres problématiques.

Cinquième énoncé : toutes les positions, celles des dominants ou celles des dominés, sont mêlées à des relations (néo)coloniales. Toutes sont paradoxales. G. Spivak propose de mettre en œuvre une analyse qui prenne appui sur les paradoxes des différentes positions pour avancer vers une solidarité. Ce mode d'analyse s'inscrit dans une perspective

16. Voir Rosi Braidotti, *Patterns of dissonance. A study of women in contemporary philosophy*, New York, Routledge, 1991.

planétaire¹⁷ et travaille à tisser des solidarités entre les multiples positions du Deux-Tiers monde ainsi qu'avec celles du Premier monde. Il s'agit d'expérimenter de nouveaux rapports d'altérité (post)coloniaux.

1.2 Une théorie féministe : Judith Butler⁸

Pour répondre aux cinq énoncés d'une théorie (post)coloniale, en voici cinq résumant une approche théorique féministe s'appuyant sur les concepts de Judith Butler.

Premier énoncé : le féminisme est un mouvement personnel, politique et théorique qui lutte contre une injustice inscrite structurellement dans l'organisation sociale et dans le mode de pensée occidentaux. Appelons cet agencement le phallocentrisme. Il a pour effets contradictoires que des femmes en sortent avantagées, alors que des hommes en subissent des préjudices. L'analyse féministe est complexe et demande de considérer de multiples forces et effets.

Deuxième énoncé : Judith Butler définit le phallocentrisme comme un système sociosymbolique qui effectue une triple opération d'appropriation, de distanciation et de subordination de la femme à l'homme, et du groupe des femmes au groupe des hommes. Comment se passe, cette *appropriation* ? Le langage occidental énonce le point de mire de l'homme. Il le rend universel. Il lui donne un caractère de neutralité. L'homme y exprime les caractéristiques de deux versants qui le définissent, le masculin et le féminin. Il s'approprie ainsi le féminin. Des femmes de chair et de sang n'existent pas encore. Comment se produit la *distanciation* ? Ce féminin, une ombre de l'homme, qualifierait la nature et les fonctions des femmes quand celles-ci apparaissent comme êtres de chair et de sang. Pour que l'opération réussisse, il faut créer un

17. Voir G. C. Spivak, « Planetarity » : *Death of a discipline*, p. 71-102. G. Spivak emploie « planétarité » (*planetarity*) plutôt que mondialisation ou globalisation (*globalization*) pour désigner la problématique des interactions entre les diverses positions dans le Sud et entre celles-ci et celles du Nord, d'un point de vue (post)colonialiste, dans la mesure où elle déploie une dimension émancipatrice enracinée dans le local de chaque position.

18. Entre autres : Judith Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1999 (1990), traduit en français : *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, 2005 ; *Bodies that matter. On the discursive limits of "Sex"*, New York, Routledge, 1993 ; *Excitable speech. A politics of the performative*, New York, Routledge, 1997, traduit en français : *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006 ; *Undoing gender*, New York, Routledge, 2004, traduit en français : *Défaire le genre*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006.

effet d'homogénéité du groupe des femmes. Il faut les considérer dans une distanciation par rapport à l'homme qui occupe le centre. Une *subordination* du groupe des femmes au groupe des hommes s'ensuit. Elle génère une terrible et injuste politique des rapports entre les humains qui asservit la moitié de l'humanité à l'autre moitié, un système langagier et social dans lequel les humains sont plongés et dont on cherche des moyens de sortir.

Troisième énoncé: pour J. Butler, le phallocentrisme est à la fois *sans fondement* (il ne s'appuie sur rien de vrai dans le réel pour imposer sa politique injuste des rapports humains dans laquelle nous sommes engluées) et il est *fondamentaliste* (il se justifie lui-même par une référence à la différence naturelle – physique et biologique – entre les sexes). On peut faire ressortir ces éléments structurels du phallocentrisme occidental, mais celui-ci se décline dans des visions et des pratiques très différentes les unes des autres selon les localisations, dont les contenus peuvent se présenter comme contradictoires les uns des autres. Pour l'analyser, il faut étudier une tradition de pensée ou une organisation sociale, et analyser comment l'appropriation, la distanciation et la subordination de la femme et du groupe des femmes s'y jouent. Attardons-nous à une tradition catholique, continuée et développée par les discours actuels du Saint-Siège. Elle a procédé par une stratégie d'exaltation de la femme. Jean-Paul II considère la femme comme une championne de l'amour. Il la qualifie de supérieure à l'homme dans le domaine du don de soi. Cette glorification de la femme (concomitante de celle de la Vierge Marie) n'annonce cependant pas une bonne nouvelle aux femmes, car l'amour féminin se situe sur le versant passif de l'amour reçu par opposition à celui actif de l'amour donné (le masculin). En conséquence, la féminité en l'homme, d'une part, ainsi que les individus femmes dans le social, d'autre part, recevront des missions et des fonctions de service et de don de soi à l'autre (de subordination) par rapport au masculin et à l'homme. Ce phallocentrisme catholique est *sans fondement*. Le système se tient par lui-même, il s'enroule sur lui-même et il fait vrai aussi longtemps qu'on lui prête de la crédibilité. Et il est *fondamentaliste*. Jean-Paul II lui donne une double justification empirico-transcendantale: la nature psychologique des femmes prouverait leur mission de don de soi (raison empirique) et cet agencement correspondrait à la volonté de Dieu (raison transcendantale).

Quatrième énoncé: comment résister au phallocentrisme? Pour J. Butler, on ne peut accéder à un espace libre par rapport à cette structure sociosymbolique de la même manière qu'on ne peut sortir du langage que nous habitons. Mais, en même temps, le phallocentrisme n'existe pas en soi, car il ne se reproduit que dans la mesure où nous le réitérons et où nous continuons de le mettre en scène. Des possibilités de résistance s'ouvrent aux sujets en émergence. Parmi elles, on peut noter celle de réitérer le phallocentrisme de telle manière que l'on en fasse ressortir les absurdités (son caractère sans fondement), celle de l'ironie ou de la copie satirique ou encore celle de la remise en question de l'évidence de la différence des sexes utilisée comme fondement du phallocentrisme. Le phallocentrisme serait arrivé au bout de ses possibilités et nous le savons. Nous savons que nous n'en voulons plus. Si l'on ne peut sortir à volonté de cette maison de langage et de pensée, nous pouvons, dans ce temps présent qui est le nôtre, expérimenter de nouvelles manières de faire qui lézardent le phallocentrisme et préparer ainsi de nouveaux rapports entre les humains.

Cinquième énoncé: les positions d'où résister sont multiples. Une politique féministe de la localisation consiste à partir d'en bas, à honorer les diversités des résistances et à travailler à construire des articulations entre elles, sans garantie de succès et sans chercher à occuper un point de mire neutre en surplomb.

1.3 *L'articulation des analyses (post)coloniale et féministe*

L'analyse féministe intervient là où se joue la construction explicite de l'altérité dans le langage, celle de l'autre de l'homme, de son autre sexuel. G. Spivak n'aura cessé de redire à ces collègues d'études littéraires et de philosophie que la problématique féministe n'est pas une question particulière parmi d'autres, mais qu'elle soulève plutôt en elle-même les questions *Comment advient penser?*, *Qui et comment sommes-nous en train de devenir?*, parce qu'elle pose la question de la construction de l'altérité de l'homme à la racine de la pensée et de l'agir occidentaux¹⁹. Quand G. Spivak dépiste le traitement fait aux femmes dans un texte, elle pose des questions essentielles sur les constructions d'altérité.

19. G. Spivak: « Why have I written largely of women [...] ? Because women are not a special case, but can represent the human, with the asymmetries attendant upon any such representation. As simple as that. » *Death of a discipline*, op. cit., p. 70.

Les analyses de G. Spivak montrent que les textes occidentaux énoncent explicitement la construction de la femme comme l'autre de l'homme, mais occultent la construction, pourtant structurelle et effective, des autres ethnies comme les autres de l'homme blanc, une procédure qui se situe également à un niveau épistémologique.

Pour les études féministes occidentales, l'articulation des analyses (post)coloniale et féministe remet en question plus particulièrement le colonialisme du féminisme occidental. Elle provoque une valorisation renouvelée de la multiplicité et invite à désapprendre le pli bien appris de considérer les autres ethnies comme des autres dont on ne perçoit pas les hétérogénéités propres. Elle lance le défi de parler de soi sans passer par un discours sur l'autre ethnie. Elle assigne une tâche à faire, celle de dépister partout les articulations enchevêtrées des altérités subordonnées de l'autre ethnie et de la femme.

2. Errance, exil, diaspora : trois postures théoriques et politiques

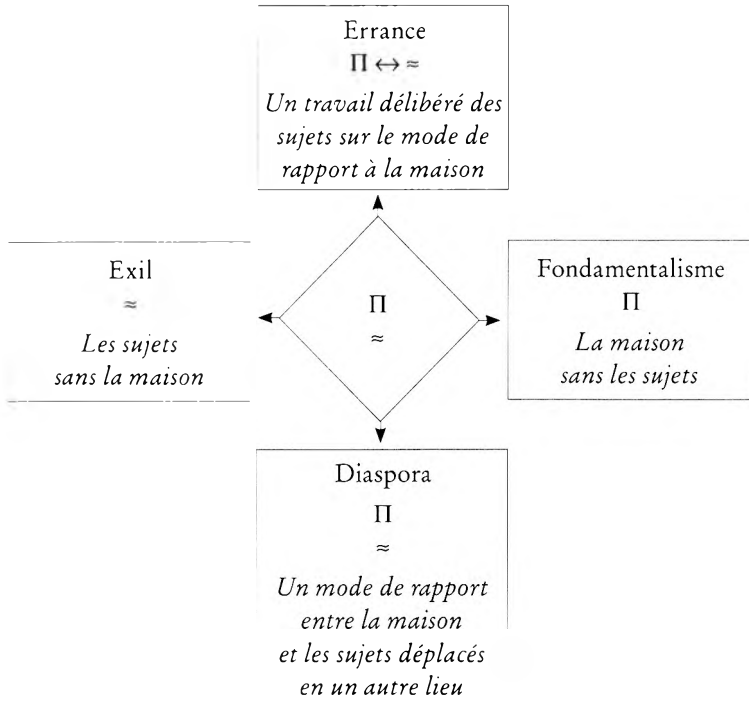
J'ai introduit des perspectives de G. Spivak et de J. Butler par des commentaires sur les limites d'une démarche synthétique et par une précision sur un des objectifs poursuivis, celui de construire des croisements entre les deux approches en ce qui concerne les constructions de l'altérité et les stratégies de changement pour plus de justice. Parmi des points de rencontre, je note (1) que la maison coloniale-phallocentrique se reproduit par les modes d'appropriation (et de subordination) de l'autre, et d'imposition sur l'autre (terre vierge) d'une propre logique; (2) qu'on ne peut pas sortir à volonté de la maison coloniale-phallocentrique qui structure le langage et l'organisation sociale; (3) que des sujets en émergence peuvent résister à l'injustice par une réitération du colonialisme-phallocentrisme qui en dévoile l'aberration pour le déstabiliser à travers l'expérimentation de nouveaux rapports humains.

Les trois ponts font intervenir un rapport entre la maison coloniale-phallocentrique et des sujets en émergence. Au sujet de ceux-ci, peu a été dit. Ils comprennent toutes les personnes, femmes et hommes, occupant toute position (néo)coloniale, qui s'inscrit dans une résistance au colonialisme-phallocentrisme²⁰. Il s'agit dans ce qui suit de construire

20. Voir la critique de G. C. Spivak d'une position « which stops the possibility of social change [and that] is to say, "I'm only a white male, I cannot speak as a feminist,"

un lien entre une approche postcoloniale et féministe, d'une part, et les positions de la diaspora, de l'exil et de l'errance, d'autre part. Je propose de considérer ces dernières comme trois postures théoriques et politiques des sujets en émergence par rapport à la maison coloniale-phallogcentrique. L'exil désignerait la posture des sujets situés en dehors du système sociosymbolique; la diaspora, un mode de rapport entre les sujets et le système qui a subi un déplacement dans un autre lieu; l'errance, un travail délibéré des sujets sur les rapports entre les subjectivités et le système sociosymbolique. On a besoin de mettre en œuvre de façon concomitante toutes ces stratégies pour lutter contre les effets d'injustice du colonialisme et du phallogcentrisme.

