

www.pastoralis.org

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique
Publication scientifique en ligne

Série « Actes »

Pratiques de libération et théologie
des pratiques. Tome 2

Second tome des Actes du 10^e Colloque de la Société
Internationale de Théologie Pratique (SITP)

Yves Guérette
et Frédéric Lusignan (éds)

n° 22

MIS EN LIGNE EN :

Juin 2023

 UCLouvain



UNIVERSITÉ
LAVAL



ICP
INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

UNI
FR

UNIVERSITÉ DE FRIBOURG
UNIVERSITÄT FREIBURG

Pratiques de **libération** et théologie des **pratiques**

Second tome des Actes du 10^e Colloque
de la Société Internationale de théologie pratique



Yves Guérette et Frédéric Lusignan, éd.
2023

Table des matières

Introduction

Yves GUÉRETTE et Frédéric LUSIGNAN 5

Première partie

La libération de l'être humain comme projet théologique et social

Libérer l'homme, mais aussi la création : responsabilité écologique du théologien pratique

par Dieudonné MUSHIPU MBOMBO..... 10

Les hommes naissent libres et égaux en droits : de l'influence des Droits de l'homme sur l'enseignement récent de l'Église catholique

par Joël MOLINARIO 24

Le commerce équitable : libérateur au Nord comme au Sud ?

par Simon LEPAGE-FOURNIER 37

Deuxième partie

L'accompagnement et l'éducation de la foi comme voies de libération

Libérer la vie : quand des sessions par et pour les couples en recherche de sens et de souffle favorisent le « développement durable de l'amour »

par Sylvie BARTH..... 54

Reconnaitre le salut de Dieu dans les expériences de libération en aumônerie hospitalière et de maison de repos

par Catherine CHEVALIER et Myriam GOSSEYE 67

Une éducation religieuse à la libération ? par Nicole AWAIS	82
Nous sommes « le blessé de la route », nous autres polygames et divorcés remariés Par Abbé Michel BATIONO	102

Troisième partie

La guérison physique et spirituelle : chemin de libération

La prière avec imposition des mains : une pratique de délivrance ou d'aliénation ? par Jean Patrick NKOLO FANGA.....	140
Pratiques de la théologie de la guérison en contexte séculier : libération ou aliénation par Mathieu TCHYOMBO WA YOWA KAZADI	155

Introduction

Yves GUÉRETTE et Frédéric LUSIGNAN

La libération renvoie à l'expérience d'être délivré de la détresse, d'être tiré du danger ou encore extirpé d'un péril. Elle est associée à l'affranchissement de différentes formes d'entraves qui oppriment, à la délivrance des jugs qui oppressent et parfois tyrannisent, à la protection des indigents qui subissent les affres des inégalités entre les humains, au rachat des prisonniers et des esclaves stigmatisés d'innombrables manières, à la guérison des malades et des souffrants atteints dans leur intégrité et leur dignité, etc. Plus largement encore, la libération est étroitement concernée par les enjeux, les défis et les menaces humanitaires, écologiques, économiques, sociaux, politiques ou religieux, par la violence sous toutes ses formes et dans tous contextes, par l'asservissement et par l'exclusion, etc.

La libération est au cœur des récits qui forment les Écritures. Pour les croyants, elle découle et résulte de l'initiative de l'intervention de Dieu dans la trame de l'histoire humaine. C'est lui qui libère, qui arrache, qui rachète, qui affranchit, qui rétablit ou encore qui fait sortir. Expériences du salut. Hier comme aujourd'hui, l'élaboration du discours théologique s'appuyant sur l'interprétation d'expériences de la libération demande un travail théologique soigné et délicat puisque le salut ne peut qu'être entrevu – le plus souvent – qu'après coup, perçu comme dans une nuée et surtout espéré.

« Le salut est le mot-clé du message religieux : qui le comprend autour de nous, voire même parmi les croyants? Fatalement, si on en exclut les si nombreuses réalités du "monde" qui préoccupent la masse des gens, sous prétexte qu'il n'y est pas question de Dieu ou que cela est sans rapport

avec l'éternité (mais qu'en sait-on?), on vide le mot salut de toute signification pour eux, et alors on ne doit pas s'étonner que le langage de la foi soulève si peu d'intérêt. Que manque-t-il à ce langage pour être intelligible? [...] il lui manque un peu de chair, il lui manque la pensée du monde¹. »

C'est précisément aux enjeux et au travail de l'interprétation théologique des pratiques de libération que s'est consacré le 10^e colloque de la Société internationale de théologie pratique² (SITP). Cet ouvrage qui présente 9 contributions complète le livre *Pratiques de libération et théologie des pratiques. Pour une épiphanie du salut de Dieu*³ qui en contient douze autres.

La première des trois parties de cet ouvrage s'intitule *La libération de l'être humain comme projet théologique et social*. Elle regroupe trois articles dont celui de Dieudonné Mushipu Mbombo : « Libérer l'homme, mais aussi la création : responsabilité écologique du théologien pratique ». L'auteur met à profit la corrélation herméneutique permettant d'éclairer les rapports de libération qui s'instaurent entre ce qu'il identifie comme les « trois E » : Écritures saintes, Enseignements ecclésiaux et Expériences humaines. Il y ajoute un quatrième « E » qui lui apparaît aujourd'hui essentiel: l'Environnement puisque Dieu libère l'être humain avec toute la création.

Joël Molinario propose une réflexion à partir de quatre grands axes qui autorisent et permettent de faire du droit à la liberté un véritable objet théologique : d'abord, le processus d'écriture de la déclaration de 1948 puis, l'échec d'un fondement univoque des droits de l'homme, selon le témoignage de Jacques Maritain. Troisièmement, les débats autour de la rédaction de *dignitatis humanae* sur la liberté religieuse comme réappropriation différente de l'universalité à travers des pratiques interculturelles et quatrième, l'universalité du droit à la liberté comme une construction et une promesse d'universalité du salut.

¹ Joseph MOINGT, « Une foi qui pense », dans *Parvis*, n° 9, mars 2001.

² Ce congrès qui s'est déroulé en ligne du 6 au 9 janvier 2021. Il a été organisé par la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, Québec, et par l'Institut de pastorale des Dominicains, Montréal, Canada.

³ Yves GUÉRETTE (dir), *Pratiques de libération et théologie des pratiques. Pour une épiphanie du salut de Dieu*, (Coll. Théologies pratiques), Montréal, Novalis, 2022.

Enfin, Simon Lepage-Fournier dans « Le commerce équitable : libérateur au Nord comme au Sud ? » présente les conclusions d'une recherche conduite à partir d'une enquête auprès des personnes impliquées dans le commerce équitable comme pratique de libération. Le récit du prophète Amos permet à l'auteur d'élaborer une théologie profondément empreinte d'un appel à la justice et du souci du pauvre.

La deuxième partie regroupe des propositions qui concernent l'accompagnement et l'éducation de la foi comme voies de libération. Sylvie Barth propose un article intitulé « Libérer la vie : quand des sessions par et pour les couples en recherche de sens et de souffle favorisent le « développement durable de l'amour ». Elle y expose une lecture théologique de la pratique du mouvement Fondacio en pastorale conjugale. Sylvie Barth confirme ainsi que la pratique andragogique étudiée se révèle comme une expérience de salut dans la dialectique délivrance/libération.

Pour leur part, Catherine Chevalier et Myriam Gosseye s'intéressent aux pratiques de soin en aumônerie hospitalière. La théologie de l'*imago Dei* permet de se soustraire du « tout à l'humain » ou du « tout au spirituel » et oriente la réflexion dans trois directions : vulnérabilité et dignité de la personne humaine, la sortie de la clôture et du repli et enfin l'ouverture à la communion entre les humains et avec le Dieu Trinité.

Dans « Une éducation religieuse à la libération? », Nicole Awais pose des critères qui peuvent conduire l'éducation religieuse vers une véritable expérience de libération : le développement de la pensée critique et théologique, la relecture de l'expérience humaine à la lumière de celle du Christ, l'analyse des situations humaines, le développement d'un principe de miséricorde, le respect du développement spirituel et psycho-cognitif du catéchumène et enfin l'enracinement des apprentissages dans la vie quotidienne des catéchisés. Ces critères, puisés aux principes des théologies de la libération et à ceux d'une éducation de qualité, lui permettent d'analyser deux méthodes catéchétiques et de vérifier si elles peuvent conduire à une expérience de libération.

Pour sa part, Michel Bationo élabore une réflexion théologique à partir des situations de souffrances que peuvent éprouver les personnes polygames et divorcées remariées au Burkina Faso, dans le diocèse de Koudougou. Il appelle à une révision des mesures pastorales qui peuvent parfois exclure certaines et certains de l'accès à la vie sacramentelle de l'Église. L'expérience du salut et de la libération qui est au

cœur de l'Évangile n'est-elle pas un appel pressant à demeurer dans une disposition d'ouverture nécessaire par rapport à l'expérience de la communion ecclésiale ?

Enfin, la troisième partie de cet ouvrage se consacre à la réflexion théologique entourant la guérison physique et spirituelle comme chemin de libération.

Jean Patrick Nkolo Fanga s'intéresse à la pratique de la prière avec imposition des mains. Il interroge cette pratique qui occupe une place importante dans le dispositif d'accompagnement spirituel et de délivrance/guérison. À partir d'entrevues conduites auprès de pasteurs du consistoire de Yaoundé au Cameroun, l'auteur vérifie si cette pratique conduit vers la délivrance ou plutôt, paradoxalement, vers l'aliénation de la responsabilité propre à chaque chrétien.

Enfin, Mathieu Tchyombo Wa Yoa Kazadi présente une réflexion sur les pratiques de la théologie de la guérison en contexte séculier. Pour ce faire, il explore différentes approches que l'on retrouve dans les Églises catholique, anglicane, évangéliques et orthodoxe. Il identifie trois acteurs : le malade lui-même, la personne religieuse qui pratique les rites et les gestes de guérisons ainsi que Dieu lui-même comme celui qui apporte la guérison. Selon l'auteur, la guérison est pleinement atteinte lorsque le malade est guéri mais surtout capable d'être en paix.

