

Table des matières

Editorial

Gilles VIDAL 3

Equité et redistribution

deux axes pour une approche missiologique de l'économie

Frédéric de CONINCK 5

Violence religieuse contre violence d'Etat ?

La situation des mouvements sectaires en France

Jean-François ZORN 21

Discerner le Royaume de Dieu dans les luttes de ce monde

John H. YODER 35

Violence de Dieu et théologie de la croix

Jean-Daniel CAUSSE 45

Chronique bibliographique

A propos d'un dictionnaire :

Vers une missiologie de l'empathie

Philippe CHANSON 61

Recensions

Catherine Bocquet,

L'art de la traduction selon Martin Luther

Théo SCHNEIDER 70

Sommaires 73

Brèves 77

Éditorial

Gilles VIDAL

Au moment où l'équipe de rédaction de *Perspectives Missionnaires* décidait de choisir « la violence » pour thème, nous étions bien loin des événements du 11 septembre 2001 qui ont marqué le monde entier. De fait, nous avons sans doute encore de nombreux mois devant nous avant d'arriver à comprendre et à analyser tous les effondrements que celui des deux tours du *World Trade Center* de New York a provoqué dans nos certitudes théologiques, philosophiques et politiques. Les racines de cet acte inqualifiable ont des ramifications multiples : religieuses assurément, politiques et économiques bien sûr, mais aussi culturelles et psychiques tant la sincérité des candidats au martyr ne trompe désormais plus personne. D'où la nécessité de traquer la source de la violence et de l'intolérance dans des espaces multiples dont la missiologie a au fil du temps appris à tenir compte.

Ainsi le champ de l'économie, que balaie pour nous Frédéric de Coninck, soulève la question de la régulation et de la justice sociale à l'échelle de la planète. A trop vouloir séparer l'économique du religieux, n'a-t-on pas un peu trop vite évacué la notion de fraternité chrétienne ? La pratique de remise des dettes qui remonte à l'Antiquité pourrait bien devenir le point d'accroche d'une nouvelle réflexion chrétienne et citoyenne sur l'économie dont on voit bien que le discours sur l'autorégulation ne fait qu'accroître les inégalités.

Sur un autre registre John Yoder reprend à nouveaux frais la notion de providence. Quel sens donner aux événements ? Faut-il forcément voir la signature de Dieu et l'avènement de son Royaume dans les mouvements de libération qui ont bouleversé le monde après la Seconde Guerre mondiale ? Cet article nous rappelle fort à propos la distance entre les actions humaines, parfois mauvaises, et l'usage que Dieu en fait pour le bien de l'humanité.

On retrouve la nécessité d'évaluer les moyens que se donnent les humains pour parvenir à leurs fins en particulier en matière religieuse, dans l'article de Jean-François Zorn « Violence d'État contre violence religieuse ? ». Toutefois la tentative d'évacuation du religieux par le politique dans la France du début du xx^e siècle, consacrée par la loi de séparation des Églises et de l'État, n'a pas davantage contribué à la pacification des esprits en cette matière. La France d'aujourd'hui, face



à des mouvements sectaires qui lui échappent faute de culture religieuse, tente tant bien que mal de gérer la peur par un nouvel arsenal législatif. Sans doute la société française devra-t-elle revisiter différemment son héritage religieux pour parvenir à désamorcer ce conflit persistant.

Enfin, Jean-Daniel Causse nous invite à un repérage de la violence au plus profond de notre condition humaine. Articulant anthropologie et théologie de la croix il rappelle la pertinence de cette dernière comme vecteur de renversement essentiel de toutes nos représentations de Dieu. Ce n'est qu'à ce prix que la conviction chrétienne pourra se dire et se penser comme fondamentalement non violente.

En parcourant ce numéro consacré à la violence, je ne peux m'empêcher d'éprouver un sentiment à la fois d'humilité et de confiance. Humilité parce que la violence nous concerne tous et que personne, en ce domaine, ne peut se présenter en donneur de leçons. Il faut un temps pour la plainte, pour l'expression de la souffrance de la victime ; et peut-être même ne pas oublier le bourreau potentiel en chacun(e) de nous.

Mais il y a également en filigrane des contributions qui forment ce numéro l'idée d'une possibilité de confiance. Cet espoir que la violence puisse ne pas être ultime sous-tendra d'ailleurs la prochaine livraison de la revue qui abordera, entre autres, les thèmes de la médiation, de la reconstruction et de l'harmonie.

D'ici là, je veux d'ores et déjà entendre un énorme « malgré » qui vient nous rappeler l'inanité du fatalisme en religion chrétienne. Il y a encore des « possibles » : dans le domaine de l'économie, le chrétien peut et doit réintroduire la fraternité malgré l'écrasement du marché mondialisé. De même pour le chrétien en contexte français de lutte antisecte, il subsiste aussi une marge possible entre la liberté individuelle de conscience et la paix sociale : celle de l'affirmation de ses convictions tolérantes sur une base biblique. Quant à la violence originare et notre tentation de la projeter en Dieu, même cela n'est pas un obstacle à l'événement de la foi que Dieu suscite en nous : Job ou Jésus sur la croix qui en appellent à Dieu contre Dieu en sont deux exemples fondamentaux. C'est de la conscience et de la proclamation autour de nous de ces « malgré » que nous viendra l'apaisement et la confiance.

Membre depuis cette année de l'équipe de rédaction de *Perspectives Missionnaires*, Gilles VIDAL est pasteur de l'Église réformée de France, actuellement en poste dans la paroisse de Saint-Chamond. Diplômé d'allemand et de théologie pratique, il mène une recherche sur les théologies contextuelles dans le Pacifique, plus particulièrement sur le Collège de Théologie du Pacifique de Suva (Fidji).

Équité et redistribution

Deux axes pour une approche missiologique de l'économie

Frédéric de CONINCK

1. La clôture de l'économie sur elle-même dans les sociétés modernes

Pour aborder la question de la missiologie dans le domaine de l'économie, il me paraît opportun de partir d'un court texte de Max Weber que tout missiologue aurait, d'ailleurs, profit à lire en son entier : la « Considération intermédiaire », qui s'insère, dans les études sur l'éthique économique des religions universelles, entre l'étude sur les religions de la Chine et l'étude sur les religions de l'Inde. Suivant les versions françaises c'est ce titre de « Considération intermédiaire » qui prévaut, ou bien celui de « Parenthèse théorique »¹. La question abordée par Max Weber dans ce texte est : pourquoi les thématiques religieuses sont-elles progressivement éliminées de l'espace public dans les sociétés modernes ? On voit qu'on est au cœur du sujet.

Voilà ce que souligne Max Weber :

La rationalisation consciente des relations de l'homme avec les différentes sphères de biens, religieux ou profanes, a conduit à rendre conscientes les logiques intrinsèques des différentes sphères, dans leurs cohérences internes, et par-là à faire apparaître entre elles des tensions qui étaient ignorées tant que régnaient des rapports ingénus avec le monde extérieur.²

En d'autres termes, un certain nombre de sphères sociales, ont commencé à développer des logiques qui leur sont propres, des logiques internes à elles-mêmes et, de ce fait, elles sont venues percuter la logique d'autres sphères sociales. Tant que chaque sphère était peu élaborée les tensions étaient faibles et les contradictions peu nombreuses. Mais au fur et à mesure que la structuration des différentes sphères s'est renforcée les tensions se sont multipliées et sont devenues plus aiguës. L'objet du texte de Weber est de montrer, surtout, que les tensions entre ces sphères et les exigences religieuses deviennent chaque jour plus aiguës. A quoi pense Weber quand il parle de « sphères » ?



Il en donne une liste dans la suite du texte: il y a, la famille, l'économie, la politique, la guerre, l'art, la vie sexuelle, la connaissance intellectuelle. Au départ, dans l'Antiquité, les communautés religieuses qui développent une logique de fraternité sont surtout en bute aux solidarités familiales qui structurent la société de part en part. Mais, au fur et à mesure que la société moderne va apparaître, les autres sphères vont s'autonomiser, prendre de l'importance, développer leur logique propre et, ainsi, devenir contradictoires avec le champ religieux.

Dans chacune des sphères que nous avons citées, Weber fait à peu près la même démonstration. Il suffira, pour notre présent propos, de rapporter les éléments qu'il souligne dans le champ de l'économie.

L'économie rationnelle est une activité objective. [...] L'argent est ce qu'il y a de plus abstrait et de plus impersonnel dans la vie des hommes. Il en résulte que le cosmos de l'économie moderne, rationnelle et capitaliste, s'est d'autant plus fermé à toute relation imaginable avec une éthique religieuse de la fraternité qu'il a suivi davantage sa logique intrinsèque et immanente: plus il devenait rationnel et, du coup, impersonnel, plus cette fermeture s'est renforcée.³

En clair, l'économie s'est dotée d'outils impersonnels. Elle a ramené la vie sociale à des calculs sans âme. Dès lors sa logique est totalement étrangère à une interpellation en termes de relations interpersonnelles. L'économie ignore les personnes et, donc, elle est incapable d'entendre quoi que ce soit qu'on lui dise qui concerne le sort de telle ou telle personne. Quand on parle de fraternité l'économiste ricane, hausse les épaules ou considère la remarque comme hors sujet. En plus il accuse celui qui veut parler de fraternité de construire «une entrave à la rationalité formelle»⁴. Celui qui parle de rapports sociaux ou de rapports intersubjectifs met, en fait, en danger l'économie. Voilà comment toute éthique religieuse de la fraternité se retrouve disqualifiée.

Les remarques de Max Weber sont importantes. Elles situent bien la difficulté pour une missiologie qui veut s'adresser à l'économie aujourd'hui. Comment éviter cette disqualification d'office où l'économiste va révoquer d'emblée la légitimité du discours religieux au nom de sa non-pertinence dans le champ de l'économie? Entre, «les affaires sont les affaires», «les bons sentiments font de la mauvaise économie», «tout cela c'est bien joli mais...» ou d'autres aphorismes qui semblent tomber naturellement de la bouche de n'importe quel acteur économique, il est bien difficile de faire entendre une parole qui ébranle, qui fasse sens, qui interpelle en quoi que ce soit. Le discours

économique est clôt sur lui-même et il est bien difficile de faire sauter ce cadenas.

2. Une clôture analogue dans les sociétés de l'Antiquité

Cela dit, cette clôture que souligne Max Weber n'est pas sans équivalent dans les sociétés de l'Antiquité. Certes, tout n'est pas comparable. L'économie monétaire est peu développée dans les économies antiques. L'abstraction des calculs économiques y est quasiment inexistante. Toute l'économie est beaucoup plus concrète. En plus, une large part de la vie repose sur l'autarcie : on cultive pour soi, on fabrique la plupart des objets dont on a besoin, les proches aident à construire la maison. Les échanges représentent donc une toute petite part de l'activité. Aristote se représentait l'autarcie comme l'idéal au niveau d'une cité.⁵ Il lui semblait que les échanges économiques pouvaient se limiter à des rapports à courte portée entre des personnes qui se connaissaient. La société idéale décrite en Esaïe 65 est, elle aussi, une société où chacun tire un profit direct de son travail : « Ils bâtiront des maisons et ils les habiteront, ils planteront des vignes et ils en mangeront les fruits » (Es 65 : 21). La clôture de l'économie sur elle-même n'est donc pas à chercher du côté de l'abstraction des calculs économiques ou du côté du caractère contraignant de systèmes impersonnels mais implacables.

La préoccupation forte et centrale des sociétés antiques, qui rejoint largement la préoccupation économique des sociétés modernes, est une préoccupation pour l'abondance. Nous nous inquiétons, aujourd'hui, pour la régulation de grands systèmes abstraits ; les hommes d'autrefois s'inquiétaient pour la bonne marche de leurs récoltes et pour la fécondité de leurs épouses. Dans des sociétés menacées régulièrement par la famine et la maladie on voue un culte sans partage aux dieux de la fécondité : fertilité du sol et fécondité des femmes. Les nombreux cultes de la végétation, aussi bien que les cultes à orientation météorologique, ou les divinités de la fécondité, renvoient à cette préoccupation obsédante dont Jésus se fait l'écho dans le Sermon sur la Montagne : « Qu'allons-nous manger ? Qu'allons-nous boire ? De quoi allons-nous nous vêtir ? Tout cela, les païens le recherchent sans répit » (Mt 6 : 31-32).

Ces cultes liés à l'abondance, à la fécondité et à la fertilité occupent toute la scène et, c'est là que nous trouvons une analogie avec la situation moderne, ils provoquent un effet de clôture tout à fait



semblable à celui que nous connaissons aujourd'hui. Il devient impossible de questionner cette recherche d'abondance avec une logique qui lui soit extérieure. Les injustices, les oppressions, les violences sont couvertes pourvu que l'abondance soit garantie. On est prêt à toutes les compromissions, à construire toutes les légitimations arbitraires qu'il faut, pourvu que les divinités du sol soient satisfaites.

Dans l'Ancien Testament, on rencontre souvent ces divinités. Ce sont les dieux cananéens Baal et Astarté. Le dieu Baal, contre lequel ferailleront sans fin les prophètes d'Israël, est un dieu de l'orage, de la pluie fécondante et donc, de la sexualité. Il est symbolisé par un jeune taureau, rassemblant ainsi les attributs de la jeunesse et de la force sexuelle. Astarté, pour sa part, était une déesse de la fertilité, de l'amour, de la guerre et de la force sexuelle. Certaines représentations de Dieu, notamment dans les Psaumes, ne sont pas totalement étrangères à ces préoccupations. Des extraits du Psaume 29 peuvent nous en convaincre :

La voix du Seigneur domine les eaux. Le Dieu de gloire fait gronder le tonnerre. Le Seigneur domine les grandes eaux.

La voix puissante du Seigneur, la voix éclatante du Seigneur,

La voix du Seigneur casse les cèdres. Le Seigneur fracasse les cèdres du Liban.

La voix du Seigneur taille des lames de feu.

La voix du Seigneur fait trembler les biches en travail

(Ps 29: 3-5, 7, 9).

Mais, au-delà des seuls Baal et Astarté, de multiples symboles renvoient, dans les textes de l'Ancien Testament, à la force végétative, à la fertilité et à la fécondité : les arbres du jardin d'Eden, les mentions de la pluie fécondante, les eaux du Nil qui apportent les alluvions, l'énumération des têtes de bétail, l'aide apportée par Dieu à des couples stériles, etc.

L'attitude des auteurs bibliques à l'égard de ce qu'André Parrot désigne, à propos de Sumer, comme « cette préoccupation de fécondité, qui n'a jamais cessé d'être l'idée fixe de gens que les rigueurs d'un soleil dévastateur rendaient plus anxieux des problèmes de la vie quotidienne »⁶, va nous donner, incontestablement, des indications quant à la manière de s'adresser à une société qui tend à éliminer les objections extra-économiques à son propre fonctionnement.

Dans *La Justice et l'Abondance*⁷, j'avais souligné à quel point le récit de la chute me paraissait emprunt d'une critique des préoccupations de fécondité. Outre les arbres dont je viens de parler, le serpent lui-même a un sens bien précis : il a toujours été associé, dans le Moyen-

Orient ancien, nous dit André Parrot, «aux idées de fertilité»⁸. Le fait que le serpent sorte de sa vieille peau et reparte comme neuf à chaque printemps, impressionnait beaucoup les anciens. C'est pourquoi ils attribuaient une certaine force de vie au serpent. Par ailleurs la malédiction que Dieu adresse à l'homme et à la femme renvoie directement à une question de fécondité. Dieu rend difficile et douloureuse la fécondité de la femme ; il rend également difficile et douloureuse la mise en oeuvre de la fécondité du sol pour l'homme. La tentation du serpent pourrait alors être comprise ainsi : sacrifiez aux cultes de la fécondité et vous aurez réglé la question du bien et du mal, vous saurez tout. On voit donc bien stigmatisée cette tentative de clôture de la vie tout entière autour des questions d'abondance et de fécondité. Le jugement de Dieu est de deux ordres : il dénonce cette clôture, et il intervient pour rendre l'abondance difficile. Ceux qui voulaient ignorer le hors champ de l'abondance en se vautrant dans leur fécondité doivent ouvrir les yeux du fait des difficultés qu'ils rencontrent. Dieu questionne, en quelque sorte, directement l'abondance sur son terrain : si tu veux l'abondance, sors de l'abondance. Si tu veux te clore dans l'abondance, tu ne rencontreras que la peine et la difficulté. Il y a donc, de la part de Dieu, une stratégie d'incarnation : prendre au sérieux la question de l'abondance, et une stratégie de déplacement : provoquer les hommes à ouvrir les yeux sur ce qu'ils ne veulent pas voir.

Le face à face entre Elie et les prophètes de Baal que nous rapporte le livre des Rois est tout à fait du même ordre. Elie défie les prophètes de Baal sur leur terrain. Face aux soi-disant dieux de la pluie il annonce : « Par le Seigneur vivant, le Dieu d'Israël que je sers, il n'y aura ces années-ci ni rosée ni pluie sauf à mon commandement » (1 R 17:1). Au bout de trois ans, la sécheresse s'est aggravée, et le roi Achab, qui soutient les prophètes de Baal, commence à être à bout de ressources. Elie revient alors vers lui. Achab comme Elie s'accusent d'être le « fléau d'Israël » (1 R 18:17-18). Celui qui ne jure que par l'abondance considère que celui qui contrarie ses plans est irresponsable. Mais celui qui veut refaire une place à Dieu considère que c'est le fou de l'abondance qui est irresponsable. Elie propose alors une sorte de match. Il fait poser sur un autel le symbole du dieu Baal : un jeune taureau (1 R 18:23). Ensuite il somme les spécialistes de l'orage et de la pluie de faire leur métier. Mais c'est l'échec. Finalement Elie gagne le match, mais l'opposition de Jézabel, femme d'Achab, est tenace, et Elie gagne le désert (1 R 19:4). Dans le désert il va rencontrer l'anti-type du Baal : le dieu qui n'est, ni dans l'ouragan, ni dans le tremblement de terre, ni dans le feu, le dieu qui n'est



pas celui de l'orage et de la force brute, le dieu qui l'invite à se restaurer d'un repas simple : «une galette cuite sur les pierres chauffées et une gourde d'eau» (1 R 19:6).

Ces thèmes sont repris dans les livres des prophètes. La meilleure synthèse s'en trouve sans doute chez Osée, quand Dieu décrit Israël comme une femme qui l'a trompée :

Elle n'a pas compris que c'est moi qui lui donnais blé, vin nouveau, huile fraîche ; je lui prodiguais de l'argent, et l'or, ils l'ont employé pour Baal. C'est pourquoi je viendrai reprendre mon blé en son temps, mon vin nouveau en sa saison, j'arracherai ma laine et mon lin qui devait cacher sa nudité. Maintenant je vais dévoiler sa honte aux yeux de ses amants et personne ne la délivrera de ma main. Je ferai cesser toute sa joie, ses fêtes, ses néoménies, ses sabbats, et toutes ses assemblées solennelles. Je dévasterai sa vigne et son figuier dont elle disait : Voilà le salaire que m'ont donné mes amants. Je les changerai en fourré et les bêtes sauvages en feront leur nourriture. Je lui ferai rendre compte des jours des Baals auxquels elle brûlait des offrandes : elle se paraît de ses anneaux et de ses bijoux, elle court après ses amants et moi, elle m'oubliait ! (oracle du Seigneur). Eh bien, c'est moi qui vais la séduire, je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur. Et de là-bas, je lui rendrai ses vignobles et je ferai de la vallée de Akor une porte d'espérance, et là elle répondra comme au temps de sa jeunesse, au jour où elle monta du pays d'Egypte. Et il adviendra en ce jour-là (oracle du Seigneur) que tu m'appelleras « mon mari », et tu ne m'appelleras plus « mon Baal, mon maître ». J'ôterai de sa bouche les noms des Baals, et on ne mentionnera même plus leur nom. Je conclurai pour eux en ce jour-là une alliance avec les bêtes des champs, les oiseaux du ciel, les reptiles du sol ; l'arc, l'épée et la guerre, je les briserai, il n'y en aura plus dans le pays, et je permettrai aux habitants de dormir en sécurité. Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi par la justice et le droit, l'amour et la tendresse (Os 2 : 10-21).

On retrouve, en effet, les mêmes thèmes : Dieu vient retirer l'abondance pour ouvrir les yeux des israélites. Ils s'appuyaient sur le dieu de l'abondance et sur lui seul, mais ils rencontrent l'échec. La mention des fiançailles finales montre bien ce qui manque à cette logique de l'abondance à tout prix : «la justice, le droit, l'amour et la tendresse» (v. 21). Comme tout cela paraît actuel !

Tout cela nous livre des éléments critiques : voilà comment la tradition vétero-testamentaire a dénoncé cette clôture sur les questions d'abondance. Elle a dénoncé cette clôture en la prenant à son propre jeu. Elle a montré que cette clôture ne produisait pas l'abondance.

La conclusion de Jésus, dans le Sermon sur la Montagne est du même ordre : « Cherchez premièrement le royaume et la justice de Dieu et tout cela vous sera donné par surcroît » (Mt 6:33). En termes modernes on dira que l'efficacité économique a des sources extra-économiques. Cela reste à démontrer, mais c'est un défi intéressant. Par ailleurs on voit que cette clôture cherche à éliminer la question du bien et du mal, de la justice et de la tendresse. C'est, de fait, au nom de la justice et de la dénonciation de l'oppression que les prophètes ont élevé la voix. C'est en ce nom qu'il nous faut, aujourd'hui encore, parler, si nous y parvenons.

3. Le jubilé : une pratique qui incorpore le souci du plus faible

Une fois qu'on a déroulé ce discours critique, on s'interroge, normalement, sur l'existence d'un versant positif de ce discours. Quelles modalités pratiques ont-elles été envisagées pour faire vivre une économie qui n'oublie pas la justice et la tendresse ? C'est ici que la description du jubilé dans le livre du Lévitique (au chapitre 25) peut nous intéresser. Certains auteurs veulent n'y voir qu'une utopie. Dans ce cas on serait renvoyé, une fois de plus, au discours critique. Il ne s'agirait pas d'un système viable mais simplement d'une épure qui, par contraste, ferait pression sur la société réelle.

En creusant un peu je me suis aperçu que, loin d'être une utopie, la pratique jubilaire était, au contraire, courante dans l'Antiquité. On a retrouvé, tout d'abord, l'édit, tout à fait jubilaire dans son principe, d'un roi Babylonien, Ammisaduqua, ayant régné au XVII^e siècle avant Jésus Christ.⁹ La date a son importance car les modernes qui doutent de la réalité du jubilé en font une invention tardive. Les historiens, à l'inverse, pensent que cet édit témoigne d'un état très ancien des rapports sociaux : « La fonction législative du roi disparaît avec la période babylonienne ancienne¹⁰, comme cesse, au même moment, toute tentative royale d'assurer le bien-être général par la remise de certaines dettes, la réglementation du taux d'intérêt, des salaires, des honoraires pour certains services, et du prix des denrées. Certaines de ces règles semblent être passées à cette période, sous la responsabilité des temples ». ¹¹ Citons, également, le commentaire de James B. Pritchard, qui essaye d'évaluer la fréquence de tels édits : il s'agit « du seul texte traitant spécifiquement et extensivement de ce sujet. Le seul autre qu'on connaisse est un fragment d'un édit semblable promulgué par Samsuiluna (1749-1712 av. J.C.) grand-père d'Ammisaduqua.



Il y a de bonnes raisons de croire, cependant, que les premiers codes de lois connus [...] ainsi que le grand code d'Hammurapi devaient comprendre au moins des rappels des édits de redistribution proclamés pendant les règnes des souverains concernés. Il est vraisemblable que l'inscription de réforme d'Urukagina (environ 2350 av. J.C.) était un texte du même genre». ¹²

Précisons, à présent, les grands attendus de cet édit d'Ammisaduqua¹³. D'abord, le roi remet les arriérés qui lui sont dus. «Le collecteur ne peut pas poursuivre, à fins de paiement, les tributaires de la couronne» (ligne 10 du texte C). Ensuite «quiconque aura prêté de l'orge ou de l'argent à un Akkadien ou à un Amorite à intérêt [...] du fait que le roi a proclamé le «misharum»¹⁴, sa traite est annulée. Il ne peut pas réclamer l'orge ou l'argent» (lignes 27-34). Si, de plus, le prêteur a fait un faux «du fait qu'il a distordu le document et travesti la vérité, il devra rembourser à l'emprunteur six fois la somme escroquée» (lignes 40ss du texte A)¹⁵. Enfin le roi renonce à percevoir certains impôts cette année-là.