Le schéma qui suit esquisse ces diverses relations entre les sujets en émergence et la maison coloniale-phallogcentrique (le caractère Π renvoie à celle-ci et \approx aux sujets en émergence).



or, "I'm only a white male and cannot speak for the blacks" », *The post-colonial critic*, op. cit., p. 121.

Je n'avais pas prévu introduire le *fondamentalisme* dans le cadre de cette analyse. Cette posture a surgi d'elle-même, formellement (mathématiquement), en tant que l'une des combinaisons possibles des deux termes placés au centre du schéma. Les fondamentalismes religieux ne sont pas une bonne nouvelle pour les femmes. Ils articulent une autorité, un savoir et une identité fixes. Les études sur les fondamentalismes religieux actuels montrent que l'autorité fixe est masculine et phallogénique.

J. Butler et G. Spivak ont proposé des modes de critiques intéressantes des fondamentalismes. J. Butler émet l'(hypo)thèse du fondamentalisme de la différence sexuelle²¹. Les catégories de l'identité seraient fondationnelles, telles la binarité du sexe, le genre, le corps, le désir. Elles produisent du naturel, du réel. Et nous prenons assez spontanément les effets pour des causes. Ce réel (les effets) devient spontanément la fondation (la cause) du phallogénisme. J. Butler convie à renverser cette logique : « [...] Identity is performatively constituted by the very "expressions" that are said to be its results²². » Ainsi, les effets, c'est ce que nous sommes devenus comme femmes et comme hommes de chair en tant que résultat d'une performativité, exercée par nous, du phallogénisme. Il est possible de cesser de prendre les corps, forgés, que nous sommes devenus, pour les fondations. Les universitaires qui travaillent dans le domaine des études de la religion ont dépisté depuis longtemps les logiques des fondamentalismes religieux et les critiquent avec habileté. On peut noter que le fondamentalisme langagier et social de la différence sexuelle ne figure pas encore au nombre des évidences pour le savoir universitaire.

Dans la même direction théorique et dans le domaine des études littéraires, G. Spivak propose une stratégie pour une critique du fondamentalisme social qui supporte le (post)colonialisme. Elle suggère de s'efforcer de trouver la métalepse dans le texte, une figure rhétorique qu'elle définit comme une confusion des causes et des effets. Celle-ci intervient lorsque l'on prend les causes pour des effets ou les effets pour des causes : « [...] a ruse that bases the constative on a performative that requires the constative in order to be felicitous²³. » Le colonialisme-phallogénisme n'a pas de fondation dans le réel. Ils

21. Voir entre autres Judith Butler, *Bodies that matter*, op. cit., p. viii.

22. J. Butler, *Gender trouble*, op. cit., p. 33.

23. G. C. Spivak, *Death of a discipline*, op. cit., p. 27.

résultent d'une terrible injuste politique des rapports entre les humains. Ils sont d'ordre performatif.

J. Butler critique le caractère fondationnel de l'identité sexuelle qu'elle comprend plutôt comme performative, G. Spivak critique le caractère fondationnel de l'identité des collectivités qu'elle comprend plutôt comme performative. Cela conduit à analyser les positions de « l'homme blanc européen » (voir *supra*, le deuxième énoncé postcolonial) et des groupes de résistance non pas comme des causes, mais comme des effets d'un (post)colonialisme. Quand elles sont considérées comme des causes, « the heterogeneity of one's own culture is protected, because one sees oneself as outside of the cultural construction of gender and race or as a victim of it; whereas the homogeneity of other cultures is implicitly taken for granted²⁴ ». Et le système (post)colonial continue de se reproduire sur cette base.

Une quatrième case a surgi, donc, dans le schéma, imprévue, celle du fondamentalisme, celle de la maison coloniale-phallogcentrique sans les sujets en émergence. Un mode de critique des fondamentalismes langagiers et sociaux, à la suggestion des auteures, consiste à déceler les confusions, les inversions, entre les causes et les effets. Comme on le sait, le Saint-Siège a tort de fonder un phallogcentrisme catholique sur la nature psychobiologique des femmes. Ce que des femmes sont devenues ne représente pas une cause, mais un effet d'un système sociosymbolique injuste.

Pour revenir aux postures de l'errance, de l'exil et de la diaspora, il s'agirait de voir comment elles s'articulent chez J. Butler et G. Spivak. Comment analyser ces trois mises en rapport de la maison coloniale-phallogcentrique et des sujets en émergence ? Les deux auteures distinguent, chacune à leur manière, trois rapports sans employer les termes d'errance, d'exil et de diaspora afin de les désigner.

Commençons par J. Butler. Elle situe sa proposition théorique et politique par rapport à celles de Simone de Beauvoir et de Luce Irigaray. Pour la première, la subjectivité de la femme occupe la place de l'Autre à l'intérieur du système symbolique. La vision de Simone de Beauvoir, selon J. Butler, suppose une subjectivité de la femme qui aurait suffisamment de consistance en elle-même pour sa propre mise en œuvre de sorte que des femmes auraient la possibilité de se faire

24. *Id.*, *The post-colonial critic*, *op. cit.*, p. 123.

elles-mêmes en déconstruisant la position de l'Autre qui leur est assignée. En contraste avec cette position, pour Luce Irigaray, la subjectivité de la femme répond à une autre logique et loge en extériorité par rapport à l'ordre langagier du père, c'est-à-dire tant par rapport au sujet qu'à son autre. J. Butler propose une troisième voie, celle de situer la subjectivité de la femme ni complètement en dedans ni totalement en dehors du système symbolique. Selon cette position, la subjectivité féminine-féministe ne peut (1) émerger de l'intérieur du système (position de Simone de Beauvoir), car l'autre n'y est pas sujet, ne l'a jamais été et n'occupe pas une fonction qui pourrait l'amener à le devenir et elle ne peut (2) se constituer dans un lieu où elle logerait en extériorité par rapport au phallogentrisme (Luce Irigaray), car on ne peut pas sortir du phallogentrisme qui détermine les structures langagières que nous habitons²⁵.

Cette nomenclature distingue les grandes positions théoriques et politiques dans le féminisme selon les réponses apportées à la question des conditions d'émergence et d'exercice d'une subjectivité de femme. La posture de l'*exil* consiste en une stratégie d'échappée de la loi symbolique phallogentrique, car les femmes n'y pourraient développer aucune subjectivité. On vise à créer ou à préparer l'advenue d'une culture féminine libre. En 1938, Virginia Woolf écrivait : « As a woman I have no country, as a woman I want no country, as a woman my country is the whole world²⁶. » Hélène Cixous et Luce Irigaray ont également considéré l'identité féminine comme « une sorte d'exil planétaire »²⁷. Seyla Benhabib a proposé une « image of the intellectual as occupying a space outside the city walls, living in a sort of social exile, because s/he rejects the values that are immanent to that society »²⁸.

La deuxième posture, celle de la *diaspora*, se caractérise dans le schéma (*supra*) par une reproduction, sous le mode d'un déplacement de lieu, du rapport advenant entre la maison phallogentrique et les sujets en émergence, que l'on peut rattacher à la position de Simone de Beauvoir tel qu'envisagée *supra*. Le terme *diaspora* convient-il à ce

25. Voir entre autres J. Butler, *Gender trouble, op. cit.*, p. 39.

26. Virginia Woolf, *Three guineas*, New York/Harcourt, Brace, 1938. Cité par Rosi Braidotti, *Nomadic subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 21.

27. *Ibid.*, p. 21.

28. *Ibid.*, p. 32.

mouvement ? Il renvoie thématiquement à la migration. « Next to the exile, another figuration [...] is that of the migrant. The migrant is no exile: s/he has a clear destination: s/he goes from one point in space to another for a very clear purpose²⁹. » Inséré dans la logique du schéma, cette posture correspondrait à celle du féminisme qu'on appelle réformiste. Elle postule la possibilité de l'inclusion de la subjectivité des femmes dans les différentes sphères de la société. On a fait large consensus sur l'idée que l'inclusion des femmes dans les organisations sociales constitue une voie obligée d'un changement, mais qu'elle ne suffit pas pour remettre en question le phallocentrisme comme système.

Comment comprendre la posture de l'*errance* ? J. Butler explique que le système sociosymbolique injuste continue de nous déterminer dans la mesure où nous le réitérons. Une stratégie de changement consiste à travailler localement à modifier ses effets sur soi, sur les communautés, afin d'avoir un impact sur le système sociosymbolique et de l'éroder. D'où, dans le schéma, une flèche qui indique une mise en rapport entre la maison phallocentrique et les sujets en émergence. Un jeu délibéré, un écart, s'établit entre les deux. L'*errance* énoncerait la stratégie de réitération (parodique) de la loi symbolique qui peut troubler, déranger, le système dont on ne peut sortir. Elle construit un rapport mouvant entre eux : les sujets ne peuvent sortir de la maison, mais peuvent la déstabiliser pour préparer un autre temps et de nouveaux rapports.

Les textes de G. Spivak construisent un autre type de cartographie des postures que l'on appelle ici de l'*errance*, de l'*exil* et de la diaspora. Ils font référence à la matérialité (géo)politique des positions (post)coloniales. L'auteure aborde peu le thème de l'*exil*, sinon en cet endroit : « [...] The one most consistently exiled from episteme is the disenfranchised woman, the figure I have called the "gendered" subaltern. Her continuing heterogeneity, her continuing subalternization and loneliness, have defined the subaltern subject for me³⁰. » Les personnes exilées de la structure colonialiste seraient les « subalternes ». Dans son article « Can the subaltern speak ? » écrit en 1988 qui a fait date, G. Spivak définit la position des subalternes comme celle qui

29. *Ibid.*, p. 22.

30. G. C. Spivak, *The post-colonial critic*, op. cit., p. 102-103.

n'est pas encore touchée par la structure langagière et sociale occidentale et coloniale. C'est pourquoi répond-elle ainsi à une question qui lui fut posée: «It is hard for us to think of a genuine subaltern in the First World³¹.» À la question *Can the subaltern speak?*, G. Spivak répond par la négative. La subalterne³² ne peut pas parler. Il ne s'agira certes pas de combler ce manque en prenant la parole pour elle. La subalterne fonctionne comme une figure organisatrice d'une critique (post)coloniale chez G. Spivak. Elle renvoie les Occidentaux à eux-mêmes. Elle signifie qu'il y a des personnes qui n'existent pas pour nous. Elle atteste ainsi de l'insuffisance du projet d'inclure encore toujours plus de personnes dans un propre système. D'où la tâche de se situer soi-même et son groupe dans le champ des positions paradoxales (néo)coloniales³³.

En ce qui concerne la *diaspora*, on peut considérer avec G. Spivak que le (néo)colonialisme et l'impérialisme se concrétisent dans la division internationale, actuelle, du travail et dans les divisions sociales que provoque l'arrivée des personnes immigrantes dans les pays du Premier Monde. «[...] Les minorités [sont] traitées comme des colonisés, écrit-elle. C'est un point fort dans le cadre des États globaux d'aujourd'hui³⁴.» Pour suivre une précaution suggérée par G. Spivak, opérons le même mouvement que nous venons de réaliser en ce qui concerne la posture de l'exil et considérons nos propres défis d'Occidentaux et de membres de la société dite d'accueil. Dans le schéma (*supra*), on a défini la posture de la *diaspora* comme celle d'un déplacement en un autre lieu d'un rapport advenant entre la maison coloniale-phallocentrique et les sujets en émergence. On a conclu, pour le féminisme, qu'elle correspondrait à une position «réformiste». Dans la perspective postcoloniale, Enrique Dussel parle d'une «critique réformiste» de l'ordre social³⁵ et G. Spivak travaille à déconstruire l'attitude occidentale de bienveillante ouverture

31. *Ibid.*, p. 142.

32. Dans cet énoncé, le féminin inclut le masculin.

33. Pour une autre analyse de l'exil (épistémologique) d'après G. C. Spivak, voir sa lecture du *French feminism* qui positionne la «femme» en exil: «French feminism in an international frame», dans Gayatri Chakravorty Spivak. *In other worlds. Essays in cultural politics*, New York, Methuen, 1987.