L'expérience de la libération est intimement liée à la condition humaine. Chacune et chacun sommes sujets à vivre et parfois subir différentes situations, formes et types d'enfermements et de réclusions au cœur des jours. Des défis et des enjeux écologiques, économiques, sociaux, politiques ou religieux nous convoquent collectivement à réfléchir comment les assumer le plus sereinement et dignement possible et à nous investir dans des actes qui abondent dans le sens de la libération autant pour les autres que pour nous-mêmes. La libération extrait et affranchie, délivre et délie, émancipe et dégage des différents jougs qui défigurent les humains et la création. Elle est ultimement expression de la victoire de la vie sur les différentes manifestations de la mort. Pour les croyants, libération et salut sont autant de manifestations et d'épiphanies de Dieu !

Première partie



La libération de l'être humain comme projet théologique et social

Libérer l'homme, mais aussi la création : responsabilité écologique du théologien pratique

Dieudonné Mushipu MBOMBO⁴

La notion de la libération se traduit théologiquement par le terme générique du salut. Son développement tente généralement de poser ces questions précises : qui sauve qui ? De quoi le sauve-t-il ? Et comment le fait-il ? Par quels moyens et par quelle pédagogie ?

Nous n'allons pas ici construire un traité de sotériologie pour répondre à ces questions si circonspectes. Nous aimerions simplement montrer que notre théologie s'est focalisée sur le salut à apporter à l'homme⁵, et elle a négligé le fait que l'homme n'est pas créé seul. L'acte de la création concerne aussi la nature et tout l'univers. Le salut de l'homme dépend aussi du salut de l'univers tout entier⁶. Cela implique que la dimension écologique devrait être intégrée dans la réflexion à l'intérieur même de notre théologie. Elle devrait y faire son entrée non pas comme un thème parmi tant d'autres, mais comme une nouvelle notion qui vient changer la méthode de nos réflexions et de nos pratiques.

⁴ Dieudonné MUSHIPU MBOMBO est théologien pratique, en Suisse (Fribourg). Dr en théologie, Dr en philosophie, DEA en éthique et épistémologie, Licencié en science de l'éducation. Auteur de plusieurs ouvrages en théologie, en pastorale, en philosophie. Courriel : mushipudieu@bluewin.ch

⁵ Ludwig FEUERBACH, *L'essence du christianisme (Théorie)*, Présentation de J.-P. OSIER, Maspero, Paris, 1968, p.289.

⁶ Adolphe GESCHE, « Un secret du salut caché dans le monde », dans Adolphe GESCHE *et al*, *Création et salut*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint Louis, 1989 ; Adolphe GESCHE, *Dieu pour penser, t.4 : le Cosmos*, Paris, Cerf, 2004.

La question écologique doit ainsi faire partie de nos priorités liées à l'objet même de notre théologie. Elle devrait entrer dans la définition de nos présupposés épistémologiques. C'est la nouveauté qu'apporte ce texte dans lequel nous allons essayer de présenter, dans un premier temps, l'état de la question aujourd'hui. Ce sera notre manière de dire où en est le débat sur la méthode en théologie pratique et comment notre proposition apporte une nouveauté théologique par son acuité épistémologique. Ensuite, nous nous évertuerons à montrer que notre démarche est à situer dans un cadre de redéfinition épistémologique de la théologie pratique. Le troisième point analysera en quoi consiste la libération de l'homme en théologie pratique, et le quatrième traitera de la libération de la création, qui lui est attachée, comme une priorité de notre époque. Le dernier point dira comment les deux libérations forment un seul paradigme inséparable. Une petite conclusion redira notre vœu de voir cela inscrit désormais dans la démarche scientifique de la théologie pratique.

L'état de la question

La théologie pratique a fini par trouver sa place dans le concert des disciplines théologiques d'importance. Sa pertinence s'impose aujourd'hui de toute évidence. Cette aura lui vient, sans doute, des productions académiques de grande valeur, fruits des publications, des colloques universitaires et des congrès internationaux.

En effet, dans cette construction progressive de son image et dans cette manière d'imposer son statut scientifique, la société internationale de théologie pratique, créée il y a actuellement quelques années, a apporté, au moins dans le monde francophone, sa contribution avérée. Ce lieu de réflexions a surtout permis d'élaborer des référents épistémologiques qui définissent les cadres du déploiement de la théologie pratique comme discipline scientifique, mais surtout comme matière ayant du sens pour le vécu et la pratique dans nos Églises.

Nous trouvons ces indices épistémologiques dans les ouvrages de référence qui ont été publiés à cet objectif⁷. Ce sont ces ouvrages qui définissent les fondements de ce

⁷ Bernard REYMOND et Jean-Michel SORDET (dir.), *La théologie pratique. Statut-Méthodes-Perspectives d'avenir. Textes du Congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique*, Paris, Beauchesne, 1993 ; Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique*, Deuxième édition augmentée, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen vitae, 2007 ; Elisabeth PARMENTIER (dir.), *La théologie pratique. Analyses et perspectives*, Strasbourg, PUS, 2008.

que nous faisons en théologie pratique aujourd'hui. Ils tentent de présenter la théologie pratique comme une discipline de la théologie qui s'épanouit à l'intérieur d'elle en obéissant aux exigences épistémologiques qui octroient à la théologie elle-même le statut de science, c'est-à-dire un discours raisonné, répondant aux règles logiques définies et disposant d'une portée pour ceux à qui il est destiné.

Ces exigences épistémologiques, comme dans toutes les autres sciences humaines — la théologie en est une — n'ont pas vocation à être statiques et immuables. Cela vaut pour la théologie pratique qui trouve son champ d'action dans les contextes et dans une prise de conscience des sociétés contemporaines. Elle est invitée continuellement à l'interaction ou à la réciprocité entre les Églises et la société, appelées une communication permanente et inséparable⁸. Ce qui implique que, tout en gardant son orientation scientifique :

la théologie pratique correspond à un chantier ouvert. Ses conclusions sont révisables, pour tout dire, réformables [...]. Ce chantier ouvert, c'est la reconnaissance de ce qui nous échappe, nous dépasse, reste mystérieux et non maîtrisable, c'est l'accueil de propositions innovantes et risquées, dynamiques. On ne se contentera pas des habitudes dormitives [...]. Le théologien devient un artisan, un bricoleur, au sens le plus positif et heureux de ce mot. Il y a des inventeurs et des bricoleurs de génie⁹.

Pareille définition du théologien pratique évoque deux idées distinctes : il y a d'abord le concept de chantier qui nous renvoie à la pratique où les travailleurs sont appelés à se rallier au concret, mais il y a ensuite le caractère cinétique de notre travail. Nous nous modelons sur la marche de la société qui propose de nouveaux sujets de réflexion suivant l'évolution des mentalités.

Concernant la pratique, nous nous y appliquons bien, à travers des études empiriques qui ciblent des cas de pratique dans des espaces géographiques bien définis qu'occupent nos différentes Églises. C'est toute la problématique de la contextualisation qui trouve ici une heureuse application. Cependant, nous estimons que ce

⁸ Laurent GAGNEBIN, « Comment se fait la théologie pratique ? », dans B. REYMOND et J.-M. SORDET (dir.), *La théologie pratique. Statut-Méthodes-Perspectives d'avenir. Textes du Congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 36.

⁹ Laurent GAGNEBIN, « La norme dans la Bible », dans G. ROUTHIER et M. VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique*, Deuxième édition augmentée, Montréal/Bruxelles, Novalis/*Lumen vitae*, 2007, p. 200.

souci de la fidélité à la pratique devrait se faire toujours accompagner d'une réflexion épistémologique solide qui donne de la crédibilité scientifique à tout ce que nous faisons et qui vérifie si nos réflexions ne stagnent pas, mais s'inscrivent dans une dynamique qui suit l'évolution de la société. C'est dans cet ordre que l'expertise portée par ce présent texte apporte sa contribution. Elle pose la question : sommes-nous statiques ou évoluons-nous par rapport à l'objet de notre discipline théologique ? Suivons-nous l'évolution de la société ou nous accrochons-nous à nos habitudes théoriques ? Nous voudrions démontrer ici que la théologie pratique qui s'occupe de la libération de tout homme, comme toute théologie, ne prend pas de risque pour aller plus loin que l'homme. En relisant les ouvrages que nous venons de citer qui dirigent nos réflexions en théologie pratique francophone aujourd'hui, nous remarquons qu'il n'y a pas d'appel aux réflexions sur notre engagement pastoral pour sauver notre maison commune. On n'y trouve pas d'invitation à nous impliquer dans les efforts de la protection environnementale. Pourtant, celle-ci est devenue la question primordiale de notre société contemporaine.

La théologie pratique face aux exigences scientifiques

La théologie pratique, comme toute théologie ou encore comme toute autre science, a le devoir de répondre aux exigences scientifiques pour être crédible. Elle doit remplir un certain nombre de critères objectifs qui lui rétrocèdent le statut d'une science, étant donné que « seules les propositions scientifiques sont douées de sens¹⁰ », ainsi que l'articule Jean Ladrière.

Pour le besoin de la clarté, il est impératif de faire régulièrement une relecture de ce qui fonde épistémologiquement notre discipline. Il n'est pas nécessaire ici d'évoquer toutes les discussions autour de cette question depuis les trois derniers siècles¹¹. Retenons ici la proposition de Gaston Bachelard¹² qui pense que l'objet et la méthode

¹⁰ Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, tome I : Discours scientifique et parole de foi, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 74.

¹¹ Il y a eu la séparation des sciences compréhensives et des sciences explicatives par Dilthey, mais aussi l'évaluation scientifique avec la logique herméneutique de Gadamer, ou la ligne des critères de scientificité dressés par Claude Bernard avec sa méthode expérimentale. Puis est arrivé Karl Popper qui propose, lui, à la place de la théorie positiviste et inductiviste de la vérifiabilité, le principe de la falsifiabilité et de la réfutabilité, ou encore Khun avec son épistémologie des paradigmes.

¹² Gaston BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934.

suffisent pour entrer en discussion sur la scientificité d'une discipline¹³. S'agissant de la théologie pratique, spécialement, les choses nous semblent claires. L'objet et la méthode ont été bien définis : la méthode, nous l'avons dit et redit¹⁴, est celle de la corrélation critique herméneutique que nous empruntons aux théologiens systématiques Tillich¹⁵ et Schillebeeckx¹⁶.