On ne trouve pas trace dans cet édit, cela dit, d'une redistribution des terres. Mais la remise des dettes était déjà un geste d'importance. Les taux de l'époque étaient usuraires, de sorte que quiconque contractait une dette se trouvait rapidement dans l'impossibilité de la rembourser. Il ne lui restait qu'à vendre sa terre, ou à se vendre lui-même en esclavage, pour apurer ses comptes. Cela explique que les thèmes de la remise des dettes, de la redistribution des terres et de la libération des esclaves soient aussi intimement liés. On les retrouve sans cesse associés dans les mouvements de révolte qui secouent régulièrement l'Antiquité, jusqu'au premier siècle de notre ère.

Dans des périodes où l'on dispose de plus de documents les exemples sont multiples. C'est le cas, notamment, pour l'histoire de la Grèce classique et de Rome. La Grèce connaît plusieurs crises sociales. La première qu'on connaisse survient dans les années 600. Elle est réglée par Solon. Les petits cultivateurs, accablés de redevances et de dettes, se soulèvent.

Solon libéra la terre en arrachant les bornes (...). Contre les dettes, il édicta la *seisachteia*, terme qui peut se traduire par exonération. On ne sait s'il faut entendre par là une abolition des dettes ou une simple diminution des intérêts. La seule chose certaine, c'est qu'il interdit la contrainte par corps, l'esclavage pour dettes, libérant ceux qui en avaient été frappés et rappelant les exilés.¹⁶

Mais au IV^e siècle la crise recommence.

La situation sociale s'aggravait du luxe insolent déployé par les riches. Les pauvres réclamaient le partage des terres et, de nouveau, l'abolition des dettes.¹⁷ Au III^e siècle encore : « Les conflits sociaux persistent, allant de la grève à la guerre civile. Les revendications traditionnelles de partage des terres et d'abolition des dettes prennent un accent particulier de violence. Il arrive qu'elles reçoivent satisfaction. Certaines cités de Thessalie achètent des terres et les distribuent aux pauvres, mais l'expérience se traduit par un échec. A Sparte, en 241, le roi Agis abolit les dettes, mais est aussitôt massacré. Le parti oligarchique appelle à l'aide la Macédoine, puis Rome.¹⁸

On connaît aussi à Rome, au III^e siècle av. J. C., des tentatives locales pour limiter l'extension de la propriété foncière par propriétaire. Lorsque la pauvreté se déplace en ville on voit des procédures équitables germer. Ainsi, Claude Nicolet nous parle d'une « plèbe urbaine très modeste, endettée au moins à un titre, celui des loyers des logements et des boutiques, pour lesquels César doit instituer en 47 un moratoire, puis un contrôle »¹⁹. Paul Veyne relève un trait de la politique telle qu'elle se pratiquait à l'époque :

Un prince ne pouvait mieux s'attirer la reconnaissance de ses sujets qu'en supprimant une redevance, en diminuant momentanément la charge fiscale d'une province, en faisant remise aux contribuables des arriérés d'impôts qu'ils devaient au Fisc ; une sculpture célèbre du Forum représente l'empereur Hadrien qui fait brûler les créances du Trésor public.²⁰

On le voit, la redistribution des terres, la remise des dettes, et la levée de l'esclavage pour dettes, occupaient le centre du débat économique chez les anciens. En instituant le jubilé, le Lévitique prenait donc clairement position dans ce débat, en faveur du pauvre. Il ne proposait rien d'extraordinaire, ni d'inouï. Il se faisait simplement l'écho des revendications des plus démunis. Dans les exemples que nous avons cités, on voit que l'appauvrissement de larges fragments de la population finissait par bloquer l'ensemble de la société. On se situe donc bien dans le cadre du frein apporté à une quête effrénée d'abondance par une crise sociale. Les pratiques jubilaires étaient là pour débloquer la situation. Le Lévitique a simplement cherché à rendre systématiques et prévisibles les redistributions. C'était une manière de décrire comment, positivement, Dieu concevait l'incorporation de la justice dans l'économie. Le jubilé n'était pas une pratique totalement égalitaire. Il limitait simplement l'aggravation des inégalités. Il était donc bien un compromis entre l'incitation économique et l'exigence de justice.



Quant à savoir si la règle a été appliquée, c'est difficile à dire. On possède quand même deux récits qui sans être exactement l'application de la règle du Lévitique sont d'inspiration nettement jubilatoire. Jérémie d'abord, rappelle la règle, non pas des 50 ans, mais la sous-règle des 7 ans qui prévalait à l'égard des esclaves. « Ces temps-ci vous vous étiez convertis en faisant ce qui me paraît juste ; chacun de vous avait proclamé l'affranchissement de son compatriote [...] Mais vous avez fait marche arrière [...] : chacun de vous a récupéré les esclaves auxquels il avait rendu la liberté » (Jr 34 : 15-16). Les esclaves en question étaient pratiquement toujours, nous l'avons dit, des esclaves pour dette : les libérer ou remettre leur dette revenait au même. Au retour de l'exil, Néhémie tancera à nouveau les notables du pays sur le même mode, lors d'une confrontation publique : « Nous avons, dans la mesure de nos moyens, racheté nos frères juifs qui s'étaient vendus aux nations. Et c'est vous maintenant qui vendez vos frères pour que nous les rachetions » (Ne 5 : 8).

A l'époque de Jésus le jubilé était devenu une espérance eschatologique. On a retrouvé à Qumran un petit texte qui ressemble à un targum : la *Légende hébraïque de Melchisédek*²¹, qui croise l'attente d'une année de grâce promise par Esaïe (Es 61 : 1-2) avec l'attente de la libération des captifs et l'instauration du jubilé par le roi de justice par excellence, Melchisédek. Quand Jésus s'attribue les versets d'Esaïe dans la synagogue de Nazareth (Lc 4 : 18-19), il a probablement réveillé cette attente. Pour autant, ni Jésus, ni l'Église primitive, n'ont instauré de jubilé. Ils ont, par contre, pris des positions dans le domaine des richesses qui n'étaient pas neutres. C'est assez logique dans un contexte colonial et minoritaire où ils n'étaient pas en position d'instaurer un système législatif nouveau dans l'ensemble de la société. Ils n'ont, au reste, sans doute pas interprété les textes du Lévitique et les attentes eschatologiques d'une manière légaliste. Ils ont plutôt cherché à en dégager l'esprit et à voir comment ils pouvaient se situer dans un état d'esprit identique. Ils ont, par exemple, incontestablement favorisé une certaine redistribution des richesses au sein de l'Église.

Reste à voir comment nous pourrions nous inspirer à notre tour de ces attitudes dans le contexte des États démocratiques modernes où nous pouvons participer au débat public et infléchir, jusqu'à un certain point, la législation.



4. Economie, patriarcat et corruption

Une première chose à dire, pour situer l'enjeu du débat, une chose que l'on l'oublie souvent, c'est que les économies modernes se sont construites contre les structures patriarcales d'autrefois. En d'autres termes, le choix de développer sur une grande échelle des marchés où des acteurs peuvent tirer profit de leur activité commerciale est, au départ, un choix politique. Dans un système patriarcal, un entrepreneur ou un commerçant habile ne tireront qu'un faible profit de leur imagination ou de leur travail. Ils devront d'abord faire allégeance au patriarche du lieu et faire allégeance, notamment, en espèces sonnantes et trébuchantes. Les patriarches sont des gens riches qui ne tirent pas leur richesse de leur activité économique mais de leur pouvoir politique. Tout le système de la féodalité est basé sur ce type de rapports. Le seigneur du lieu rend la justice, édicte ses propres normes, touche des redevances sur l'agriculture et sur l'activité commerciale. La société médiévale est structurée de part en part par des rapports d'allégeance personnelle. Mais c'était également le cas de l'Empire romain. Paul Veyne nous décrit, ainsi, la société romaine comme pratiquant le « *bakchich* élevé à la hauteur d'une institution »²². A nos yeux modernes, dit-il, « L'Empire romain passerait pour le triomphe de la corruption »²³. Pour parvenir à ses fins, il faut payer. On voit donc que la logique d'enrichissement est autre. Cela jette d'ailleurs une lumière intéressante sur les appels de Jean-Baptiste qui semblent à nos yeux, assez timides :

Des collecteurs d'impôts aussi vinrent se faire baptiser et lui dirent : Maître, que nous faut-il faire ? Il leur dit : N'exigez rien de plus que ce qui vous a été fixé. Des militaires lui demandaient : Et nous, que nous faut-il faire ? Il leur dit : Ne faites ni violence ni tort à personne, et contentez-vous de votre solde (Lc 3 : 12-14).

Jean-Baptiste conteste, en fait, le système du *bakchich* généralisé qui régnait à son époque.

La couches sociales qui ont commencé à acquérir du pouvoir dans les villes du Moyen-Age ont progressivement attaqué ces prébendes multiples qui leur semblaient miner leur activité. Cela leur paraissait inéquitable et injustifiable. Les privilèges des féodaux furent de plus en plus mal supportés par des bourgeois qui les considéraient comme des fainéants. Il y a donc bien, dans la montée en puissance des marchés modernes, une exigence d'équité : que celui qui fabrique ou qui vend un bon produit puisse en tirer bénéfice sans se faire rançonner par tel ou tel potentat local.



Cela nous fournit un premier thème missiologique pour rentrer dans le champ économique. L'économie moderne se représente elle-même comme un système équitable. Qu'en est-il en réalité ?

Sur ce chapitre il me semble qu'il y a deux choses à dire. La première est, qu'en effet, les passe-droits, prébendes et autres logiques patriarcales minent le développement économique. Les poches d'économie mafieuse qui se sont développées en Russie, sur les restes de cette grande mafia qu'était devenu le parti communiste russe avec tous ses apparatchiks, entravent gravement l'économie de ce pays. C'est le cas, également, dans d'autres pays d'Europe de l'Est. C'est toujours le cas en Italie du Sud. Partout où l'État de droit a perdu de sa légitimité, les règles de la horde avec ses chefs de guerre prévalent. Dans ce cadre, si on veut s'enrichir, il vaut beaucoup mieux se faire mafioso soi-même que de travailler. Celui qui travaille se fait rançonner. Il retire peu de bénéfices de son travail. Celui qui ne travaille pas rançonne et ramasse les bénéfices. On voit comment cela peut nuire au développement d'une économie. Sans aller jusqu'à une économie mafieuse d'autre pays souffrent d'ententes illicites, de corruption et de détournements de fonds divers. Le trou du Crédit Lyonnais qui représentait, en France, l'équivalent de 10% du budget de l'État, n'aurait jamais existé sans des ententes au plus haut niveau entre des responsables qui se couvraient les uns les autres. La récession récente des économies asiatiques émergentes a pris sa source dans des systèmes d'actionnariat croisé où plus personne n'exerçait de contrôle externe sur l'endettement des sociétés. Là aussi les ententes au plus haut niveau entre de véritables barons de la finance ont entraîné des pays entiers dans la récession. Les économies africaines sont, elles aussi, minées par la prégnance des solidarités familiales et claniques dans l'économie. Tout africain qui s'enrichit est quasiment tenu d'entretenir sa famille élargie, ce qui constitue un encouragement indirect au parasitisme. L'Afrique présente, au reste, la triste particularité de cumuler la présence d'un patriarcat, encore structurant pour l'économie, avec l'existence d'élites qui s'entendent, au plus haut niveau, avec quelques grandes fortunes des États riches pour garantir leur enrichissement personnel, tandis que les grandes fortunes des États riches peuvent tranquillement encaisser de substantielles plus values sur leur activité. Dans tous ces cas, on voit que l'inéquité mafieuse et patriarcale entrave lourdement le développement économique. La dénonciation de la corruption et des passe-droits est donc un premier thème missiologique qui concerne directement l'économie.

5. Les limites de la pure régulation marchande : de nécessaires compensations jubilaires

Maintenant, à partir de ce premier thème, en surgit immédiatement un second : le marché avec sa (prétendue) transparence et son équité (affichée) produit-il vraiment la justice ? La question de la justice et de la tendresse, que posait Osée, est plus que jamais d'actualité. Mais il est d'autant plus pertinent de la poser que, j'y insiste, le marché se prétend être une compétition équitable entre des concurrents placés sur un pied d'égalité.

Dès que la question est posée, une multitude de situations inéquitables viennent à l'esprit. Une simple règle mathématique montre déjà comment le jeu peut-être biaisé : si deux adversaires jouent ensemble à un jeu de hasard en misant la même somme, l'adversaire le plus pauvre aura plus de chance d'être ruiné que le plus riche. Il suffit donc que le riche fasse durer le jeu pour être pratiquement sûr de gagner : son adversaire est obligé d'abandonner lorsqu'il est ruiné, et il sera ruiné plus vite que lui, presque à coup sûr. Dans toutes les situations, de par le monde, où des adversaires de poids financier inégal s'affrontent, il est dès lors extrêmement probable que le plus riche l'emportera sur le long terme. Il a le temps pour lui, il peut faire du dumping (vendre à perte, ou avec des bénéfices presque nuls, pour prendre possession d'un marché) et risquer gros quand il le faut. C'est ainsi que le marché des matières premières entre des pays producteurs pauvres et des pays acheteurs riches ne peut que tourner à l'avantage des pays riches si aucun régulateur n'intervient pour fixer les cours. Le marché, livré à lui-même, a tendance à accentuer les inégalités de départ. On se retrouve donc face à une exigence jubilaire d'avoir à compenser ce mécanisme d'accumulation des inégalités au fil des années et des générations.

Une autre inégalité importante provient de l'inégale répartition de l'information. Il sera plus facile pour quelqu'un qui possède un vaste réseau d'information de trouver le produit le meilleur et le moins cher. Il lui sera aussi plus facile d'écouler ses propres produits. Il lui sera également plus facile d'anticiper sur l'évolution de la demande. De ce point de vue l'émergence d'Internet augmente le niveau d'information de certains consommateurs, mais du coup creuse les écarts avec ceux qui n'ont pas accès au réseau. Et contrairement à ce qui se dit, c'est une minorité, même dans les pays riches, qui sera capable d'utiliser Internet pour bénéficier de cette extension de l'information. Ensuite si, par manque d'information, on a été trompé par un commerçant



malhonnête, il est plus facile d'obtenir réparation quand on connaît les circuits à suivre ou qu'on a les moyens de se payer un avocat.

De même si on abandonne l'éducation ou la santé aux lois du marché, on va aggraver des inégalités déjà existantes. Les enfants des moins instruits seront, à leur tour, moins instruits et ceux qui ont des conditions de vie difficiles dans leur travail ou dans leur habitat seront, qui plus est, mal soignés.

Par ailleurs, et c'est ce qu'a souligné interminablement la sociologie d'inspiration structuraliste, les inégalités économiques se transfèrent dans d'autres domaines. Le puissant ou le riche auront plus de facilités pour apparaître estimables, cultivés, mesurés ou toute autre qualité que l'on est prêt à leur attribuer. Il est très facile de reconstruire un portrait robot de quiconque a du succès en lui trouvant, soudainement, un flot de qualités. Celui qui était considéré comme timide devient plein d'une réserve méditative ; le gros devient débonnaire ; le sec devient svelte ; le spécialiste des coups foireux devient plein d'audace ; le timoré devient respectueux des autres ; l'inconstant est fantaisiste ; le monomane tient ferme le cap, etc. Même du crétin ou louera la spontanéité. Un aphorisme résume parfaitement ce que j'écris ici : « celui qui est riche et idiot, c'est un riche, mais celui qui est pauvre et idiot, c'est un idiot ».

Dans tous ces domaines, des politiques de redistribution d'inspiration jubilatoire s'imposent. Elles s'imposent au nom de la justice, mais aussi au nom de l'économique. Aussi vrai que les divinités de l'abondance, autrefois, n'apportaient pas l'abondance, aussi vrai la libération aveugle et sans discernement de la logique du marché, aujourd'hui, n'apporte pas le développement économique. Les dépenses publiques en termes d'éducation et de santé, même dans les pays les plus libéraux, ont fait la preuve de leur efficacité. La part intellectuelle dans la production moderne ne cesse de croître et cela n'a été rendu possible que par l'investissement massif, pour des nations entières, dans des politiques d'éducation. De même l'économie des pays développés repose sur la consommation de masse de sorte que toute inégalité trop flagrante provoque une sous-consommation et donc une récession économique. Ce qui vaut au niveau interne ne fonctionne pas exactement de la même manière entre les nations. L'expérience a prouvé que des nations riches peuvent coexister sur une longue durée avec des nations pauvres. Mais les conséquences sont là, malgré tout : un développement des mouvements terroristes et des intégrismes religieux, des flux migratoires que l'on ne sait pas trop comment gérer, un

développement d'épidémies qui peuvent parfaitement, par ricochet, atteindre les pays riches, etc.

Pour en revenir à notre thème de départ, l'économie mondiale ne peut pas se clore sur elle-même, en se pensant comme une pure masse de chiffres impersonnelle. Elle ne peut pas exister sans des choix politiques et sans une mise en oeuvre minimum de la justice. Il est donc possible d'y introduire, contrairement à ce que redoutait Max Weber, des exigences ayant trait à la fraternité. L'économie abstraite n'est pas encore venue à bout de la fraternité concrète et de la demande de justice et de tendresse. Sont-ce là des thèmes spécifiquement chrétiens ? Pas forcément. D'autres que les chrétiens les développent. Mais notions qu'on retrouve, avec cet appel à la justice jusque dans un système qui tend à la clôture sur lui-même, la démarche qui a été suivie par les prophètes de l'Ancien Testament. Il y a là, pour le moins, à mes yeux, une voie privilégiée pour incarner, aujourd'hui, l'appel de Dieu à aimer le prochain et à ne pas fléchir le genou devant le Baal de l'abondance moderne. A nous de faire la preuve, à côté de nos dénonciations, que nous sommes des acteurs, chacun à notre mesure et collectivement en Église (comme l'a fait l'Église primitive) de l'équité et de la redistribution.

L'auteur, Frédéric de CONINCK, sociologue, est Professeur à l'École des Ponts et Chaussées de l'Université de Paris et chercheur au Laboratoire Technique, Territoires, Sociétés. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages et éditorialiste à l'hebdomadaire *Réforme*.

Notes

¹ Il existe deux versions françaises de ce texte : Max WEBER, « Parenthèse théorique », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1986, 61/1 et Max WEBER, « Considération intermédiaire », in Max WEBER, *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard, 1996, pp. 410-460. La première version de ce texte date de 1915, la version remaniée de référence à partir de laquelle sont élaborées les traductions françaises date de 1920. Lorsque nous citons nous nous appuyons sur la deuxième version française citée.

² Page 417. Nous avons supprimé quelques mots pour clarifier la phrase déjà passablement complexe !

³ Page 421.

⁴ Page 421.

⁵ ARISTOTE, *Politique*, livre I, chapitre II.

⁶ André PARROT, *Sumer*, Paris : Gallimard, 1960, Collection l'univers des formes, p. 162.

⁷ Frédéric de CONINCK, *La Justice et l'Abondance*, Québec : Éditions de La Clairière, 1997.

- ⁸ *Op. cit.*, p. 55. Mon interprétation suppose que ce texte s'adresse à l'aire culturelle du Moyen-Orient ancien, plus qu'à l'aire culturelle égyptienne où le serpent a un autre sens. Cela dit, cela me paraît vraisemblable.
- ⁹ Ammisaduqua a régné de 1646 à 1626 av. J. C.
- ¹⁰ Cette période s'achève au XVI^e siècle avant Jésus Christ.
- ¹¹ Léo OPPENHEIM, *La Mésopotamie, Portrait d'une civilisation*, trad. franç., Paris : Gallimard, 1970, p. 116. Léo Oppenheim pense, entre autres, à l'édit dont nous parlons, cf. la note 31 de la page 116 (renvoyée p. 366).
- ¹² James B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, troisième édition avec supplément, Princeton, 1969, p. 526, notre traduction.
- ¹³ Ce texte est inédit en français, nous le traduisons, donc, depuis la version anglaise de James B. PRITCHARD, *op. cit.*, pp. 526-528.
- ¹⁴ Il s'agit du terme technique qui désigne l'édit de redistribution.
- ¹⁵ On voit bien comment des notions centrales peuvent traverser les siècles. Cette idée d'un remboursement multiplicatif des sommes escroquées se retrouve dans l'histoire de Zachée : « Zachée, dit au Seigneur : Voici, Seigneur, je vais donner la moitié de mes biens aux pauvres, et si j'ai extorqué quelque chose à quelqu'un, je lui rends le quadruple » (Lc 19 : 8). Il y a quelque chose de jubilatoire dans l'attitude de Zachée.
- ¹⁶ Jean-Philippe LÉVY, *L'Economie antique*, Paris : PUF, Que sais-je n° 1155, 3e éd., 1981, p. 41.
- ¹⁷ *Id.*, pp. 42-43.
- ¹⁸ *Id.*, p. 52.
- ¹⁹ Claude NICOLET, *Rendre à César, Economie et société dans la Rome antique*, Paris : Gallimard, 1988, p. 101.
- ²⁰ Paul VEYNE, *Le Pain et le cirque, Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris : Seuil, 1976, p. 586.
- ²¹ Cf. Albert CAQUOT et Marc PHILONENKO, *La Bible, Ecrits Intertestamentaires*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1987, pp. 427-430.
- ²² Paul VEYNE, *Le Pain et le cirque, Sociologie historique d'un pluralisme politique, op. cit.*, p. 15.
- ²³ *Idem.*

Violence religieuse contre violence d'Etat ?

La situation des mouvements sectaires en France

Jean-François ZORN

En l'espace de quinze ans, la France a connu deux rapports officiels consacrés aux sectes et aux nouveaux mouvements religieux. Ces rapports sont le fruit du travail de commissions d'enquête de police qui ont conduit le gouvernement à constituer un organisme au titre sans ambiguïté — la Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS) —, et la représentation parlementaire à voter, le 30 mai 2001, une loi de prévention et de répression des mouvements sectaires¹. C'est beaucoup dans un pays de tradition laïque qui ne compte ni cultes officiels comme en Grèce ou en Grande-Bretagne, ni cultes reconnus — hormis l'Alsace-Moselle —, comme en Allemagne. Un pays qui, depuis la loi de 1905 statuant sur la séparation des Églises et de l'État, est censé être indifférent et neutre en matière religieuse puisque, selon l'article 2 de cette loi, « l'État ne reconnaît, ne subventionne ni ne salarie aucun culte »². Pourquoi, nous demanderons-nous dans un premier temps, la question des sectes est-elle devenue en France une véritable affaire d'État ? La réponse à cette question nous conduira, dans un deuxième temps, à réfléchir à la notion de dangerosité des phénomènes religieux classés « sectaires », puisque c'est contre le prétendu danger des sectes que l'État se mobilise. Dans un troisième temps, nous verrons comment se situe aujourd'hui la recherche en sciences religieuses face à l'angoisse sociale créée par la peur réelle ou imaginaire des sectes. Dans un quatrième et dernier temps, nous nous interrogerons sur la manière dont l'entreprise théologique peut « déconstruire les peurs »³ vis-à-vis des nouveaux mouvements religieux et des sectes, tout en proposant une parole de conviction évangélique qui se situe clairement face à la question de la croyance religieuse aujourd'hui.



Les sectes, une affaire d'État : pourquoi ?

Le premier élément de réponse que je propose de donner à cette question touche à la manière dont « la France laïque et républicaine », une

certaine France imaginaire et institutionnelle donc, gère sa mémoire ou son héritage religieux. Puisque c'est la représentation parlementaire et le gouvernement d'un État démocratique comme la France qui se saisit d'une telle question religieuse à l'aide de fonctionnaires de la police, de la justice, de la défense, des affaires sociales et de la santé, je postule que cette France là ressent une blessure dans sa mémoire religieuse, qu'elle a peur et cherche à se défendre, mais de quoi au juste ? De plus l'État associe à son action des groupements militants anti-sectes. L'un, le Centre contre les manipulations mentales (CCMM), est d'obédience laïque, l'autre, l'Association de défense de la famille et de l'individu (ADFI), d'obédience catholique. Ces organisations ayant largement pignon sur rue et accès à la presse, représentent en quelque sorte les deux France – l'une laïque, l'autre catholique –, généralement en conflit, que les historiens et sociologues Émile Poulat et Jean Baubérot ont identifiées.⁴ Pour l'heure, elles sont unies face aux sectes qu'elles considèrent également comme un danger public national. Leur titre respectif dénote d'ailleurs cette attitude à la fois défensive, offensive et répressive contre les sectes. L'État instrumentalise donc ces organisations, plus le CCMM que l'ADFI d'ailleurs, l'action de cette dernière portant prioritairement sur l'accueil des « sortants de sectes » pour tenter de les comprendre plus que de les juger.