34. Judith Butler et Gayatri Chakravorty Spivak, *L'État global*, Paris, Payot, 2007, p. 70. Traduction de: *Who sings the nation-state. Language, politics, belonging*. New York, Seagulls Books, 2007.

35. Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Cerf, 1991, p. 225-227.

par rapport aux minorités qui reproduit un système d'injustice, qui n'a pas la force de le changer.

Johanne Chayer a publié sur Internet un texte explicatif des raisons pour lesquelles les femmes québécoises refusent certains accommodements religieux, en particulier le port du foulard par des immigrées musulmanes. Ce discours se situerait-il dans la posture appelée ici de la *diaspora* ? Il est vrai que l'auteure ne s'est pas déplacée d'un pays à un autre. Mais le contexte autour d'elle a changé. Il y a eu déplacement. Des migrations se sont produites. La perspective (post)coloniale nous a appris à tracer la frontière entre le Premier et le Deux-Tiers Monde, non plus seulement entre le Nord et le Sud, mais à l'intérieur des métropoles et des pays occidentaux, entre les personnes privilégiées et celles, « invisibilisées » ou exclues. On pourrait considérer que le discours de Johanne Chayer appartient à la posture de la diaspora au sens où elle est touchée par un déplacement (post)colonial qui nous concerne toutes et tous. Vu sous cet angle, son discours apparaît paradoxal de deux manières. Premièrement, le nouveau contexte ne l'a pas transformée sur le plan d'une autocritique (post)coloniale, alors que son discours exhibe l'attitude des nouvelles arrivées de ne pas s'être adaptées au nouveau pays. Deuxièmement, quand Johanne Chayer établit un lien thématique entre, d'une part, la libération de son propre groupe par rapport à la religion, qui fut difficile, souffrante, ardue, importante, et qu'il faut préserver et protéger aujourd'hui et, d'autre part, la menace que représentent actuellement des groupes immigrants qui ne sont pas sécularisés, et qui eux demeurent dans la maison de leur religion, surgit le paradoxe que le récit d'une propre émancipation se situe là où il consolide la domination par cette société d'accueil des groupes immigrants. Aucune position n'est pure, soutient G. Spivak. Chaque position est paradoxale sur le plan (post)colonial. Une stratégie d'analyse consiste à s'intéresser aux positions paradoxales, à les prendre comme point d'appui pour opérer un changement. Il s'agirait de partir du point d'entremêlements des constructions d'altérités qu'occupe le discours de Johanne Chayer pour provoquer un déplacement, une reformulation, de nouvelles manières de parler, de se comprendre, qui inventerait pour ce contexte unique une solidarité (post)coloniale, comme un don à soi-même et à son propre groupe. Comment parler sans faire jouer les unes contre les autres les positions des Québécoises d'ascendance francophone et celles des immigrantes

musulmanes ? Comment s'engager dans une solidarité ? Comment penser et agir dans un mouvement continu de construction de positions subjectives qui se tiennent dans la posture de préparer des rapports d'altérité qui ne sont pas encore ?

Pour penser la posture de l'errance avec G. Spivak, il faut revenir à la perspective non fondationnelle qui négocie (*negotiate*) – qui passe par – le fondationnel. On ne peut pas sortir de la structure (post)coloniale, dit G. Spivak, mais on peut préparer un autre temps. « I'm a negotiation. We're all sites of negotiation³⁶ », écrit-elle. « I am someone who thinks that since it is the structures of cultural imperialism that has enabled me, I negotiate with it, rather than say, "Oh, let me decenter imperialism". [...] feminism must negotiate with the structures of phallogocentrism, because in fact that is what enables us³⁷. » Comment opérer cette négociation ?

J. Butler et G. Spivak ont rédigé conjointement un livre sur l'apatridie en 2007, sous la forme d'une conversation entre elles : « [...] Alors que l'apatridie est un problème croissant dans le contexte de la guerre contemporaine, il est symptomatique qu'elle soit devenue quasiment illisible comme sujet d'études dans les sciences sociales³⁸. » (J. Butler) Il est difficile de percevoir, selon cette dernière, qu'il « ne peut y avoir de politique radicale de changement sans une contradiction performative³⁹ ». Qu'est-ce à dire ? Elle considère la stratégie de citoyens illégaux mexicains au printemps 2006. Dans le cadre de manifestations tenues dans différentes villes de la Californie, les contestataires ont chanté l'hymne national des États-Unis en espagnol (*nuestro himno*, notre hymne) et ont scandé le slogan *somos iguales* (nous sommes égaux, égales). « Ils n'ont pas le droit à la libre parole de par la loi, bien qu'ils parlent librement précisément pour obtenir ce droit à la parole libre⁴⁰. » Ces apatrides affirmaient une liberté qui n'est pas encore là de manière telle que « l'écart entre son exercice et sa réalisation [...] soit perçu [et] mobilisateur »⁴¹. G. Spivak recourt à la notion de *teleopoiesis* pour désigner une action qui prépare les conditions de ce qui sera demain, qui

36. G. C. Spivak, *The Post-colonial critic*, op. cit., p. 148.

37. *Ibid.*, p. 147.

38. J. Butler et G. C. Spivak, *L'État global*, op. cit., p. 21.

39. *Ibid.*, p. 63.

40. *Ibid.*, p. 62.

41. *Ibid.*, p. 65-66.

n'est pas encore aujourd'hui (voir le troisième énoncé postcolonial), ce qu'elle appelle « une politique pratique de la fin ouverte » qui consiste à amener « le rapport à l'autre en crise »⁴².

La posture de l'*errance* prépare ce qui n'est pas encore. Elle comporte les deux possibilités du sens du terme *errer*: aller ici et là et se tromper, mais, aussi, un troisième sens: cette posture situe les sujets en émergence comme étant en train de construire une solidarité, là où l'amour erre parmi nous.

42. Entre autres, G. C. Spivak, *The post-colonial critic*, *op. cit.*, p. 105.

La femme étrangère: du côté de l'errance

Mélany Bisson*

Nous faisons porter par autrui tout l'insupportable de l'étrangeté qui nous habite: nous persécutons notre étrangeté à l'extérieur plutôt que de l'affronter en nous-mêmes. Cette étrangeté renvoie aussi au premier autre qui est la femme, la mère¹.

Les femmes connaissent l'exil puisqu'elles sont des étrangères dans l'organisation de la culture, du langage, du discours et des structures de la pensée binaire. Elles sont prises ou comprises à partir d'une seule logique. Pour Julia Kristeva, les femmes dans l'ordre de la loi (religion, système social, logique de la pensée, système phallique) sont des étrangères. La différence de la femme menace l'identité universaliste, soit religieuse ou rationaliste. Face à l'étrangeté, au plus profond de l'exil, il est possible de découvrir ses propres incohérences et ses propres abîmes. Il est primordial pour Kristeva de ne pas chosifier l'étrangeté de l'étrangère, ni d'en donner une structure définitive.

Nous verrons premièrement comment la crise de la modernité influencera le mouvement féministe dans sa pratique de l'errance. De

* L'auteure, Mélany Bisson, détient un doctorat en théologie de l'Université de Montréal et un doctorat en littérature française, francophone et comparée de l'Université de Bordeaux III. Ses recherches portent en particulier sur la psychanalyse, le sacré, l'éthique, la vie spirituelle et les femmes. Elle est chercheuse clinicienne en soins spirituels au CHUM. Cet article s'inspire du thème de l'errance élaboré dans la thèse doctorale en théologie de l'auteure qui s'intitule : *L'éthique du devenir sujet femme. Le sacré aux frontières de la jouissance*, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, 2007.

1. Julia Kristeva, *Au risque de la pensée*, Paris, Éditions de l'Aube, 2001, p. 80.

ce fait, nous voyons s'opposer les théories féministes modernes et postmodernes qui laissent apparaître un conflit entre les générations, un conflit entre mères et filles.

Deuxièmement, nous explorerons la pensée de Kristeva en ce qui a trait à l'espace et au temps comme position de l'exil. Nous verrons les trois générations féministes selon la perspective de Kristeva ainsi que « la nouvelle² » génération féministe qui se fonderait sur une mutation des deux précédentes et sur l'exil comme processus d'être vers une poly-logique. Il s'agit d'une génération qui n'est pas centrifuge³, mais qui soutiendra quelque chose de transgressif, soit le féminin comme composante transgressive.

Troisièmement, notre choix épistémologique entre dans le même mouvement que celui de Kristeva. L'espace-temps comme position théorique de l'exil fait émerger un sujet du savoir donnant des vérités situées. Il s'agit d'un espace délimité dans un temps qui passe et qui n'est jamais linéaire. De cet espace naît une position qui n'est pas gravée dans la pierre, une position théorique du devenir sujet. Sans oublier l'approche généalogique soutenue par Luce Irigaray⁴ qui permettra la transmission des idées dans leur contexte respectif.

1. Le temps du changement

La crise de la modernité et des sociétés occidentales renvoie à une remise en cause de la raison et du sujet; cette crise ouvre sur une post-modernité où l'espoir d'une nouvelle manière d'être ensemble peut naître. Rosi Braidotti⁵ définit la postmodernité comme une crise du

2. Nous émettons une réserve sur l'expression « nouvelle génération féministe » parce qu'elle sera une mutation des deux précédentes, une génération renouvelée. Son originalité tirera son sens de la position épistémologique que cette génération prendra, soit celle de la multiplicité créatrice d'un devenir femme.

3. Non pas dans une logique qui se voudrait être le centre entre deux générations féministes. Il s'agirait plutôt d'une génération marquée par le féminin, comme l'entend Kristeva, et qui, en émergeant de l'écart, amène à la création symbolique et ouvre à la renaissance d'un *sujet femme* en devenir.

4. Luce Irigaray ne se considère pas comme féministe, elle a plutôt élaboré la théorie de la différence sexuelle qui prône le respect de l'autre dans ses différences. Le féminisme de la différence n'existe pas en tant que tel, ce sont les théories de la différence ou de l'égalité qui distinguent les courants.

5. Rosi Braidotti est d'origine italienne, rejoignant significativement les idées d'Irigaray et de Kristeva. Il semble y avoir une correspondance dans la structure même de la pensée européenne. Nous n'avons pas la prétention de résoudre le conflit intellectuel entre

monde occidental, de l'humanisme, de la théorie et des valeurs modernes, un effondrement des systèmes mondiaux, un déclin de la modernité et enfin, l'alliance entre la culture et la technologie. Le postmodernisme serait une porte ouverte sur de nouvelles pratiques culturelles positives et féministes.

D'après la thèse de Rebecca Chopp⁶, l'interprétation masculine veut que la faute d'Ève fut de vouloir acquérir la connaissance. En ce sens, les femmes sont perçues comme dangereuses par l'épistémologie masculine et elles en ont été séparées. L'épistémologie, appuyée par une argumentation théologique, témoigne du fait que les hommes portent la connaissance et que les femmes sont subjectivement liées au corps. L'épistémologie patriarcale reflète l'expérience des hommes qui se dit universelle. Il s'agit de produire des connaissances transhistoriques dont certaines, d'ordre théologique, afin que Dieu, dans cette épistémologie, se réfère à l'universel, en tout temps et en tout lieu.

D'après l'argumentation de Chopp, les théologiennes féministes résistent⁷ à l'épistémologie patriarcale, une idéologie dominante, qui exclut l'expérience des femmes et qui sert à les opprimer. La critique féministe de l'épistémologie dominante développe deux tendances: celle de la « théorie du point de vue » et « celle du constructivisme social⁸ ». La « théorie du point de vue » suppose que la connaissance reflète la position qui est occupée et son contexte. Quant à la critique féministe du « constructivisme social », qui vient du champ sociologique, elle consiste à reconnaître que la connaissance est relative aux intérêts et au pouvoir en place. En ce sens, le genre n'est pas nécessairement le résultat de la biologie mais plutôt un construit social et historique. Le constructivisme tend vers la transformation sociale à partir de connaissances relativisées.