La théologie pratique partage ses méthodes de recherche avec les sciences humaines et emploie, selon les types d'études, les méthodes empiriques, comme la méthode biographique, la méthode phénoménologique, la méthode ethnographique, la méthode de la théorisation ancrée et la méthode d'étude des cas, comme nous le démontre Viau¹⁷. Cependant, l'analyse générale de son objet passe par la corrélation herméneutique qui signifie simplement « une interaction constante entre trois axes référentiels : les requêtes du temps présent, les pratiques du peuple chrétien et les références fondatrices¹⁸ ». Ce qui a été traduit par un grand nombre de théologiens pratiques comme une relation binaire qui devrait exister entre les trois « E », à savoir « E » comme Écriture, « E » comme Enseignements ecclésiaux, et « E » comme Expériences pratiques. Ces réalités E peuvent être représentées par un triangle dont les trois pôles se définissent dans une logique d'interaction mutuelle. La théologie pratique surgit de l'interférence entre ces trois réalités expérientielles¹⁹. Et dans ce contexte précis de la foi, « l'essentiel est de ne pas oublier que ces trois « E » (Écriture, Enseignements, Expériences) trouvent en dehors d'eux leur fondement ; le triangle ainsi évoqué devient la base d'une pyramide dont la somme nous dépasse infiniment, nous échappe et ne saurait être objectivé. Il s'agit d'un quatrième E, celui de

¹³ Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, De la liberté ou des questions éthiques en éducation aujourd'hui. Ébauche de réponses par le truchement des modernes, Berne, Peter Lang, 2011, p. 11.

¹⁴ Voir le commentaire que nous en faisons largement dans « La théologie pratique et l'herméneutique ou la corrélation herméneutique : Schillebeeckx, Tillich, etc. » dans Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, *L'herméneutique classique et son histoire. Vers une épistémologie interdisciplinaire avec les sciences humaines*, Paris, Cerf, 2019, p. 285-294.

¹⁵ Paul TILlich, *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 3 volumes, 1951, 1957, 1963.

¹⁶ Edouard SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Cerf, Paris, 1981.

¹⁷ Marcel VIAU, « La méthode empirique en théologie pratique », dans G. ROUTHIER et M. VIAU, (dir.), *Précis de théologie...*, p. 87-98.

¹⁸ Jean-Marc PRIEUR, « Articuler la théologie et la pratique dans les études », dans B. REYMOND et J.-M. SORDET (dir.), *La théologie pratique...*, p. 251.

¹⁹ D. MUSHIPU MBOMBO, *L'herméneutique classique...*, p. 293.

l'Esprit Saint [...]»²⁰. N'y manque-t-il pas un cinquième « E » ? Découvrons-le en parlant de l'objet de la théologie pratique.

En effet, l'objet de notre discipline, comme l'objet de toute théologie, est Dieu, tel qu'il se révèle. Donc, la révélation est le fondement de la théologie. Il a été démontré par des théologiens de renom comme Karl Barth²¹ que cette révélation prend corps à travers une alliance que Dieu conclut avec l'homme, un homme situé dans l'histoire. Et lorsqu'on parle d'une alliance, on ne peut pas voir que Dieu en théologie, donc ne s'occuper que d'une partie de l'alliance, en ignorant l'autre partie. Karl Rahner l'a aussi soutenu en privilégiant l'homme comme celui au service duquel l'Église et le christianisme ont mission de s'atteler. Et selon lui, il s'agit justement de « l'homme tel qu'il est en réalité²² ». L'homme devient ainsi par ricochet l'objet de la théologie. Ce qui implique que non seulement la théologie est une science humaine, mais qu'elle est également invitée à emprunter ses outils de travail et ses méthodes en sciences humaines dans une logique d'interdisciplinarité pour comprendre cet homme.

L'homme devient l'objet de la théologie, avec Dieu. Voilà pourquoi nos réflexions se sont beaucoup concentrées sur cet homme et son rapport à Dieu qui va de la création jusqu'à la rédemption, donc à son salut ou à sa libération définitive, en passant par des libérations quotidiennes, à travers sa vie, qui constituent la matière de nos études de théologie pastorale. Qu'en est-il de cette libération de l'homme, objet de notre théologie ?

La libération de l'homme comme but de la théologie

Toute la théologie chrétienne est théologie de la libération. Elle vise toujours le salut de l'homme qui s'accomplit dans la rédemption inaugurée par le Christ. La libération n'est pas le monopole des seuls Sud-américains qui définissent leur théologie contextuelle comme théologie de la libération. Dieu s'est révélé à l'homme pour le

²⁰ L. GAGNEBIN, « Comment se fait... », p. 39.

²¹ Karl BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 23.

²² Karl RAHNER, *Mission et Grâce*, I, XX^e siècle, siècle de grâce ? Fondements d'une théologie pastorale pour notre temps, Paris, Mame, 1962, p. 187.

sauver. Il lui manifeste son amour pour l'aider à se relever de ses pauvretés et de ses misères.

La notion de la libération en théologie trouve son fondement dans l'approche de la pauvreté et de la misère. Il s'agit de la misère dans tous les sens que porte ce mot. À côté de la misère matérielle et humaine dont souffre une partie de notre humanité créée par nos volontés injustes, il y a la misère morale et spirituelle engendrée par le péché dans le genre humain. Les deux formes de pauvreté sollicitent libération.

La libération de la première, donc de la pauvreté matérielle, tient à la volonté des puissants qui dominent le monde, parce que les pauvres dont il est question ici sont « le produit du système dans lequel nous vivons et dont nous sommes responsables. [...] Bien plus, le pauvre est l'opprimé, l'exploité, le dépouillé du fruit de son travail, le spolié de son être homme²³ ». Le cri libérateur de Jésus invite ceux qui dominent les autres à la conversion, donc à une ouverture réelle à la charité. Ils ont le devoir — parce qu'il s'agit d'un commandement — de traiter plus humainement le prochain dont parle Jésus. « Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits que sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (*Mt* 25, 40). Ce petit dont il est question dans le discours de Jésus est l'homme concret d'aujourd'hui, pauvre parce qu'il manque le bien-être minimum, parce qu'il est privé d'un simple statut de personne et parce qu'il n'est pas considéré dans sa dignité d'être humain. Ce pauvre « est pour l'Évangile le prochain par excellence²⁴ ». L'Évangile devient ainsi la Parole où s'actualise la mission libératrice de Jésus, lui qui vient « annoncer la bonne nouvelle aux pauvres [...] proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en libération, proclamer une année de grâce du Seigneur » (*Lc* 4, 18-19). Le concept de libération devient un thème biblique qui résume l'action du Dieu qui libère. Toute la mission de Jésus se définit dans le fait qu'il s'est incarné pour conduire les hommes à Dieu en réduisant la distance qui les sépare, celle créée par le péché.

En effet, le modèle et la référence de toutes les formes de libération connues dans l'histoire de Dieu avec l'humanité se trouvent dans l'expérience libératrice de l'Exode. Dieu sort son peuple par amour d'Égypte et l'arrache ainsi de l'esclavage

²³ Gustavo GUTIERREZ, « Praxis de Libération. Théologie et Annonce de l'Évangile », dans *Concilium*, 96, juin 1974, p. 57.

²⁴ *Ibid.*

subi dans la maison de servitude. La marche de Dieu avec son peuple commencée ici les conduira vers l'alliance du Sinaï. Dieu en fait « un royaume des prêtres et une nation sainte » (*Ex* 19, 6). Il scelle une alliance avec eux et leur offre, en même temps, une terre, une nouvelle terre où ruissellent le lait et le miel. D'où la portée à la fois spirituelle et politique de cet événement majeur. Le Dieu auquel ils croient est un Dieu qui entend leurs plaintes en esclavage et qui se souvient de son alliance (*Ex* 2, 24). Il est celui qui voit leur misère (*Ex* 4, 31)²⁵. Il les sort de l'esclavage, et les conduit vers le pays de la promesse et de la liberté. La sortie d'Égypte, racontée dans l'Exode, est donc l'acte fondateur de notre foi en un Dieu libérateur.

Les actions libératrices, proposées depuis l'Ancienne Alliance, par l'expérience de l'Exode et par les enseignements des prophètes, trouvent leur sens plénier dans la mort et la résurrection du Christ. Par sa Pâque, Jésus vient annoncer l'action messianique de Dieu qui veut que le pauvre soit libéré. Le Seigneur a ouvert le chemin de notre libération définitive par son acceptation de la mort sur la croix et par sa résurrection d'entre les morts. Il délivre de la sorte l'humanité du péché. Ce qui implique que notre participation à son sacrifice d'amour passe par l'amour de Dieu et du prochain et par l'offrande de nos souffrances au Seigneur. C'est dans la Pâque du Christ que les hommes de la Nouvelle Alliance découvrent le prix de leur vie au service de l'amour, mais aussi de la justice et de la paix. Moltmann le dit bien quand il écrit que « le souvenir de la Passion peut aider les chrétiens à rompre leurs alliances avec les puissances et à s'engager auprès de ceux qui sont humiliés²⁶ ». Selon le Cardinal Müller, plus concrètement, la libération du pauvre « humilié » dans sa communauté s'appuie sur quatre piliers qui sont : la justice sociale, la solidarité, la paix dans le monde et la dignité humaine²⁷.

Cela signifie que la libération de la mort et du péché assumée par le Christ a certainement des conséquences sociales²⁸, car notre foi trouve son sens dans un amour authentique et une charité quotidienne dans le concret. La libération que prône le christianisme n'est pas un projet d'une consolation à venir dans l'au-delà. Elle est

²⁵ Gustavo GUTIERREZ et Gerhard L. MÜLLER, *Aux côté des pauvres. L'Église et la théologie de la libération*, Paris, Bayard, 2014, p. 47-48.

²⁶ Jürgen MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, cité par Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 305.

²⁷ G. GUTIERREZ et G. L. MÜLLER, *Aux côté des pauvres...*, p. 47-48.

²⁸ Gerhard L. MÜLLER, *Pauvre pour les pauvres*, Paris, Parole et Silence, 2014, p. 57.

une invitation à la transformation active de la réalité quotidienne, car « l'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller : le corps de la nouvelle famille humaine y grandit [...] »²⁹.

En travaillant ensemble « aux valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté... que nous aurons propagées sur terre selon le commandement du Seigneur³⁰ », nous aurons fait de l'Évangile la force même de la libération. Il sera devenu puissance de la vie éternelle donnée dès maintenant à ceux qui le reçoivent. Voilà notre tâche pastorale, celle dont la théologie pratique s'est assigné la fonction de gendarme afin de confirmer sa conceptualisation et son application dans le concret. Mais nous pensons que cela n'est pas suffisant. Car il faut prendre en compte la dimension de l'homme comme élément de la nature et de la création, étant donné que nous croyons en un Dieu, Créateur de l'Univers. La libération de l'homme ne se fera pas sans la libération de la nature et de la terre. « Les Églises ne peuvent pas se limiter à l'écologie de l'âme³¹ » seulement. Elles doivent s'adonner à la libération de l'âme dans une perspective globale qui inclut la création tout entière.