D'où vient donc qu'un phénomène religieux comme les sectes est perçu, par les autorités de la France, comme socialement dangereux ? Selon moi, ce phénomène réactive des peurs vis-à-vis des organisations religieuses en général que le pacte de la loi de 1905 a voulu conjurer. Cette loi s'est appliquée aux cultes reconnus de l'époque : catholique, protestants (réformé et luthérien), israélite. Mais au cours des décennies précédentes, chacun d'eux avait été le sujet ou l'objet d'une violence idéologique dont on a craint la dissémination et la diversification tant dans la nation que dans les rouages de l'État. J'évoque, seulement pour mémoire, premièrement l'intransigeantisme catholique, exprimé officiellement dans le *Syllabus* de 1864, tel qu'il a pu se manifester à travers les congrégations scolaires catholiques, les ordres religieux, ou même certains mouvements d'action catholique ; deuxièmement, l'internationalisme missionnaire protestant intérieur et extérieur perçu comme une des tentacules de la « perfide Albion » qui cherche toujours à déstabiliser la France ; troisièmement, l'antisémitisme nourri à la fois par la crainte ancestrale d'un pouvoir financier occulte des Juifs et par l'accusation traditionnelle de « déicide » portée contre le peuple juif.⁵ En adoptant la loi de 1905, « la Répu-

blique assure la liberté de conscience, garantit le libre exercice des cultes... » selon l'article premier de ladite loi. Mais cette liberté est désormais inscrite dans un cadre de droit privé, ce qui signifie que l'État se déclarerait incompétent en matière religieuse. Ce faisant il encadrerait et limitait l'influence sociale de ces cultes. Sans doute pensait-on, au gouvernement de l'époque, qu'en procédant ainsi, la religion se marginaliserait, voire disparaîtrait du paysage français et qu'on en finirait ainsi avec la violence idéologique prétendument liée à la religion. Les autres groupes religieux indépendants de l'État et sans statut juridique, étaient alors comptés soit comme quantité négligeable et voués à disparaître, soit comme des dissidences appelées à se rapprocher et à s'unir à l'une des confessions connues. Selon une stricte interprétation de la loi de 1905, ces groupes pouvaient entrer dans le cadre de cette loi, mais les critères du Conseil d'État pour qu'ils en obtiennent les « capacités juridiques » ont été, et sont encore, assez restrictifs.⁶

Une telle perspective française, maintenant séculaire, de la contention religieuse, est sourdement habitée par la crainte qu'un réveil religieux ne provoque de nouvelles tensions sociales, ou que de nouvelles tensions sociales ne provoquent un réveil religieux. Cette vision comporte une part de fantasmes, mais également une part de réalité. Dans son ouvrage *Quand les sectes affolent* sorti en 1995 après le drame de l'Ordre du Temple Solaire et juste avant la publication du 2^e Rapport parlementaire français sur les sectes, qui dénombrerait pêle mêle 173 groupements sectaires, le sociologue suisse Roland Campiche a bien souligné qu'une certaine dangerosité est constitutive du fait religieux dès lors qu'une personne, voire un groupe tout entier peuvent s'anéantir pour des raisons religieuses. Ce faisant le rapport de ces personnes à la violence est ambivalent : elles réagissent — disent-elles généralement —, à la violence qui règne dans la société en se faisant violence à elles-mêmes par leur sacrifice. Ce processus sacrificiel, nous le savons, est constitutif du fait religieux, y compris chrétien. Si l'auteur de l'épître aux Hébreux particulièrement (He 5 : 1-10 et 7 : 26-28) a interprété la mort du Christ comme étant le dernier et le seul sacrifice salutaire, c'est bien en vue de faire cesser tous les autres, qu'ils soient d'animaux ou d'humains. Or nous savons que de tels sacrifices ont continué, continuent aujourd'hui et continueront demain d'être pratiqués.

Face à cette situation que peut faire un État laïc ? Danièle Hervieu-Léger estime que cet État doit à la fois « assurer la protection des personnes et protéger le droit à la radicalité religieuse »⁷ ce qui le place



dans une situation de double contrainte, entre deux exigences extrêmes des individus, de liberté individuelle, d'un côté, de sécurité, de l'autre. Or la liberté de croire peut aller jusqu'à l'anéantissement de soi et aucun cadre juridique ne peut prévenir totalement ce risque. C'est à peu près comme la liberté de circulation automobile qui comporte la prise de risques mortels, malgré le code de la route, de même que la réglementation des sports de l'extrême inclut, sans pouvoir le maîtriser, le vertige de la mort... On voit bien alors la marge de manœuvre étroite dans laquelle se trouve l'État: ayant légiféré pour garantir un cadre d'exercice de la liberté religieuse, il ne peut réprimer qu'aux marges de ce cadre, soit les faits qui empêcheraient l'exercice de ce culte soit ceux le feraient sortir de ce cadre. Ainsi il peut faire fermer un lieu de culte si la sécurité physique des personnes n'y est pas assurée, mais également si les activités ne sont pas exclusivement culturelles, de type commercial par exemple, ou alors frauduleuses au regard de la réglementation fiscale. Les juristes et les fiscalistes estiment cependant que la loi et les règlements français sont actuellement suffisants pour réprimer des infractions et des délits commis dans le cadre de groupes ayant déclaré leur caractère religieux qui sont soumis à la législation en vigueur pour toutes les associations.⁸ C'est pourquoi le gouvernement lui-même rappelle de temps à autre, comme le garde des Sceaux dans une circulaire du 29 février 1996, que «la lutte contre les dangers liés à ce phénomène [les sectes] doit reposer sur une application plus stricte du droit existant [...] et mettre en évidence l'ampleur de l'arsenal juridique dont dispose le ministère public pour lutter efficacement contre les excès gravement attentatoires au respect de l'individu et aux intérêts de la société».⁹ Mais l'application et le respect de la loi se déroulent dans un espace allant du court normal de la vie sociale à la tracasserie administrative et l'histoire religieuse de la France, notamment dans ses rapports avec le protestantisme, est parsemée de ces «coups d'épingles» comme l'écrivait l'historien Daniel Robert à propos de l'établissement du régime des cultes en France au temps de la Restauration. Danièle Hervieu-Léger estime qu'aujourd'hui, les juristes marquent un retrait et l'État n'entre pas dans la définition de la religion, ni *a fortiori* de la bonne et de la mauvaise, mais permet grâce au droit de repérer et de combattre les pratiques illégales.¹⁰



Sectes: quelle dangerosité sociale ?

Pourtant la frontière entre «les pratiques illégales» dont parle Hervieu-Léger ou «excès gravement attentatoires au respect des individus

et aux intérêts de la société» du Garde des Sceaux, et l'exercice même de la liberté religieuse est très souvent franchie par les pouvoirs publics. Le cas le plus flagrant est apparu lors du débat parlementaire récent à propos de la loi About-Picard tendant à renforcer, je cite, «la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales».¹¹ La première version de cette loi, adoptée à l'unanimité du Sénat le 16 décembre 1999 et de l'Assemblée nationale le 22 juin 2000 proposait la création d'un nouveau type de délit dit de «manipulation mentale» destiné à être introduit dans le code pénal.¹² Cette création provoqua de nombreuses protestations venues tant du bord laïc (Réseau Voltaire et Ligue des Droits de l'Homme) que du bord ecclésial (Épiscopat français et Fédération protestante de France). Le premier insista plutôt sur le risque d'atteinte à la liberté de conscience que la création d'un tel délit faisait courir, le second sur le risque d'immixtion du législateur dans le domaine religieux... De son côté le constitutionnaliste Guy Carcassonne, dans un article intitulé «Sectes: un texte de trop», trouva saisissant «d'aller jusqu'à instituer un délit spécifique, destiné à protéger contre eux-mêmes des adultes consentants... processus doublement inquiétant de déresponsabilisation généralisée et de législation envahissante».¹³ Quant aux responsables religieux, catholiques, protestants, juifs et musulmans, ils furent auditionnés par le Premier ministre et la commission des lois du Sénat à l'automne 2000. Au premier ils indiquèrent que le concept de manipulation mentale était non seulement flou mais dangereux car il pouvait se retourner contre n'importe qui. A la seconde ils soulignèrent qu'il n'était pas admissible de créer «une police de la pensée».¹⁴

Quant à la Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS), elle s'est sentie mise en cause par un article de l'hebdomadaire *Réforme* dont l'auteur craignait que, par cette loi en préparation, les pouvoirs publics n'interviennent sur le contenu même des croyances religieuses pour en déclarer certaines «socialement acceptables» et d'autres «socialement dangereuses»¹⁵. La MILS répondit ceci à *Réforme*: «On ne peut négliger les souffrances des hommes et des femmes et le plus souvent des enfants victimes du totalitarisme sectaire... [et] on ne peut laisser polluer le domaine des convictions religieuses qui respectent les droits de l'homme en les laissant sur le même plan que des mouvements anciens ou nouveaux, dont le comportement fait l'objet de multiples condamnations de justice».¹⁶

On voit, par ces réponses, que sous l'apparence de bons sentiments, un organisme d'État tel que la MILS tente de s'immiscer dans la vie,



l'organisation et le contenu doctrinal des groupes religieux, ce qui est contraire au double principe de laïcité de l'État et de liberté religieuse : — Évoquer « les souffrances » de quiconque, notamment des enfants, est légitime de la part des pouvoirs publics, car il y a des lois concernant la protection des enfants mineurs, mais ce n'est pas à eux d'organiser l'éventuelle thérapie d'une croyance religieuse.

— Parler de « totalitarisme sectaire » c'est bel et bien intervenir sur le contenu des croyances religieuses ; c'est surtout stigmatiser la radicalisation religieuse de tout groupe qui décide de se couper du monde, d'adopter une vision globale de la réalité, et de s'engager derrière un maître spirituel.

— Vouloir éviter que des convictions religieuses ne soient « polluées » par d'autres, c'est non seulement adopter un point de vue insoutenable sur le plan juridique, mais c'est adopter une position purificatrice incongrue pour un État.

On doit se demander cependant ce qui motive tant de sollicitude de la part des pouvoirs publics, vis-à-vis des victimes potentielles des sectes et conduit le législateur à vouloir les défendre par une loi. En fait, le débat parlementaire sur les sectes de l'année 2000, s'est déroulé sur un fond d'inquiétude de l'opinion publique française largement médiatisée. Dans son ouvrage déjà cité, Danièle Hervieu-Léger souligne la concentration quasi exclusive des commentaires de presse de février 2000 sur la proposition d'interdire l'Église de la scientologie et l'Ordre du Temple solaire, contenue dans le rapport d'étape remis par la MILS au Premier ministre au début du mois.¹⁷ De plus pendant le débat parlementaire sont tombés les résultats d'un sondage exclusif du CSA-*La Vie* cité par un député à la tribune de l'Assemblée nationale : 86 % des Français seraient favorables à la dissolution de certaines sectes indiquées dans le rapport parlementaire Gest-Guyard, 73 % estiment que les sectes sont une menace pour la démocratie bien avant de l'être pour les grandes religions, alors que 7 catholiques pratiquants sur 10 considèrent les sectes comme dangereuses pour eux. Enfin presque la moitié des Français (46 %) déclarent avoir été personnellement contactés au moins une fois dans leur vie par une secte.¹⁸

Commentant ces chiffres, Alain Vivien, président de la MILS, s'en tient au droit dont dispose l'État de dissoudre par la voie judiciaire et administrative des associations qui ne respecteraient pas les trois piliers de l'ordre public, à savoir la Déclaration des droits de l'Homme, toutes les lois de la République et les traités internationaux qui

s'imposent à la législation française telle que la Convention internationale des droits de l'enfant.¹⁹ Mais derrière l'évocation de cet arsenal juridique se profile la question de la définition du phénomène sectaire et de sa reconnaissance dans une société démocratique. Commentant à son tour le sondage Jean-Arnold de Clermont, président de la Fédération protestante de France, note que la MILS ne fait que citer les deux sectes qui ont eu, l'une et l'autre, affaire à la justice, mais que son discours englobe toutes sortes de groupes qui n'ont rien à se reprocher et qui sont victimes de la peur du loup ainsi provoquée dans l'opinion.²⁰

Faire évoluer l'approche du phénomène sectaire

Cet amalgame est symptomatique, selon Danièle Hervieu-Léger d'un « débat mal engagé », parce qu'il aborde le phénomène actuel de la pluralisation religieuse uniquement à partir de ses dérives dites « sectaires ». On en revient aux fameuses peurs françaises devant les phénomènes religieux, surtout quand ceux-ci se diversifient et se disséminent. Cela dit les chercheurs en sciences religieuses ne peuvent ni ne veulent ignorer aujourd'hui ce fait d'opinion défavorable. Il faut, comme le soutenait la sociologue Françoise Champion lors d'un colloque récent consacré aux sectes à la Faculté de théologie protestante de Paris, prendre en charge l'angoisse de nos contemporains, ce qui pourrait, selon elle, amener les chercheurs à modifier l'approche classique du phénomène sectaire.²¹ Jusqu'à présent, cette approche s'est opérée à l'aide de la typologie webero-troeltschienne de la sectarité ainsi synthétisée par le sociologue Jean-Paul Willaime pour lequel les trois caractéristiques psychosociologiques du phénomène sont « une rupture plus ou moins radicale par rapport au monde environnant ; un contrôle étroit par le groupe de l'orthodoxie et l'orthopraxie de ses membres ; le fait de ne rassembler que les personnes religieusement qualifiées et militantes ». ²² Cette approche typologique était encore adaptée pour rendre compte de l'effervescence religieuse des années 60-70. La notion de Nouveaux mouvements religieux (NMR) forgée à l'époque, permit alors, d'une part, d'éviter celle de secte perçue péjorativement par l'opinion, d'autre part, de rappeler qu'une secte ça n'existe pas en soi, mais qu'on a seulement à faire à des traits ou à des logiques sectaires qui peuvent traverser de multiples groupes religieux y compris certaines Églises. Aussi devant le fameux retour du religieux dans les années 80-90 et la multiplication des groupes qui s'en sont réclamé, les chercheurs en sciences religieuses se demandent si



la typologie webero-troelschienne est encore pertinente. Cette interrogation tient compte de deux évolutions notoires du paysage religieux contemporain :

— D'une part, ils constatent que le type secte n'est véritablement pertinent que dans le champ chrétien et renvoie essentiellement aux groupes schismatiques du christianisme. Les traits sectaires des NMR non rattachés au christianisme sont à penser dans un cadre quelquefois non religieux et surtout lié à une logique de performance du marché, à la culture entrepreneuriale, au monde des thérapies comportementales ou groupales, etc. Ces groupes-là ne se coupent pas du monde, mais au contraire tentent de l'infiltrer. Et même ceux qui tentent de se couper du monde le font par rapport au monde occidental au nom, par exemple, d'un référent philosophique, culturel et religieux de type oriental. On ne peut donc pas amalgamer sous la seule dénomination de « secte » ni même de « NMR » des mouvements forts divers, ce que malheureusement, le rapport Parlementaire de 1995 avait fait.

— D'autre part, comme je l'ai déjà dit, le terme secte est lourd de malentendus et provoque l'angoisse sociale attisée par les médias. Les sociologues ne peuvent ignorer ce double phénomène qui touche au langage et aux mentalités contemporaines. Ils constatent d'ailleurs qu'aujourd'hui l'émergence de groupes radicaux, de type sectaire, est plus important dans des courants religieux nouveaux et montants situés à l'extérieur des religions « historiques » tels que le christianisme. Il leur paraît donc indispensable d'éviter tout amalgame afin de proposer une analyse plurielle de l'évolution du champ religieux en France, afin de ne pas provoquer la victimisation de tel ou tel groupe religieux ou pseudoreligieux. Il est nécessaire aujourd'hui, qu'une approche tout à fait spécifique des groupes chrétiens de type pentecôtisants ou apocalyptisants, par exemple, soit proposée afin que leur « charismatisme » ne soit ni stigmatisé ni réduit à un phénomène de délire religieux. Une telle approche est susceptible de montrer que la spécificité de leur croyance n'affecte ni le corps social ni même le corps psychique des personnes, et que le processus de routinisation de leur charisme est bel et bien en marche. Tel est le cas des Églises pentecôtistes et des Témoins de Jéhovah comme le montrent les études de Sébastien Fath pour les premiers et de Régis Dericquebourg pour les seconds.²³ Tenter de mieux définir ce dont on parle de manière caricaturale dans les médias, permettra peut-être d'aider les pouvoirs publics – administrations et polices – à résister à la tentation de vouloir définir le champ religieux et surtout « le religieusement correct ».

Peut-on mettre au crédit de cette approche actualisée des phénomènes sectaires par les chercheurs en sciences religieuses, l'évolution positive du débat parlementaire des années 2000-2001 ayant abouti au vote de la loi About-Picard dans laquelle le délit de manipulation mentale n'a pas été retenu mais a été remplacé par celui « d'abus frauduleux de l'état d'ignorance et de faiblesse » inscrit désormais dans le Code pénal ?²⁴ Danièle Hervieu-Léger estime que les critiques adressées au premier projet de loi par certains magistrats, le Garde des sceaux lui-même, la Ligue des droits de l'homme, les Églises, ainsi que par la MILS elle-même — qui n'a pas trouvé la notion de manipulation mentale « des plus heureuse » — ont permis une réorientation confirmant « qu'il n'est pas nécessaire de qualifier en droit un délit spécifique pour poursuivre les différents abus commis par des entrepreneurs du croire, que ceux-ci revendiquent ou non le caractère religieux de leur entreprise ».²⁵

Il n'empêche que Mgr Louis Bill, président de la Conférence épiscopale de l'Église catholique de France et le pasteur Jean-Arnold de Clermont, président de la Fédération protestante de France, ont ensemble fait part au Premier ministre de leur inquiétude de ce que, dans le texte voté de la loi, l'on ait conservé « sinon la définition, du moins le contenu même du délit de manipulation mentale » avec celle de « sujétion psychologique », sachant que le titre de la loi vise explicitement les mouvements sectaires. De son côté Jean-Paul Barquon, secrétaire national de l'Association internationale pour la liberté religieuse, reconnaît l'aspect *a priori* positif de cette nouvelle loi, en ce qu'elle protège les personnes en situation de faiblesse, mais il estime que l'on est placé sur le fil du rasoir. « Bien des incroyants, écrit-il, considèrent la foi religieuse comme une manifestation de bigoterie, de naïveté et de crédulité. Faudra-t-il alors considérer une personne âgée croyante ou un handicapé mental croyant en situation de faiblesse face à l'incroyance et au rationalisme ? Ne verra-t-on pas à l'avenir surgir des abus ? Ne soupçonnera-t-on pas tous les milieux religieux français de « manipulations psychologiques » face aux conversions ? Tout croyant doit non seulement respecter son interlocuteur mais aussi l'amener à la conversion ».²⁶

PM
29

Déconstruire les peurs et les fausses images de Dieu : une mission actuelle

Alors, dans ce paysage français peu hospitalier au fait religieux, mais néanmoins traversé par de multiples courants religieux anciens et

nouveaux, quel peut être le rôle du théologien protestant et l'attitude des Églises issues de la Réforme ? Je propose trois pistes de réflexion et d'action :

— Disons tout d'abord que, comme religion préoccupée de construire l'identité d'un croyant requis d'interpréter le texte biblique, son esprit et non sa lettre, le protestantisme devrait être plus particulièrement préoccupé de défendre l'intelligibilité de la foi qu'il professe. C'est pourquoi il ne peut que s'inquiéter de l'inculture religieuse qui grandit dans le pays car elle nourrit les préjugés vis-à-vis de la démarche religieuse mais également suscite les délires religieux de toutes sortes. L'une des causes de cette situation tient au déficit de l'Éducation nationale vis-à-vis de la connaissance du fait religieux dans la culture en dépit de l'effort déjà accompli par certains Centres régionaux de documentation pédagogique comme celui de Besançon qui a publié en 1999 un ouvrage fort bien fait intitulé *Enseigner les religions au collège et au lycée*.²⁷ En revanche un numéro récent d'une revue de parents d'élèves du camp laïque contient un dossier sur les sectes à l'école essentiellement consacré à la prévention et à la lutte contre les sectes.²⁸ Il ne comporte aucune ligne sur la mission d'enseignement de l'école publique concernant le fait religieux y compris ses dérivés. C'est l'histoire de ce pays, où le monde de l'éducation demeure un bastion anti-clérical. Elle conduit à cette situation où la mission de service public de l'école ayant évacué le religieux par la porte, il revient par la fenêtre et ne peut être accueilli ni avec sérénité ni avec distance qui sont les deux qualités nécessaires à l'enseignement et à la recherche. Le protestantisme français ne peut exercer, vis-à-vis de l'école publique dans laquelle il ne joue aucun rôle institutionnel (hormis l'Alsace et la Moselle) que sa vigilance critique. En revanche il peut, dans le cadre de sa « présence au monde » assurer une fonction de service public de la parole en faisant connaître la Bible et en apprenant à la faire lire dans la culture mais également à l'aide de sa clef herméneutique christologique puisque telle est sa spécificité.

— Le second aspect d'une réflexion et d'une action de type protestant pourrait être de trouver l'attitude la plus appropriée à adopter au regard de la situation créée par l'émergence des mouvements sectaires et de l'angoisse sociale qu'ils provoquent. Si, comme le pensent les sociologues, les phénomènes sectaires sont en partie le fait de la perte de la capacité régulatrice des Églises vis-à-vis de la croyance et de la pratique chrétiennes, les Églises protestantes historiques, elles-mêmes longtemps considérées comme des sectes, ne devraient-elles pas se positionner dans un rôle de médiation et de débat ? Dans un tout autre

domaine que celui des sectes, Danièle Hervieu-Léger terminait son livre *Le pèlerin et le converti* par une parabole calédonienne qui raconte comment une action de médiation en Nouvelle-Calédonie à laquelle les Églises avaient été associées, a permis aux protagonistes d'une violence interethnique (les Canaques et les Caldoches) de se rencontrer et de décider de construire ensemble une société basée sur le dialogue et la reconnaissance de l'autre plutôt que sur sa stigmatisation et son rejet.²⁹ On pourrait imaginer que les Églises incarnent ce rôle de médiation d'abord entre le gouvernement et les mouvements inquiétés du fait de leurs traits sectaires — c'est déjà ce que tente la Fédération protestante de France en intervenant systématiquement en faveur des groupes chrétiens minoritaires menacés par les tracasseries administratives —, mais également entre les groupes religieux eux-mêmes parce qu'il y va du maintien de la paix religieuse en France à laquelle autorités politiques et citoyens tiennent tant, mais également du renouveau du débat religieux et théologique dans lequel les lecteurs de l'Évangile ne peuvent se retirer sous aucun prétexte.

— Enfin posons-nous la question suivante : qu'est-ce qu'une lecture de l'Évangile a à dire du radicalisme religieux qui caractérise les sectes, question à laquelle nous avons dénié à l'État le droit de répondre et qui revient donc, naturellement, aux pasteurs et aux théologiens ? Pour aller droit au but, je laisserai de côté la question du radicalisme religieux des autres religions ou croyances que le christianisme, et ne prendrai en considération que les traits sectaires chrétiens identifiés par Willaime : rupture avec le monde environnant, contrôle étroit par le groupe de l'orthodoxie et l'orthopraxie de ses membres, rassemblement de personnes religieusement qualifiées. Ces trois traits dessinent en fait trois figures solidairement absolutisées, celle de Dieu, celle du croyant et celle de la communauté. Or une lecture critique de l'Évangile nous conduit à nous méfier de l'absolutisation des formes du croire à l'intérieur même de la communauté chrétienne. Lorsque dans l'Église de Corinthe, Paul combat les esprits orgueilleux qui conduisent les uns à se réclamer de lui et les autres d'Apollos (1 Co 3 : 22), les filous qui n'hésitent pas à entamer des procès entre frères (1 Co 6 : 10), les forts qui méprisent les faibles (1 Co 8 : 12), les super apôtres qui ridiculisent sa prédication de la croix (2 Co 11 : 5) etc., il dénonce à la fois les traits sectaires de ses personnes et la fausse image de Dieu — antéchristique — que ses personnes véhiculent par leurs paroles et leurs agissements. Paul doit donc corriger la vision religieuse que ses adversaires ont d'eux-mêmes, de la communauté et de Dieu : il leur déclare que la sagesse des hommes est



folie devant Dieu, que la justice du monde est rendue vaine par la justification en Christ, que l'idolâtrie est un péché contre le Christ. « Ces gens-là, écrit Paul, sont de faux apôtres, des faussaires, camouflés en apôtres du Christ. Rien d'étonnant à cela : Satan lui-même se cache en ange de lumière » (2 Co 11 : 14). Paul assume totalement sa fonction de pasteur et de théologien quand il polémique ainsi avec les faux apôtres. Étant donné que cette fonction n'est pas celle des pouvoirs publics, comme nous l'avons amplement dit, mais que ces pouvoirs publics sont tentés (et le terme n'est pas trop fort) d'assumer cette fonction, la mission conjointe des pasteurs et des théologiens, consistera non seulement à déconstruire les peurs mauvaises conseillères vis-à-vis des sectes, mais à reconstruire une prédication, une catéchèse et une diaconie du croire chrétien qui dénoncent le délire religieux et aident à retrouver la compagnie du Dieu vivant dans la figure du Christ sur la croix qui barre toute prétention humaine à se faire soi-même comme dieu.