Toujours selon Chopp, les textes de la tradition, la reconstruction de l'expérience et l'engagement dans le mouvement social permettent

la pensée américaine et la pensée européenne, mais nous croyons sincèrement que le Québec se situe dans une zone où il peut émerger des sens renouvelés, des étrangetés. Cf. Rosi Braidotti, « Cyberfeminism with a Difference »: *New Formations* (automne 1996, n° 29), p. 9-25.

6. Rebecca Chopp, « La connaissance d'Ève. La résistance de la théologie féministe aux cadres épistémologiques du courant masculin »: *Concilium* 263 (1996), p. 157-166.

7. La résistance épistémologique consiste à excéder le binaire, il s'agit d'une pratique de l'exil.

8. *Ibid.*, p. 161.

de construire la connaissance constructiviste. La connaissance doit se situer dans les textes de la tradition et non dans la raison pure. D'abord, les féministes doivent corriger les *a priori* patriarcaux de la tradition religieuse et culturelle⁹. Ensuite, la reconstruction de l'expérience doit être signifiante et porter la diversité des expériences¹⁰. Enfin, la théorie critique doit être au centre des mouvements de libération sociale. Le but est de déconstruire les préjugés sociaux qui cautionnent les pouvoirs dominants. Cette théorie critique tente de dévoiler la souffrance et son origine afin de transformer la structure d'oppression¹¹.

D'après le développement de l'auteure, les épistémologies théologiques féministes intègrent à leurs théories critiques deux stratégies de résistance à l'épistémologie dominante. Premièrement, l'épistémologie doit refléter l'histoire et le contexte. L'expérience est socialement située, ce qui a pour conséquence de créer des connaissances contextuelles. Deuxièmement, l'épistémologie se développe à partir de connaissances diversifiées : corporelles, subjectives, imaginatives, artistiques, relationnelles, etc. Il est clair que, pour Chopp, les lieux de connaissances sont divers et tout aussi valables que la tradition textuelle.

2. Le temps d'un espace

Selon Kristeva, le féminin¹² est du côté de l'exil, de l'espace-temps, un temps non linéaire pouvant s'ouvrir sur une nouvelle génération féministe venant d'une mutation des contextes sociopolitiques européens. Kristeva parle de génération qui s'entend comme une passation des idées et non pas comme des vagues d'idées. Irigaray aussi abonde dans ce sens par le biais de la généalogie.

9. L'auteure souligne les travaux de plusieurs féministes dont Rosemary Radford Ruether, Elizabeth E. Johnson et Katie Cannon.

10. Chopp cite les féministes telles que Susan Brooks, Ida Maria Isasi-Diaz.

11. Nous pouvons supposer que l'auteure elle-même, Rebecca Chopp, serait de cette tendance théorique ainsi que Elisabeth Schüssler Fiorenza et Ivone Gebara.

12. Nous verrons plus tard ce qu'entend Kristeva par le féminin.

2.1 L'espace et le temps

Kristeva cautionne l'intuition d'un espace de type matriciel¹³ attribué à la femme :

Ils [de nouveaux lieux] convergeront tous vers cette problématique de l'espace que maintes religions à résurgences matriarcales attribuent à « la femme », et que Platon, résumant à l'intérieur de son propre système les atomistes de l'antiquité, avait désigné par l'aporie de la *chora*, espace matriciel¹⁴, nourricier, innommable, antérieur à l'Un, à Dieu et par conséquent, défiant la métaphysique¹⁵.

L'auteure conçoit, de la même manière que Nietzsche, l'existence de deux dimensions temporelles, l'une linéaire et l'autre monumentale. L'hypothèse novatrice qu'émet Kristeva est que les femmes appartiennent à l'histoire monumentale et non pas à la linéarité temporelle. Le temps linéaire¹⁶ se distingue par la répétition dans l'histoire et fait référence à la régularité de la nature et du rythme biologique.

Quant au temps monumental, il est considéré comme un autre temps, un temps qui passe dans l'éternité, « à la fois englobant et infini comme l'espace imaginaire¹⁷ ». Kristeva donne l'exemple du corps de la Sainte Vierge qui ne meurt pas, mais qui passe à travers les âges. Le temps linéaire ayant un commencement, un déroulement et une fin semble peu compatible avec la subjectivité des femmes. Le temps linéaire serait, selon la psychanalyse lacanienne, une temporalité obsessionnelle où les structures tentent de maîtriser le langage et d'asservir l'individu. Bref, selon Kristeva, les femmes appartiennent à ce qu'elle qualifie d'espace-temps¹⁸, à la fois matriciel et infiniment temporel. Pourtant, trois attitudes chez les féministes européennes sont

13. Kristeva semble induire que Freud aurait dessiné les prémisses d'un espace matriciel en développant la théorie de l'hystérie comme étant un lieu évidemment assigné à la femme.

14. « Matrice » vient du mot utérus.

15. Julia Kristeva, « Le temps des femmes » : *Institutions ?* (hiver 1979, n° 5), p. 7.

16. Le temps linéaire est également appelé historique.

17. *Ibid.*

18. Cette double affectation intègre à la fois les notions d'espace et de temps. Dans la logique dialogique et intertextuelle de Kristeva, dans ses écrits subséquents, le féminin est a-temporel et a-topique et émerge de la *chora*. La logique dialogique et intertextuelle, développée par Kristeva se constitue comme suit : « Tout texte est en dialogue avec d'autres textes, et qu'on ne peut pas comprendre une œuvre en soi si on ne fait pas raisonner dans cette œuvre l'intertexte, c'est-à-dire les autres textes auxquels l'écrivain se réfère, soit explicitement – parce qu'un écrivain utilise de nombreuses sources –, soit

repérables face à la linéarité du temps : l'intégration, le refus et la coexistence.

2.2 *Les générations féministes*

Le féminisme a montré la différence entre les sexes tant au niveau social que symbolique. Selon l'argumentation de Kristeva, trois positions et trois générations féministes font face à la conception du temps linéaire.

Le féminisme de la première génération milite pour l'égalité des droits sociaux et politiques. Ces féministes veulent introduire les femmes dans le temps linéaire (histoire) dans le but d'une reconnaissance socioculturelle (droit à l'avortement, égalité des salaires, contraception, etc.). Ce courant aspire à intégrer les femmes dans la logique dominante de leur époque en globalisant les problèmes des femmes sans distinction d'âge, de race ou de classe. En d'autres termes, la première phase féministe se traduit par un mouvement universaliste et militant se situant dans la catégorie du temps linéaire.

Né après Mai 1968, le féminisme de la deuxième phase rejette la conception de la temporalité linéaire qui est attribuée d'emblée à une société de type obsessionnel et masculine. Il s'agit d'un refus radical des limitations subjectives et corporelles. La deuxième vague féministe se définit comme étant une autre génération puisqu'elle s'intéresse à la reconnaissance de l'identité femme comme étant irréductiblement autre. Les féministes de cette génération tentent de « donner un langage aux expériences corporelles et intersubjectives laissées muettes par la culture antérieure¹⁹ ». En ce sens, ce féminisme renoue avec la conception de la temporalité monumentale.

La troisième attitude face à la linéarité temporelle est celle de la coexistence des deux attitudes féministes et, par conséquent, des deux vagues féministes qui la précèdent. Issue d'une mutation causée par le socialisme et le freudisme, Kristeva qualifie la troisième vague de la nouvelle génération féministe ainsi :

On peut soutenir l'hypothèse que si cette nouvelle génération de femmes se manifeste de manière plus diffuse et peut-être moins consciente aux États-

implicitement ou inconsciemment – des textes qui résonnent sans qu'il les ait lui-même convoqués. » Cf. J. Kristeva, *Au risque de la pensée*, *op. cit.*, p. 33.

19. J. Kristeva, « Le temps des femmes », *op. cit.*, p. 9.

Unis et plus massive en Europe occidentale, le fait est dû à une véritable coupure dans les relations sociales et dans les mentalités, coupure produite par le socialisme et par le freudisme. Le *socialisme* en tant que doctrine égalitaire de plus en plus largement diffusée et admise comme relevant du bon sens mais aussi comme pratique sociale des gouvernements et des partis dans les régimes démocratiques forcés à étendre la zone de l'égalitarisme dans la distribution des biens ainsi que dans l'accès à la culture. Le *freudisme* en tant que levier à l'intérieur de ce champ socialisant et égalitaire, qui repose la question de la différence sexuelle et de la différence des sujets eux-mêmes irréductibles les uns aux autres²⁰.

Le but est d'insérer les femmes dans l'histoire afin de leur reconnaître un statut socioculturel égal et de le développer, par la même occasion, comme étant irréductiblement autre. Cette nouvelle génération aspire à construire un discours plus près de la subjectivité et du corps des femmes. Tout en se retirant du militantisme et sans tomber dans le sexisme, elle occupe un autre espace. Pour la nouvelle génération féministe²¹, qui doit opérer des déplacements, le rapport au symbolique et au pouvoir a un sens différent pour chaque individu.

2.3 *L'exil comme fondement de la nouvelle génération féministe*

D'après le développement de Kristeva, les deux générations féministes ont été confrontées à la fois à la doctrine socialiste et au freudisme, ce qui a eu pour effet de produire une mutation, soit la nouvelle génération féministe. Le socialisme est une doctrine qui prône l'intérêt collectif sur celui du particulier et qui ne permet pas la spécificité des revendications des femmes. L'égalité à l'intérieur du contrat social interdit la spécificité des femmes, la différence: « Le caractère spécifique des femmes ne pouvait que lui [socialisme] apparaître inessentiel, sinon inexistant, dans la mouvance même de l'esprit totalisant voire totalitaire de cette idéologie²². » En d'autres termes, la doctrine socialiste et égalitaire censure les aspects spécifiques des revendications des femmes puisqu'elle prône l'intérêt collectif au détriment du particulier.

La théorie freudienne, quant à elle, pose la question de la différence sexuelle – basée sur le manque ou le désir quand le sujet s'inscrit dans

20. *Ibid.*, p. 9.

21. Il s'agit ici d'une zone d'ombre entre le féminin et le féminisme qui est présente aussi entre la première génération et la deuxième, voire dans le rapport mère/fille.

22. *Ibid.*, p. 10.

l'ordre du langage – à l'intérieur même d'une culture où le contrat social est prédominant. Les fantasmes de castration et d'envie du pénis sont des hypothèses qui contribuent à expliquer l'opération de séparation afin que l'individu s'inscrive dans l'ordre du langage. D'après Kristeva, la castration comme présupposé de base n'est pas réelle, elle est une construction imaginaire de l'opération du langage comme séparation ou processus sacrificiel.

L'identification des femmes dans l'ordre du langage est difficile puisqu'elle est basée sur la séparation ou le sacrifice dans la théorie freudienne. Les femmes doivent obligatoirement passer par la castration pour devenir un sujet dans le langage. Le phallus, comme figure symbolique, domine l'opération de séparation, signifiant le manque ou le désir du sujet inscrit dans l'ordre du langage²³. Le sacrifice est la base du langage qui fonde le code social. Les féministes de la deuxième génération rejettent cette logique sacrificielle, elles ne veulent plus l'entretenir en tant que mère, épouse et éducatrice : « Que ce contrat sacrificiel, elles l'éprouvent à leur corps défendant. À partir de là, elles tentent une révolte qui a pour elles le sens d'une résurrection, mais pour l'ensemble social, le sens d'un meurtre²⁴. »

Quel est le rôle des femmes dans cette symbolique sacrificielle ? La nouvelle génération tente d'éprouver au lieu de rejeter cette logique de séparation afin de construire un discours spécifique, plus près de la subjectivité du corps et de l'indicible femme.

Pourtant, pour Kristeva, même si les femmes ont accès au pouvoir, celui-ci n'a pas vraiment changé. Les femmes sont vite aspirées par le

23. Notons que Kristeva est d'obédience lacanienne, même si le développement du *sémiotique* a une dimension freudienne en ce qui a trait à la pulsion pré-inconsciente. Kristeva lit Lacan d'une manière qui ne cantonne pas sa théorisation sur la femme uniquement dans une fonction phallique, par exemple. En effet, la femme, pour Lacan, peut s'inscrire dans la fonction phallique à laquelle tout sujet humain participe et dans la fonction du *pas tout* qui donne du côté de l'Autre. Et c'est justement cela qui est difficile à distinguer chez cet auteur. Par exemple, nous le percevons chez Butler : « Selon Lacan, la loi paternelle structure toute signification dans le langage – ce qu'il appelle le "Symbolique" ; ce qui fait d'elle un principe organisateur universel de la culture elle-même. Cette loi rend possible l'existence même d'un langage doté de sens et, partant, d'une expérience qui en a aussi, par le refoulement des pulsions libidinales primaires, y compris la totale dépendance de l'enfant du corps maternel. C'est donc la répudiation du rapport primaire au corps maternel qui rend possible le Symbolique », *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, Découverte, 2005, p. 179.