***Sauvegarder l'environnement ou la libération
de la nature : prise en compte
de la question écologique en théologie***

Il est certain, en effet, que nous nous sommes beaucoup intéressés à l'homme à sauver, par l'organisation de nos prières et nos liturgies, par nos engagements pour la justice et la paix à travers nos discours. Mais, nous avons presque totalement ignoré la création, donc la planète. L'actualité nous impose l'exigence de revoir notre manière de concevoir l'objet de notre discipline qui ne doit pas seulement se limiter à l'homme, mais devrait aller aussi jusqu'à toute la création.

Le thème de l'environnement s'impose incontestablement à nous et à notre théologie. Il bouscule nos certitudes épistémologiques. Nous sommes invités à revoir

²⁹ Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, 7 décembre 1965, chap. 39 § 2.

³⁰ *Ibid.*, chap. 39 § 3.

³¹ J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 118.

même les bases du modèle théorique de notre discipline. Nous devons avoir le courage de faire cette révolution. Trois arguments nous y incitent.

Le premier argument qui milite pour que l'on intègre la dimension environnementale dans notre démarche épistémologique est que les faits ne souffrent d'aucun doute. Ils sont là. On ne peut plus les contester. Il existe plusieurs diagnostics faits par des scientifiques, par des politiques, des économistes et des géologues. Nous ne pouvons pas les reprendre tous ici. Ils disent presque la même chose. Le Pape François les résume en faisant ce constat : « Ces situations provoquent les gémissements de notre sœur terre, qui se joignent au gémissement des abandonnés du monde, dans une clameur exigeant de nous une autre direction³² ». Et nous, théologiens pratiques, voudrions-nous participer à l'élaboration de cette direction ? Ou, optons-nous pour l'indifférence ? La direction dont il s'agit ici est la pastorale prise dans le sens où le pasteur conduit et indique le sens. C'est même le cœur de la fondation de notre discipline !

Le deuxième argument est que notre monde évolue et change. Nous nous étions dit dès le début que « c'est dans l'espace entre la pratique radicale proposée par l'Évangile et les pratiques quotidiennes de nos sociétés en transformation qu'une théologie pratique peut prendre corps. À chaque fois, elle tente de repérer les lieux d'émergence, les paroles vivifiantes par-delà la violence et la nouveauté des possibles³³ ». Ceci correspond à la ligne pastorale voulue par Vatican II selon laquelle l'Église avait « le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération³⁴ ». S'il y a un signe de temps, de notre temps dont nous devrions tenir compte dans notre théologie, il s'agit de la question écologique.

Enfin, notre théologie doit changer comme toute notre pastorale. Comme on le sait, le christianisme a été accusé, à tort ou à raison, d'être responsable de la détérioration de notre environnement. Depuis les études de Lynn White³⁵ faites en 1966, dans lesquelles il tenait la tradition judéo-chrétienne d'être coupable de la prise de pouvoir

³² François, Lettre encyclique *Laudato Si'*, 24 mai 2015, § 53

³³ Jacques AUDINET, « La pratique évangélique dans la mondialisation », dans G. ROUTHIER, et M. VIAU (dir.), *Précis de théologie...*, p. 66.

³⁴ Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, chap. 4.

³⁵ Lynn WHITE, « The Historical Root of Our Ecological Crisis », dans *Science* 155, 1967, p. 1203-1207.

sur la nature par l'homme dont la démesure de la volonté de puissance aurait conduit à la crise environnementale actuelle, plusieurs réflexions nous invitent à revoir nos herméneutiques par rapport au positionnement anthropologique et culturel de l'homme face à la nature. Ces études accusatrices sont convaincues que les chrétiens et leurs pères judaïsants ont enseigné un anthropocentrisme qui a placé l'homme au-dessus de toute la création, en lui livrant tous les autres éléments de la nature comme étant à son seul service. Selon eux, c'est cette culture philosophique qui a conduit à ce désastre, car le christianisme a hérité du judaïsme un récit de la création contenu dans le livre de la Genèse (*Gn* 1, 1-2 ; 1-24) qui appelle l'homme à dominer la terre. D'après eux, l'interprétation qui a été faite par les chrétiens de ce texte va dans le sens que Dieu ordonne tout l'univers au profit et à la domination de l'homme. Ce qui pousse ce dernier à mépriser la nature soumise à son pouvoir³⁶.

Face à une aussi forte accusation, les théologiens pratiques doivent proposer une nouvelle herméneutique qui réponde à la pédagogie juste de ce que la Bible veut dire par dominer, non pas dans le sens de détruire, mais plutôt de prendre soin. Elle devrait non seulement élaborer une lecture correcte des paroles bibliques, mais aussi préparer une pastorale et une spiritualité écologiques qui changent les mentalités et les comportements de nos communautés ecclésiales.

L'articulation des deux écologies comme nouveau paradigme

On l'aura constaté, l'urgence écologique s'impose dans nos recherches. La question environnementale n'est plus facultative. Elle doit occuper une place centrale dans notre action. Si nous admettons que le message de Jésus et son action sont destinés à libérer le genre humain de sa pauvreté à multiples visages, la libération de nos contemporains ne peut pas se faire sans une approche écologique qui est plutôt globale. Il nous faut en même temps « écouter tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres³⁷ ». Il n'y a pas de libération sociale qui ne se fasse accompagner de la libération environnementale, et vice versa ; ainsi que le dit le Pape François, « il n'y a pas deux crises séparées, l'une environnementale et l'autre sociale, mais une seule

³⁶ Roger BERTHOUSOZ, « Pour une éthique de l'environnement. La responsabilité des chrétiens dans la sauvegarde de la création », dans *Environnement, Création, Éthique* (Le Supplément n°169), 1989, p. 71-72.

³⁷ François, Lettre encyclique *Laudato Si'*, § 49.

et complexe crise socio-environnementale³⁸ ». Il faut une écologie intégrale, donc une libération totale. Ce nouveau paradigme selon lequel l'environnemental, le social et le spirituel sont à appréhender comme un tout, aiguillonne et change notre théologie pratique. L'appel à l'écologie intégrale devient un signe des temps à lire à la lumière de l'Évangile. D'où notre proposition de revisiter notre pratique théologique dans ses trois dimensions principales :

— *Épistémologiquement* : Il s'agit de revoir nos priorités qui ne se centrent plus seulement sur l'homme, mais aussi sur la nature. L'homme devrait être considéré comme élément de la création, afin qu'il soit protégé avec elle. Notre méthode de corrélation critique herméneutique s'est limitée à l'approche de l'être humain et son rapport à l'Écriture ainsi qu'à l'histoire. Elle devrait intégrer la création comme un nouvel élément qui appelle notre lecture. Si jusqu'à présent cette herméneutique s'est focalisée, mis à part le E de l'Esprit saint, sur les trois pôles représentés par les trois E : Écriture, Enseignements et Expériences, nous plaidons pour l'intégration d'un quatrième E (Environnement). Il pourrait être considéré comme tel, tout comme il pourrait être inclus dans l'un des trois premiers. Notre souhait est qu'il soit visible et explicite.

— *Éthiquement* : Cela exige une prise de conscience de notre responsabilité. Nous n'avons pas que le devoir de respect par rapport à la nature, nous avons en même temps la tâche impérative de sa sauvegarde. Nous devrions y travailler en considérant que toute indifférence de notre part ou toute atteinte au bien-être de la terre et de la nature est un grave péché.

— *Pastoralement* : La question environnementale est une question pastorale. Nous ne pouvons pas l'éluder dans nos investigations. Il nous appartient d'inventer des lieux pastoraux pour éduquer nos contemporains au respect de la nature et à la préservation de la création par sa biodiversité et son écosystème. Cet engagement pastoral passerait par la catéchèse, l'enseignement de la religion et de l'éthique, les

³⁸ *Ibid.*, § 139. Et le Pape d'ajouter : « Les possibilités de solution requièrent une approche intégrale pour combattre la pauvreté, pour rendre la dignité aux exclus et simultanément pour préserver la nature. »

prédications et la conscientisation. Nous sommes appelés à fonder une spiritualité écologique³⁹.

* * *

Notre propos se définit comme un appel. Il s'adresse d'abord aux théologiens pratiques, et ensuite, par eux, à tous les agents pastoraux dans le monde. Il est une mobilisation à redéfinir les responsabilités pastorales. Sa modeste ambition invite à modifier notre vision du théologien pratique appelé à construire ses réflexions non seulement autour de l'homme à conduire vers sa libération définitive, raison de la croix et la résurrection du Christ, mais également à montrer à cet homme qu'il est responsable de la création. Celle-ci lui a été confiée par Dieu. S'il n'en prend pas soin, non seulement il n'accomplit pas l'attente de Dieu sur lui, mais aussi il scie la planche sur laquelle il est assis, donc il se détruit lui-même.

L'analyse fine de la situation expérientielle de l'homme moderne, l'homme d'aujourd'hui, ne peut plus esquiver l'environnement ou le considérer comme un fait parmi tant d'autres. Nos méthodes d'analyse, qu'elles soient herméneutico-compréhensives ou qualitatives, doivent considérer désormais qu'il y a, au cœur de notre pratique théologique, Dieu, l'homme et la création, donc la terre et l'univers créés.

—

Résumé

Notre réflexion se situe dans le cadre d'une relecture de ce qui fonde épistémologiquement notre discipline et qui donne de la crédibilité scientifique à tout ce que nous faisons. L'étude de la méthode et de l'objet de notre théologie pratique est toujours importante pour évaluer la manière dont nous évoluons. L'objet de notre étude est Dieu, dans son rapport à l'alliance qu'il

³⁹ Des spiritualités écologiques ont existé dans l'histoire de notre christianisme. Le modèle le plus connu est celui de Saint François d'Assise que nous pouvons explorer pour notre temps et pour notre société contemporaine.

a conclue avec l'homme par la révélation. Ce qui fait que notre méthode de corrélation herméneutique voudrait comprendre cette relation de l'homme à Dieu par les 3 « E » : les Saintes Écritures, les Enseignements ecclésiaux et les Expériences humaines. Nous trouvons pour notre part que nos réflexions se sont beaucoup concentrées sur cet homme et son rapport à Dieu qui va de la création jusqu'à la rédemption, donc à son salut ou à sa libération définitive, en passant par des libérations quotidiennes, à travers sa vie, qui constituent la matière de nos études de théologie pastorale. Mais je voudrais plutôt montrer que nous sommes appelés à évoluer par rapport au temps qui change. Il nous faut intégrer la dimension environnementale dans notre démarche épistémologique. Notre Dieu, créateur de l'Univers, libère l'homme, avec toute la création. Il faut un quatrième « E », celui de l'environnement, dans nos recherches et nos pratiques.