Ministre de l'Église réformée de France, Jean-François ZORN est aussi sociologue et docteur en histoire. Auteur d'une thèse *Le grand siècle d'une mission protestante : La Mission de Paris de 1832 à 1974* (Paris : Karthala/Les Bergers et les Mages, 1993) et de nombreux articles, il est professeur de théologie pratique à l'Institut protestant de théologie depuis 1994 et actuellement doyen de la Faculté de Montpellier (France). Il est président de l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM).

Notes

¹ — Alain VIVIEN, « Les sectes en France : expression de la liberté morale ou facteurs de manipulation », Rapport parlementaire présenté au Premier Ministre, février 1983, *La Documentation Française*, 1985.

— Alain GEST & Jacques GUYARD, « Les sectes en France », Rapport adopté par l'Assemblée nationale le 20 décembre 1995, Paris : Assemblée nationale, Rapport n° 2468. Ce rapport préparé par une commission d'enquête a abouti, le 13 novembre 1996, à la création, par le Premier Ministre, Alain Juppé, d'un Observatoire interministériel sur les sectes. Il sera transformé, par décret présidentiel du 7 octobre 1998, en Mission intermédiaire de lutte contre les sectes (MILS) dirigée par les deux députés précités.

— Le 30 mai 2001 la loi dite « About-Picard » ayant pour objet la « Prévention et la répression des mouvements sectaires pouvant porter atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales » a été adoptée en 2e lecture par l'Assemblée nationale. Loi n° 2001-504 du 12 juin 2001, *Journal Officiel de la République Française* du 13 juin 2001, pp. 9337-9340.

² Article 2 (1^{er} alinéa) de la loi du 9 décembre 1905.

³ La formule est de Roland CAMPICHE, *Quand les sectes affolent. Ordre du Temple so- laire, médias et fin de millénaire*, Genève : Labor et Fides, 1995, p. 121 etc.

- ⁴ Cf. — Émile POULAT, *Liberté et laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité*, Paris : Cerf/Cujas, 1987.
— Jean BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque ?* Paris : Seuil, 1990.
- ⁵ L'antisémitisme religieux ne sera condamné par décret du Saint-Office (Pie XI) qu'en 1928. « Il condamne au plus haut point la haine contre le peuple autrefois choisi par Dieu ».
- ⁶ Alain BOYER indique que « Les principaux critères de « tri » sont l'ancienneté, l'universalité et le but strictement culturel, ces critères devant être cumulatifs », dans Jean-François ZORN (dir.), « Fin de siècle, faim de sectes », Dossier sur les sectes, Aspects juridiques, Information Évangélisation, 1997/6, p. 21. Jean VOGT ajoute le critère du respect des lois de la République et des bonnes mœurs, dans « Le pasteur, quelle loi ? » *Cahier de l'Association des pasteurs en France*, 2001/32, p. 30.
- ⁷ Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris : Calman-Lévy, 2001, p.184.
- ⁸ Cf. Alain BOYER, « Les sectes face à la loi », dans le dossier de *Réforme*, « Sectes... entre panique et confusion », Hors série, juin 2000, pp. 23-26.
- ⁹ Circulaire de la garde des Sceaux, ministre de la justice du 29 février 1996, *Journal Officiel* du 5 mars 1996.
- ¹⁰ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.*, pp. 38-40.
- ¹¹ Les propositions de loi françaises portent le nom de leur rapporteurs : le sénateur Nicolas About (Démocratie libérale) membre du conseil d'orientation de la MILS, et la députée Catherine Picard (Parti socialiste)
- ¹² Cet article devait porter le n° 225-16-4 du Code pénal et définissait ainsi le délit de manipulation mentale : « Le fait qu'au sein d'un groupement qui poursuit des activités ayant pour but ou pour effet de créer ou d'exploiter la dépendance psychologique ou physique des personnes qui participent à ces activités, d'exercer sur l'une d'entre elles des pressions graves et répétées ou d'utiliser des techniques propres à altérer son jugement afin de la conduire, contre son gré ou non, à un acte ou à une abstention qui lui est gravement préjudiciable ». Ce délit n'ayant pas été retenu dans le texte définitif de la loi, ne figurera donc pas dans le nouveau code pénal (cf. note 24).
- ¹³ Guy CARCASSONE « Sectes : un texte de trop », *Le Point*, n° 1450, 30 juin 2000.
- ¹⁴ Cf. *Bulletin d'Information Protestant*, n° 1505 du 1-15 novembre 2000, pp.13 et 1506 du 15-30 novembre 2000, pp. 8-9.
- ¹⁵ Benoît HERVIEU-LÉGER, « L'embarras de l'État », *Réforme*, hors série, juin 2000, pp. 27-28.
- ¹⁶ « La MILS réagit », *Ibidem*, p. 28
- ¹⁷ Danièle HERVIEU-LÉGER, *op.cit.*, pp. 13s.
- ¹⁸ Sondage exclusif Institut CSA/La Vie des 14 et 15 février 2000 auprès d'un échantillon national représentatif de 1002 personnes âgées de 18 ans et plus. *LA VIE*, n° 2854, ¹¹ mai 2000, pp. 8-12.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 10.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 12.
- ²¹ « Qu'est-ce qu'une secte ? » Journées d'étude de la Faculté de théologie protestante de Paris, 18-19 janvier 2000.
- ²² *Ibidem* et Jean-Paul WILLAIME, « Vous avez dit secte ? », *Réforme* Hors série, op.cit., p. 15.
- ²³ *Ibidem* et Régis de DERICQUEBOURG, *Les religions de guérison*, Paris : Cerf, 1988
- ²⁴ Cet article inscrit au n° 223-15-6bis du Code pénal définit ainsi le délit de l'abus frauduleux de l'état d'ignorance ou de faiblesse : « Est puni de trois ans d'emprisonnement et de 2 500 000 F. d'amende, l'abus frauduleux de l'état d'ignorance ou de la situation de faiblesse soit d'un mineur soit d'une personne dont la particulière vulnérabilité, due à son âge, à une maladie, à une infirmité, à une déficience physique ou psychique ou à un état de grossesse est apparente et connue de son auteur, soit d'une personne en état de sujétion psychologique ou physique résultant de l'exercice de pressions graves et

réitérées ou de techniques propres à altérer son jugement pour conduire ce mineur ou cette personne à un acte ou à une abstention qui lui sont gravement préjudiciables». Lorsque l'infraction est commise par le dirigeant de fait ou de droit d'un groupement qui poursuit des activités ayant pour but ou pour effet de créer, de maintenir ou d'exploiter la sujétion psychologique ou physique des personnes qui participent à ces activités, les peines sont portées à cinq ans d'emprisonnement et à 5 000 000 F d'amende.

²⁵ Danièle HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 196. DH-L écrivait ces lignes avant le vote définitif de la loi About-Picard.

²⁶ Jean-Paul BARQUON, président de l'AIDLR, cité par le *Bulletin d'Information Adventiste*, n° 239, juin 2001, p. 6.

²⁷ René NOUAILHAT & Jean JONCHERAY, *Enseigner les religions au collège et au lycée*, Paris/Besançon : Éd. de l'Atelier/CNDP, 1999.

²⁸ « Les sectes à l'école », dossier de *La Revue des parents* (Fédération des conseils de parents d'élèves-FCPE), n° 295, décembre 1997.

²⁹ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le Pèlerin et le Converti*, Paris : Flammarion, 1999.

Discerner le Royaume de Dieu¹

John H. YODER

Réfléchir sur la violence dans une perspective missiologique nous oblige à poser certaines questions. Ceux qui s'engagent dans la mission chrétienne présupposent que Dieu est à l'œuvre dans l'histoire et dans les cultures humaines. Ceux qui utilisent la violence le font souvent au nom de la justice ou d'une cause «transcendante». Dans le contexte actuel, beaucoup sont tentés de voir Dieu ou Allah à l'œuvre dans tel mouvement politique ou religieux, tel attentat ou telle riposte. Cet article de John Yoder nous rappelle qu'il n'est ni facile ni évident de discerner la présence du Royaume de Dieu dans l'histoire. Il en appelle à un «dialogue œcuménique» tout en rappelant le critère théologique du Christ incarné dans l'histoire en forme du serviteur. Yoder suggère que cette «forme du serviteur» devrait servir de guide pour notre propre discernement et nos propres engagements au sein de l'histoire de l'humanité. Si Dieu n'est absent d'aucun événement et si rien n'échappe à sa souveraineté, ceux qui se réclament de son nom ne peuvent pas faire appel à cette «toute-puissance» pour justifier des actes qui contrediraient «la forme prise par Dieu en Christ».

Notre époque est marquée par l'idée du progrès, reconnu comme fait historique et servant de validation transcendante. Cela amène facilement à juxtaposer l'espoir dans les résultats cumulés des réalisations humaines et l'espérance en Yahweh qui ressuscite les morts, en drapant les entreprises humaines de sa majesté. Cette juxtaposition apparaît encore plus naturelle au vu des conclusions auxquelles peut amener une analyse théologique approfondie :

- dans la vision hébraïque du monde, c'est l'histoire plus que le mythe qui véhicule la présence de Dieu ;
- l'histoire du salut se déploie dans le même monde que l'histoire des Pharaons, de l'Assyrie et de Rome, et non dans un autre monde ou sur un autre plan ;



- même dans la situation de diaspora, où ils sont apparemment dénués de tout pouvoir, les fidèles sont appelés à rechercher la paix de la cité (« séculière »);
- l'histoire du monde, y compris son unification, suivant le modèle occidental caractérisé par la technologie, la communication mondiale, l'État moderne et le concept de droit, découle intrinsèquement de l'effet désacralisateur qu'a eu la proclamation de l'irruption de Yahweh dans l'expérience humaine ;
- la mission mondiale de l'Église est inséparable, pour le meilleur et pour le pire, de l'émergence et de la propagation des valeurs de l'Occident.

Il n'est donc pas surprenant que nous soyons poussés à interpréter notre vie et nos engagements à la lumière de la notion de Royaume, en considérant nos espoirs et nos succès comme ceux même de Dieu. A partir de là, est-il légitime de passer de cette vision globalement positive de l'« histoire » à des prises de position sur des questions controversées ? En général, pouvons-nous par exemple choisir clairement entre des changements sociaux progressifs et des changements rapides ? Entre des définitions individuelles ou collectives des droits de l'homme d'une part et leur caractérisation politique ou économique d'autre part ? Comment choisir entre des définitions contradictoires de la décolonisation ? Il n'est donc pas étonnant que certains théologiens, pour se prémunir du danger de provincialisme et de pharisaïsme, cherchent à sauvegarder l'objectivité, la transcendance et la dignité du Royaume par un retour aux anciennes dichotomies du temps et de l'éternité ou du corps et de l'esprit, d'où découle le refus d'une corrélation trop étroite entre les combats de Dieu et les nôtres.

L'histoire de la théologie, et en particulier de la théologie missionnaire, surtout à notre époque, pourrait s'écrire comme l'histoire même de cette problématique. Comment interprétons-nous l'histoire du monde et comment découvrons-nous le sens de notre mission dans ce monde, marqués comme nous le sommes par la modernité ?

Les « théologiens de la révolution », comme Joseph Hromádka dans les années 1960 ou E. Stanley Jones deux décennies auparavant, nous ont enjoint de considérer la « révolution » comme un leitmotiv pour notre temps. On a mis en évidence des parallèles entre la sécularisation et la vision technique de la réalité d'une part, et le message de l'Évangile d'autre part : ils libèrent tous les deux l'humanité du chaos, de la stagnation et d'une cosmologie pluraliste et offrent à l'homme un monde obéissant à son ordre propre dans lequel l'effort humain est

payant. Chacune de ces deux visions mine le conservatisme de certaines visions religieuses du monde, comme l'ont montré A. van Leeuwen et les premiers missiologues œcuméniques Mott et Speer. Hans Hækendijk, lui, appelle à passer d'une vision ecclésiocentrique à une vision cosmique de la proclamation du Royaume. Les analystes de la « croissance de l'Église », malgré une stratégie missionnaire ecclésiocentrique, s'appuient fortement sur les grandes tendances culturelles du monde séculier pour discerner où l'Évangile a des chances d'être entendu. Lors de l'Assemblée de Mexico de la Commission Mission et Évangélisation du COE (1963), les délégués aussi nous ont appelés à regarder au-delà de nous-mêmes pour discerner « l'action de Dieu dans le monde » et pour y prendre part. De même, les participants à la conférence de Bangkok (1973) ont tenté de discerner les formes que doit prendre le « salut aujourd'hui afin de répondre aux grandes aspirations de l'humanité ». Certains estiment que ce langage orienté vers le progrès devrait maintenant céder la place à une symbolique apocalyptique, étant donné qu'un désastre écologique et une famine mondiale apparaissent plus vraisemblables que toute autre extrapolation du sort de notre monde.

Est-il possible de dire quoi que ce soit d'un aussi large spectre de préoccupations et de langages sans se donner la peine de les examiner honnêtement un à un ? Bien que cela ne satisfasse guère notre propension à la systématisation, nous serons alors contraints, de proposer des slogans, des jugements approximatifs et des proverbes plutôt qu'une norme universelle ou une théorie qui tente de rendre compte de toute la réalité. Et du reste, cela s'avère approprié.

En 1961, voici ce que la commission créée par le Département des études missionnaires du COE, et chargée d'étudier sur trois ans le thème « Le monde de Dieu et l'obéissance missionnaire de l'Église », a placé en tête de ses questions générales :

Quelle relation y a-t-il entre l'action de l'Évangile et ce qui se passe dans le monde ? Quel est le but rédempteur de Dieu dans l'histoire humaine et pour cette histoire ? Quelle incidence les missions doivent-elle avoir sur le cours de l'histoire ?² (*Division of studies Bulletin* V 11/2).

Dans la préface, le rédacteur affirme que cette question « est d'une importance vitale parce que la crise contemporaine des missions chrétiennes nécessite une interprétation de la compréhension chrétienne de l'histoire elle-même » : cette affirmation est déjà en soi une manière d'aborder la question ; en effet, dire qu'à une époque spécifique (sans



qu'il soit besoin d'en donner les caractéristiques précises) il y a une « crise contemporaine » qui « nécessite » une réponse, c'est par là même commencer à interpréter l'histoire d'une certaine manière.

Les dix paragraphes qui répondent à cette question n'abordaient pas aussi expressément que nous pourrions le souhaiter aujourd'hui la thèse selon laquelle « l'œuvre de Dieu dans le monde » peut être discernée avec précision et célébrée en toute simplicité, mais ils en examinaient de manière systématique les aspects fondamentaux. Nous pourrions commencer notre liste de jugements approximatifs par la réponse que ce texte apporte aux défis les plus sérieux que lancent ces autres mouvements de l'histoire qui promettent leur propre forme de salut. « Les chrétiens ne devraient pas s'étonner de l'émergence de nouveaux mouvements messianiques qui offrent à l'humanité la guérison complète et la paix à laquelle elle aspire en d'autres noms que celui de Jésus. L'Église ne doit ni craindre de telles promesses et de telles prétentions, ni s'y abandonner. » Il convient de discerner dans ces grands mouvements de notre époque, non seulement de simples potentialités, comme si un « pouvoir » se tenait là d'une manière « neutre », attendant d'être dirigé vers le bien ou le mal, mais bien comme des « Puissances », des anti-messies, des prétendants alternatifs au rôle de sauveur. Si ces mouvements peuvent être mis au service de l'humanité, ils doivent d'abord être tempérés, démythifiés, désenchantés, par la proclamation de la seigneurie du Christ. L'autosuffisance et l'autonomie auxquelles ils prétendent doivent d'abord être récusées avant qu'ils ne puissent prétendre « correspondre à l'action de Dieu ».

Cette prétention à réaliser l'action de Dieu est souvent le révélateur de l'infidélité de l'Église. Dieu ne condamne pas notre ecclésiocentrisme en lui-même : Il est, lui aussi, ecclésiocentrique. La raison pour laquelle il condamne nos échecs en laissant un autre messie remplir le vide que nous avons laissé, n'est pas de nous inciter à suivre ce substitut de messie, mais de restaurer l'Église et de proclamer sa justice dans toutes ses dimensions.

Les « questions générales » mentionnées ci-dessus se terminaient par une interrogation à propos de l'incidence des missions chrétiennes sur l'histoire humaine. La réponse se refuse à une conception purement instrumentale telle qu'elle apparaît sous cette interrogation. « [...] L'Église sait que Dieu est à l'œuvre dans les événements de l'histoire, et qu'il appelle son peuple à participer aux combats de la vie dans le nom du Christ. C'est à travers cette obéissance — que ce soit dans des victoires partielles ou dans la défaite découlant de la fidélité —

il pourra être signe de la victoire ultime du Christ.» Des signes, et non des instruments : c'est là un langage plus approprié. Nous proclamons, mais ce sont les actes que nous commettons et qui contribuent à humaniser le monde qui sont porteurs de sens. D'autres, ou plutôt un Autre, déterminera si c'est à travers le succès ou dans le sacrifice que la Seigneurie de l'Agneau prévaudra. «C'est au Seigneur de déterminer si, en un temps et un lieu donnés, les Églises sont appelées à recevoir puissance, richesse et affluence, ou si au contraire elles sont appelées à servir dans la faiblesse et la pauvreté et à subir le mépris.» Pour discerner de manière responsable où nous en sommes, il nous faut commencer par accepter que la puissance et le progrès, les idées rassembleuses et les modes sont des critères ambivalents.

Toute forme de foi chrétienne — et même de foi juive, musulmane ou marxiste — proclame d'une façon ou d'une autre que l'expérience humaine, comme le mariage, la mort, la prospérité ou la pauvreté, les guerres perdues ou gagnées, a un sens sous le regard de Dieu. Pourtant, le Dieu devant lequel les événements prennent leur sens étant véritablement Dieu, et non simplement une émanation ou un condensé de nos opinions humaines, ce sens n'apparaît pas de manière évidente à la surface des événements, mais il doit être discerné prophétiquement. La prophétie qui manifeste cette signification est en elle-même un don. Par conséquent, le sens ne peut être déterminé par l'avis de la majorité ou l'autorité d'un roi, même si certaines personnes peuvent, à un moment ou l'autre, être reconnues par leurs auditeurs comme plus spécifiquement prophètes que d'autres.

D'autre part, malgré sa prétention à la transcendance, la parole de prophétie ne s'authentifie pas elle-même. Elle est soumise à certains critères de vérification. Il semble que certaines personnes à Corinthe estimaient que le simple fait de parler par l'Esprit validait la parole prophétique, de sorte que le prophète n'avait pas à rendre de comptes à qui que ce soit. L'apôtre a dû leur rappeler (1 Co 12:3) que l'esprit ne souffle pas dans tous les sens mais bien dans l'harmonie avec la confession de la seigneurie du Christ. C'est également ce qui est souligné dans des textes comme 1 Jean 4, qui parle d'éprouver les esprits, ou quand Pierre affirme qu'aucune prophétie n'est affaire d'interprétation privée (1 Pi 1:20), ou encore quand Paul affirme que ceux qui prophétisent doivent se soumettre au jugement des autres. La signification des événements, ce qu'il faut en dire, doit être jugé à l'aune non pas tellement de leur pertinence que de leur capacité à faire écho à ce que Jésus a voulu signifier.

Ce serait manquer de foi que d'être embarrassé par la simplicité d'une telle affirmation. L'esprit qu'il faut écouter, c'est tout ce qui fait écho à la confession de l'humanité du Christ. Tout ce qui est en contradiction avec la norme telle qu'elle apparaît au travers de cette humanité doit être rejeté. Le Christ à l'aune duquel les esprits sont testés, comme 1 Jean 4: 1-3 l'affirme d'une manière particulièrement claire, est le Jésus terrestre. Notre critère ne doit pas être simplement « christologique » dans un sens vague et cosmique, mais « jésulogique ». C'est le critère selon lequel Jésus a demandé d'être jugé qui nous permettra d'évaluer correctement « ce qui se passe dans le monde » (Lc 7:22s en écho à 4: 18s), à savoir des actions concrètes de service. C'est dans le partage du pain et le lavement des pieds que se mesure la valeur concrète des grandes affirmations d'attachement aux valeurs de liberté et de justice, de paix et de bien-être.

On a tôt fait de s'affranchir des limites du caractère terrestre de Jésus, de sa judéité et de la croix. On qualifie souvent cette tentation de gnostique, parce qu'une de ses premières formes recherchait un « Christ plus grand que Jésus » en incorporant d'autres chemins de sagesse. Mais plaider pour une vision « plus grande » du processus historique relève d'une pensée analogue. Certains en appellent au Père, d'autres à l'Esprit, d'autres encore au Christ cosmique pour cautionner leur quête, dans la « création » ou la « nature », d'une autre sagesse que celle de l'incarnation. Avons-nous une autre référence que celle du rabbin crucifié pour reconnaître ce que nous pouvons considérer comme « libération » ou comme « humanisation » ?

A cela, le témoignage apostolique (Jean 1, Col 1, He 1) répond en soulignant que les titres plus « grands » donnés au Christ : pré-existant, créateur ou victorieux dans le cosmos, doivent rester intimement liés à l'homme Jésus et à la croix. Ce que Dieu fera demain doit être discerné à la lumière de cette même réalité. Lorsque l'oppression fait place au service et non à une contre-oppression, lorsque la souffrance est acceptée et non imposée, lorsque la dignité humaine se fait respecter non seulement par la colère mais par la recreation de la communauté (qui ne peut se réaliser sans colère ni confrontation), il n'est peut-être pas présomptueux d'y reconnaître que « Dieu est à l'œuvre ». Le discernement de l'œuvre de Dieu dans l'histoire nécessite un réel dialogue œcuménique ; or c'est peut-être le lieu des divisions les plus profondes. Notre diversité dénominationnelle nous affligera encore longtemps, mais nous la dépassons chaque fois que nous faisons face à des questions à propos desquelles nos anciennes divergences ne sont plus pertinentes. Les divisions entre nations sont plus profondes et

s'intensifient, mais les chrétiens savent, en tout cas en théorie, qu'ils sont engagés dans une communion supranationale. Cependant la difficulté apparaît lorsqu'il s'agit de promouvoir l'idée selon laquelle une vision chrétienne pourrait transcender les systèmes concurrents d'explication du monde à travers lesquels nous avons été éduqués à interpréter l'histoire. Mais en fait, il s'agirait là du devoir des chrétiens. Une fois encore, ce serait faire preuve de gnosticisme que de proposer une vue globale, non particulariste, de l'histoire qui transcenderait et condamnerait toutes les autres. Mais ce que nous devons faire, c'est au moins tenter de juxtaposer notre lecture de l'histoire, tributaire de nos propres grilles idéologiques, celles des Eglises des autres parties du monde et celles d'autres époques.