24. J. Kristeva, « Le temps des femmes », *op. cit.*, p. 12.

pouvoir et finissent par cautionner les structures en place. Certains mouvements féministes, surtout ceux de la deuxième vague, peuvent créer une société parallèle, un contre-pouvoir, une sorte de sexisme inversé qui génère une répétition du pouvoir combattu. Le rapport au pouvoir apparaît sous deux formes distinctes, soit la consolidation²⁵ ou la création d'un contre-pouvoir²⁶. Ainsi, pour Kristeva, la tâche réservée à la nouvelle génération féministe est d'identifier un autre type de rapport au pouvoir en tenant pour acquis qu'une définition de la femme toute-puissante, originaire et détentrice du pouvoir n'existe pas.

En outre, pour la nouvelle génération, à la différence des féministes de la génération antérieure, la maternité²⁷ n'est pas rejetée d'emblée. Elle est au contraire indispensable à la compréhension de la complexité de l'expérience féminine. Quand le désir de maternité est pris en compte, la maternité déculpabilisée devient un moment de création et d'apprentissage de l'amour de l'autre. Cette expérience est tenue comme radicale: « Elle devient alors, au sens fort du terme, une création²⁸. »

Dans son développement, Kristeva mentionne que le féminisme de la deuxième vague devient comme une religion en se dotant de représentations (d'images) qui suppléent aux frustrations imposées aux femmes. La deuxième génération utilise la représentation au lieu du symbolique (articulation du langage et de l'affect) comme le fait la religion. Pour l'auteure, la représentation équivaut à la croyance à la femme-totalité ou à la femme-une et elle espère que la troisième génération sera capable d'utiliser la différence afin de montrer la pluralité des expériences des femmes:

Ou au contraire, comme ses avant-gardes l'espèrent, [le mouvement féministe de la deuxième génération] parti de l'idée de la différence arrivera-t-il à se défaire de sa croyance en La femme, Son pouvoir, Son écriture, pour conduire cette exigence de différence dans chaque élément de l'ensemble féminin, pour faire apparaître la singularité de chaque femme, et plus loin encore, ses multiplicités, ses langages pluriels, à perte d'horizon, à perte de vue, à perte de foi²⁹.

25. Propre à la première génération.

26. Particulier à la deuxième génération.

27. L'expérience de la maternité n'implique pas nécessairement l'expérience biologique de l'enfantement.

28. *Ibid.*, p. 16.

29. *Ibid.*, p. 17.

Toujours selon l'argumentation de Kristeva, la nouvelle génération en Europe³⁰ se constitue sans nécessairement suivre une chronologie. Le terme génération n'est pas d'emblée chronologique, mais situe plutôt un espace où les trois générations féministes peuvent se chevaucher ou même exister parallèlement dans le temps historique. La nouvelle génération occupe un autre espace qui n'a rien à voir avec une classe d'âge et où la notion même d'identité est remise en question. L'espace-temps est la position de l'exil, selon Kristeva, qui conçoit également que cette position aide à prendre une distance et à entrer dans le processus de l'exil.

Cette génération ne verrait pas l'homme et la femme comme des dichotomies rivales, elle tenterait plutôt de trouver de nouvelles hypothèses au principe de différence qui développerait les particularités de l'identité subjective, sexuelle et idéologique. Le langage et la pensée seraient représentés par le symbolique au lieu de la représentation, ce qui permet la pluralité des identités intégrées. Une multiplicité symbolique liée aux différentes variations identitaires aiderait à vivre une existence tant symbolique que biologique. Ainsi, les déplacements sont nombreux au sein de la mouvance de la nouvelle génération féministe basés sur la capacité à s'exiler afin d'entrer dans un processus d'être poly-logique.

3. L'épistémologie en théologie féministe moderne et postmoderne

Profiter de l'espace entre le moderne et le postmoderne constitue, pour la théologie féministe, l'opportunité de créer à partir de sa multiplicité et non de s'insérer dans la crise des repères dominants. Le but n'est pas de théoriser le binaire, mais de travailler avec l'écart et avec ce qui en émerge.

Selon Denise Couture³¹, trois approches épistémologiques caractérisent la théologie féministe en Amérique du Nord : l'approche de la

30. Kristeva note que la nouvelle génération est moins visible en Amérique.

31. Voir Denise Couture, *Épistémologie en théologie féministe*, exposé n° 6 du séminaire THL 6430, anthropologie théologique. Approches féministes en théologie, Université de Montréal, Faculté de théologie, février 2002, « La question du genre. Un féminisme théologique en contexte québécois », dans : M. Dumais (dir.), *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*, Montréal, Fides, 2007, p. 59-77, et « La transcendance de Dieu » : *Laval Théologique et Philosophique* (octobre 2006, n° 62/3), p. 465-478. Professeure titulaire, Denise Couture enseigne la théologie féministe, l'éthique théologique, la

libération, l'herméneutique et le poststructuralisme. La théologie féministe de la libération³² interprète les textes de la tradition chrétienne afin d'inscrire les femmes dans un mouvement de libération et de dignité humaine. En ce qui a trait à la théologie féministe herméneutique³³, elle ouvre sur une position féministe de transformation et de libération. Quant à l'épistémologie poststructuraliste féministe, elle se définit comme l'étude des approches théoriques sans en faire des oppositions. Il s'agit de voir les rapports entre les théories, leurs validations et les effets des choix théoriques.

Selon l'argumentation de Couture, des rapports de force entre les théories féministes modernes et postmodernes empêchent le dialogue entre elles. La première génération féministe moderne (les mères féministes) est liée à l'articulation de la théorie de la libération. La deuxième génération féministe pourrait être qualifiée de postmoderne³⁴. Née aux États-Unis d'une rupture de dialogue avec la génération des mères féministes, cette génération croit que ses théories sont plus adéquates que celles des mères. La deuxième génération voulait se situer autrement dans le champ des connaissances en créant une autre vérité.

théologie fondamentale et l'inter-spiritualité à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Elle a été directrice de la revue *Théologiques* et est coordonnatrice du Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoises (CETECQ). Ces recherches se concentrent, notamment, sur le genre, la religion et le (post)colonialisme. Voir également Rebecca Chopp qui fait une analyse du champ féministe face à la postmodernité dans « Naming and Seeing the World Anew. The Works of Rosemary Radford Ruether »: *Religious Studies Review* (janvier 1989, n° 15), p. 8-11.

32. Cf. Ivone Gebara, *Le Mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, Paris, L'Harmattan, 1999. Cette auteure est docteure en philosophie (Université Catholique de Sao Paulo) et en sciences religieuses (Université Catholique de Louvain), elle travaille spécifiquement sur les questions féminines et les relations de genre. Par la médiation du genre, outil herméneutique féministe, elle tente de montrer de quelle manière le mal se présente différemment pour les femmes. L'oppression silencieuse vécue par les femmes, surtout les plus pauvres, a motivé le travail de l'auteure. Dans cet essai en particulier, l'auteure oriente ses recherches vers une perspective de théologie contextuelle en utilisant le concept de la différence culturelle des sexes et en modifiant la compréhension de la théologie de la libération dont elle est issue. Voir notre article pour un résumé de la question du genre comme outil et comme fonction, Mélanie Bisson, « Le Mal au féminin. Essai d'Ivone Gebara »: *Revue Scriptura. Nouvelle Série* (2002, n° 4/2), p. 60-72.

33. Peut se dire également interprétative.

34. « L'approche postmoderne se caractérise par le déplacement du rapport à la vérité, non plus évalué en termes de représentation, juste ou non, du réel, mais comme analyse d'émergences et d'effets de rapports de force. » D. Couture, *Épistémologie en théologie féministe*, op. cit., p. 2.

Toutefois, les deux générations féministes se situent l'une contre l'autre, la bonne contre la mauvaise. Trois attitudes d'affrontement découlent de ce rapport de force : l'exclusion, l'indifférence et la critique mutuelle. Cette façon de procéder est patriarcale et de surcroît très académique. En ce sens, la généalogie féministe est rompue par une ruse patriarcale pour ramener le féminisme au centre du pouvoir. L'opposition entre le moderne et le postmoderne est importée de la philosophie, elle ne vient pas proprement de la théorisation féministe.

Toujours selon le développement de Couture, cela crée une rupture dans la généalogie féministe qui a importé une logique de séparation. La généalogie féministe est au cœur de l'épistémologie féministe afin que les mères et les filles soient liées les unes aux autres sans qu'une culture de séparation vienne empêcher cela. Il est clair que l'analyse des rapports entre mères et filles a été occultée. Les mères n'ont pas clarifié leur rapport mère/fille, ce qui a entraîné cette rupture entre les générations féministes. La deuxième vague de théologiennes féministes a mis en position de pouvoir la théologie par rapport au féminisme en développant des théories qui s'opposent les unes aux autres. Le respect du processus épistémologique féministe est primordial pour garder la généalogie et notre tradition.

3.1 Vers une généalogie des approches conceptuelles

La théoricienne féministe occupe un espace épistémologique en analysant le corps féministe et non en opposant des membres de son propre corps, ce qui équivaut à débattre les diverses théories à l'intérieur des approches féministes. Les relations entre les théories féministes peuvent être pensées de façon synchronique, c'est-à-dire qu'elles n'entrent pas dans une logique d'opposition entre le moderne et le postmoderne, entre la première et la deuxième génération féministe, entre la mère et la fille. L'opposition ne s'applique pas au champ féministe puisque la généalogie féministe ne demande pas la rupture, mais la création de liens de transmission. Les féministes qui adoptent une approche diachronique marquent la mise en place d'une troisième génération féministe en se situant contre les deux autres, dont les théorisations seraient insuffisantes.

D'après Couture, les débats théologiques coupent court à la généalogie³⁵ féministe. L'éthique féministe visera à éviter cette séparation en laissant à la théologie ses débats. Ne plus considérer l'autre comme dépassé pour asseoir ses propres compétences ou sa supériorité académique laisse à l'autre une place pour une prise de parole. La méthode féministe a pour dessein d'ouvrir le dialogue aux différentes positions féministes et de penser la tradition féministe dans sa multiplicité. Les choix théoriques sont des choix politiques et personnels. D'ouvrir le dialogue transversal et d'y faire ressortir les liens entre les champs ne permet pas une logique de séparation. Le travail du langage et du rapport au pouvoir devient une forme de militantisme afin de créer un espace de dialogue.

3.2 *L'espace-temps comme position de l'exil*

Dans la mouvance de Kristeva, l'espace-temps signifierait une position de l'être de parole qui énonce un savoir par un espace intérieur où le sujet émerge³⁶. Il s'agit de la position de l'exil, la capacité de prendre une distance et d'entrer dans un processus qui ne fixe pas les choses. Le temps s'articule dans une vitalité, c'est-à-dire que le temps est suspendu. Il n'est pas linéaire, mais il se renouvelle selon un cycle mort/vie. Il s'agit d'un cycle de renaissance ouvert vers l'inconnu. Cet espace-temps est un état suspendu, un état intérieur d'émergence du sujet.

35. La généalogie féministe est une filiation entre les féministes de toutes catégories dans une perspective qui ne les oppose pas les unes aux autres. Pour Couture, il est possible de naviguer sur plusieurs modes d'articulation du discours selon la situation afin d'établir la libération des femmes dans toutes les sphères de la vie. Selon le contexte, il est possible d'assumer une position féministe de la deuxième vague et de la première sans que cela soit une opposition. Selon notre lecture et tout comme la résistance épistémologique, la généalogie féministe est également une pratique de l'exil consistant à excéder la pensée binaire.