Les hommes naissent libres et égaux en droits : de l'influence des Droits de l'homme sur l'enseignement récent de l'Église catholique

Joël MOLINARIO⁴⁰

Il y aurait un risque à considérer la liberté comme une notion évidente qui ne souffre pas de contestation ni philosophiquement, ni politiquement, ni théologiquement. Nous savons bien qu'il n'en est rien.

Je voudrais m'intéresser ici à un sujet à la fois politique, philosophique et théologique : les droits de l'homme qui dans leurs diverses formulations proclament que les hommes naissent libres et égaux en droits et en dignité. Nous pouvons dire sans difficulté que la liberté est le thème majeur de la Déclaration universelle des droits de l'homme proclamée le 10 décembre 1948 par l'ONU. Pourtant, la contestation de ce droit à la liberté a été de tout temps et en tout contexte et pas seulement par des dictateurs.

Dans un premier temps, nous nous arrêterons sur ces diverses formes de remise en cause des droits à la liberté en nous attachant plus spécialement au refus de reconnaître ces droits de la part de l'Église catholique. Cependant, si le magistère catholique refusa les droits de l'homme au XIX^e siècle, les papes depuis Jean XXIII ont opéré un revirement à 180 degrés jusqu'à dire que les droits de l'homme étaient le fondement de tout humanisme ! Comment peut-on comprendre un pareil

⁴⁰ Professeur de théologie au *Theologicum* de l'Institut catholique de Paris, directeur de l'ISPC, membre de l'Unité de recherche, « Religion, culture et société », membre de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE), dernier article publié, « La nature de la doctrine dans le Directoire pour la catéchèse de 2020 », dans *Lumen Vitae*, 2021-2 vol. LXXVI, p.143-155 et dernier ouvrage publié, avec Anne-Sophie VIVIER-MURESAN, *Responsabilités chrétiennes dans la crise écologique, quelles solidarités nouvelles ?*, Paris, Cerf/Patrimoines, 2022.

changement de doctrine pour une institution qui proclame si haut la valeur pérenne de sa doctrine ?

Nous observerons quatre lieux qui permettent de faire du droit à la liberté une question théologique : le processus d'écriture de la déclaration de 1948 et l'échec d'un fondement univoque des droits de l'homme, selon le témoignage de Jacques Maritain, les débats autour de la rédaction de *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, une réappropriation différente de l'universalité à travers des pratiques interculturelles et l'universalité du droit à la liberté comme une co-construction et une promesse d'universalité du salut.

Une histoire complexe : vers la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH)

Trois textes historiques ont mis à jour la notion moderne de droits de l'homme. Il s'agit de la Déclaration d'indépendance américaine de 1776, de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (DDHC) de la Révolution française du 26 août 1789 et enfin et surtout de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) proclamée par l'ONU le 10 décembre 1948. Chacune de ces déclarations a engendré d'autres déclarations et des conventions internationales.

Depuis les déclarations américaines de la fin du XVIII^e siècle jusqu'à la DUDH de 1948 la liberté est le thème premier et central de ces déclarations. Dans les débats qui ont préparé la rédaction de la DDHC, le député Mirabeau s'en fit l'ardent défenseur avec une phrase restée célèbre : « Je ne viens pas prêcher la tolérance. La liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacré, dit-il, que le mot tolérance, qui essaye de l'exprimer me paraît lui-même tyrannique, puisque l'existence de l'autorité qui a le pouvoir de tolérer, attente à la liberté de penser, par cela même qu'elle tolère, et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer⁴¹. »

Pour les déclarations américaines, c'est la liberté religieuse d'appartenance confessionnelle, de possibilité de changer de religion qui a été un élément fondateur d'un

⁴¹ Valentine ZUBER, *L'origine religieuse des droits de l'homme, le christianisme face aux libertés modernes (XVIII^e-XXI^e siècle)*, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 19. L'auteur fait référence aux Archives parlementaires rééditées régulièrement et accessibles aujourd'hui sur Gallica.

droit fondamental à la liberté, comme l'avait démontré de façon magistrale l'historien allemand Georg Jellinek⁴².

La réaction du pape Pie VI est symptomatique. Dans un bref de 1791, *Quod Aliquantum* contre la constitution civile du clergé, le pape s'en prend aux droits de l'homme et surtout, l'article 10 de la DDHC et à la liberté de parler, d'imprimer, liberté effrénée que Pie VI qualifie de *licentia*⁴³.

Les refus des droits de l'homme

Hormis le refus des dictateurs de toutes sortes, la contestation des droits de l'homme se fit de différentes manières, pour différentes raisons. Philosophiquement, c'est au courant utilitariste à la suite de Jeremy Bentham de contester la validité des droits. Philosophiquement et politiquement, Karl Marx remet en cause une pensée individualiste et bourgeoise à la source des droits de l'homme.

Le magistère catholique, quant à lui, jusqu'au milieu du XX^e siècle, s'opposa avec force aux droits de l'homme. Dans son encyclique *Mirari vos* le pape Grégoire XVI, en 1832, qualifia la liberté proclamée par les droits de l'homme de « maxime fausse », « absurde », « extravagante », « d'erreur des plus contagieuses », « monstrueuse doctrine », « pour la ruine de l'Église et de l'état »⁴⁴. Non seulement Grégoire XVI condamne la liberté de conscience et la liberté religieuse qui dissout les fondements de l'état et de la religion, mais il condamne également les penseurs catholiques comme Laménais qui tente de concilier les idées libérales et le catholicisme⁴⁵. Pie X, Pie XI en 1937 encore, n'admet de civilisations que chrétiennes et de droits que de Dieu⁴⁶. À l'heure de la proclamation de 1948, l'*Osservatore romano*

⁴² Georg JELLINEK, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen : contribution à l'étude du droit constitutionnel moderne*, Paris, Fontemoing, 1902.

⁴³ Bernard PLONGERON, « Historique des droits de l'homme et résistances de l'Église », dans *Peut-on lire théologiquement les droits de l'homme*, Paris, cours photocopiés association André Robert, édition 1999-2000, ICP, p. 12.

⁴⁴ Grégoire XVI, Encyclique *Mirari vos*, 15 août 1832.

⁴⁵ Jean-François SIX, *Religion Église et droits de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 50-51.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 59.

critique vivement la DUDH, observant qu'elle n'est pas fondée sur Dieu, mais seulement comme en 1789, sur les seuls droits humains⁴⁷.

***Les droits de l'homme, signes des temps :
un revirement complet du magistère catholique***

Au regard de l'histoire, le changement du magistère catholique sur les droits de l'homme paraît brusque et inattendu avec la publication en 1963 de l'encyclique de Jean XXIII, *Pacem in Terris*. Il est indéniable que le travail de longue haleine du philosophe Jacques Maritain a été décisif et avec lui, l'influence du personnalisme sur les papes Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II. Ce fut un travail dans l'ombre qui ne put s'exprimer au grand jour que vers la fin de la vie du philosophe de l'humanisme intégral (1862-1973). Il ne faut pas négliger non plus l'engagement de chrétiens de plus en plus nombreux pour défendre les droits de l'homme bafoués.

Jean XXIII dans *Pacem in Terris* discerne et encourage les aspects positifs de l'époque, ce qu'il nomme les signes des temps, des vecteurs et des aspirations légitimes de l'humanité. Et parmi eux, la DUDH est un signe essentiel. Parce qu'elle reconnaît à tous les hommes sans exception leur dignité de personne et « [...] affirme pour chaque individu ses droits de rechercher librement la vérité, de suivre les normes de la moralité, de pratiquer les devoirs de justice, d'exiger des conditions de vie conformes à la dignité humaine⁴⁸ [...] » Pour Jean XXIII, cette charte donne un objectif commun à l'ensemble des peuples et des nations.

Paul VI, en 1974, dans la même ligne que son prédécesseur avec des accents propres, dit « que le ministère de la promotion des droits de l'homme oblige à un constant examen et à une incessante purification de sa vie, de sa législation, de ses modes d'agir et de ses procédures. [...] Il faut aussi purifier les relations que l'on peut avoir avec des structures et des systèmes sociaux violant les droits de l'homme et qui doivent être dénoncées⁴⁹. »

⁴⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁸ Jean XXIII, Lettre encyclique *Pacem in Terris*, 11 avril 1963, §143-144.

⁴⁹ *Documentation Catholique*, 17 novembre 1974, p. 965.

Jean-Paul II poursuit la réflexion dans son discours prononcé à l'UNESCO en 1980 :

Il y a quand même [...] une dimension fondamentale, qui est capable de bouleverser jusque dans leurs fondements les systèmes qui structurent l'ensemble de l'humanité et de libérer l'existence humaine, individuelle et collective, des menaces qui pèsent sur elle. Cette dimension fondamentale, c'est l'homme, l'homme dans son intégralité, l'homme qui vit en même temps dans la sphère des valeurs matérielles et dans celle des valeurs spirituelles. Le respect des droits inaliénables de la personne humaine est à la base de tout⁵⁰.

Le pape reprend des expressions de Jacques Maritain. En effet, pour Jean-Paul II, les droits de l'homme sont la base de la culture or c'est la culture qui humanise intégralement. Les droits ne sont pas une tolérance, mais la base culturelle du bien commun et de la possible entente entre les peuples.