En fait, l'action de Dieu se présente généralement par surprise. Les outils que nous utilisons pour trouver le sens des événements les dénaturent. Avant le Club de Rome, les futurologues avaient effectué des extrapolations à partir des taux de croissance de l'époque, en se basant sur le présupposé d'un système stable, sans prendre en considération les seuils à partir desquels des changements quantitatifs cumulés produisent un renversement ou un effondrement systémique, et sans tenir compte de l'épuisement des ressources non renouvelables. Les théologiens ont commencé à s'adapter de manière proleptique³ au triomphe du matérialisme immanentiste et de la mort de Dieu au moment où une nouvelle religiosité avait déjà émergé. Voyez aussi à quel point on a considéré comme une évidence que la Chine continentale resterait marquée de manière irréversible par l'empreinte de la pensée de Mao ! Il s'agit de rester modestes non seulement dans les prédictions, mais aussi dans les décisions concrètes qu'on prend suite à la prédication. Cette remarque s'applique tout particulièrement aux situations où il est question d'obtenir une libération par la violence ou de renouveler l'économie par des moyens qui exigent des sacrifices à long terme de la part des travailleurs et des consommateurs ou encore lorsqu'il est question de subordonner des droits personnels et civils à des buts politiques partisans. Même si la promesse « des fusils aujourd'hui, du riz demain » se réalisait, le bilan serait mitigé ; en réalité, cette prédiction ne se réalise pas, la violence des moyens utilisés pour atteindre l'objectif portant en elle-même les germes de l'échec. « Les rois des nations se font appeler bienfaiteurs..., mais il n'en sera pas de même parmi vous... Je suis parmi vous comme un serviteur. » L'historicité irréductible du caractère de serviteur qu'a Jésus, nous protège de deux fausses interprétations de la responsabilité historique. L'une d'entre elles opère un glissement de la substance à la forme,



en considérant comme juste ce qui procède d'une intention juste. Ainsi l'amour étant une motivation subjectivement bonne, cela amène logiquement à justifier toute action faite au nom de l'amour. L'autre interprétation opère un déplacement des actions vers les buts. Ainsi l'«intention», au sens objectif, est le but recherché, qui peut justifier tout moyen de l'atteindre. Que les bienfaits que prétendent apporter ceux qui dirigent les nations soient objectifs ou subjectifs, la manière de Jésus d'être serviteur mine à la base toute prétention à justifier les actions par les intentions. Il ne nous appelle pas tant à être animés de bonnes «intentions» – dans l'un ou l'autre des sens ci-dessus – à vouloir le bien ou à l'accomplir, à être justifiés, qu'à être présents comme serviteurs.

Ce critère du service n'a pas seulement un caractère formel. Il met très fortement en lumière cette approche fondamentale qui consiste à «discerner le Royaume dans l'histoire», c'est-à-dire à considérer les événements touchant à la gestion des affaires publiques comme un lieu digne d'être reconnu. C'est avec le slogan «c'est la volonté de Dieu» que les Croisés sont partis vers le Proche-Orient. Le concept de «l'action de Dieu» a inauguré la confusion entre la paix constantinienne et le règne de Dieu. Non pas qu'il n'aurait pas fallu attribuer de sens à ces événements, mais l'erreur a été d'appliquer un autre critère que celui du service, ce qui a renversé la relation de l'Église au monde.

La Bonne nouvelle n'est pas une nouvelle journalistique. Ce n'est pas tellement de personnes occupant les postes clé ou de lois établies que dépendra l'évolution des choses, ou encore de conclusions qu'on peut tirer d'un bon nombre d'indices, mais bien davantage, ainsi que l'annonce l'effet cumulé d'une infinité d'actes modestes, des mères qui nourrissent leurs enfants, des enfants qui s'investissent dans les apprentissages, des ouvriers qui mènent à bien leur tâche, des médecins qui prescrivent à bon escient, des conducteurs qui sont capables de rester sur la route, des policiers qui retiennent leurs balles. Se lancer dans la réalisation de grandes idées est souvent un leurre. Notre tendance à considérer nos petits exploits quotidiens comme significatifs ou comme justes à condition de pouvoir démontrer qu'ils ont contribué à l'issue victorieuse d'un projet global porte préjudice à notre responsabilité dans les décisions ponctuelles à prendre, et nous fait sous-estimer l'importance de la persévérance dans des engagements durables. Le Royaume est comme la semence qui germe et grandit sans que personne ne le remarque (Mc 4:26s), comme le levain caché dans la pâte et qui la fait lever en silence (Mt 13:33). [...]

Dieu se laisse glorifier même par la fureur des hommes (Ps 76:11), et pourtant la colère des humains ne réalise pas la justice de Dieu

(Jc 1 : 20). Dans cette souveraineté paradoxale que la théologie classique appelle « providence » et que les Pères de l'Église appelaient « seigneurie » ou *sessio ad dextram* (« assis à la droite du Père »), il y a une relation dissymétrique entre les actions humaines, qui peuvent bien être mauvaises, et l'usage que Dieu en fait pour le bien ultime. La souveraineté de Dieu, qui inclut sa vengeance, peut intégrer les actes qui découlent de la rébellion de l'homme sans pour autant rendre ces actions moralement bonnes. Dieu a utilisé les troupes assyriennes pour châtier son peuple (Es 10 : 6s), mais cela ne transforme pas ces actes en bonnes œuvres, et les Israélites n'étaient appelés ni à les célébrer ni à y prendre part. Le fait que Dieu se réserve la vengeance et qu'il puisse la « déléguer » à Cyrus ou à César (Rm 13 : 2,4 et Es 45) ne confère pas à son peuple le droit de se considérer comme un instrument de la vengeance divine, mais il fonde au contraire le renoncement à toute vengeance humaine (Rm 12 : 19, et aussi Dt 32 : 35). Le même raisonnement vaut pour le rôle de Pilate dans la crucifixion. Pour discerner le Royaume dans nos combats, il nous faut donc faire la distinction entre le sens ultime des événements et le désir de trouver en eux une justification éthique à nos actes. C'est justement cette distinction que l'on n'a pas toujours faite lorsque, il y a encore peu, on utilisait couramment des expressions telles que « discerner l'action de Dieu dans le monde, la célébrer et y prendre part ». La providence reste impénétrable. Ce que nous estimons pouvoir entreprendre pour faire avancer l'histoire, que nous prétendions être guidés par la prophétie ou par le sens commun, n'est que conjecture. Cela ne saurait remplacer la Torah ou l'incarnation en tant que référence morale.

« Nous rejetons la fausse doctrine selon laquelle l'Église pourrait et devrait reconnaître comme source de sa proclamation, à côté de cette unique Parole de Dieu, d'autres événements, d'autres pouvoirs, d'autres formes et d'autres vérités ayant un caractère de révélation divine » (Déclaration de Barmen, art. 1).⁴ L'avertissement de la Confession de foi de Barmen reste nécessaire. Si Jésus Christ est la Parole de Dieu, aucun autre événement ne saurait constituer en lui-même, de manière sûre et ultime, une révélation ou un accomplissement de même niveau. Le déroulement des événements dans le monde peut nous fournir des indices (pointant le moment opportun pour prendre la parole) ou des clés (ouvrant à une signification globale des événements), qui sont autant d'échos et d'images de l'Évangile du Royaume qui vient. En tant qu'écho et qu'image, ces événements nous renvoient à l'original et nous y ancrent d'autant plus fermement que nous pre-



nous au sérieux l'ici et le maintenant comme étant le terrain sur lequel se déroule une action de salut authentique.

Traduit par Silvain DUPERTUIS

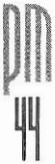
John H. YODER, décédé en 1997, a été professeur de théologie à l'Université Notre Dame et à la Faculté de théologie mennonite à Elkhart, Indiana (USA). Il est l'auteur de nombreux ouvrages en anglais dont bon nombre sont traduits dans d'autres langues. Voir, entre autres, *Jésus et le politique: la radicalité éthique de la croix* (Lausanne: Presses bibliques universitaires, 1984).

¹ Article paru en anglais sous le titre « Discerning the Kingdom of God in the Struggles of the World », *International Review of Mission*, vol. LXVIII, n° 272, octobre 1979, pp. 366-372. Traduit avec l'aimable autorisation de l'éditeur.

² C'est nous qui traduisons.

³ C'est-à-dire en avance sur le temps [Ndt]

⁴ On trouve le texte de la Déclaration de Barmen dans Henry MOITU (éd.) et alii, *Confessions de foi réformées contemporaines*. Genève: Labor et Fides, 2000, pp. 33-56.



Violence de Dieu et théologie de la croix

JEAN-DANIEL CAUSSE

Avant même de s'interroger sur les fautes violentes des humains, sur les causes individuelles, sociales, économiques ou politiques des agirs destructeurs, Jean-Daniel Causse conduit le lecteur dans une analyse anthropologique de la question. Il cherche ce qui origine la violence au plus profond de l'être humain. Le soubassement de la réalité violente dans l'existence d'un être humain pourrait trouver sa source dans le déni de sa finitude. Il s'attache ensuite à établir un lien entre cette haine pour les origines et les images de Dieu qu'elle génère, que ce soit l'image d'un Dieu cruel ou paradoxalement celle d'un Dieu tout amour. C'est aussi dans ces profondeurs que la prédication de la croix peut briser des représentations qui enferment l'humain dans ses fantasmes de toute-puissance.

Face à la violence, il nous faut prendre le temps d'une réflexion anthropologique et théologique. C'est à cette condition que les Églises pourront peut-être trouver comment témoigner de l'Évangile dans l'époque présente. Notre parcours s'effectuera en trois étapes : dans un premier temps et sous un angle anthropologique, nous nous interrogerons sur la présence d'une violence originaire qui se tient au cœur de l'humanité et à laquelle toutes les violences prennent leur source. Puis c'est un point de vue théologique qui sera développé avec, dans un second temps, une confrontation à la face violente de Dieu que le christianisme a pu et peut toujours soutenir, non sans mystifier quelque fois cette violence divine sous le nom vertueux de « bonté » ou d'« amour ». Enfin, dans un troisième et dernier temps, nous verrons du point de vue de la théologie de la croix pourquoi et comment la révélation de Dieu en Jésus Christ répond à la violence en brisant une certaine image de Dieu. En conclusion nous noterons que le lieu christologique peut ouvrir à une action missionnaire dont l'ancrage est tout à la fois ferme conviction et entière tolérance.



La violence originaire

Le postulat souvent admis d'une bonté naturelle de l'être humain ferme les yeux sur la présence d'une violence originaire qui précède toujours chaque histoire, en sa lignée propre, et qui à chaque génération poursuit son action en nous. La violence n'est pas une simple dégradation mortifère de la nature humaine dont la cause se trouverait dans l'ignorance, l'injustice sociale ou encore le manque de bonne volonté. Elle n'est pas un simple écueil sur le trajet d'une humanité qui serait en marche vers son bonheur assuré par les voies du progrès et de la science. La violence frappe de son sceau toutes les généalogies humaines et nous n'aurons jamais fini de la combattre en nous et en dehors de nous. Le véritable courage consiste à ne pas dénier cette part obscure de nous-mêmes, mais à l'affronter avec lucidité.

1. Freud et la méchanceté native de l'être humain

Dans l'espace qui était le sien et à l'écart d'un humanisme vulgarisé, Sigmund Freud a tenu que la défense de l'être humain supposait de rompre avec l'idée de la foncière bonté humaine et de reconnaître la violence native qui agissait en notre histoire. Une scène célèbre, datant de 1932, permet de l'illustrer. La Société des Nations invite Albert Einstein et Sigmund Freud, deux grandes figures de la science moderne, à débattre de l'origine de la guerre. La discussion s'engage sous la forme d'un échange épistolaire.¹ Einstein défend avec force l'idée selon laquelle la guerre est un dernier vestige de la barbarie que les progrès de la civilisation sauront un jour faire disparaître. Malgré tous les drames de l'histoire qu'il n'éluide absolument pas, le grand physicien témoigne d'une confiance indéclinable en l'humanité civilisée et il maintient l'horizon d'un jour où la violence sera vaincue par la science, la technique et toutes les ressources de la raison. À l'optimisme indéclinable de son interlocuteur, Freud répond par un pessimisme tout aussi tranché. Freud n'avait pourtant pas affiché une semblable conviction et, la psychanalyse étant née dans une ambiance positiviste, il avait d'abord cru que sa découverte de l'inconscient allait participer au perfectionnement de l'humanité civilisée. Pourtant, le drame du premier conflit mondial ajouté aux avancées de sa recherche clinique conduisent Freud vers la conviction que l'être humain est mobilisé par « une pulsion à haïr et à anéantir » ou, comme il le dit ailleurs, « une pulsion d'agression et de destruction »². Il faut entendre ici que la violence n'est pas un accident, mais une tendance inhérente à l'humanité et qu'il serait illusoire de prétendre « éliminer

totalemment le penchant à l'agression chez l'homme ». Que ces propos soient tenus à la veille de l'arrivée d'Hitler au pouvoir leur donne hélas un accent particulièrement tragique.

En réalité, dans la lettre qu'il adresse à Einstein, Freud ne fait que reprendre tout un développement de *Malaise dans la Civilisation* (1929) dans lequel il évoque une méchanceté et une violence indéracinables qui sont logées au tréfonds de l'être humain. Une longue citation permet d'entendre la sévérité du diagnostic : « Je ne comprends plus que nous puissions rester aveugle à l'ubiquité de l'agression et de la destruction non érotisées et négliger de leur accorder la place qu'elles méritent dans l'interprétation des phénomènes de la vie [...]. Il est vrai que ceux qui préfèrent les contes de fées font la sourde oreille quand on leur parle de la tendance native de l'homme à la "méchanceté", à l'agression, à la destruction, et donc aussi à la cruauté ». Et il conclut alors sans faiblir : « La part de vérité que dissimule tout cela et qu'on nie volontiers se résume ainsi : l'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais un être, au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives, une bonne somme d'agressivité [...]. L'homme, en effet, est tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser, de le tuer. *Homo homini lupus* : qui aurait le courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage ? ».³ À l'appui de son affirmation, Freud mentionne l'inquisition, les invasions, les massacres et les guerres où l'amour du semblable se fonde sur la haine du dissemblable : « Il est toujours possible d'unir les uns aux autres par des liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste assez pour recevoir les coups ».⁴

Pourtant, en dénonçant une tendance native à la violence, Freud ne s'est pas réfugié dans le cynisme ni dans une simple résignation. Il est resté de bout en bout un praticien courageux qui entendait lutter contre la souffrance et le malheur de l'histoire toujours singulière des êtres humains. Sans doute s'est-il mieux attelé à cette tâche que les prophètes des lendemains qui chantent. Comment ne pas voir en effet que, la plupart du temps, les plus fragiles font les frais de notre grandeur d'âme et de notre volonté farouche de jeter un voile sur le côté sombre du cœur humain ? Ceux qui oublient ou nient que l'homme est un loup pour l'homme sont souvent pire que les autres. La défense de



l'humain a intérêt à ne pas s'allier à une foi en la bonté foncière de l'être humain. «Le moins criminel des hommes sera celui qui en sera le plus convaincu, tout le temps, dans le plus minuscule de ses actes, ses plus furtifs projets et pensées».⁵

2. La violence contenue

Il serait illusoire et peu responsable de faire appel à des arguments philanthropiques qui font l'impasse sur une violence originaire. Contre la violence, Freud préconise d'abord une véritable protection sociale et culturelle qui seule est capable de faire barrage à la méchanceté humaine: «La culture doit mettre en œuvre pour limiter l'agressivité humaine et pour en réduire les manifestations à l'aide de réaction psychiques»⁶. Il relève la fonction du droit qui est une violence faite à la violence et qui est nécessaire pour assurer la possibilité d'une vie communautaire.⁷ Dans sa lettre à Einstein, il évoque aussi la place du droit et ajoute, comme second instrument de lutte contre la violence, qu'il convient d'encourager l'identification à un projet commun: «tout ce qui instaure des liaisons de sentiments parmi les hommes ne peut qu'agir contre la guerre»⁸. On retrouve ici l'alliage de *thanatos* et d'*éros* où à la volonté de destruction répond une dynamique d'unité par le renforcement de liens affectifs et émotionnels.

Plus tard, dans la voie ouverte par Freud, le psychanalyste Jacques Lacan accomplira un pas supplémentaire en déchiffrant dans le narcissisme un rempart possible à la violence. En effet, la violence peut être contenue par un jeu de miroir où l'autre apparaît comme un autre soi-même dans lequel il est possible de se reconnaître. Ainsi, écrit Lacan: «Nous sommes solidaires de tout ce qui repose sur l'image de l'autre en tant que notre semblable [...] Inversement, nous reculons à quoi? À attenter à l'image de l'autre parce que c'est l'image sur laquelle nous sommes formés comme «moi»».⁹ De ce fait, aimer l'autre c'est aimer une image de soi-même dans l'autre. Mais lui faire violence, c'est aussi se faire violence à soi-même. Tel est ici le sens du «comme toi-même» de la loi ancienne: une barrière à la violence dans la mesure où il est possible de se voir dans l'autre, de se projeter en lui, de le considérer comme un autre soi-même. L'autre est un autre soi-même auquel nous pouvons nous identifier, dans lequel il nous est possible de nous reconnaître. Et si nous ne lui faisons pas mal, c'est parce que lui faire mal, serait aussi nous faire mal; le détruire, serait aussi détruire notre image sur laquelle nous sommes formés et donc nous détruire. Si l'homme n'est pas toujours un loup pour l'homme,

pour reprendre l'adage utilisé par Freud, c'est parce qu'il recule à attenter à son image dans l'autre. C'est pourquoi, lorsque cette barrière imaginaire se défait ou lorsque les verrous sociaux sautent, plus rien n'endigues la violence qui a alors le champ libre. Ici, la victoire sur la violence passe donc par la capacité de reconnaître l'autre comme un semblable.

Cette analyse n'est toutefois pas suffisante et Lacan le note.¹⁰ D'une part, en effet, le fait que la violence ne s'exerce pas sur l'autre ne l'empêche pas de perdurer et de se retourner souvent contre soi-même en une auto-persécution d'autant plus vive que la conscience morale est forte. En ce sens, comme Freud l'avait déjà perçu, les doux se torturent parfois eux-mêmes avec une cruauté farouche et une secrète violence.¹¹ D'autre part, si le narcissisme fait rempart à la violence au nom du « comme toi-même » imaginaire il produit également de la violence car il réduit l'autre à une image et à un processus d'identifications. Or l'autre idéalisé figure imaginativement ce que l'on voudrait être soi-même. Nous croyons voir en lui ce que nous voudrions être et nous le supposons détenteur de ce qui nous fait défaut pour être plus heureux. Le primat de l'image dans nos sociétés occidentales construit ainsi beaucoup de violence en développant un culte de la performance et en réduisant l'être humain au registre du voir. Qu'est-ce ici que l'explosion de violence sinon la souffrance de se sentir méconnu ou méprisé dans le regard de l'autre, que ce soit le regard familial, social ou culturel ?

3. La violence apaisée

Freud avait acquis la conviction que la violence qui menace l'humanité habite le cœur de l'humanité et qu'elle n'est donc pas un accident. C'est alors la question que la psychanalyse pose au champ social : que faire avec la violence incurable ? On peut par exemple soutenir d'un point de vue sociologique que la misère sociale produit de la violence, ce qui est vrai. Il n'en reste pas moins qu'une société qui assurerait un haut niveau de bien être social à ses membres n'en aurait pas pour autant terminée avec la violence qui plonge ses racines en une terre plus lointaine.

Avant d'examiner de plus près la violence à sa racine, notons encore sur un plan psychanalytique que la fonction symbolique de la parole peut produire un apaisement de la violence alors que l'imaginaire peut, quant à lui, seulement contenir.¹² En effet, l'apaisement de la violence ne s'opère pas uniquement par l'édification ou le rétablisse-



ment d'une image de soi-même, mais par un mouvement de parole qui reconnaît l'être humain dans son unicité absolue : d'être appelé par son nom, la violence peut se pacifier.¹³ J'y reviendrai en final de cette réflexion, mais on peut noter que nos sociétés occidentales répondent à la violence par l'offre d'objets, c'est-à-dire par quelque chose qui comble un besoin ou consolide une image sociale acceptable de soi-même. Ce n'est pas inutile, loin s'en faut, et il est légitime que les inégalités criantes appellent des revendications. Nous oublions seulement d'entendre que, sous ces multiples demandes, s'énonce plus fondamentalement un appel lancé à une parole significative qui serait reconnaissance symbolique d'une existence irréductible au regard social. La notion essentielle est ici celle d'alliance ou de pacte. D'une manière plus générale, il faut tenir que la violence s'oppose à la parole dans le sens où elle est une opération silencieuse, même lorsqu'elle produit du langage. C'est pourquoi, à partir d'un autre point de vue et en ce qui concerne le lieu du politique, Paul Ricœur note l'opposition : « Ce qui fait l'unité de l'empire de la violence, c'est qu'il a le langage pour vis-à-vis [...]. Ainsi, la violence a son sens dans son autre : le langage ».¹⁴

Violence humaine et violence divine

Ce premier parcours anthropologique nous conduit vers la question de la violence de Dieu qui est à penser dans son rapport à une violence originaire présente au cœur de l'humanité. Violence divine et violence humaine sont à articuler soigneusement.¹⁵



1. La volonté de toute-puissance

Reprenons d'abord la question de la violence originaire que nous avons déjà esquissée, mais dont il faut à présent mieux préciser la nature avant de la confronter à la problématique religieuse de la violence de Dieu. À la source archaïque de nos violences, Freud désigne le vœu d'une toute-puissance à laquelle l'être humain ne peut renoncer et qui est le rêve d'une vie, certes mythique, sans manque.¹⁶ En effet, pour chaque être humain, l'entrée dans le monde signifie de faire concrètement l'expérience de la condition humaine, autrement dit, d'éprouver la finitude. L'expérience de notre propre humanité constitue un démenti tenace au désir de toute-puissance car elle nous inscrit dans le cours rythmé du temps où toutes choses naissent, grandissent, se modifient et meurent. En un mot, notre humanité veut dire qu'il n'y a pas

de dieu que nous puissions être. Or, en son mouvement premier, la violence surgit précisément du refus de la vie qui nous confronte aux limites inhérentes à notre propre humanité. La violence n'est pas seulement une réaction à des éléments conjoncturels, mais un déni des conditions de notre propre humanité. Elle dénie l'humanité de l'être humain. En son noyau irréductible, elle n'est rien d'autre que le refus de la naissance car la promesse de vie passe par le deuil d'une toute-puissance fantasmatique. Pour reprendre une expression de Daniel Sibony, la violence est donc « haine de l'origine », c'est-à-dire en réalité haine du manque qui est au cœur de l'humanité.¹⁷

Le récit de la Genèse 3 propose une lecture de cette violence qui n'a pas de commencement chronologique et dont chacun porte toujours la malédiction. C'est pourquoi seul un mythe peut en être l'écriture. À quelque moment que nous la prenions, la violence précède toujours chaque génération qui ne cesse de la perpétuer. Pour en saisir la racine, il convient de saisir que le serpent diabolique de la Genèse ne vise pas un aspect particulier de l'existence humaine. Plus fondamentalement, il fait apparaître la condition humaine comme une malédiction, un mauvais coup du destin, un handicap et peut-être même une faute. Ce n'est pas telle ou telle blessure qui doit être guérie, mais l'existence elle-même, c'est-à-dire le « manque-à-être » qui fonde tout sujet humain. Ce qui est bon et promesse de vie — que l'humain soit humain —, le tentateur le donne à voir comme un mal et un malheur. Le mensonge qui produit la violence est la haine de l'humain qui est une haine de la finitude. « Vous serez comme des dieux », murmure alors le serpent antique.

Le mensonge dont parle le récit de la Genèse est à l'œuvre dans le cœur humain et il surgit avec le sentiment d'avoir été bafoué par une vie qui ne coïncide pas avec nos rêves de puissance. La violence n'est pas alors réponse à quelque chose de précis, mais réponse à l'existence dans sa réalité concrète. Elle est un « non » ferme et résolu à l'adresse de la vie en tant que telle. Et elle est un « oui » fervent à l'adresse d'une vie divinisée qui est à proprement parler inhumaine parce que tout-puissante. L'incurable désir de toute-puissance est une violence qui est à la source de nos violences historiques.