36. Kristeva note bien que chez ces trois génies féminins, Hannah Arendt, Mélanie Klein et Colette, l'idée de renaissance, qui ne passe pas nécessairement par le fait d'enfanter, fait partie de la fertilité de la femme. Il s'agit d'une vitalité de la pensée féminine qui, devant l'épreuve, mise sur le recommencement, sur un cycle de renaissance. Cf. Julia Kristeva, *Le Génie féminin. La vie, la folie, les mots, 1: Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 1999. *Id.*, *Le Génie féminin. La vie, la folie, les mots, 2: Mélanie Klein*, Paris, Gallimard, 2000. *Id.*, *Le Génie féminin. La vie, la folie, les mots, 3: Colette*, Paris, Gallimard, 2002.

N'appartenir à aucun lieu, aucun temps, aucun amour. L'origine perdue, l'enracinement impossible, la mémoire plongeante, le présent en suspens. L'espace de l'étrangère est un train en marche, un avion en vol, la transition même qui exclut l'arrêt. De repères, point. Son temps ? Celui d'une résurrection qui se souvient de la mort et de l'avant, mais manque la gloire d'être au-delà : juste l'impression d'un sursis, d'avoir échappé³⁷.

Cette position épistémologique de l'exil permet de développer les connaissances qui ne sont pas figées. Les connaissances se multiplient dans le cycle du temps qui tue et qui fait vivre quelque chose, qui dit ce qui vient sans le toucher vraiment, sans en trouver l'origine même. Comme Lacan le disait, la forclusion est la condition d'émergence du sujet, c'est-à-dire qu'il est impossible de retrouver ses origines, que le sujet est toujours à distance de son histoire et qu'il est primordial d'ignorer ses origines pour venir à être. Selon Kristeva, l'exil n'est pas une appartenance à une origine mais la capacité de nous distancier, de nous exiler, de prendre de la distance afin de nous libérer. L'exil est un processus, un parcours infini d'ouverture à l'autre qui permet de renaître dans notre propre vie par des explorations toujours nouvelles qui sont nos créations.

Chez Grosz, la deuxième vague féministe est née d'une rupture épistémologique en sciences humaines montrant que les études féministes sont encore trop calquées sur le modèle académique. La « nouvelle génération féministe » a pour tâche d'élaborer un autre espace afin d'introduire d'autres concepts identitaires variables. La nouvelle génération n'est pas nouvelle, elle est en construction. Elle utilise la généalogie pour excéder le binaire, une des pratiques de l'exil. La nouvelle génération féministe n'est pas chronologique, elle occupe la position de l'exil, d'où sa capacité à entrer dans le processus de devenir poly-logique (capacité de naviguer sur plusieurs modes de représentation) grâce à l'approche généalogique et à la résistance épistémologique.

Le système patriarcal produit des mécanismes (capitalisme, l'ordre de la raison, le colonialisme, le structuralisme, le libéralisme, le modernisme...) parce qu'il doit perdurer dans le temps historique. Le système produit une épistémologie dominante et véhicule une culture de séparation comme dans la constitution dichotomique des savoirs de l'ordre de la raison. La critique féministe ne doit pas entrer dans le

37. *Id.*, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988, p. 17-18.

conflit qui sépare les modernes et les postmodernes, la première et la deuxième vague féministe, mais plutôt s'inscrire dans l'approche généalogique. La nouvelle génération utilise la généalogie consistant à faire des recoupements entre les traditions féministes ou les autres formations universitaires. La nouvelle génération féministe se situe dans l'espace-temps selon Kristeva. L'espace-temps est une position épistémologique d'émergence, de résistance et permet de développer des connaissances multiples et qui ne sont pas figées.

L'opposition est une oppression de la pensée occidentale venant des structures patriarcales de la connaissance. Et chaque fois qu'un dérapage vers cette forme d'énonciation se fait, la filiation féministe se coupe dans son processus, non pas d'unification qui nivelle les spécificités, mais dans son processus généalogique. L'exil est un processus, un retour à soi, à ses propres étrangetés, qui résiste à l'ordre établi. Ce parcours provoque une « rétrospection comme voie d'intimité et de vérité ».

Je suis sortie d'un mode de pensée ? Étriqué et paralysant en me laissant glisser à la racine de mes peurs et en me laissant porter vers le haut par des femmes dont les vues étaient plus amples que les miennes. Dans le langage figuré que j'utilise, je rends mal l'idée que ce double mouvement était en réalité un seul mouvement. Or, la chose est essentielle, car seulement à ce prix le mouvement vers le bas aboutit à un enracinement et non pas à une régression³⁸.

38. Luisa Muraro, « Avant et après dans la vie d'une femme, dans l'histoire des femmes », dans: Luce Irigaray (dir.), *Le souffle des femmes*, Paris, ACGF, 1996, p. 61. Muraro a enseigné la philosophie jusqu'en 2005 à l'Université de Vérone en Italie. Elle s'est intéressée à rencontrer des femmes de divers horizons culturels et religieux des deux continents, américain et européen. *Le Dieu des femmes* est son plus récent livre paru en 2006. Cf. L. Muraro, *Le Dieu des femmes*, Bruxelles, Lessius, 2006. Voir également *Id.*, *L'ordre symbolique de la mère*, Paris, L'Harmattan, 2003. Elle insiste sur la filiation et l'amour de la mère sans l'oppression de l'ordre symbolique du langage.

L'exil intérieur des femmes dans les communautés ecclésiales traditionnelles

Errance, nomadisme et formation de communautés alternatives

Hélène Businger-Chassot
Georgetown University

Introduction

Pour inscrire cette communication dans les thèmes du Congrès, ceux de l'exil, de l'errance et de la diaspora, il me suffira de suggérer que d'une certaine manière, l'exil fait partie intégrante de la « condition féminine » dans les sociétés patriarcales. Les femmes y sont quasi automatiquement en situation d'exil, puisque minoritaires, ou même absentes des structures hiérarchiques de gouvernement, exclues des rituels, que ceux-ci soient sacrés ou profanes, et même de la formation du langage, du moins selon certaines interprétations.

Dans cet article, j'aborderai surtout l'exil intérieur, c'est-à-dire tel que ressenti par les femmes dans les communautés ecclésiales traditionnelles, surtout les communautés catholiques, et je retracerai cette notion d'exil à plusieurs niveaux : 1) au niveau du langage religieux, qui demeure largement exclusif des femmes, 2) au niveau des structures et instances de décision ecclésiales, dont les femmes sont pratiquement exclues, en raison de leur impossibilité présente d'accès au sacerdoce, 3) au niveau de la performance des rituels, les femmes étant soit absentes, soit reléguées à un rôle subalterne dans la plupart des liturgies, notamment celle de l'Eucharistie.

Sans vouloir faire une analyse sociologique de cette situation, je voudrais cependant déterminer les limites spatio-temporelles de ma présentation, qui sera basée sur les résultats d'une étude réalisée vers le milieu des années 1990, dans la région de Boston-Hartford (CT) sur la situation des femmes, dans des communautés ecclésiales variées, protestantes ou catholiques. À partir d'un questionnaire et d'interviews de plus de sept mille femmes, les auteures de ce projet, dont Miriam Thérèse Winter, ont élaboré les résultats de l'enquête dans un ouvrage intitulé *Defecting in Place. Women claiming responsibility for their own spiritual lives*¹. Je me réfère aux résultats de cette enquête pour la description des réalités vécues par les femmes, surtout celles qui se disent féministes, dans des communautés ecclésiales traditionnelles. Je me limiterai à décrire la situation des femmes de la côte Est des États-Unis, d'une part, parce que c'est la région où je vis présentement, d'autre part, parce que la tendance plutôt conservatrice des Églises de cette région accentue la situation d'exil où se trouvent les femmes.

Après avoir exploré les causes de leur exil, j'examinerai les divers chemins d'errance et le nomadisme qui conduit ces femmes à chercher ailleurs une communauté qui réponde davantage à leurs attentes. Ce peut être dans des communautés ecclésiales d'autres confessions, des communautés de femmes comme *Women-Church*, ou des groupes de spiritualité féministe. J'examinerai aussi les appels que reçoivent certaines femmes aux ministères ordonnés, en m'appuyant sur la recherche réalisée au Québec par Pauline Jacob². Tandis que certaines de ces femmes demeurent au sein des communautés traditionnelles, d'autres trouvent dans des communautés « alternatives » de nouvelles sources de vie spirituelle, et forment autour d'une personne, quelquefois ordonnée, de nouvelles communautés ecclésiales. Je poserai la question des ordinations « clandestines » de femmes dans la tradition catholique, et je me demanderai si elles ne représenteraient pas une des réponses possibles à la situation d'exil intérieur de chrétiennes féministes, qui revendiquent leur autonomie par rapport aux structures oppressives de leur tradition, une réponse peut-être suscitée par l'Esprit à la situation contemporaine.

1. Miriam Therese Winter, (dir.), *Defecting in Place. Women claiming responsibility for their own spiritual lives*, New York, Crossroad, 1995.

2. Voir Pauline Jacob, *Appelées aux ministères ordonnés*, Ottawa, Novalis, 2007.

1. L'exil intérieur des femmes dans les communautés ecclésiales traditionnelles

Qu'est-ce que l'exil ? Comment le définit-on, et comment le vivent les femmes qui en parlent ? Quel lieu théologique évoque la notion d'exil ? Le dictionnaire *Larousse* définit l'exil en ces termes : « Expulsion de quelqu'un hors de sa patrie ; lieu où vit l'exilé ; obligation de vivre éloigné d'un lieu, d'une personne qu'on regrette. » Il y a un exil forcé par les circonstances et un exil volontaire que l'on vit plus ou moins par choix, il y a un exil « géographique » qui déplace la personne dans un « ailleurs » où elle n'est pas accoutumée à vivre, où elle se sent éloignée du lieu et des personnes aimés, et un exil figuré où on ne se sent pas à sa place au lieu que l'on occupe, où l'on rêve d'un ailleurs.

Théologiquement parlant, l'exil évoque la situation du peuple d'Israël emmené en exil à Babylone, de 597 à 538 avant J.C. Il est forcé de quitter sa terre natale, pour se retrouver en terre étrangère, où l'on ne parle pas sa langue maternelle, où il ne peut pratiquer ni ses coutumes, ni ses pratiques rituelles, ni adorer son Dieu³.

C'est à cette situation biblique que se réfère ma notion d'exil intérieur des femmes. C'est un exil au sens figuré, où les femmes se ressentent dans les communautés traditionnelles comme des étrangères, ne pouvant ni parler leur langue maternelle (féminine), ni pratiquer leurs propres coutumes (rituels), ni évoquer leur propre Dieu/e au féminin.

J'examinerai cet exil intérieur que vivent les femmes d'abord au niveau du langage religieux, rarement inclusif du féminin dans les communautés ecclésiales traditionnelles, ensuite au niveau des structures hiérarchiques qui ne sont pas celles que choisiraient les femmes, et enfin au niveau des rituels auxquels les femmes ne participent que très peu, surtout au plan de leur élaboration.

1.1 L'exil au niveau du langage religieux

De manière générale, les femmes féministes, surtout les catholiques ayant participé à l'étude mentionnée, déplorent l'absence de langage inclusif du féminin dans les liturgies, homélies et rituels variés, prati-

3. Pour la définition et description de l'exil au sens biblique, voir L. Monloubou, F.M. Du Buit (dir.), *Dictionnaire biblique universel*, Paris/ Sainte-Foy, Desclée/Anne Sigier, 1984, p. 246-248.

qués dans les communautés ecclésiales traditionnelles. À titre d'exemple, je citerai ce passage qui illustre bien cette situation d'exil en raison du langage exclusif utilisé pour Dieu : « J'ai récemment participé à une messe où des bébés étaient encore baptisés "au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit". Je ne pouvais entrer en relation qu'avec la troisième personne. Je me sentais comme une étrangère dans une contrée familière⁴. »

Une des recommandations faites par l'étude aux « leaders » de ces communautés est d'adopter un langage inclusif, non seulement pour les participants-es aux liturgies, mais encore pour Dieu/e même. Ce langage inclusif existe, il a été élaboré par des théologiennes féministes depuis près de 30 ans, et j'ai moi-même consacré ma thèse de doctorat à la construction féministe de Dieu/e chez trois d'entre elles : Ruether, McFague et Johnson⁵. Malheureusement, en raison d'un refus persistant de la hiérarchie de l'Église catholique (et parfois également de communautés protestantes), ce langage n'a pu s'instaurer dans les pratiques ecclésiales ordinaires. C'est pourtant le vœu exprimé maintes fois par les femmes ayant participé à cette enquête, comme le montrent les conclusions tirées : « Les femmes catholiques dans cette étude, tant les religieuses que les laïques, veulent que leur Église utilise le langage inclusif et inclue des images féminines et nomment Dieu/e au féminin dans ses liturgies⁶. »

L'absence de langage inclusif et d'images féminines de Dieu/e renforce l'impression d'exil de ces femmes, qui se déclarent étrangères dans leur propre église. De plus, au niveau symbolique, le manque de représentation féminine de Dieu/e blesse les femmes dans l'image qu'elles ont d'elles-mêmes, car elles ne se sentent pas pleinement « créées à l'image de Dieu » si celui-ci demeure du genre masculin.