Vers la Déclaration universelle des droits de l'homme : le statut d'une déclaration universelle

Les horreurs de la Deuxième Guerre mondiale ont fourni le contexte nécessaire pour que l'ONU décide de proclamer la DUDH. Mais à propos, qu'est-ce qu'une déclaration ? N'était-elle finalement qu'une somme de vœux pieux n'engageant personne, pas même ceux qui la signent ? Une déclaration n'est en effet ni un traité ni une convention. La DUDH ne comporte pas d'impératif, car elle est écrite au présent, un présent de description⁵¹, une sorte d'*a priori*, « qui se situe avant toute chose », comme l'explique Bernard Quelquejeu. Cependant, il se pourrait, et ceci est vérifiable dans bien des pays, que l'on n'en fasse rien, mais il se peut aussi que ce détachement de la DUDH par rapport aux lois de chaque pays lui donne une autorité de référence. Il est étonnant de remarquer que des pays les moins démocratiques qui soient sont quand même gênés, voire offusqués qu'on ose dénoncer leurs violations

⁵⁰ Discours du pape Jean-Paul II à l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, Paris, 2 juin 1980, §4 [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html] (consulté le 7 octobre 2022).

⁵¹ Bernard QUELQUEJEU, « De quelle universalité les droits de l'homme relèvent-ils ? », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 95/3, 2011, p. 619-630.

des droits de l'homme. Si la DUDH ne comptait pour rien, ces dictatures ne prendraient pas la peine de dénoncer les accusations. Pourtant la DUDH, d'un point de vue juridique, n'est pas un texte de loi, il s'agit d'une charte qui doit être acceptée par chaque membre de l'ONU. Chaque pays est tenu de traduire dans sa constitution les articles de la déclaration. À ce moment-là seulement, la déclaration, qui alors n'en est plus une, devient un texte de loi. De même au point de vue international il est nécessaire que les pays signent une convention ou un traité, par exemple la Convention européenne des droits de l'homme adopté en 1950 ; ou le plus récent TCA (traité sur le commerce des armes, adopté par 156 pays en 2014 qui dit qu'on ne peut vendre des armes à un pays qui ne respecte pas les droits de l'homme) afin que les droits soient contraignants⁵².

Avec le mot déclaration, il y a « universelle ». Aujourd'hui, le mot universel fait débat peut-être encore plus qu'il y a 72 ans. On sait que c'est le juriste René Cassin, rapporteur auprès de l'ONU de l'écriture de la DUDH, qui introduisit le mot « universel » à la place d'« internationale ». Ceci a donné une ampleur évidente à la Déclaration, mais a aussi offert une occasion de débat : que signifie universel ? Qui peut prétendre à cela dans un monde pluriel ? N'est-ce pas un reste d'impérialisme occidental judéo-chrétien ?

Un impossible fondement univoque des droits de l'homme

À l'UNESCO après la Deuxième Guerre mondiale, dans le cadre de la préparation de la DUDH fut confiée la discrète, mais redoutable tâche de justifier rationnellement et philosophiquement ces droits valables pour tous les hommes de toutes les nations et de toutes les cultures. L'UNESCO donna mission à plusieurs personnalités, dont le philosophe français Jacques Maritain, d'écrire un rapport qui permettrait de fonder philosophiquement et anthropologiquement ces droits de l'homme universels. Les auteurs du rapport s'en expliquent ainsi : « Une déclaration internationale des Droits de l'homme doit être l'expression d'une foi à tenir, pas moins qu'un programme d'actions à mener. C'est un fondement pour des convictions universellement partagées par les hommes, quelles que soient l'ampleur des différences de

⁵² Jean-Bernard MARIE, « La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme : le poids de l'histoire, la force des normes », Document polycopié édité par la FASSE et Justice et Paix en juillet 1998 à l'occasion du cinquantenaire de la DUDH, 1998, p. 1-14.

situation et de manière de formuler les Droits de l'homme, c'est un élément essentiel dans la structure constitutionnelle des Nations Unies⁵³. » Les auteurs poursuivent ainsi : « Un examen des fondements d'une charte des droits devrait donc servir à révéler, d'une part, les principes communs sur lesquels repose la déclaration et à anticiper, d'autre part, certaines des difficultés et des différences d'interprétation⁵⁴ [...] »

Le comité de préparation de ce rapport demanda à 70 personnalités du monde entier de livrer leur avis par écrit sur la justification d'une pareille déclaration universelle. Ainsi fut constitué un dossier de près de 300 pages émanant de philosophes, de scientifiques, d'économistes, d'hommes politiques, de religieux, de théologiens de tous les continents et de toutes opinions⁵⁵.

Mais ce projet idéal de justification se heurta à la réalité de la pluralité des systèmes philosophiques, des anthropologies, des religions, des disciplines scientifiques, des convictions de toutes sortes et des traditions culturelles, si bien qu'en introduction au rapport, Jacques Maritain reconnut l'impossibilité théorique d'un tel projet qui rend compte de la pluralité extrême des opinions, mais qui ne permet nullement de tenir une synthèse consensuelle. Jacques Maritain rapporta l'anecdote suivante qui résume l'échec du projet de justification commune : au cours d'une « des réunions d'une commission nationale de l'UNESCO où l'on discutait des droits de l'homme, quelqu'un s'étonnait que certains défenseurs d'idéologies violemment opposées se soient mis d'accord sur une liste de ces droits. "Oui", ont-ils dit, "nous sommes d'accord sur les droits, mais à condition que personne ne nous demande pourquoi⁵⁶. » Le paradoxe, explique Maritain, est que de telles justifications rationnelles sont à la fois indispensables, et pourtant impuissantes à amener un accord entre les esprits.

En somme, un tel projet correspondant à une conception descendante et globalisante d'un principe d'universalité qui exposerait ce qu'est l'être humain d'où l'ONU pourrait déduire des droits humains, fut sévèrement battu en brèche non par les tyrans

⁵³ UNESCO/PHS/3 (rev.), The ground of an international declaration of Human Rights 25 July 1948, Appendix II [Traduction personnelle].

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ "Yes", they said, "we agree about the rights but on condition that no one asks us why." UNESCO/PHS/3 rev. Paris, July 1948, Introduction Jacques Maritain.

sanguinaires que l'on vit agir durant la Deuxième Guerre mondiale, mais par des hommes raisonnables et de bonne volonté. Cette manière d'appréhender l'universel comme une idée qui s'impose à tous de penser pareillement fut déjà, en 1948, considérée comme intenable. Ainsi, il devient urgent de réfléchir au type d'universalité sur lequel les nations peuvent s'accorder ? Les enjeux sont tous à la fois philosophiques, politiques et aussi théologiques.

Pluralité et liberté religieuse à Vatican II

À Vatican II, après d'interminables débats, le Concile proclama que : « Le droit à la liberté religieuse a son fondement réel dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil⁵⁷. » Cette citation de *Dignitatis Humanae personae* (DH) est « une déclaration » c'est-à-dire que Vatican II reprit le terme utilisé par l'ONU et ceci ne peut être un hasard, mais bien le fait, comme l'explique le Père Congar, que ce texte s'adresse à tous les hommes de bonne volonté et pas seulement aux fidèles⁵⁸. Nous connaissons l'histoire tourmentée de ce texte et le difficile travail des commissions et comment il a été combattu par la minorité conciliaire jusqu'au bout⁵⁹. De ce conflit dans la rédaction, il en sortit un compromis où les fondements bibliques et théologiques proposés par Congar ont été esquivés au profit d'un axe nettement politique et juridique⁶⁰. Ce qui permet, cependant, un rapprochement avec la DUDH de 1948, et le paragraphe 15 de DH est explicite : « la liberté religieuse est maintenant proclamée dans la plupart des Constitutions comme un droit civil et qu'elle est solennellement reconnue par des documents internationaux⁶¹. » Cet épisode de rédaction au sein du Concile est symptomatique d'une porosité nouvelle où le magistère de l'Église catholique, malgré des résistances exprimées, accepte d'être interpellé par les institutions civiles et politiques. C'est un événement dans l'histoire de l'Église catholique. Nous pouvons ici reprendre le mot

⁵⁷ Paul VI, *Dignitatis Humanae*, 7 décembre 1965, n°2.

⁵⁸ Yves M.-J. CONGAR, « Que faut-il entendre par déclaration ? », dans *Vatican II, la liberté religieuse*, Paris, éditions du Cerf (coll. *Unam Sanctam*), 1967, p. 47-52.

⁵⁹ Giuseppe ALBERIGO, *Histoire du Concile Vatican II, 1959-1965*, Tome IV, *l'Église en tant que communion*, Louvain/ Paris, Cerf/Peeters, 2003, chapitre II et chapitre VI.

⁶⁰ *Ibid.*, chapitre II et chapitre VI.

⁶¹ Paul VI, *Dignitatis humanae*, n°15.

de Paul VI, que les droits de l'homme ont contribué à une certaine « purification » de la vie, mais nous pourrions ajouter aussi de la doctrine catholique remettant au cœur de la foi la liberté de conscience, d'expression et de choix de suivre le Christ ou non.

Une universalité à travers des singularités culturelles

Cette histoire sinueuse des droits de l'homme n'obéit donc pas à un principe dont il faudrait faire l'application. Au contraire, cette histoire nous montre une manière historique concrète de penser et de construire de l'universel qui ne découle pas d'un concept nécessaire et intemporel. Cette histoire des droits de l'homme et de la déclaration de 1948 nous incite à penser la construction de l'universel à partir de ce qui se vit, s'expérimente, se vérifie dans les cultures, les pays et les communautés humaines. À la suite de Charles Taylor, prenons l'exemple de la non-violence de Gandhi et de Martin Luther King qui est significatif. En effet, l'action politique de Gandhi s'est appuyée sur les principes hindouistes de l'*Ahimsa*, s'est développée par des réflexions sur le droit (l'expérience de l'Afrique du Sud) enrichie par la lecture d'Henri-David Thoreau et son traité sur la désobéissance civile⁶², mais aussi par la lecture de l'Évangile et l'invitation à aimer ses ennemis⁶³. Quand Martin Luther King se met à lire Gandhi, il comprit en interprétant et en adaptant les principes d'actions de la non-violence l'intérêt fondamental pour la lutte pour les droits civiques en s'apercevant que Gandhi lui-même a puisé chez Henri-David Thoreau la réflexion sur la désobéissance civile. L'*Ahimsa* (non-violence) est devenue par son voyage interculturel un objet universalisable dont il serait vain de limiter la compréhension à une origine exclusive. En effet, c'est à cette source déjà plurielle que Don Helder Camara puisa l'inspiration pour son action de lutte pour la justice auprès des pauvres du Brésil. Dans son petit ouvrage *Spirale de Violence*, l'archevêque de Récif retravailla l'héritage de Gandhi et de Luther-King⁶⁴ avec une analyse sociale de la violence, de ses causes et de ces enchaînements. À partir de cette analyse, l'action non-violente libératrice devient un art de ne pas entrer dans la spirale de la violence⁶⁵. La non-violence est donc réinterprétée et resituée par Helder Camara dans

⁶² Henri-David THOREAU, *La désobéissance civil*, Paris, Mille et une nuit, 1997.