2. La face violente de Dieu

À partir de ce point, nous pouvons interroger une face violente de Dieu qui est présente dans les Écritures et que nous avons pourtant de la difficulté à assumer. Avant de parcourir le champ de cette question,

deux remarques préalables sont nécessaires : d'abord, on ne peut se satisfaire d'une opposition trop simple entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau Testament, l'un offrant un visage redoutable et terrible et l'autre révélant une figure miséricordieuse et bienveillante.¹⁸ S'il est vrai que Jésus donne à voir un nouveau visage de Dieu, nous trouvons dans l'espace néotestamentaire de nombreux textes qui suggèrent une violence divine problématisée par exemple à partir de la notion de jugement. Par ailleurs, il faut tenir que le discours théologique et scripturaire ne porte pas sur « Dieu en soi », c'est-à-dire une réalité divine que l'on pourrait objectiver et qui serait ainsi appréhendable en elle-même. Dieu ne peut être saisi en dehors du lien existentiel que l'on noue avec lui. À la question de savoir ce qu'est un Dieu, Martin Luther répond dans son *Grand catéchisme* que « la foi et la confiance du cœur font et le Dieu et l'idole. Si la foi et la confiance sont justes et vraies, ton Dieu, lui aussi, est vrai, et inversement, là où cette confiance est fautive et injuste, là non plus n'est pas le vrai Dieu. Car foi et dieu sont inséparables. Ce à quoi tu attaches ton cœur est proprement ton dieu ».¹⁹ Ainsi, en parlant de la violence de Dieu nous ne disons rien sur l'être de Dieu, mais nous examinons un type de relation qui s'établit entre Dieu et le croyant et qui invite à se demander si le Dieu confessé est vrai Dieu ou idole, Dieu vivant ou image de nous-mêmes que nous prenons pour Dieu. Mon intention n'est pas ici de procéder à un vaste parcours des textes bibliques qui nous confrontent à l'expérience croyante de la violence de Dieu²⁰. Je relève plutôt deux motifs théologiques qui figurent différemment une violence divine :

• Sur le plan anthropologique, nous avons discerné une volonté de toute-puissance qui est à la racine de la violence. Faute de découvrir la joie qu'il y a à habiter sa propre humanité, l'homme la refuse en se laissant fasciner par le rêve d'être « comme un dieu », c'est-à-dire comme le dieu que l'on voudrait être soi-même si l'on était un dieu. L'être humain croit avec passion au dieu qu'il voudrait être : une divinité que rien ne limite et qui peut sans raison apparente jouer avec la vie des êtres humains. Le célèbre récit de la ligature d'Isaac en Genèse 22 en offre une illustration très parlante. Abraham se trouve confronté à un Dieu obscur qui semble habité par une volonté capricieuse, arbitraire, sans foi ni loi et qui exige de lui le sacrifice de son fils. Le Dieu de l'alliance qui avait promis une descendance à Abraham offre tout à coup la figure inverse d'un Dieu cruel et méchant qui semble prendre plaisir à la mort d'un enfant comme le ferait un Moloch.²¹ Abraham est face à l'énigme d'une exigence divine à laquelle



il se soumet, mais dont il ne faut pas taire le caractère effrayant et violent.

Trois remarques peuvent alors être faites : d'abord, la confrontation à la violence de Dieu met en lumière notre propre cruauté et notre propre violence. Le Dieu violent est à notre image et à notre ressemblance. Il dévoile une méchanceté humaine qui est au cœur de l'humanité. Il ne faut pourtant pas en conclure, pour nous rassurer à bon compte, que le Dieu violent serait sans consistance et qu'il suffirait de le démasquer pour le voir s'évanouir. Il faut plutôt ajouter en second lieu qu'il n'y a sans doute pas de découverte possible d'une autre figure de Dieu sans confrontation à sa face énigmatique et même cruelle. Paul Beauchamp l'indique clairement : « L'homme, à travers les verres qui sont ceux de ses propres lunettes, voit un Dieu violent. Cela ne veut pas dire qu'il ne voit pas Dieu. Dieu, en effet, ne se refuse pas à ce regard déformé. Dieu accepte de traverser cette vision. Mais c'est pour transformer ce qui est déformé ». ²² Autrement dit, l'accès à une autre figure de Dieu ne s'effectue pas dans un court-circuit de la violence de Dieu, mais par une confrontation à celle-ci au cœur de laquelle peut naître une relation différente. Enfin, notons que la cruauté et la violence de Dieu apparaissent souvent lorsque le croyant cherche à donner une rationalité religieuse au malheur qui le frappe. Vouloir répondre par exemple à la question de savoir comment un Dieu déclaré bon peut laisser mourir un enfant, et alors même que rien ne lui échappe, place devant un Dieu méchant même si cette méchanceté est souvent déniée ou refoulée. On sait les désastres engendrés par l'idée selon laquelle Dieu aurait « voulu » la mort d'un être dont la disparition est particulièrement scandaleuse. J'y reviendrai plus loin ; j'indique simplement que la violence divine surgit au cœur du refus de laisser entière l'énigme qui nous renvoie à la limite de notre savoir et de notre pouvoir. Dire que nous pouvons remettre à Dieu l'énigme du mal est autre chose que d'ériger à tout prix un savoir sur la volonté secrète de Dieu dont la conséquence directe est la construction de l'image d'un Dieu violent.

• Approchons à présent une autre violence de Dieu, bien différente de la précédente puisqu'elle prend le visage de l'amour et de la bonté. ²³ Pour l'énoncer tout d'abord sur le plan anthropologique, soulignons simplement que le trop-plein d'amour peut receler une forte violence, au point que l'on voit parfois certains enfants qui sont « adorés » par leurs parents et qui en même temps sont constamment malades. Cet « amour » a dans leur vie l'impact que l'on attribuerait normalement à la haine. Sur un plan théologique, la violence de Dieu peut prendre le



visage, si typique d'une certaine lecture du Nouveau Testament, du Dieu dont l'amour sans limite est dévorant. À cette violence divine déguisée sous les traits de l'amour, Maurice Bellet donne le nom de Dieu pervers : « Dieu est amour : il donne tout, il pardonne tout, il se donne lui-même jusqu'à mourir pour nous, en son Fils, sur la croix [...]. Dieu aime tant qu'il exige tout, veut pour lui tout seul notre désir, détruit tout ce qui eût fait notre joie trop humaine. À quiconque voudrait échapper à son amour implacable, Dieu oppose la menace terrifiante de la perte absolue, éternelle [...] Découverte terrible : le Dieu bon n'est pas bon, mais cruel [...]. Découverte interdite : ce blasphème serait la faute irréparable qui nous ferait perdre l'amour de Dieu, c'est-à-dire tout ». ²⁴ En somme, le Dieu du jugement avait le mérite de la clarté. Il est beaucoup plus difficile de mettre à jour et de résister à une violence divine qui prend le masque fascinant de l'amour. La violence de Dieu n'en est pas moins présente dans la toute-puissance de l'amour et elle produit de la destruction.

L'histoire du christianisme est travaillée en profondeur par une mystification où Dieu opère en réalité comme le tentateur de Genèse 3. Son amour consisterait à restaurer l'être humain dans un statut de plénitude et de toute-puissance et dès lors fait apparaître la condition humaine comme un malheur, une faute même, dont il faudrait guérir. Il souvent difficile de percevoir cette réalité cachée sous son envers, mais l'amour divin est alors une haine de l'humanité de l'être humain. La violence divine, toute douceuse, murmure à son tour « vous serez comme des dieux » à l'homme qui ne peut plus que haïr sa propre humanité.

L'épreuve de la théologie de la croix

Si la violence de Dieu s'articule, d'une façon ou d'une autre, à un déni de la condition humaine et à une volonté de toute-puissance, le christianisme peut toujours hélas en soutenir l'opération mortifère. Pourtant, il peut aussi déconnecter le Dieu chrétien d'une logique de violence en s'adossant à la théologie de la croix qui introduit une conversion radicale de nos images de Dieu comme de nous-mêmes. En effet, la théologie de la croix que Luther forge dans une relecture de Paul a pour thème majeur le Dieu qui se révèle sous une forme contraire en Jésus Christ crucifié : Dieu offre l'image d'un non-Dieu ou d'un anti-Dieu et par là brise toutes nos représentations naturelles d'un Dieu tout-puissant. Deux remarques nous aideront à clarifier la croix comme subversion d'une image qui est celle de la violence divine.

1. La violence révélée

Il faut d'abord relever que la croix révèle la violence originare qui est à l'œuvre au sein de l'humanité. La figure d'un Christ qui subit la crucifixion et donc la violence du monde opère comme révélateur du cœur humain et de la volonté de puissance qui est à la source du mal. En ce sens, André Dumas souligne avec raison que la croix est « la mise en évidence dans le passage à l'acte de toutes nos violences rentrées, hésitantes et camouflées [...]. Ainsi la christologie ne nie pas la violence, mais elle la rend terriblement manifeste ». ²⁵ D'une part, en effet, le retournement opéré est de substituer à l'image d'un être humain qui peut subir la violence divine sous une forme ou une autre, l'image d'un Dieu qui subit la violence humaine et qui, en l'homme Jésus, est mis à mort. D'autre part, la croix comme acte rend manifeste l'explosion de haine à l'égard d'une figure messianique qui rompt avec notre soif de puissance et d'auto-divinisation. Elle met en lumière le désir humain d'un Messie puissant qui ne saurait ni souffrir ni mourir et qui en retour pourrait offrir la puissance à celui qui le sert. À ce titre, la croix exhibe la violence originare et révèle le péché qui est refus de notre propre humanité et volonté d'être comme un dieu.

Il existe donc une connexion du religieux et de la violence qui se trouve brisée par la révélation d'un Dieu qui se donne à l'envers de nos aspirations. Autrement dit, à l'être humain qui rêve d'être un dieu, répond le Dieu qui s'inscrit dans l'humanité sans s'y soustraire et qui invite chacun à devenir vraiment humain. La croix constitue donc une réponse théologique spécifique à notre tendance native à la violence. La prédication chrétienne qui en découle n'est pas d'abord un appel à l'éthique et encore moins un simple encouragement à la bonne volonté qui ferait croire à une bonté « naturelle » de l'homme. Elle est tout à la fois révélation de la violence humaine par la croix et offre d'une nouvelle compréhension de Dieu comme de soi-même qui est source possible d'apaisement de la violence. Cette conversion est sans cesse à accueillir s'il est vrai, comme nous l'avons vu, que la violence est une trace du péché qui marque l'être humain à chaque génération. Il faut simplement ajouter que le lieu christologique nous interroge sans cesse sur les effets de nos propres discours religieux qui peuvent engendrer, même indirectement, de la violence à partir de certaines figures de Dieu.



2. Le non-savoir et le Dieu caché

De ce qui précède, il ne faudrait pas conclure que la thématique de la croix est seule à faire barrage à une image d'un Dieu violent et que, d'une certaine façon, il suffirait de simplement remplacer un discours sur le Dieu tout-puissant par un discours sur la faiblesse de Dieu comme notre époque à parfois tendance à le faire. Il importe de le souligner notamment à propos de la question du mal absurde et de l'agir divin. On sait que, face au mal, un certain discours théologique a pu répondre en ayant recours au concept de puissance et à l'image d'un Dieu auquel rien n'échappe. Même si on refuse parfois de se l'avouer, c'est alors la figure d'un Dieu méchant qui se dessine dès lors que la théologie prétend déployer un savoir sur la puissance de Dieu face au mal. Mais, d'un autre côté, la théologie peut faire fonctionner une logique semblable à partir de la notion d'impuissance de Dieu face au mal. L'effet est alors inverse, mais la logique demeure la même : fournir un système explicatif où le sujet croyant sait. Ainsi, par exemple, à propos du drame d'Auschwitz, le philosophe Hans Jonas soutient que si Dieu est resté silencieux ce n'est pas parce qu'il ne savait pas ou qu'il ne voulait pas, mais « parce qu'il ne pouvait pas »²⁶. On voit que le concept d'impuissance remplaçant celui de puissance maintient pourtant la même logique qui est de lever l'énigme par une prétention à savoir.

Or, la théologie de la croix n'est pas simplement réduction de la théologie à la christologie. Elle pose certes qu'en dehors du Christ rien ne peut se dire, mais elle affirme en même temps que le Christ n'épuise pas la réalité d'un Dieu qui agit et œuvre secrètement au cœur du monde. Nous sommes donc renvoyés à un non-savoir qui n'est levé ni par un recours au concept de puissance, ni par un recours au concept d'impuissance car l'action de Dieu dans le monde échappe précisément au savoir humain. Le thème du Dieu caché, qui est lié dialectiquement au Dieu révélé, est l'expression d'une limite structurelle qui est assignée au savoir humain. C'est ici que nous retrouvons la question de la violence de Dieu. Car l'image d'un Dieu violent peut surgir dès lors que l'être humain entend lever l'énigme et répondre au « pourquoi » par un savoir théologique. C'est ainsi parfois que l'on veut voir dans un malheur ou une souffrance, un châtement infligé par Dieu ou l'expression d'un sacrifice censé lui faire plaisir.

Ici, se défaire de l'image d'une violence divine passe, comme nous l'avons vu, par la figure du Christ crucifié. Il faut y ajouter, à la question du mal, l'acte qui consent au non-savoir et qui malgré tout trans-

forme ce geste en attitude de confiance. Sur ce plan, la figure de Job est exemplaire, au terme d'un long combat, de ce changement de perspective : la prétention à savoir qui place devant un Dieu cruel cède la place à une posture de non-savoir qui permet la confiance. Plus encore, le cri de Jésus sur la croix — mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? (Mc 15 : 33) — marque christologiquement la fin de la violence en Dieu par une question qui demeure une question à laquelle aucune réponse n'est apportée, mais qui autorise ailleurs le « Père, je me remets entre tes mains » (Lc 23 : 46).

3. La reconnaissance de l'être humain

Notons enfin que la croix signifie une reconnaissance symbolique de l'être humain qui s'oppose à la violence originaire. En effet, la logique humaine qui génère de la violence soutient que la puissance permet d'exister et donc d'être reconnu au regard de tous. Le sentiment d'être exige la puissance de l'avoir, du savoir ou du pouvoir. Or la croix est un retournement complet de cette logique en ce qu'elle montre le paradoxe d'une victoire dans la défaite. En effet, d'un point de vue christologique, Dieu nomme « Fils » cet homme qui se trouve dépouillé de puissance et qui est pendu au bois comme le dernier des brigands. Autrement dit, la mort de Jésus est une victoire paradoxale, c'est-à-dire une victoire visible seulement au regard de celui qui découvre la possibilité d'être reconnu par Dieu au moment où il est sans valeur devant les hommes.

C'est sans doute un des sens possibles de l'affirmation théologique selon laquelle « Jésus est mort pour nous ». En effet, la mort qui nous est attribuée n'est pas une logique du sacrifice expiatoire. Elle vient marquer une nomination symbolique de l'être humain au moment où il ne peut plus justifier son existence devant le monde et à son propre regard. En Jésus Christ, Dieu désigne comme « fils » celui dont l'image est fissurée et il délivre ainsi de l'illusion d'avoir à se construire une identité puissante, au besoin par la violence. En somme, à la violence du désir de puissance, la croix oppose la parole qui nomme, appelle et reconnaît chacun indépendamment de ses qualités et de ses propriétés.

Conclusion

Sans reprendre l'ensemble du trajet, je me contente de conclure par deux brèves remarques qui concernent l'action missionnaire :



- On sait qu'à des périodes et dans des contextes différents, la mission chrétienne a parfois donné l'image d'un Dieu violent au nom duquel des croyants ont contraint, persécuté et même tué d'autres hommes. Sans justifier en rien de telles attitudes, on peut simplement les éclairer à partir d'un point de vue historique, politique ou sociologique. Il faut également se demander dans quelle mesure le discours religieux et la compréhension de Dieu qui lui est liée peuvent générer de la violence ou en tout cas l'encourager. Certes, rien n'est automatique ni simple. Toutefois, il est légitime de se demander si l'image d'un Dieu ou d'un Christ glorieux, qui peut fort bien inclure d'ailleurs le motif de la croix, ne permet pas plus facilement aux croyants de déployer la violence qui se loge au tréfonds de l'humanité.
- En réaction à une mission jugée intolérante, nous sommes parfois conduits à craindre que toute parole claire et assurée soit une pression insupportable sur les non-croyants ou les croyants d'autres religions. Pourtant, il n'y a pas lieu d'opposer, comme c'est trop souvent le cas, conviction et tolérance. D'une part, en effet, l'annonce du Christ crucifié est un scandale qui s'oppose à notre tendance naturelle. Elle appelle une foi qui va à l'encontre des évidences et des compréhensions habituelles de Dieu. D'autre part, dans une perspective protestante, la foi est un don de Dieu et nul ne peut donc se constituer lui-même croyant. Or si l'événement de la foi ne relève pas de l'initiative humaine, l'expression d'une conviction chrétienne devrait se trouver d'emblée articulée à la tolérance. Car faire pression sur un homme pour l'obliger à croire, c'est réduire la foi à une adhésion intellectuelle. La foi peut donc être préparée par le témoignage des croyants, la prédication, la catéchèse, la diaconie, le dialogue avec la culture, le travail scientifique de la théologie, mais entre cette préparation et l'événement de la foi, il y a un saut qualitatif qui a lieu ou qui n'a pas lieu, sur lequel nous n'avons aucune maîtrise. La conviction chrétienne n'a pas à être relativisée ou suspendue provisoirement car elle est fondamentalement nouée à une attitude de non-violence.



Auteur d'une thèse en théologie soutenue à Strasbourg en 1996 sous le titre «*L'amour de Dieu. Démystifications et relectures théologiques*», Jean-Daniel CAUSSE est aussi diplômé en psychanalyse. Après avoir été pasteur pendant 12 ans, il enseigne l'éthique à la Faculté de théologie protestante de Montpellier dont il est actuellement le vice-doyen.

Notes

- ¹ «Pourquoi la guerre?» (1932) in Sigmund FREUD, *Œuvres complètes*, t. XIX, Paris : PUF, 1995, pp. 65-81.
- ² *Ibid.*, p. 75. Cf. déjà les réflexions de Freud en plein cœur de la première guerre mondiale dans «Actuelles sur la mort et la guerre» (1915), *Œuvres Complètes*, t. XII, Paris : PUF, 1988, pp. 127-155.
- ³ S. FREUD, *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris : PUF, 1971, p. 65.
- ⁴ *Ibid.*, p. 68.
- ⁵ Philippe MURAY, *Le XIX^e siècle à travers les âges*, Paris : Gallimard, 19992, p. 68.
- ⁶ S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 62.
- ⁷ Roger Mehl le relève d'un point de vue éthique : «L'État combat la violence par la violence ; c'est-à-dire qu'il est incapable de l'extirper, mais qu'il est très capable de la contenir. Contenir la violence sauvage par la violence institutionnalisée, c'est assurer la sécurité publique» : «La violence institutionnalisée», *Le Supplément* 143, 1982, p. 446. L'auteur équilibre pourtant son propos par une critique du pouvoir de l'État qui peut aussi utiliser la violence institutionnalisée en toute légitimité pour assouvir des passions.
- ⁸ S. FREUD, «Pourquoi la guerre?», *op. cit.*, p. 78.
- ⁹ Jacques LACAN, *Séminaire VII. L'éthique de la Psychanalyse* (1959-1960), Paris : Seuil, 1971, p. 230. Cette dynamique imaginaire trouve son origine dans ce que Lacan appelle «le stade du miroir» et dont il propose une première analyse élaborée dans «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du «je»» (1949), *Écrits I*, Paris : Seuil, 1966, pp. 89-97.
- ¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 95.
- ¹¹ Cf. S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 88.
- ¹² Cf. mon article : «La Parole au cœur de la violence», *Unité chrétienne*, n° 138, (2000), pp. 49-51.
- ¹³ C'est ici qu'il faut marquer une distance avec le travail de René Girard, *La violence et le sacré*, Paris : Gallimard, 1972 ; *Les choses cachées depuis le commencement du monde*, Paris : Grasset, 1978. Si Girard relève et analyse la violence inhérente au mimétisme, il laisse dans l'ombre l'apaisement possible par le symbolique de la parole.
- ¹⁴ Paul RICOEUR, «Violence et langage» (1967) in *Lectures I. Autour du politique*, Paris : Seuil, 1991, p. 132.
- ¹⁵ Pour un bref parcours historique et une bibliographie, cf. Serge MOLLA, *Violence*, Paris/Genève : Cerf/Labor et Fides, 2001, surtout pp. 15-50.
- ¹⁶ Cf. S. FREUD, «Pour introduire le narcissisme» (1914), in *La vie sexuelle*, Paris : PUF, 1982, pp. 81-105.
- ¹⁷ Daniel SIBONY, *Le «racisme» ou la haine identitaire*, Paris : Bourgois, 1997, surtout pp. 275-300.
- ¹⁸ On trouve par exemple ce type d'opposition entre le Dieu terrifiant de l'Ancien Testament et le Dieu d'amour du Nouveau Testament dans l'ouvrage de Giuseppe BARBAGLIO, *Dieu est-il violent ? Une lecture des Écritures juives et chrétiennes*, Paris : Seuil, 1994.
- ¹⁹ Martin LUTHER «Grand catéchisme» (1529), *Œuvres*, t. VII, Genève : Labor et Fides, 1962, p. 33.
- ²⁰ Pour une approche exégétique, cf. surtout Paul BEAUCHAMP, «La violence dans la Bible», *Cahiers Évangile*, n° 76, (1991) ; Thomas RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Genève : Labor et Fides, 1996 ; André WÉNIN, *Pas seulement de pain. Violence et alliance dans la Bible*, Paris : Cerf, 1998 ; Jean ZUMSTEIN, «Violence et non-violence dans le Nouveau Testament», *Miettes exégétiques*, Genève : Labor et Fides, 1991, pp. 355-358 ; Elian CUVILLIER, «Jésus aux prises avec la violence dans l'Évangile de Matthieu», *Études Théologiques et Religieuses*, n° 74, (1999), pp. 335-349.

- ²¹ Du point de vue de l'anthropologie religieuse, j'ai proposé une analyse de ce récit dans «Le jour où Abraham céda sur sa foi. Lecture psycho-anthropologique de Genèse 22», *Études Théologiques et Religieuses*, n° 76, (2001).
- ²² P. BEAUCHAMP, «La violence dans la Bible», art. cit., p. 12.
- ²³ J'ai montré ailleurs que la haine de Dieu pouvait opérer sous les traits de l'amour de Dieu dans les deux sens du génitif: *La haine et l'amour de Dieu*, Genève: Labor et Fides, 1999.
- ²⁴ Maurice BELLET, *Le Dieu pervers*, Paris: Desclée de Brouwer, 1979, pp. 16-17
- ²⁵ André DUMAS, «Bible et violence», in *À la recherche d'une théologie de la violence*, Paris: Cerf, 1968, p. 13.
- ²⁶ Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris: Payot, 1984, p. 34.

Chronique bibliographique

A propos d'un dictionnaire:¹ Vers une missiologie de l'empathie

Philippe CHANSON

En mai 2001, l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM) invitait tous ceux qui s'intéressent à la mission chrétienne — théologiens et gens de terrain — à une présentation du troisième titre paru sous ses auspices, le *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*. Les quatre rédacteurs de cet ouvrage ont eu l'occasion de faire ressortir ce que sa réalisation avait de spécifique et de significatif tant sur le plan scientifique qu'ecclésial. Ainsi que l'a fait remarquer Marc Spindler, le monde francophone n'avait pas à sa disposition de dictionnaire des grands thèmes de la mission. Jacques Gadille a fait apparaître la trame en filigrane des notices à partir de quelques entrées de l'index. Ion Bria, quant à lui, a montré que le va-et-vient entre le terrain orthodoxe qu'est le sien et le travail académique et rédactionnel que suppose un tel ouvrage était sous-tendu d'une expérience et d'une exigence œcuménique et pastorale qui donne à cette publication la force d'un témoignage commun. Il n'est pas possible à une revue semestrielle comme *Perspectives Missionnaires* de restituer la totalité et la densité de ces interventions. En revanche, nous en donnons un écho à travers cette chronique bibliographique proposée par le quatrième rédacteur, Philippe Chanson.²



Un privilège d'instruction

Travailler à composer un *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, en son premier ouvrage *francophone* de ce type, c'était, dans le fond, engager une sorte de bilan. Bilan en vérité élémentaire puisque l'entreprise, polarisée, par choix, sur *Cent mots*, restait consignée à ne pas mandater une dimension d'envergure encyclopédique. A l'arrivée, le découvert reste évident : la pointe de l'iceberg est modeste. Toutefois,

son volume caché et ses aspérités apparentes se dévoilent suffisants pour tirer les courbes et les lignes connexes des tenants et aboutissants de la missiologie, à l'heure même où on parle de déplacements et de mutations de la mission chrétienne.