1.2 *L'exil en raison des structures hiérarchiques pesantes*

Une grande majorité des femmes catholiques de cette étude se déclarent frustrées et aliénées par des structures hiérarchiques oppressives, formées exclusivement par des hommes (prêtres au niveau paroissial,

4. Cité dans M. T. Winter, *Defecting in place...*, p. 84 (ma traduction).

5. Voir Hélène Chassot, *La construction féministe de Dieu/e chez Ruether, McFague et Johnson. Une anthropologie théologique de mutualité*. Thèse de doctorat non publiée, présentée à l'Université de Montréal, décembre 2004.

6. M. T. Winter, *Defecting in place...*, *op. cit.*, p. 102 (ma traduction).

évêques au niveau diocésain, etc.). La plupart ressentent cette organisation comme patriarcale, « contrôlante » et aliénante. Elles désirent fortement s'en libérer, tout en demeurant très liées à leur identité catholique qu'elles revendiquent toutefois. Les difficultés de supporter l'organisation hiérarchique et patriarcale se retrouvent chez des femmes d'autres communautés protestantes, mais elles semblent plus accentuées chez les catholiques, comme l'indiquent les résultats de cette recherche: « Les femmes catholiques de cette recherche, tant religieuses que laïques, veulent participer pleinement dans l'Église et, par conséquent, demandent une participation égale aux hommes dans les prises de décision et les responsabilités, et l'accès égal aux postes de *leadership*⁷. »

Le manque de participation aux décisions et aux responsabilités égales renforce leur sentiment d'être en exil. On ne les consulte pas sur les décisions, même celles qui les concernent en premier lieu; elles sont traitées par le clergé comme des citoyennes de second rang, et cela même si elles occupent des postes à responsabilité dans leur communauté. L'impossibilité actuelle pour elles d'accéder aux ministères ordonnés, malgré le fait qu'un bon nombre de femmes disent y être appelées, constitue un obstacle majeur à leur pleine participation dans la communauté ecclésiale traditionnelle. De plus, ces femmes se sentent peu enclines à entrer dans le modèle traditionnel, patriarcal, de l'exercice de l'autorité dans ces communautés, comme l'exprime l'une d'entre elles: « Aujourd'hui, je peux dire que je ressens fortement cet appel à la vocation sacerdotale, mais pas pour devenir un prêtre membre du clergé, de la hiérarchie, du pouvoir⁸. »

L'organisation des églises traditionnelles leur paraît trop marquée par le patriarcat, avec leur structure hiérarchique pesante, voire oppressive. Ce n'est pas de manière générale un modèle où les femmes se sentent à l'aise, qu'elles se disent féministes ou non. Celles-ci préfèrent une organisation communautaire, construite sur l'égal participation de tous ses membres, où l'on recherche un mode de fonctionnement consensuel et égalitaire. À la structure pyramidale, elles préfèrent le modèle du cercle de la communauté, où tous les membres ont également

7. *Ibid.*, p. 102 (ma traduction).

8. Cité par P. Jacob dans *Appelées aux ministères ordonnés*, *op. cit.*, p. 52.

voix au chapitre. Elles se sentent donc en exil dans les structures présentes de l'Église catholique.

1.3 L'exil au niveau des liturgies et rituels

Une des conséquences les plus visibles de la non-ordination des femmes dans l'Église catholique est la quasi-absence de celles-ci dans les liturgies et rituels célébrés dans les communautés ecclésiales, notamment les célébrations eucharistiques. Les femmes y sont présentes, mais en tant que membres de l'assemblée, non pas comme partie prenante de la célébration « autour de l'autel ». Sauf rares exceptions, les femmes n'ont pas accès à la « table eucharistique » au moment de la célébration même, et si elles y sont invitées en tant que ministres de la communion par exemple, elles sont reléguées en général à l'arrière-plan. Selon les diocèses, elles peuvent exercer une fonction liturgique, mais qui demeure limitée lors d'autres rituels, tels que baptêmes, funérailles ou mariages. Mais en général, elles ne participent pas à l'élaboration des textes liturgiques ou des pratiques sacramentelles. Étant exclues des ministères ordonnés, elles ne peuvent qu'exercer des fonctions subalternes, telles que servantes de messe, lectrices, ministres de la communion, ou parfois acolytes. Ce n'est que rarement qu'elles sont invitées à prononcer l'homélie. Leur rôle semble plus important lors des célébrations dominicales sans prêtre, où elles peuvent alors véritablement présider la célébration. Ce qui ressort de l'étude faite aux États-Unis est le manque de visibilité et de participation égale :

Clairement, les femmes catholiques sentent le manque de possibilité suffisante d'égalité de participation à la vie liturgique et aux ministères ecclésiaux dans leur église. Elles revendiquent l'accès aux prises de décision, dans des domaines où elles ont été traditionnellement exclues [...] Surtout, elles veulent des femmes-prêtres⁹.

C'est là la grande question, le point névralgique de la situation des femmes dans les communautés ecclésiales catholiques, une des conditions *sine qua non* de leur sortie de l'exil. En effet, tant qu'elles seront dans l'impossibilité de représenter la personne du Christ, à cause de leur sexe, puisque celui-ci, selon la définition officielle du magistère de l'Église, les empêcherait d'agir *in persona Christi*; elles seront reléguées au second rang, dans la vie liturgique comme dans la vie des

9. M. T. Winter, *Defecting in place...*, *op. cit.*, p. 103 (je souligne).

communautés ecclésiales traditionnelles. Elles demeureront en exil. Ce n'est pas mon propos d'examiner ici les problématiques théologiques et bibliques sous-jacentes à la question de l'ordination des femmes, qui ont déjà été traitées par d'éminentes théologiennes, comme Olivette Genest, Marie-Thérèse Von Lunen-Chenu ou Micheline Laguë¹⁰, ni son évolution historique, mais celui de présenter le cheminement de certaines femmes par rapport à la présente situation de non-ordination des femmes dans l'Église catholique.

2. Errance et nomadisme ou « défection sur place » ?

Après avoir décrit les raisons de leur exil dans les communautés ecclésiales traditionnelles, je m'attacherai à comprendre le mouvement d'exode, d'errance et de nomadisme des femmes, que celles-ci sortent visiblement de l'Église traditionnelle ou qu'elles y restent tout en effectuant une sorte de défection par rapport à certaines de ses manifestations jugées discriminatoires. D'autres recherchent des communautés alternatives, soit dans d'autres confessions chrétiennes, soit dans le mouvement des *Women-church* ou des groupes féministes variés.

Les données de l'étude en question sont fluides en ce qui concerne les divers mouvements d'exode, d'errance, de nomadisme et ce qu'elle nomme « la défection sur place ». Cette dernière expression désigne des femmes qui décident de demeurer dans l'Église, tout en étant très critiques par rapport à l'institution et à ses modes de fonctionnement.

Je voudrais faire ici un rapprochement avec la période de l'exil d'Israël à Babylone. Comme l'indique le *Dictionnaire biblique universel*, le temps de l'exil se divise en deux périodes distinctes :

- « De 597 à 586 : présomption et mauvaise compréhension du privilège d'Israël,
- à partir de 586 : tentation de désespoir.

10. Je renvoie sur ce point aux Actes du colloque tenu sur ce thème à l'Université de Montréal en octobre 2006 et à deux articles en particulier : Micheline Laguë, « Femmes et célébration eucharistique. Jalons historiques et symbolisme ». Olivette Genest, « Une relecture sous l'angle de l'exégèse biblique des arguments scripturaires utilisés par Rome dans la controverse autour de l'ordination des femmes ». Voir site internet <http://www.femmes-ministeres.org>, consulté le 13 octobre 2007.

Parmi les exilés, deux groupes :

- les Israélites paganisés, qui abandonnent peu à peu leur religion,
- les Israélites fervents, qui hésitent devant l'épreuve¹¹. »

De même, dans le mouvement féministe catholique, on peut distinguer deux périodes : l'une, à la suite de Vatican II, faite d'enthousiasme, où les femmes, laïques ou religieuses, ont l'impression que tout va changer dans l'Église catholique et qu'elles vont enfin y trouver leur vraie place ; l'autre, avec le pontificat de Jean-Paul II qui va progressivement durcir la position de l'Église concernant en particulier l'ordination des femmes¹². Vers la fin de ce très long pontificat, on sent percer chez beaucoup de féministes la tentation du désespoir, une situation à laquelle le pape, Benoît XVI, n'a apporté aucun changement.

Poursuivant la comparaison avec le peuple d'Israël en exil, je dirais que certaines féministes sont tentées d'abandonner la lutte et de chercher ailleurs une communauté ecclésiale qui leur convient. Après un temps d'errance, elles retrouvent une communauté soit dans une autre confession chrétienne, soit dans des groupes de spiritualité féministe « alternatifs ». Je cite un témoignage tiré de cette étude :

Dans une période de quelques mois, j'ai cessé de participer aux célébrations de ma congrégation, dont j'étais membre. Pendant ce temps, j'ai identifié une autre communauté qui faisait usage d'un langage inclusif, et j'ai commencé à célébrer avec elle, de temps à autre. À partir de 1988, j'ai décidé de changer de confession, et de participer à cette nouvelle église¹³.

D'autres féministes chrétiennes, en forte majorité des catholiques, demeurent enracinées dans leur tradition religieuse, tout en décidant de s'engager autrement dans leurs communautés. Soit elles décident de rester dans l'Église pour travailler de l'intérieur à un changement de ses structures, et pour une participation entière des femmes à la prise de décision et aux responsabilités. Soit elles mettent en œuvre une stratégie de « défection sur place », c'est-à-dire qu'elles continuent à s'identifier

11. 11. *Dictionnaire biblique universel*, op. cit., p. 247.

12. Il faut noter que la première encyclique concernant la non-ordination des femmes est du pape Paul VI, *Inter Insigniores*, parue en 1976, mais le document *Ordinatio Sacerdotalis* de Jean-Paul II, paru en 1994, durcit davantage la position du Vatican sur cette question.

13. M. T. Winter, *Defecting in place...*, op. cit., p. 158 (ma traduction).

comme catholiques, mais selon leur propre définition, qui n'implique plus nécessairement l'obéissance aveugle aux préceptes de l'institution ni la présence hebdomadaire aux célébrations eucharistiques. Cette seconde catégorie est représentée par environ 30 % des répondantes à l'enquête citée. Parmi ces dernières, un assez grand nombre cherchent également un ressourcement dans des groupes de femmes ou dans le mouvement des *Women-church*, à travers lesquelles continuent de vivre leur engagement communautaire, religieux et social¹⁴.

Je m'intéresserai plus particulièrement à ces deux derniers groupes de femmes, car elles représentent un choix important par rapport à la problématique de l'exil intérieur des femmes dans les communautés catholiques. En effet, on pourrait dire qu'elles exercent une forme de rassemblement en « diaspora », soit à l'intérieur des communautés traditionnelles, soit en marge de celles-ci, tout en demeurant fidèles à leur engagement de féministes chrétiennes. Leur position face à l'inaccessibilité actuelle pour les femmes à l'ordination catholique détermine, semble-t-il, ce choix de faire ou non partie des communautés traditionnelles. En effet, bien que selon l'étude mentionnée ci-dessus, « une majorité de femmes catholiques se montrent favorables à l'ordination des femmes, comme prêtres, dans l'Église Catholique Romaine¹⁵ », certaines se montrent plus patientes que d'autres face aux lenteurs, voire au refus catégorique de l'institution romaine.