⁶³ Mahatma GANDHI, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Folio/essais Gallimard, 1969.

⁶⁴ Le livre est dédié à la mémoire de Gandhi et de Luther King.

⁶⁵ Don Helder CAMARA, *Spirale de violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970. Nous pourrions continuer la liste des réinterprétations de la non-violence par Mandela ou Desmond Tutu.

le contexte social et politique brésilien. C'est la circulation et l'interprétation en contexte de ce bien culturel reconnu pour sa fécondité, qui en fait un universel, pourtant non achevé. Et c'est parce qu'elle continuera à circuler à travers les cultures et les contextes politiques et sociaux que la non-violence deviendra un bien universel non saturé. Un bien commun culturel en migration.

La promesse de l'universalité du salut

Les droits de l'homme ont aidé l'Église catholique à purifier sa doctrine par la réflexion venue du personnalisme via Jacques Maritain, par l'expérience de la rédaction d'une charte commune, mais aussi par la pratique militante de chrétiens engagés dans la défense des droits de l'homme dans des ONG qui sont parfois chrétiennes et œcuméniques comme l'Action des chrétiens pour l'abolition de la torture (ACAT), mais aussi dans des ONG non confessionnelles (Amnesty International).

Il faut reconnaître comme nous l'avons vu que la notion d'universalité ou d'universel comporte des ambiguïtés et des malentendus. Comme l'explique le philosophe François Jullien, l'universel européen a une triple origine qui ne parvient pas à s'unifier⁶⁶, entre ses origines grecque, scientifique et philosophique à partir du concept nécessairement vrai pour tous, son origine romaine juridique pour tous les citoyens romains, *urbs et orbis* et enfin, l'origine chrétienne liée à l'universalité du salut en Jésus-Christ où dans la foi il n'y a plus ni grec ni juif, ni esclave ni homme libre (*Gal* 3,28). À cela s'ajoute une confusion contemporaine entre l'universel, l'uniforme et le commun qui ont besoin d'être réinterrogés. En effet, l'universel confondu d'emblée, soit avec le général soit avec une nécessité qui s'impose, se révèle aujourd'hui être une singularité occidentale⁶⁷. La question de l'être, de la substance par exemple, est peu traduisible dans un autre espace culturel et dans des langues qui ne sont pas indo-européennes. D'autre part, notre environnement culturel a tendance à confondre l'universel et l'uniforme. L'uniforme est commercial et commode, il n'est que la répétition de l'un sans attention possible au sujet. Enfin, le commun est trop

⁶⁶ François JULLIEN, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, mais nous défendons des ressources d'une culture, Paris, Éditions de L'Herne, 2017, chapitre 2.

⁶⁷ F. JULLIEN, *Il n'y a pas d'identité...*, chapitre 1.

souvent confondu avec le semblable, or, explique Jullien, le bien commun est une rencontre inclusive d'altérités, c'est le semblable qui vire au communautarisme.

Une autre distinction fut apportée par le philosophe Paul Ricœur lors d'une conférence prononcée à l'occasion des 50 ans de la DUDH⁶⁸. Ricœur distingue deux démarches qui se réclament l'une et l'autre de l'universalité, qui sont différentes, voire opposées : l'une revendique un universel de prétention, qui prétend imposer l'universalité de ses références (le concept grec dont parle Julien) en invoquant un universalisme d'entendement de type scientifique ; l'autre atteste un universel d'intention, porteur d'une réelle généralité, d'une universalité en quelque sorte potentielle et qui attend du dialogue, de la pratique interculturelle, de la libre confrontation, de la reconnaissance mutuelle d'une universalité pleinement actée⁶⁹. Charles Taylor en fit un paradigme avec l'exemple de la non-violence.

C'est de ce type d'universalité du salut dont parle la Bible. Je voudrais terminer mon propos avec deux exemples bibliques comme deux manières de dire l'universalité du salut parmi bien d'autres que nous ne pouvons développer ici. Le premier se lit dans la parabole du bon Samaritain (*Luc 10, 25-37*) à propos duquel le pape François a fait un long commentaire dans sa dernière encyclique, *Fratelli Tutti*. L'universel y est présent, pas comme une abstraction qui s'impose, mais comme une relation qui se construit en traversant les identités fermées, religieuses ou nationales (juifs et samaritains). L'acte libre du samaritain construit de l'universel en traversant les barrières culturelles et identitaires pour rencontrer l'autre blessé. L'acte libre qui nous fait prochain construit de l'universel qui est le symbole de ce Dieu qui s'est fait proche de tout homme.

Dans Éphésiens (3, 4-6), Saint Paul nous dit que cette universalité du salut équivaut à cette promesse que l'histoire s'accomplit en Dieu ; elle ne s'impose pas, elle est l'horizon de la venue de Dieu dans l'histoire des hommes. Et cette promesse de l'universalité du salut est venue par la singularité de Jésus le Christ : « Ce mystère, Dieu ne l'a pas fait connaître aux hommes des générations passées comme il vient de le révéler maintenant par l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes : les païens sont admis au même héritage, membres du même corps, associés [co-participants] à la

⁶⁸ Intervention au sein d'une rencontre internationale à Paris pour le cinquantième anniversaire de la Déclaration universelle en 1998, dont le titre est : « Les droits de l'homme. Un nouveau souffle ».

⁶⁹ B. QUELQUEJEU, « De quelle universalité... », p.621-622.

même promesse, en Jésus-Christ, par le moyen de l'Évangile (*Ep* 3,4-6). » Nous sommes aussi co-participants de cette promesse, peut-être aussi par les signes des temps qu'est le respect des droits de l'homme.

Dans la Bible, l'universalité du salut est une promesse divine qui est à la fois attendue et qui se construit dans l'altérité culturelle et par la singularité du Christ.

* * *

Je ne peux véritablement conclure une réflexion qui mérite d'être encore approfondie, mais je vais plus simplement exprimer deux ouvertures qui découlent logiquement de ce qui vient d'être dit. Ce parcours historique et théologique nous indique tout d'abord que dans les sociétés sécularisées il y a une altérité aux discours des Églises qui peut contribuer à purifier sa doctrine par l'écoute et l'échange et la prise en compte des réalités sociales et culturelles. Ensuite, la théologie chrétienne doit être attentive à ne pas confondre son argumentation avec un discours normatif conceptuel et conçu comme d'emblée universel. La conception d'un universel qui s'impose n'est qu'une manière particulière occidentale de raisonner. Un discours théologique ne peut honorer son intention universelle que dans le dialogue des cultures à partir de la singularité de Jésus-Christ et sa promesse de salut pour tous.



Résumé

La liberté ne peut être considérée comme une notion évidente qui ne souffrirait de contestation ni philosophique, ni politique, ni théologique. L'histoire de l'élaboration et de la réception des droits de l'homme dans la période moderne, « les hommes naissent libres et égaux en droit », en est la parfaite illustration. La contestation de ce droit à la liberté a été de tout temps et en tout contexte. Le refus des droits de l'homme a été très virulent notamment par le magistère de l'Église catholique. Pourtant, si le magistère catholique réfuta les droits de l'homme au XIX^e s., les papes depuis Jean XXIII ont

opéré un revirement à 180 degrés jusqu'à dire que les droits de l'homme étaient le fondement de tout humanisme ! Comment peut-on comprendre un pareil changement de doctrine pour une institution qui proclame si haut la valeur pérenne de sa doctrine ? Cet article réfléchit à partir de quatre points qui permettent de faire du droit à la liberté un objet théologique : le processus d'écriture de la déclaration de 1948 et l'échec d'un fondement univoque des droits de l'homme, selon le témoignage de Jacques Maritain, les débats autour de la rédaction de *dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, une réappropriation différente de l'universalité à travers des pratiques interculturelles, l'universalité du droit à la liberté comme une construction et une promesse d'universalité du salut.

Le commerce équitable : libérateur au Nord comme au Sud ?

Simon LEPAGE-FOURNIER⁷⁰

En 2009, je publiais un mémoire de maîtrise portant sur une pratique de commerce équitable en paroisse. Dans cette analyse praxéologique, l'interprétation avait travaillé le récit de Jésus chassant les vendeurs du Temple, afin de confronter une critique maintes fois entendue. L'idée maîtresse qui en était ressortie est que si les vendeurs du Temple manipulaient la ferveur religieuse des croyants afin de les exploiter économiquement, le commerce équitable interpellait l'éthique des croyants afin de faire cesser une exploitation économique, pointant ainsi le commerce équitable comme une véritable pratique de libération.

Malgré certaines voix plus nuancées ou critiques⁷¹, la littérature antérieure⁷² à 2009 établissait, chiffres à l'appui, comment le commerce équitable tentait de libérer les

⁷⁰ Simon LEPAGE-FOURNIER est agent de pastorale et intervenant en soins spirituels. Il a reçu son doctorat en théologie pratique de l'université Laval en 2019.

⁷¹ Tristan LECOMTE, *Le commerce équitable*, collection Eyrolles pratique, Paris, Eyrolle, 2004 ; T. LECOMTE, *Le commerce sera équitable*, deuxième édition, Paris, Eyrolles, 2007 ; Paul CARY, *Le commerce équitable : quelles théories pour quelles pratiques?* Collection Géographies en liberté, Paris, Harmattan, 2004 ; Christian JACQUIAU, *Les coulisses du commerce équitable : Mensonges et vérités sur un petit business qui monte*, Paris, Mille et une nuits, 2006.