La mission partout, pour tout, par tous et pour tous, ce n'est pas rien. En regard, cent mots, certes, c'est peu en dire. Mais en fin de compte, c'est bien assez pour en saisir les thématiques en perspective diachronique ou plus encore, kaléidoscopique lorsqu'elles se chevauchent, se mêlent, se fondent, se télescopent, s'annulent et s'éclatent tout à tour en paysages panoramiques ou en passages étroits, voire microscopiques. Bref, la missiologie — et qui plus est, cousue au fil d'or d'échanges, d'éclairages, de vérifications, d'interactions et de confrontations œcuméniques et pluridisciplinaires — s'y découvre à la fois universelle et *diverselle*, magma en fusion ou *patchwork* de pièces rapportées. Et il reste comme une joie enfantine à regarder la flamme harmonieuse et ses retombées d'étincelles, autrement dit à feuilletter ces fameux *Cent mots*, la complexité non feinte des matières et, partant, des pensers du monde humain.

L'intuition d'une mission autre

Or, si effeuiller ces cent notices, c'est en effet découvrir la belle plasticité intellectuelle de cette matrice technique où tout semble fonctionner à merveille, il est pourtant possible d'y voir émerger et plus exactement *émarger* l'intuition sourde d'un «peut-être-encore-autrement-possible» à penser la mission vers demain. Une approche autre en deçà ou en surplus des stéréotypes classiques de la missiologie.

Je veux parler d'une *missiologie de l'empathie* dont j'ai avancé la formulation dans les dernières lignes de la notice traitant de l'esclavage, des lignes où je suggérais la «mise en œuvre d'une véritable «missiologie de l'empathie» consistant, par l'écoute compatissante, l'accompagnement et la présence, au cœur même des situations de détresse, à participer aux thérapies des mémoires blessées, en témoin de l'amour de Dieu». ³ «Voir où en sont les frères dans les coins meurtris du globe», écrivait un ami missionnaire à ce propos, en référence à la formule de saint Paul en Actes 16:40, «c'est peut-être une nouvelle façon d'être en mission aujourd'hui [...] Voir [...] comment ils vivent, comprendre comment ils pratiquent l'entraide dans leur total dénuement, constater comment ils vivent le pardon et gardent l'espoir [...] C'est peut-être ça, la mission: oser aller à la rencontre des peuples évangélisés [...] aux prises avec la dictature, la guerre, la



faim. C'est peut-être aussi ça, la mission à la manière du Christ. Elle nécessitera alors la conception d'une nouvelle théologie, celle de l'empathie conduisant à la mission en tant que sourire, tendresse de Dieu, mission consolatrice dans un monde en déroute». ⁴

Ces mots seuls ouvrent la visée de mes propos. Plus que la penser comme nous l'offre le *Dictionnaire*, comment en effet *vivre* aujourd'hui la mission face au sur-vivre de nombre de situations contemporaines ? Étant entendu que les dramatiques que nous connaissons font écho à tant d'ailleurs inconnus, à tant de lointains et tant de prochains aussi, tels ceux grevés des nouvelles euro-pauvretés citadines.

Du souci moderne des victimes

Ces remarques malheureusement banales restent pourtant paradoxales dans la mesure où, jamais comme avant, la fin du XX^e siècle a vu s'accroître ce que René Girard vient récemment d'appeler « le souci moderne des victimes ».

Ce constat inédit qui fait l'objet d'un chapitre de son dernier livre, *J'ai vu Satan tomber comme l'éclair*, reste une heureuse surprise. « Notre société, écrit-il, est la plus préoccupée de victimes qui fut jamais [...]. Nous sommes tous les acteurs aussi bien que les témoins d'une grande première anthropologique. Examinez les témoignages anciens, enquêtez partout, fouillez les recoins de la planète et vous ne trouverez rien nulle part qui ressemble de très loin au souci moderne des victimes [...] Notre société a aboli l'esclavage puis le servage. Plus tard sont venues la protection de l'enfance, des femmes, des vieillards, des étrangers du dehors et des étrangers du dedans, la lutte contre la misère et le 'sous-développement' [...]. Lorsqu'en un point quelconque du globe une catastrophe se produit, les nations non sinistrées se sentent tenues désormais d'envoyer des secours ». ⁵ Sans doute ces actions répondent-elles également à un souci de prestige pas toujours très pur sous les masques du politique, des rivalités et des surenchères concurrentielles de ce que l'on a pu désigner un peu brutalement sous l'étiquette de *business charity*. Mais restons objectifs. Elles ne sont pas d'abord hypocrites comédies. Elles tendent plutôt à promouvoir bon gré mal gré une espèce de solidarité mondiale normative.

Cependant, si cette espèce de mondialisation de la compassion est en marche, le problème reste, selon Girard, que cette empathie a non seulement été totalement laïcisée, mais qu'elle a été tout à fait détournée de ses marques originelles et référentielles chrétiennes qui ont « fait »



finalement la mission, et jusqu'à même devenir, écrit-il « antichrétienne ». ⁶ La déchristianisation de cette nouvelle missiologie laïque que l'on globalise sous le terme très significatif d'humanitaire n'a d'ailleurs pas manqué d'être soulignée par Jean-François Zorn dans la notice « Humanitaire » du *Dictionnaire*. Et l'organisation bien connue, Médecins Sans Frontières, par exemple, va même encore plus loin lorsqu'elle tente, admirablement du reste, de sauver l'humanitaire des griffes du politique en visant, si l'on peut dire, une sorte de « laïcisation neutre » du souci moderne des victimes. Les *French doctors* nous rendent même jaloux lorsque l'on constate qu'en relais des missionnaires chrétiens ils sont bel et bien « en mission », y consacrant — tels les missionnaires dits classiques — leur temps, leur argent, leur confort, allant parfois jusqu'à sacrifier leur carrière, leur sécurité et leur vie. Je crois du reste que leurs actions toutes d'éloge sont indéniablement portées par une transcendance qui les source.

Qu'est-ce donc à dire ? La mission chrétienne, singulièrement déficitaire, aurait-elle perdu son âme ? C'est en tout cas ce que pense un jeune théologien tchadien, Daniel Bourdagné, qui, justement à propos d'un partage sur la perspective empathique, m'écrit ceci : « Je constate que votre approche est essentielle dans le contexte missiologique actuel dominé par l'institutionnalisme, l'économie et le marketing. Sans le savoir ou à cause de notre défaite, la missiologie de notre temps est tombée dans le piège de la sécularisation, de la déshumanisation que nous offre notre planète victime de la pensée unique. La substance même de la mission qui est rencontre, accompagnement mutuel, cheminement et partage mutuel se trouve oubliée au détriment du secondaire. » ⁷

La sollicitude pastorale au cœur du spécifique chrétien

J'ai donc cherché des contre-traces de cette conception de la mission dans les cent notices du *Dictionnaire*, et particulièrement celles dont la thématique profilait l'intuition d'une missiologie de l'empathie. Et j'en ai trouvé quelques signes. D'abord par allusions dans des notices telles « Eucharistie et mission » de René Jaouen, « Humanisme » de Jacques Gadille, « Image, Icône, Iconographie » de Ion Bria, « Justice » d'Henri Derroite, « Missions populaires » de Marc Spindler, voire « Vocation missionnaire » de Geneviève Chevalley. Puis plus clairement dans l'article « Partage » de Francis Grob qui, par la bouche d'Anselme Sanon évêque du Burkina-Faso, insiste sur les responsabilités réciproques des membres de la grande famille de l'Église prêts à « accepter des solidarités qui coûtent », étant entendu, précision

apparemment banale mais décisive, qu'avant « d'être un être de besoin » chaque individu « est d'abord un *être* »⁸. Et je n'ai pas oublié non plus les lignes qu'Emilio Castro consacre au titre « Pauvres » en défendant la fameuse option préférentielle radicalisée par la Conférence missionnaire mondiale de Melbourne en 1980⁹; soit en défendant, « à partir d'une solidarité inspirée du modèle de Jésus (2 Co 8:9) », ce souci prioritaire envers les plus démunis, souci qui, greffé à la vocation, à la passion et à la mission de toutes les Églises, témoigne (reprenant les mots magnifiques de Gustavo Gutiérrez) du fait que « tous peuvent être aimés sans que l'amour ne devienne un camouflage de l'injustice historique ». ¹⁰ Mais c'est à peu près tout.

Toutefois, il restait encore la notice « Réfugiés » de Frans Timmermans, une notice qui m'a « empathisé » dès sa toute première lecture. « *La sollicitude pastorale* (je souligne) pour ceux qui sont déracinés ou réfugiés est au cœur de la mission chrétienne », écrit ce religieux spiritain qui ajoute : « On s'occupera en priorité de la détresse spirituelle, psychologique et morale, aspects si souvent oubliés dans le secours porté aux réfugiés ». Car, précise-t-il par ailleurs, « la grande carence est souvent que l'on n'aborde pas les problèmes des gens en profondeur. Ce ne sont pas des problèmes matériels, c'est l'angoisse, le chagrin, l'avenir bouché, ce sont les questions lancinantes : Pourquoi tout cela nous est-il arrivé ? Dieu nous a-t-il abandonnés ? Comment trouver auprès de lui espérance et énergie nouvelle ? »¹¹

Ces mots de Timmermans touchent pour moi à l'essentiel en ce qu'ils rouvrent, je crois, directement au spécifique chrétien de plus en plus enfoui, submergé, par tout le reste. J'y trouve en effet la clé d'entrée de ce que j'entends par « missiologie de l'empathie » : soit en dehors, par-delà toutes frontières, toutes discriminations, toutes organisations, tous appareils de systèmes, tous programmes, toutes stratégies, toutes statistiques, tous calculs, toutes confessions et tous blocages œcuméniques ou religieux, finalement et prioritairement une simple et humble *sollicitude pastorale* face aux situations vécues et trop souvent oubliées de fragilités morales et spirituelles intérieures.



Des objets aux sujets de la missiologie

Si j'insiste sur cette clé d'entrée qui a tant l'air d'aller de soi, c'est parce que nous devons absolument nous rappeler — suivant en cela les bonnes règles de toutes approches anthropologiques¹² — que derrière toute la mécanique intellectuelle et théorique bien huilée de nos

institutions, de nos comités, de nos colloques et de nos *Cent mots* traitant certes très nécessairement des *objets* de la missiologie, il y a avant tous ceux qui en sont les véritables *sujets*. Pas des objets, mais des sujets. Je veux dire des femmes, des hommes, des jeunes, des enfants, sujets *vivants* de chair et d'esprit qui nous font face, englués dans leurs interrogations, leurs luttes, leurs besoins, leurs détresses, leurs peurs. Des femmes, des hommes, des jeunes, des enfants, sujets *parlants* qui guettent, quêtent, plus que tout, les signes justes et vrais d'une solidarité morale de cœur, d'une empathie dont ils savent clairement exprimer les attentes et le sens : « N'ayez pas de pitié pour les plus pauvres comme nous, mais de la vraie compassion », nous dit le père Léandre Destin, supérieur des Petits Frères de Sainte-Thérèse en Haïti. « La solidarité n'est pas le résultat d'une étude chiffrable, elle n'est pas d'abord affaire d'argent, mais un regard qui respecte, qui échange, qui sait aussi demander et reconnaître les richesses des plus pauvres ». ¹³ « Nous avons besoin de ces amis qui viennent *vivre* avec nous, partagent nos conditions précaires », écrit encore Daniel Bourdanne dans une étonnante convergence lorsqu'il ajoute : « Car ce dont nous avons besoin ici [...], c'est d'une oreille pour nous écouter, d'un cœur pour nous comprendre, des genoux qui se plient pour crier à Dieu avec nous et pour nous. Nous avons besoin des visages du Christ qui s'incarnent dans nos réalités : *être l'un des nôtres*. Peut-être que c'est cela que les Églises ont besoin plus que l'argent du Nord [...] ? » ¹⁴

En ajout de tout ce qui a déjà été précédemment avancé, de telles lignes font indéniablement réfléchir et troublent. Ratissées en marge du dictionnaire, elles ramènent maintenant aux marges de ce dernier tous les éléments qui m'ont ouvert à ce « peut-être-encore-autrement-possible » à penser et à vivre l'aujourd'hui de la mission vers demain, soit aux dimensions pragmatiques et thérapeutiques de cette approche empathique dont l'esquisse — seulement l'esquisse — sous-tend à tout le moins deux grandes lignes de force.

L'empathie comme missiologie du « être avec »

La première de ces lignes de force est d'envisager cette missiologie comme manière « d'être avec ». Dans la visite ou dans la rencontre non plus « arriver avec », mais « être avec » à la manière d'un compagnonnage fait de sollicitude, de compréhension, d'écoute, de compassion, de prévenance, de consolation, de présence en témoin d'une Présence toute-autre, bref d'empathie. Une manière d'être qui, loin d'empêcher

sur le terrain des actions sociales et humanitaires, doublera ces actions au contraire, là où ces dernières ne pourront que rester en creux. Soit dans ces lieux de l'intime où la peur emprisonne, où la colère foment, où la culpabilité pèse, où le désespoir écrase et où le sentiment d'abandon repousse face à tout ce qui devient sans issue, fatal, insupportable. Là donc où s'inscrit l'histoire personnelle qui aura pu être blessée, marquée, violée par les nationalismes, les guerres, les génocides, les vendettas, les esclavages récurrents, les profits éhontés, les mensonges, les précarités exploitées, les dénuements extrêmes, les injustices criantes, et même par les sectarismes religieux (souvent chrétiens!) légalistes et aliénants. Non pas tant dans l'espoir de changer les situations d'épreuves que d'aider à les affronter en préservant à tout prix les dignités et les lueurs de l'espoir, c'est-à-dire les *dimensions eschatologiques* latentes en chaque être humain.

On n'aura même pas à chercher de substrats bibliques et théologiques à l'appui de cette manière d'être missionnaire tant ils regorgent.¹⁵ Et quand je dis « manière d'être », c'est que rien ici n'a contour de méthode. Une telle missiologie du « être avec » miroite bien plutôt un modèle. Et c'est sa deuxième ligne de force.

Un modèle christique, inspiré, du « percevoir » et du « ressentir »

La deuxième ligne de force est en effet d'appréhender cette missiologie sur le modèle christique, à chaque fois très personnalisé, du « percevoir » et du « ressentir ».

Je note d'abord que ce modèle ne sera de fait jamais institutionnalisé ni sans doute pleinement reconnu puisque voué au peu connu, voire au méconnu que la discrétion d'une telle présence témoinante d'un Dieu caché impose. Je note ensuite que ce modèle est évidemment kénotique puisque continuellement activé en mémoire d'un Dieu gros du désir de rencontres et d'humanités re-situées, re-suscitées. Un modèle donc de mission « par le bas » pour reprendre l'expression chère à Jean Pirotte.¹⁶ Mais je note surtout qu'il s'agit d'un modèle de mission *par l'intérieur*. Un modèle donc ni institutionnel, ni « religieux », ni culturel, mais singulièrement — je l'ai déjà dit — *pastoral*, soit situé au carrefour de l'anthropologie et de la pneumatologie et dont le paradigme, en miroir de la Pâque, ouvre au *passage*.

Aider ainsi à passer le tragique et l'inquiétude. Pas seul ni seulement avec autrui, mais en reprenant souffle et force aux sources inspirantes,



inventives et créatrices de l'Esprit. Car c'est bien finalement d'une missiologie *inspirée* dont il s'agit. Une missiologie d'esprit ou d'état d'esprit fécondant cette disposition intérieure à rencontrer, visiter et soutenir autrui. Une missiologie *du geste*, parce que « sans le geste, comme le dit si joliment Calvin, la Parole flotterait en l'air ou battrait seulement à nos oreilles. »¹⁷

Bref, une missiologie où le *pathos* et l'*affect* — si vite méfiés et évacués, à tort — sont bien présents au service d'un univers mondial complexe et désormais métissé où il n'y a plus vraiment ni Nord, ni Sud, ni Est, ni Ouest, mais encore une fois et avant tout des femmes, des hommes, des jeunes, des enfants en quête de sens et de vie.

A tout le moins, de nos maisons à nos missions, la modeste perspective ouverte par cette missiologie du « être avec » découverte aux marges de notre dictionnaire, missiologie inspirée d'un « percevoir » et d'un « ressentir » personnalisés, indique d'en rester ou plutôt d'en revenir toujours à l'essentiel du sens chrétien comme de l'être chrétien ultimes rappelés un jour par Jules Monchanin : « La missiologie est œuvre d'amour... ».¹⁸ Mais j'ajouterais aussi : « une mise en œuvre de l'imagination de l'amour ».

Après son engagement comme théologien aux Antilles — Guyane de 1987 à 1994 suivi d'un ministère pastoral dans une paroisse genevoise et d'un cycle d'étude à l'Institut œcuménique de Bossey, Philippe CHANSON (1950) a été nommé aumônier de l'Université de Genève. Auteur de plusieurs articles en anthropologie religieuse créole et membre du CREDIC et de l'AFOM.



¹ *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, sous la dir. de Ion BRIA, Philippe CHANSON, Jacques GADILLE et Marc SPINDLER, Paris/Genève/Yaoundé : Cerf/Labor & Fides/CLE, 2001, 393 p., coll. Théologie de la mission.

² Article rédigé à partir de l'intervention faite lors de la présentation officielle du *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, le vendredi 18 mai 2001 à la Faculté de théologie protestante de Paris.

³ Notice « Esclavage (Mémoire de l') », *ibid.*, pp. 114-115.

⁴ J.-H. Varidel dans un rapport de voyage en République démocratique du Congo, juillet 1997. Je suis redevable de ce concept de missiologie de l'emphatic à J.-H. Varidel qui a été missionnaire en Côte d'Ivoire de 1962 à 1978.

⁵ René GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris : Grasset, 1999, ch. XIII, pp. 249-261, *passim* pour les citations.

- ⁶ «Le fait que notre monde devienne massivement antichrétien, au moins dans ses élites, n'empêche donc pas le souci des victimes de se perpétuer et de se renforcer, tout en prenant des formes souvent aberrantes. L'inauguration majestueuse de l'ère « post-chrétienne » est une plaisanterie. Nous sommes dans un ultra-christianisme caricatural qui essaie d'échapper à l'orbite judéo-chrétienne en « radicalisant » le souci des victimes dans un sens antichrétien... » (ibid., p. 274).
- ⁷ Daniel BOURDANNE est actuellement secrétaire général des Groupes bibliques universitaires pour l'Afrique francophone. *Lettre d'Abidjan du 2 décembre 2000*, citée avec l'autorisation de l'auteur.
- ⁸ Notice «Partage» du *Dictionnaire...*, pp. 258-259 pour la citation (je souligne).
- ⁹ Cf. Rapport de la section I: «La Bonne Nouvelle aux pauvres», in *Conférence missionnaire mondiale de Melbourne, Que ton Règne vienne*, trad. fr., Genève: Labor et Fides, 1982, pp. 217 – 226. Pour ce texte et les textes antécédents préparant cette « option préférentielle », on consultera avec profit le ch. 3, «Évangile et justice. La mission dans un contexte de pauvreté», du recueil de textes réunis et introduits par Klauspeter BLASER in *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspectives œcuméniques*, Paris/Genève: Cerf/Labor et Fides, 2000, pp. 123-231.
- ¹⁰ Notice «Pauvres» du *Dictionnaire, op. cit.*, pp. 261 et 263 pour les citations. La dernière qui se réfère à Gustavo GUTIEREZ renvoie notamment à l'ouvrage de ce dernier: *La force historique des pauvres*, Paris: Cerf, 1986.
- ¹¹ Notice «Réfugiés», *ibid.*, pp. 296-297 pour les citations.
- ¹² Pour les phénoménologues, toute véritable connaissance anthropologique jaillit d'une rencontre de Sujet à Sujet sous le mode d'aller-retour entre ces deux Sujets livrés chacun à leur «tout-soi» de sympathie et d'empathie engagées dans «l'entendre» de l'autre. Cf. par exemple ici l'anthropologue de Lyon François LAPLANTINE: «Nous ne sommes jamais des témoins objectifs observant des objets, mais des sujets observant d'autres sujets au sein d'une expérience dans laquelle l'observateur est lui-même observé» (in *La description ethnographique*, Paris: Nathan, 1996, p. 21).
- ¹³ Lignes tirées du «Message trimestriel des Œuvres Pontificales Missionnaires», in *Eglise en partage*, Fribourg, 1999/4, p. 3.
- ¹⁴ *Lettre de novembre 1999*, adressée d'Abidjan à un ami suisse, citée avec l'autorisation de l'auteur (je souligne).
- ¹⁵ Par exemple les paroles eschatologiques de Jésus sur la visite (Mt 25: 31-46), celles de saint Paul sur l'expression de solidarité par le paradigme du corps (Rm 12: 10-15; 1 Co 12: 12-26), etc.
- ¹⁶ Rappelé dans la notice «Modèles missionnaires» de Marc Spindler du *Dictionnaire, op. cit.*, p. 226, en référence à la contribution de Jean Pirotte: «Convertir par le sommet du ve au xiv^e siècle. Réflexions actuelles sur les ambiguïtés d'une vieille stratégie», in *L'accueil et le refus du christianisme. Historiographie de la conversion*, actes du Colloque de Stuttgart, Lyon: CREDIC/Université Jean-Moulin, Lyon III, 1986, pp. 18-35.
- ¹⁷ Cité dans l'article que Titia KOEN a consacré à «La parole en Actes dans la culture kanak» in *Mission*, n° 74 (juin 1997), p. 20.
- ¹⁸ Jules MONCHANIN, *Théologie et spiritualité missionnaire*, Paris: Beauchesne, 1985, p. 48. Cité par Jacques Gadille dans la notice «Humanisme» du *Dictionnaire...*, p. 150.



Recensions



Catherine Bocquet,

L'art de la traduction selon Martin Luther, ou lorsque le traducteur se fait missionnaire

Arras : Artois Presses Université, 2000, 286 pages,

ISBN 2-910663-52-3, FF 150. —

Traducteur magistral des Écritures, théologien et bibliste incomparable, artiste du transfert linguistique, pionnier incontournable de la littérature allemande au sortir de la Renaissance : tous ces attributs du réformateur de Wittenberg, on les a reconnus de longue date. Mais qu'au travers de ces activités là, Luther se soit également « fait missionnaire », voilà qui demande quelques précisions, car l'expression pourrait sembler anachronique et manquer de rigueur.

Il ne s'agit bien sûr pas de la mission telle qu'on l'a vécue et comprise à partir du XIX^e siècle. Ce que Catherine Bocquet qualifie de « missionnaire », c'est essentiellement la passion du réformateur pour la communication de l'Évangile « à un public populaire et peu instruit » (voir p. 47). Luther « est théologien avant tout, et c'est toujours en missionnaire qu'il prend la plume » [...]. « Son rapport à l'écriture est fonctionnel, [...] sa priorité des priorités [étant] de communiquer aux simples chrétiens le message salvateur de la Bible » (p. 50). « La traduction de la Bible en allemand découle de cette volonté de partager une révélation salvatrice » (p. 29). Ainsi donc, et tout au long de son ouvrage, C. Bocquet utilise les termes « mission » et « missionnaire » pour qualifier l'activité littéraire de Luther, dans le sens de la *transmission prioritaire d'un message intelligible aux plus humbles* (cf. pp. 92, 106, 193, etc.).

L'originalité de la démarche de Bocquet consiste à réévaluer ce programme réformateur à l'aide de principes et de procédés techniques bien connus dans les milieux de la traduction professionnelle moderne. L'auteur utilise les outils de ces cercles spécialisés dans un but analytique et scientifique. Il s'agit notamment d'appliquer à cette analyse des concepts tels que ceux de « traducteur cibliste (pp. 73-85) ou sourcier (pp. 87 — 98) », de « pré-savoir théologique » (pp. 96-98), de « lisibilité et d'une intelligibilité à fleur de texte » (pp. 23, 109), de « re-traduction » (pp. 251-260), et surtout de « l'équivalence formelle ou dynamique, voire fonctionnelle » (pp. 90). Vu sous cet angle-là, la Bible de Luther apparaît comme le fruit évident d'une série d'options linguistiques et littéraires précises.

Il faut savoir que l'ouvrage de Bocquet couronne une formation professionnelle à l'École de traduction et d'interprétation de l'Université de Genève, alliée à une découverte de la pensée du réformateur durant un séminaire sur Luther et « La liberté du chrétien », séminaire offert en son temps par la Faculté autonome de théologie au sein de la même Université (cf. les « remerciements » de l'auteur,

p. 9). Le « regard croisé » qu'une telle convergence a suscité constitue l'attrait majeur de la présente étude, car elle a amené son auteur non seulement à définir le « credo traductologique » de Luther (pp. 71-117), mais également à retraduire, en français fort coulant et idiomatique, les deux traités luthériens fameux en la matière, à savoir le *Sendbrief vom Dolmetschen*, (pp. 147-184), et les *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens* (pp. 185-219).