Certaines femmes vivent un appel très profond et authentique à la prêtrise ou au diaconat, un appel qui est à prendre au sérieux, et la recherche que vient de leur consacrer Pauline Jacob le prouve abondamment. D'une part, ces femmes souffrent de voir leur vocation méconnue par l'Église officielle et donc de ne pas pouvoir exercer le ministère auquel elles se sentent appelées, comme en témoigne l'une d'entre elles : « Mais le refus obstiné de l'Église me fait beaucoup souffrir. Je me sens violentée dans la dignité de mon être, parce que je ne peux pas aller au bout de mon appel¹⁶. »

D'autre part, des communautés de femmes et d'hommes catholiques souffrent du manque de prêtres masculins et de l'absence de pasteurs pour guider leur communauté et feraient volontiers appel à ces femmes si elles pouvaient être ordonnées. Ce sont souvent les

14. *Ibid.*, p. 115.

15. *Ibid.*, p. 110 (ma traduction).

16. P. Jacob, *Appelées aux ministères ordonnés*, op. cit., p. 51.

communautés elles-mêmes qui confirment l'appel reçu, car « les communautés chrétiennes reconnaissent chez ces femmes certains charismes retrouvés habituellement chez les prêtres et les diacres. Et les femmes perçoivent cette reconnaissance¹⁷. »

Nous retrouvons ici une situation paradoxale, qui me semble exemplifier le fait d'être en exil, loin de chez soi, où l'on ne peut ni pratiquer ses propres coutumes ni célébrer son/sa Dieu/e, car les personnes habilitées pour cela – les prêtres ou les diacres – sont souvent en trop petit nombre. Dans bien des communautés paroissiales du Québec, des États-Unis et d'ailleurs, on recourt à des célébrations dominicales en l'absence de prêtre, donc on invente de nouveaux rituels – avec la bénédiction de Rome – qui représentent une substitution manifeste à l'authentique célébration eucharistique. Fréquemment, ce sont alors des femmes agentes de pastorale ou ministres de l'Eucharistie, qui président ces célébrations liturgiques. Celles-ci rassemblent une communauté « en diaspora », partagent la Parole et pratiquent un rituel qui, s'il diffère de la célébration de l'Eucharistie ordinaire demeure toutefois valide, et distribuent la communion aux participants-es. Alors, il est permis de se poser la question: quelle différence y a-t-il entre ces célébrations liturgiques sans prêtre – masculin – et des célébrations liturgiques présidées par des femmes qui ont été ordonnées, dans certaines circonstances particulières, que je vais maintenant évoquer ?

3. Rébellion « aux frontières » ou réponse de l'Esprit à la situation d'exil ?

En effet, certaines de ces femmes appelées à un ministère ordonné ont effectivement outrepassé les limites posées par le magistère romain et ont franchi ce Rubicon arbitrairement posé selon elles, en recevant clandestinement, soit des mains d'un évêque-homme, soit d'une femme ordonnée évêque elle-même, l'ordination. Ce mouvement pour l'ordination des femmes existe depuis de nombreuses années – et je n'ai pas à en retracer ici l'histoire¹⁸. Mais depuis juin 2002, il a pris une ampleur et un engagement beaucoup plus importants, en effectuant l'ordination clandestine de femmes qui se disent appelées à être prêtres.

17. *Ibid.*, p. 80.

18. On trouvera un aperçu de ce développement historique du mouvement pour l'ordination des femmes dans le livre de P. Jacob, *Appelées aux ministères ordonnés*, op. cit., p. 129-143.

Depuis lors, chaque été a vu des ordinations clandestines sur des barges, sur des fleuves comme le Rhin et le Saint-Laurent, sur un lac, tel le lac de Constance, entre la Suisse et l'Allemagne, ou sur des eaux non territoriales comme une rivière à Pittsburgh, aux États-Unis. La métaphore de la barque est utilisée comme une image évoquant le contexte biblique des appels des apôtres, qui étaient, pour une large part, des pêcheurs. Jésus a prêché aux foules depuis une barque et leur a enseigné comment échapper à la tempête. De plus, l'eau est symbole et source de la vie, et nous apprend à la maintenir¹⁹.

Comment comprendre ces ordinations clandestines ? Sont-elles en continuité ou en rupture avec ce qu'on appelle la Tradition catholique, reposant sur le principe de la succession apostolique ? Représentent-elles un mouvement de sédition par rapport à l'autorité romaine, ou au contraire, pourraient-elles être vécues par ces femmes comme un mouvement prophétique qui les pousse à réaliser d'ores et déjà ce qui a été promis par le Christ, l'égalité entre hommes et femmes qu'atteste le texte de Gal. 3,28 ? L'une des femmes ayant reçu l'ordination lors d'une cérémonie clandestine, en juillet 2006 s'exprime ainsi :

Je pense que nous avons été ordonnées dans l'Église Catholique Romaine. Les évêques qui nous ont conféré l'ordination sont dans la pleine succession apostolique, bien que leurs noms doivent demeurer secrets, afin d'éviter des représailles de la part du Vatican. Notre capacité à recevoir le sacrement de l'Ordre se situe dans la ligne de notre baptême qui est la source de toute la vie sacramentelle des chrétiens et chrétiennes. Nous ne désirons pas vivre une rupture par rapport à l'Église de Rome, mais nous questionnons une loi injuste, celle du Canon 1024 du Droit Canon réservant l'ordination à des hommes. Nous désirons rétablir « la communauté des disciples égaux », centrée sur le Christ²⁰.

Malgré une première réaction « musclée » de la part des autorités vaticanes – les sept premières femmes ordonnées sur le Danube en 2002 ayant été excommuniées –, les relations semblent s'être quelque peu détendues, mais ces ordinations ont été étouffées sous le silence

19. Voir le texte de Bridget Mary Meehan, *The case for women priests*, commentaire adressé aux médias (UPI) après son ordination à Pittsburgh, le 31 juillet 2006.

20. Extrait d'une interview réalisée par Lauve Steenhuisen avec Bridget Mary Meehan, et citée par L. Steenhuisen dans une communication non publiée à la rencontre régionale de l'American Academy of Religion, en mars 2007 : « Irregular Ordinations of Catholic Womenpriests as Principled Activity » (ma traduction).

qui pèse sur le mouvement comme une chape de plomb²¹. Ne s'agit-il pas ici d'une tentative d'occultation de la présence et de l'action des femmes, comme on l'a vu maintes fois dans l'histoire et que dénoncent à juste titre les théologiennes féministes²² ? Mais je pense que ces efforts de marginalisation et de réduction au silence ne pourront réussir dans le contexte actuel, dans un monde fortement médiatisé, qui donne à ces mouvements de femmes-prêtres une attention soutenue. Même si la légitimité de ces ordinations clandestines a pu être contestée dans les milieux chrétiens plus conservateurs, il n'en demeure pas moins que celles-ci nous interpellent et nous obligent à prendre au sérieux la présence active des femmes dans l'Église et plaident pour une sortie de l'exil où elles ont trop longtemps été maintenues. Au lieu de considérer ces ordinations comme des tentatives de rébellion contre l'autorité de l'institution, ne pourrait-on pas au contraire les voir comme une plus grande fidélité au Christ et à son Esprit qui voudrait insuffler à l'Église de notre temps un nouveau dynamisme ? Car c'est bien l'Esprit de Dieu/e qui veut conduire son peuple hors de son exil en terre étrangère et le rassembler dans une nouvelle « communauté des disciples égaux », femmes et hommes partageant les mêmes dons et charismes pour le bien de toute la communauté ecclésiale. Et si Dieu/e rencontrait les femmes dans leur exil même et les appelait, avec insistance, à oser inventer de nouveaux chemins, à réinventer les ministères, de manière à ce qu'elles puissent aussi les investir de leurs talents, de leur manière propre de « faire église » et de cheminer ensemble avec le Christ dans une Église où il n'y aurait plus « ni Juifs, ni Grecs, ni esclave ni homme libre, ni l'homme et la femme ; car tous vous êtes uns en Jésus Christ » (*Gal.* 3,28, traduction de la TOB) ?

En clair, ces ordinations ne sont-elles pas à lire comme des « signes des temps » qui nous appelleraient à réaliser cette communauté ecclésiale nouvelle, en travaillant de manière prophétique à l'insuffler de l'Esprit du Christ, qui nous appelle toutes et tous à nous conformer au Christ et à devenir, à notre tour, icônes de Dieu/être ?

21. Je parle ici évidemment du silence de l'Église officielle, car des théologiennes ou théologiens continuent encore à mettre la question sur le tapis ; voir le Colloque organisé par le Centre Justice et Foi en octobre 2006 à Montréal, et celui de Femmes et Hommes en Église organisé à Paris en janvier 2006 sur le thème « Femmes prêtres. Enjeux pour la société et les Églises ».

22. Voir sur ce point P. Jacob, *Appelées aux ministères ordonnés*, *op. cit.*, p. 108-110.

Conclusion

Après avoir parcouru, avec un certain nombre de femmes, les chemins de l'exil, décrit leur sentiment d'exil intérieur et d'errance spirituelle, j'ai exploré quelques voies possibles de passage vers une terre promise, dont celle de nouvelles communautés ecclésiales établies sur la base d'une réelle égalité entre chrétiennes et chrétiens de notre temps. Dans la vision de Pauline Jacob, à laquelle je souscris entièrement,

cette *ekklesia* chercherait à refléter, dans sa structure et son organisation comme dans l'animation des communautés, la totalité du peuple de Dieu/e composé de femmes et d'hommes. Elle serait le reflet d'un/e Dieu/e Mère et Père. Car une Église qui assumerait les représentations maternelles et paternelles, féminines et masculines de Dieu/e faciliterait la représentation de l'ensemble des ministères à travers les deux sexes. Une institution ecclésiale qui donnerait aux femmes la place à laquelle elles ont droit deviendrait réellement prophétique²³.

Cette nouvelle *ekklesia* conduirait les femmes hors de leur exil et les rassemblerait avec la totalité du Peuple de Dieu/e dans « la communauté des disciples égaux », en compagnie de tous/toutes les disciples de Jésus depuis son passage sur la terre de Palestine. Elle deviendrait alors un puissant témoignage de la présence de Dieu/e et de son Esprit au sein des sociétés sécularisées de notre époque contemporaine. Mais comme le peuple d'Israël en exil, il est permis de soupirer « Jusqu'à quand Seigneur ? » tout en espérant de toutes ses forces un Souffle assez puissant pour mettre en marche la totalité du peuple de Dieu/e vers ce but désiré.

23. *Ibid.*, p. 250.

Ce livre a été imprimé au Québec en mars 2013
sur du papier entièrement recyclé
sur les presses de l'Imprimerie Gauvin



Exils, errances et diasporas



Exils, errances et diasporas

Explorations théologiques

NOS SOCIÉTÉS SONT ISSUES de vagues migratoires successives ; les femmes et les hommes cherchent un avenir meilleur. Encore aujourd'hui, des désespérés abandonnent tout derrière eux pour entreprendre une traversée qui parfois réussit, parfois devient un cauchemar. Comment devenir sujets à travers les chemins de l'exil, à travers les errances et les diasporas ?

Rappelant l'Araméen errant, l'exode libérateur et l'exil à Babylone, des théologiens et des théologiennes d'ici ont voulu explorer quelques figures de nos exils, de nos errances et de nos diasporas. Que ce soit en soulignant l'exil intérieur propre à la vie spirituelle ou encore en présentant le caractère proprement eschatologique de l'expérience chrétienne, que ce soit à travers l'esclavagisme des Noirs d'Afrique ou encore l'odyssée des femmes pour dépasser l'univers phallogocentrique de nos communautés, ce livre interpelle ses lectrices et lecteurs et invite à croire en un monde radicalement autre.

Collection
**Héritage
et projet**

FOI CHRÉTIENNE www.groupefides.com

ISBN 978-2-7621-3592-3