Dans la dernière partie de son livre, Catherine Bocquet fournit « quelques réflexions en marge de la traduction et de la retraduction », toutes inspirées et illustrées par la personnalité, les présupposés théologiques et les écrits du réformateur de Wittenberg (pp. 221-260). Une bibliographie, répartie en une dizaine de domaines distincts, conclut l'ouvrage.

Les traducteurs bibliques contemporains seront reconnaissants à Catherine Bocquet de leur faire découvrir certains aspects marquants d'un très illustre et paradigmatique prédécesseur. Ils se réjouiront de rencontrer un Luther fasciné par le parler vernaculaire de son temps (sa « langue d'arrivée »), à savoir l'allemand populaire de la mère dans son foyer, de l'enfant dans la rue et de l'homme du commun sur la place du marché ; un Luther fasciné également par les proverbes et les expressions idiomatiques de son public cible. Ils verront la détermination du réformateur à trouver des équivalents allemands fonctionnels pour les métaphores bibliques. Ils admireront aussi combien C. Boquet sait introduire, dans sa traduction française des deux traités de Luther, notamment dans celle de la *Sendbrief*, des expressions idiomatiques françaises destinées à remplacer efficacement les métaphores ou dictons du réformateur, en privilégiant radicalement le sens du texte source par rapport à sa forme.

Et voici une autre précieuse découverte que nous offre Bocquet : Luther a travaillé souvent *en équipe* à sa traduction, en s'entourant de spécialistes des langues bibliques d'origine, en particulier Philippe Melancthon pour le grec et Matthäus Aurogallus pour l'hébreu (cf. pp. 25, 112s, 133-135, 189s). Il est imité en cela par pratiquement toutes les équipes « normales » de traduction biblique dans le monde aujourd'hui. Un traducteur n'apprendra pas sans une profonde empathie, de la plume de Luther lui-même, que « dans le livre de Job par exemple, Maître Philippe, Aurogallus et moi-même avons parfois travaillé quatre jours sur trois petites lignes » (cité par Bocquet, p. 106).

En revanche, dans les mêmes milieux de la traduction biblique contemporaine, on s'étonnera de la façon dont Luther, tel que Boquet le présente, a « christianisé » sa lecture et sa traduction de l'Ancien Testament ; à quel point aussi ses préjugés contre le pape de Rome, les « ânes papistes » et la Synagogue ont influencé son exégèse et ses écrits ; combien littéral et « sourcier » il s'est parfois révélé en traduction, contrairement à son orientation très généralement « cibliste », lorsque certains de ses dogmes favoris lui paraissaient être en jeu et lui suggéraient une interprétation allégorique ou quasi midrashique du texte canonique. On comprendra dès lors pourquoi la Bible de Luther a dû subir plusieurs révisions au cours des siècles passés et jusqu'à nos jours, et pourquoi d'autres versions allemandes des Écritures ont trouvé place à côté de la *Lutherbibel*, dans la pratique ecclésiale ou catéchétique des pays germanophones.



Quant à Catherine Bocquet, on pourrait regretter qu'elle ne se soit pas risquée à davantage de traduction comparée, c'est-à-dire à une mise en parallèle de certains passages de la Bible cités dans la *Sendbrief* ou les *Summarien* de Luther, avec les mêmes textes dans des versions allemandes, anglaises ou françaises contemporaines, pour faire ressortir à la fois la merveilleuse originalité et les préjugés tenaces du réformateur en matière de traduction.

Et puis, il faut bien le dire, l'absence de référence systématique aux données du texte hébreu ou grec, voire aux commentaires exégétiques de qualité, pour les passages traités par Luther et analysés par Bocquet, gêne quelque peu les traducteurs bibliques aux entournares. Le cas du verset difficile de Ps 68:19 [ou 67:19, mais en tout cas pas 69:19!] et de sa citation paulinienne en Ep 4:8 [et non en Ga 2:19 ou Rm 8:3!] semble assez typique à cet égard (cf. Bocquet, pp. 88s). Les praticiens de la traduction déploreront également l'absence d'un index des passages bibliques cités, en fin de volume. En tout cela, ils éprouveront le sentiment diffus de «rester sur leur faim».

Ceci dit, nous ne saurions trop recommander la lecture attentive, la diffusion et la discussion en séminaires du livre de Catherine Bocquet, car il offre des regards inédits et hautement instructifs sur Luther le traducteur, transmetteur passionné d'une Parole pour son temps... et le nôtre.

Théo SCHNEIDER



Sommaires



Françoise JACQUIN et Jean-François ZORN (éds)

L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne, XVIII^e-XX^e siècles

Paris : Karthala, 2001, 397 p., ISBN 2-84586-180-X, 170. — FF

Ce livre contient les actes, munis d'un avant-propos et de quelques réflexions finales, du colloque commun de l'AFOM (Association francophone œcuménique de missiologie) et du CREDIC (Centre de recherches et d'études sur l'inculturation du christianisme) tenu à Torre-Pellice du 29 août au 2 septembre 1999. Introduit par une typologie des relations entre christianisme et autres religions, il se poursuit par des études de cas portant sur le regard des missionnaires chrétiens sur les autres religions, puis sur quelques pionniers de l'acculturation religieuse, et sur le point de vue des destinataires. Une dernière partie traite, de manière parallèle, l'approche catholique et protestante des relations interreligieuses au XX^e siècle. (JFZ)



Maurice Pivot

Un nouveau souffle pour la mission

Paris : Ed. de l'Atelier, 2000, 204 p., 95.- FF

Maurice Pivot, un théologien catholique, réfléchit sur la mission depuis de longues années. Il nous livre ici une synthèse argumentée sur la mission à partir du concept de dialogue. La pratique du dialogue œcuménique et du dialogue interreligieux, fait bouger la réflexion missiologique. Le dialogue est devenu un nouveau paradigme pour toute réflexion théologique. (JMA)



Danièle HERVIEU-LÉGER

La religion en miettes ou la question des sectes

Paris : Calman-Lévy, 2001, 222 p., ISBN 2-7021-3192-1, 110.- FF

L'intérêt de cet ouvrage sur un thème par ailleurs largement traité est son angle d'attaque. Alors que de nombreuses publications se contentent de dénoncer le danger que les sectes représentent, l'auteure s'interroge sur ce qui, dans notre temps, favorise l'apparition et le développement des sectes. Elle situe le phénomène par rapport à la redistribution du paysage de la croyance : éclatement des grandes structures religieuses traditionnelles, exigence d'authenticité personnelle plutôt qu'adhésion à un ensemble de dogmes, souci de décloisonnement professionnel. Elle invite aussi à réviser la conception de la laïcité sur laquelle nous vivons.



Tharcisse Gatwa

Eglises : victimes ou coupables. Les églises et l'idéologie ethnique au Rwanda, 1900-1994

Yaoundé/Lomé : CLE/Haho, 2000, 322 pages, Yaoundé ISBN 2-7235-0124-8 ; Lomé ISBN 2-913746-09-8

Tharcisse Gatwa est un journaliste rwandais. Il a été directeur de la Société biblique. Depuis 1993, il est directeur de la maison d'édition CLE à Yaoundé. L'ethnocide de 1994 a révélé l'incapacité des Églises à dépasser en leur propre sein les



problèmes ethniques. Ce déficit les met hors d'état d'apporter, en cette matière, quelque réponse à la société. Le rôle des missions chrétiennes dans le développement d'une idéologie qui a conduit à l'ethnocide est indéniable. Sans la vouer aux gémonies, l'auteur replace l'Église devant sa responsabilité historique. Ce livre vise à une prise de conscience par les Églises, qui ne pourront jouer leur rôle prophétique tant qu'elles ne feront pas la vérité sur elles-mêmes. En témoin des événements, l'auteur relève le défi de la rigueur scientifique déprise de la passion et des parti pris, qu'ils soient ethniques, de croyance ou politiques.



Serge MOLLA

Violence

Genève/Paris : Labor & Fides/Le Cerf, 2001, 92 pages

Dans ce bref ouvrage, la violence est présentée comme péché. Elle se situe à l'opposé de la « colère » à travers laquelle Dieu exprime son refus de l'action des humains. Cette présentation générale débouche sur la question de la légitimité de la violence dans certaines circonstances exceptionnelles et plus particulièrement de celle de la guerre « juste » et de la révolte contre la tyrannie.



Jeanne M. SERRELL

Pionniers et héros

Flavion : Le Phare, 2001, 208 pages

À côté des biographies détaillées de missionnaires, écrites pour des lecteurs très motivés pour la mission, ce livre de poche met la littérature missionnaire à la portée des jeunes. Les pionniers de la mission évangélique que furent David Livingstone, Marie Slessor, François Coillard, William Carey, Adoniram Judson et Hudson Taylor sont présentés dans des moments décisifs de leur vie. En se mettant à l'écoute du récit de leur cheminement, le lecteur découvrira certainement comment l'Évangile peut aujourd'hui encore éclairer ses choix de ses engagements.



Mission

n° 115 (sept. 2001), 28 pages, FF 20.-

« Témoins sans frontières »

Ce numéro part à la quête de ceux et celles qui font vibrer le témoignage en le remplissant de leur vie pour que Dieu soit chaque jour un peu plus « l'invisible évident ». Témoins d'ici qui sont envoyés vers ailleurs ; témoins d'ailleurs venus chez nous attester de la fraternité en Christ ; témoins d'autres temps dont les parcours viennent jusqu'à nous comme un héritage.



Terre Nouvelle

n° 136 (juillet-août 2001), 16 pages

« Voyager autrement ? »

À côté des nouvelles des divers organismes dont il est l'expression et d'une interview de Ka Mana, ce sujet constitue l'essentiel de cette livraison du magazine. Décliné sur les quatre mots de mondialisation, de boycott, de tourisme responsable et de tourisme alternatif, ce dossier engage une réflexion que la crise des transports aériens ne peut que nous inciter à approfondir.

A commander au Département Missionnaire- Échange et Mission, ch. des Cèdres 5, CH-1004 Lausanne (Suisse)



Spiritus, Expérience et recherche missionnaires

n° 162 (mars 2001), 128 pages, 55.— FF.

« Pardon et réconciliation »

L'évangélisation du monde, et en particulier des pays du Sud, a souvent été accompagnée de pratiques on ne peut moins évangéliques. Aujourd'hui, demander pardon pour le mal commis passe par une mise en lumière de ces événements douloureux, par l'exigence de vérité et de justice, par la nécessité de réparer afin que la réconciliation puisse advenir avec son pouvoir de recréation. Même si les articles publiés sous ce titre proviennent presque tous d'Amérique latine, ils peuvent faire réfléchir sur beaucoup d'autres contextes.

A commander à Spiritus, 12, rue du P. Mazurié, F-94669 Chevilly-Larue Cedex (France)



Mission de l'Église. Revue trimestrielle de formation

n° 133 (octobre 2001), 80 pages, FF 30.—

« Ecoutez et vous vivrez »

Si être en mission, c'est être ouvert à la rencontre, cela suppose une capacité d'écoute. Écoute de Dieu qui appelle; écoute des autres qui lancent des appels; écoute ensemble de la Parole qui donne à l'entreprise humaine son orientation. L'humilité de celui ou celle qui se met à l'écoute n'exclut ni l'autonomie ni l'affirmation de soi, au contraire elle les présuppose. Dans un contexte de mondialisation, le temps est venu pour l'Occident de se mettre à l'écoute d'autres civilisations et d'entretenir avec des relations nouvelles. Si être en mission, c'est être disponible à la rencontre, son aboutissement est la formation de communautés qui rendent accessibles la Parole du Dieu Autre. C'est à l'évocation de diverses facettes de la mission des Églises dans ce contexte particulier que les articles de ce numéro sont consacrés.

A commander: Coopération missionnaire-OPM, 5, rue Monsieur, F-75343 Paris Cedex 07 (France)



Peuples du monde. Revue de la Mission catholique

n° 346-350, mai-octobre 2001, 44 pages, 25.— FF.

Si vous aviez reçu les quatre derniers numéros de cette revue, vous auriez pu lire les dossiers suivants:

- Niger, une Église dynamique en islam noir
- Les Albanais, nationalisme exacerbé et rivalités orthodoxes
- Cuba, ferveur et syncrétisme
- Le bouddhisme, les chrétiens et l'Église

A commander: 8, rue François Villon, F-75015 Paris (France)



Sources et vie dominicaine

vol. 27, n° 4 (juillet-août 2001), 54 pages, FS 7.—

« Témoins et martyrs »

Resitués dans la lignée de la passion d'Étienne dans les Actes des Apôtres, les huit récits de vie que compte cette livraison de la revue dominicaine pointent chacun vers la fidélité à un amour qui a saisi et qui saisit encore, souvent dans l'anonymat, la vie de ceux qui sont prêts à tout donner.

A commander à Sources, rue du Botzet 8, CH-1705 Fribourg (Suisse)





Journal of African Christian thought

Journal of the Akrofi-Christeller Memorial Center for Mission Research and Applied Theology, Akropong-Akuapem (Ghana), 68 pages.

Δ Vol. 3 n° 2 (déc. 2000): «African Instituted Churches: Some local histories».

Écrites par des étudiants en théologie de ces Églises, ces histoires donnent l'occasion à leurs auteurs de se comprendre, de connaître leurs origines. Par ailleurs, elles constituent une mémoire pour ces Églises et plus largement l'Église au Ghana.

Δ Vol. 4 n° 1 (juin 2001): «Gospel and culture: Issues and Engagement».

Ce numéro est construit autour de la réflexion de Kwame Bediako sur l'Écriture comme herméneutique de la culture et de la tradition et de trois interventions au Symposium intitulé «Vers une perspective théologique sur la culture et la tradition» suivi d'ateliers théologiques entre 1998 et 2000. Avec une bibliographie sur l'Évangile et la culture.

A commander: Akrofi-Christeller Memorial Center for Mission Research and Applied Theology, PO Box 76, Akrapong-Akuapem, (Ghana)



Missiology. An international review

vol XXIX n° 1, janv. 2001, 134 pages.

Autour du thème du partenariat, ce numéro développe une réflexion théologique (Anne Rissner), une facette missiologique (Charles van Engen), une réflexion émanant de l'Afrique (Anne Nasimiyu-Wasike) et une étude de cas émanant de Sierra Leone (Jehu J. Hanciles).

A commander: American Society of Missiology, 616, Walnut Avenue, Scottsdale PY 15683-1999 (USA)



Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research

vol. 30/3, 104 pages

Parmi les six articles qui composent ce numéro, nous relevons celui de Laurenti Magesa sur la mission dans le contexte d'après Guerre froide, celui de Frans Wijzen à propos de la théologie interculturelle et de la mise en œuvre de la mission de l'Église, l'analyse que fait Gerard van't Spijker de l'hymnologie au Rwanda après 1994 et la présentation des communautés chrétiennes africaines en Europe par Roswith Gerloff.

A commander IIMO, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht (Pays Bas)



Nancy FELIX

Brèves

Consultation des «Eglises historiquement pacifistes au Bienenberg (Suisse)

Du 25 au 29 juin 2001 a eu lieu une consultation des théologiens provenant des Eglises «historiquement pacifistes». Le thème en était *Peacemaking in a Globalized World*. En réponse à la «décennie pour vaincre la violence» du COE, ces Eglises ont voulu apporter leur contribution par un échange d'informations et l'esquisse de grandes lignes communes d'une théologie de la paix. Elles veulent aussi élargir leur réseau et intensifier le dialogue avec la Section «Foi et constitution» du Conseil œcuménique des Eglises.

Une première: rencontre Nord — Sud des Facultés de Théologie et de la Communauté d'Eglises en Mission (CEVAA)

Pour la première fois, la rencontre qui a lieu tous les deux ans entre les Facultés de théologie protestante des pays latins d'Europe, s'est élargie aux Facultés et Instituts de théologie protestante des pays du Sud. Cette initiative conjointe à l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier et à la Cevaa-Communauté d'Eglises en Mission est prometteuse quant à l'avenir de la formation des ministres dans les différents lieux. Pendant la semaine du 11 au 15 septembre 2001 à Sète (France) théologiens francophones d'Afrique, du Liban, de Madagascar, d'Amérique latine et du Pacifique ont revisité leur héritage, partagé leurs expériences théologiques et mis en commun leurs questions. Le thème: «Quand la théologie revisite ses héritages» a permis aux professeurs des Facultés et Instituts du Nord et du Sud de confronter leurs points de vue sur les différentes façons dont cet héritage central qu'est l'Evangile fait l'objet d'approches diverses à travers leurs différentes cultures.

Dans un deuxième temps, le sujet: «La formation théologique au Nord et au Sud proximité et différence» a été débattu sous forme de séminaire. Il a mis en lumière la difficulté de maintenir dans les institutions de formation théologique, à la fois la rigueur académique et la fidélité ecclésiale, telle que souhaitée par les Eglises dans le cadre de la formation des ministres. (GV)

Evangeliser la France ensemble: Paris 2-4 octobre 2001

«Evangeliser la France ensemble» est un réseau de responsables d'Eglises protestantes françaises, suscité par l'Alliance évangélique française, le Comité français de Lausanne et Aube





2000. Il a proposé trois jours pour réfléchir à ce que pourrait être l'évangélisation en France si les Eglises se mettaient d'accord pour annoncer l'Évangile ensemble. Ce colloque a vu la participation de Françoise Champion, sociologue, Paolo Ricca théologien de l'Église vaudoise d'Italie, etc.

Forum œcuménique de la mission (Paris 1-3 mai 2003)



Sous le haut patronage du Conseil des Églises chrétiennes, le Service protestant de mission/DEFAP, l'Assemblée des évêques orthodoxes de France et la Coopération missionnaire de l'Église catholique de France organisent un forum de la mission qui sera largement ouvert aux chrétiens de toutes les Églises. L'objectif est de percevoir de façon renouvelée, comment nous pouvons ensemble – en France, en Europe et dans le monde – témoigner du Dieu de Jésus Christ.

PHILIPPINES: Marie-am, Coran et Bible



Le Forum des Evêques et des oulémas, instance de dialogue entre chrétiens et musulmans mise en place en 1996, a choisi pour sa 16^e rencontre un thème théologique: «Mariam dans le Coran et Marie dans la Bible». Jusqu'ici, les délégués avaient préféré opter pour des thématiques à connotation morale, sociale ou politique. Mais Marie apparaît comme un point d'unité entre les deux confessions. (Source: *Eglises d'Asie*)

VIETNAM: une communauté protestante dynamique



L'Église évangélique du Vietnam est en pleine croissance: de 1975 à 2001, le nombre de fidèles serait passé de 400 000 à 2 millions. La concentration des efforts sur la prédication de l'Évangile ainsi que les qualités d'encadrement de l'Église par 482 pasteurs et plus de 1500 prédicateurs volontaires expliquent ce remarquable dynamisme. Aujourd'hui, les jeunes constituent plus de 80% des fidèles et en sont la partie la plus vivante. (Source: *Eglises d'Asie*)

AFRIQUE DU SUD: réconciliation



L'Église évangélique Presbytérienne d'Afrique du Sud (EPCSA) faisait partie de ces nombreuses Églises sud-africaines divisées par l'apartheid. Elle fut fondée en 1875 par la Mission Suisse au Transvaal et prit son indépendance en 1962, tout en gardant des liens étroits avec les Églises suisses. En juin 2001, après dix ans de scission, les deux groupes se sont enfin réconciliés et ont signé un texte commun, dans lequel tous les membres déclarent appartenir à la même Église. (Source: *Auftrag*)

MADAGASCAR: Église et politique



Le Conseil chrétien des Églises à Madagascar (FFKM) exprime sa détermination à s'engager pour la bonne marche de la prochaine

élection présidentielle, prévue le 16 décembre 2001. Il fait partie du consortium des observateurs des élections, agréé par le pouvoir, qui a pour objectif d'en contrôler le déroulement et d'informer les citoyens quant à leurs droits et devoirs. (Source : Bémou)

INDE: décès de Stanley J. Samartha (1920-2001)

Le 22 juillet, le pasteur Stanley J. Samartha décédait à Bangalore. Formé dans les Facultés de théologie de Bangalore, New York et bâle, J. S. Samartha fut le premier directeur de la Section « Dialogue avec les religions et les idéologies » du Conseil œcuménique des Eglises. Avec sa disparition, l'Eglise de l'Inde du Sud perd un théologien qui savait transmettre sa réflexion, tant comme professeur dans les diverses institutions théologiques où il a enseigné (Mangalore, Calcutta et Bangalore) que comme conférencier ou homme d'Eglise.

FRANCE: la Mission évangélique tzigane perd son fondateur

Converti au protestantisme à 14 ans, Clément Le Cossec devient d'abord pasteur des Assemblées de Dieu. Dans l'exercice de son ministère en Bretagne, il découvre les nombreuses difficultés auxquelles les Tziganes doivent faire face dans leur vie quotidienne. Il quitte alors les Assemblées de Dieu et part vivre au milieu des gens du voyage et témoigner auprès d'eux de sa foi en Jésus Christ. C'est sous son impulsion, qu'en 1975, est née la Mission évangélique tzigane qui s'est développée bien au-delà de la France jusqu'en Inde.

CÔTE D'IVOIRE: Formation à Abobo

La paroisse « Avocats » à Abobo (dans la banlieue d'Abidjan) de l'Eglise évangélique CMA a organisé pour ses membres une formation à l'élaboration et à la gestion de projets générateurs de revenus, basés sur des exemples concrets de micro-projets. Des ateliers de réflexion sur les intérêts d'une démarche communautaire devaient déboucher sur la mise en place d'actions utiles à la majorité et réalisables sans trop de difficultés. (Source: Nouvelles du SECAAR)

Guinée-Bissau: Echanges Sud-Sud

Pour la première fois, un missionnaire brésilien prend poste en Afrique: le Père Zilli a été nommé Evêque du diocèse de Bafatá en Guinée-Bissau. Il avait déjà travaillé 14 ans dans ce pays majoritairement musulman. Le père Zilli entend marquer sa pastorale par le dialogue interreligieux, le témoignage de la foi, l'évangélisation et l'inculturation. (Source: *Peuples du monde*)

MALAWI: Evangélisation centenaire

Le 28 juillet dernier, les Evêques du Malawi ont célébré le centenaire de l'évangélisation du pays. L'extraordinaire aventure

missionnaire commencée avec une première tentative des Pères Blancs dès 1889, avant de s'ancrer véritablement, il y a tout juste cent ans. Cette célébration fut l'occasion d'un temps de prière fort, d'un temps de pardon pour les erreurs commises et du renouvellement de l'engagement missionnaire. (Source: *Peuples du monde*)

IEM

— Congrès MISSION (28 décembre 2001 — 2 janvier 2002) aux Pays-Bas

Le congrès MISSION organisé par TEMA pour les jeunes de toute l'Europe. Pour en savoir plus, consultez le site < www.mission.org >.

— Colloque 2002

Entre la mondialisation et les résurgences des réflexes identitaires (2-6 avril 2002)

Les enjeux et les perspectives pour la mission dans un monde globalisé et fracturé du début du 3^e millénaire. Avec Samuel Escobar, missiologue évangélique et une dizaine d'autres intervenants. Lieu: Institut Emmaüs, St-Légier (Suisse)

— Congrès missionnaire (13 avril 2002) à Paris

Grande rencontre de jeunes désirant connaître ce qu'est la mission.

— Préparation à un engagement trans-culturel à court terme (25-27 mai 2002)

Beaucoup de jeunes partent pleins d'enthousiasme en mission pour quelques mois, mais reviennent découragés par la réalité vécue. Ce week-end cherche à prévenir ces déceptions en éveillant la sensibilité interculturelle et en abordant diverses questions pratiques. Lieu: Les Côtates- Montbéliard (France)

— Cours d'Orientation Missionnaire (7-27 juillet 2002)

Trois semaines conviviales de formation pratique à la vie missionnaire. De nombreux sujets tels que l'anthropologie culturelle, l'approche des religions, les problèmes de santé, le développement, etc. Lieu: L'Auberson (Suisse)

Renseignements: Delphine Berkovic — Institut Évangélique de Missiologie, 40, route de Fenil, C P 68, CH 1806 St-Légier (Suisse) — Tél. (+41) 21 943 18 91 — Fax (+41) 21 943 43 65 — e mail <iem.fmf@bluewin.ch> www.temanet.org/iem