⁷² Laure WARIDEL, *Acheter, c'est voter*, Montréal, Éditions écosociété, 2002 ; L. WARIDEL, *L'envers de l'assiette et quelques idées pour la remettre à l'endroit*, Montréal, Écosociété, 2003 ; Nico ROOZEN et Francisco VAN DER HOFF, *L'aventure du commerce équitable : Une alternative à la mondialisation par les fondateurs de Max Havelaar*, Paris, JC Lattès, 2002 ; F. VAN DER HOFF, *Nous ferons un monde équitable*, Paris, Flammarion, 2005 ; Katell POULIQUEN, *Le commerce équitable : pour une consommation respectueuse des Droits de l'homme et de l'environnement*, Paris, Marabout, 2003 ; Catherine TADROS, *Le modèle coopératif au sein du commerce équitable : le cas d'Equal Exchange, un organisme de commerce équitable du nord*, Montréal, École des hautes études commerciales, 2002.

producteurs du Sud de l'exploitation économique. Une affirmation qui trouve une confirmation dans trois études d'impacts ultérieures à mon mémoire⁷³, la thèse⁷⁴ de Gaëlle Balineau qui a démontré de quelle manière le commerce équitable est un véritable outil de développement, ainsi que par la cartographie des études d'impact réalisées par Vagneron et Roquigny⁷⁵ qui ont analysé 77 études d'impact. Dans notre situation contemporaine, marquée par la lutte aux changements climatiques, il est intéressant de considérer le salut écologique à l'œuvre dans les diverses règles et pratiques du commerce équitable, de même que sa comparaison avec le commerce local, que l'on retrouve déjà bien documenté⁷⁶. Le commerce équitable a aussi été étudié dans la perspective de l'émancipation des femmes⁷⁷. Dans les ouvrages plus critiques ultérieurs à 2009, il est possible de citer l'ouvrage⁷⁸ discordant de Sylla Ndong Samba qui suggère que le commerce équitable n'est qu'une récupération capitaliste de la charité qui contribuerait à maintenir les structures d'oppression économiques du Nord sur le Sud.

Dans cette littérature déjà abondante, j'ai souhaité suivre un angle inédit. Prendre le temps de m'intéresser aux personnes impliquées dans le commerce équitable, ici au Canada, afin de connaître ce que leur apporte leur implication dans le commerce équitable. Pour ce faire, j'ai utilisé la méthode phénoménologique développée par Amadeo Giorgi⁷⁹. J'ai interpellé par courriel, les différents réseaux québécois et canadiens en espérant constituer un bassin de trois à cinq participants, acceptant de

⁷³ Équiterre, Les impacts du commerce équitable sur les communautés productrices du Sud, Équiterre, 2016 ; Patrick VEILLARD, Artisanat et genre : Impact de l'artisanat équitable sur l'empowerment des femmes en Inde et au Bangladesh, Oxfam-magasins du monde, 2014 ; Pascal LAVIOLETTE et Dan AZRIA, Commerce équitable et commerce durable au Pérou, Trade for Development, 2011.

⁷⁴ Gaëlle BALINEAU, *Le commerce équitable : un outil de développement ?*, Sciences de l'Homme et Société, Clermont-Ferrand, Thèse de l'Université d'Auvergne, 2010.

⁷⁵ Isabelle VAGNERON et Solveig ROCQUIGNY, *Cartographie et analyse des études d'impact du commerce équitable*, Plateforme Française du Commerce Équitable, 2010.

⁷⁶ Thierry BRUGVIN, « Comment concilier commerce équitable et relocalisation sélective ? », *Les possibles* (ATTAC), n°4, 2014 ; Laure WARIDEL, *Acheter, c'est voter...* ; L. WARIDEL, *L'envers de l'assiette...* ; N. ROOZEN et F. VAN DER HOFF, *L'aventure du commerce...* ; F. VAN DER HOFF, *Nous ferons un...* ; K. POULIQUEN, *Le commerce équitable...* ; C. ERNST et P. VEILLARD, *Commerce équitable et consommation durable : Pistes d'amélioration de l'impact environnemental d'Oxfam-Magasins du monde via un audit carbone*, Oxfam, Magasins du monde, 2013.

⁷⁷ Patrick VEILLARD, *Artisanat et genre...* ; Sandra COUTOUX, *Le commerce équitable, un levier d'émancipation des femmes*, 2019.

⁷⁸ Sylla NDONGO SAMBA, *Le scandale du commerce équitable*, Paris, L'Harmattan, 2013.

⁷⁹ Amadeo GIORGI, *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology: A Modified Husserlian Approach*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2009.

répondre par écrit à la question suivante : Pourriez-vous me raconter, avec le plus de détails possibles, ce que vous apporte votre implication dans le mouvement du commerce équitable ? Ces efforts m'ont permis de recevoir trois témoignages, tous issus de contexte chrétien. De ces témoignages, j'ai déduit les principaux apports de cette implication et ainsi découvert de quelle manière elle délivre les participants. J'ai tenté de mettre en dialogue mutuellement critique la compréhension que j'ai acquise de cette pratique en tant que pratique de libération avec le passage d'Amos 8, 4-7, en m'appuyant sur les études de Da Silva et Hasel⁸⁰. J'ai ainsi pu valider mon hypothèse de recherche selon laquelle leur implication est lieu de libération, car ils sont déjà conscients d'évoluer dans un système économique aux balances tronquées (*Am* 8, 4). Avec la pensée de Dusserl⁸¹, qui veut donner une voix aux sans-voix, j'essaierai d'identifier de quelle manière le commerce équitable peut offrir aux consommateurs aisés un espace de liberté afin de sortir d'une complicité tacite avec le système d'oppression économique en place, ainsi que de la malédiction prononcée en Amos 8, 7.

Ces témoignages seront mis en dialogue critique avec un extrait du prophète Amos 8, 4-8 et deux de ces commentateurs : Da Silva et Hasel⁸².

Le témoignage des participants

Pour poursuivre, je vous invite à découvrir les trois participants de ma recherche par le biais d'un survol de leur témoignage.

Albert

L'implication en paroisse d'Albert l'amène à s'impliquer dans le comité équitable, dans lequel un besoin s'était manifesté. Il y voit un moyen d'action concret, pour contribuer à une solidarité humaine, agir au-delà de sa communauté et combattre un capitalisme qu'il juge déshumanisant. Il espère que l'addition des petits gestes

⁸⁰ Aldina DA SILVA, *Amos un prophète « politiquement incorrect »*, Montréal, Médiaspaul, 1997 ; Gerhard F. HASEL, *Understanding the book of Amos : basic issues in current interpretations*, Grand Rapids (Michigan), Baker Book House, 1991.

⁸¹ Enrique DUSSERL, « Domination – Libération : pour un discours théologique original », dans *Concilium* 96, 1974, p. 33-53.

⁸² A. DA SILVA, *Amos un prophète...* ; G. F. HASEL, *Understanding the book...*

pourra faire une différence. Le commerce équitable lui donne la chance d'aimer le monde. Son implication lui donne un sentiment de cohérence et de satisfaction.

Benoît

Benoît mentionne l'origine de son implication dans le commerce équitable et la curiosité intellectuelle qu'elle a suscitée. Le commerce équitable lui a donné une façon de lutter pour un monde plus juste et d'éviter le défaitisme. Outre les bienfaits directs pour les producteurs certifiés équitables, Benoît espère que les pressions qu'exerce le commerce équitable puissent améliorer le sort des producteurs. Le commerce équitable a éveillé Benoît aux enjeux liés à la consommation et à mieux saisir le levier qu'elle constitue. L'implication de Benoît lui donne le sentiment de pouvoir lutter contre l'exploitation.

Céline

Céline s'est engagée dans le commerce équitable, grâce à l'exemple d'une paroisse impliquée dans cette pratique. Elle trouve cet engagement cohérent avec son identité chrétienne. Se sentant impuissante dans le contexte économique nord-américain axé sur la consommation, elle voit dans le commerce équitable une manière de sensibiliser les autres à leur pouvoir d'achat. Par le commerce équitable, Céline a le sentiment de contribuer à une meilleure rétribution des producteurs, à leur dignité et au souci de l'environnement.

Éléments essentiels et définition phénoménologique

Ces témoignages analysés, j'ai pu en déduire les éléments essentiels nécessaires à la composition d'une définition phénoménologique. J'ai dégagé quatre éléments communs des témoignages des participants que je vous présente.

1. Cohérence de l'engagement au sein du commerce équitable avec la foi chrétienne des participants⁸³.

⁸³ Bien que mes résultats de maîtrise confirment cette cohésion entre la foi chrétienne et le commerce équitable, je ne prétends pas qu'il y a nécessité d'une foi chrétienne derrière l'engagement dans le mouvement du commerce équitable. Ce résultat est attribuable au fait que malgré une interpellation

2. L'engagement dans le mouvement du commerce équitable perçu comme un moyen concret et collectif d'agir pour la condition des producteurs et la justice.

3. Le commerce équitable perçu comme une source d'espoir et une alternative au capitalisme existant, à la surconsommation.

4. L'engagement dans le commerce équitable perçu comme une façon d'avoir souci des producteurs et de leur environnement.

Le principe de variation imaginaire propre à la phénoménologie suppose de valider chaque élément afin de vérifier qu'il soit universalisable ou essentiel au phénomène. De ces quatre éléments communs, je me dois de retirer le premier élément qui ne semble guère universalisable ou essentiel au phénomène, mais beaucoup plus représentatif des personnes qui ont accepté de participer.

Ces éléments essentiels dégagés, je vous propose cette définition phénoménologique : pour les personnes engagées dans la vente ou la consommation de produits équitables, le commerce équitable représente une action concrète et collective pour dénoncer les injustices économiques, soutenir les producteurs et favoriser l'émergence d'un nouveau modèle économique plus respectueux de l'environnement.

De quels périls le commerce équitable peut-il sauver les acteurs privilégiés du commerce équitable ?

Je vais maintenant tenter de définir, à partir des éléments essentiels du phénomène, comment nous pouvons percevoir le commerce équitable comme lieu de salut pour les consommateurs ou les acteurs privilégiés du commerce équitable.

large aux divers réseaux de commerce équitable québécois et canadiens, seuls les participants liés à des institutions ecclésiastiques ont choisi de répondre.

L'impuissance face aux enjeux de justice économique

Régler les injustices économiques mondiales, briser le cycle de pauvreté des producteurs, rétablir une solidarité entre les petits producteurs et les consommateurs aisés ou faire cesser l'exploitation économique sont autant de travaux herculéens qui laissent l'individu dans un sentiment d'impuissance. Par où commencer un programme aussi vaste ? Tous les participants ont insisté sur le fait que le commerce équitable était une action concrète, à notre portée ici et maintenant, qui créait des possibles.

Albert disait « [...] j'y voyais une action concrète, plus loin que ma communauté, pour favoriser la solidarité humaine, une meilleure justice sociale versus un capitalisme sans humanisme. » ou encore « Œuvrer dans ce petit comité, c'est aimer le monde dans mes moyens. » Benoît affirmait que « Le commerce équitable me donnait la possibilité de lutter pour un monde plus juste. » Pour Céline « Vendre des produits équitables répond à un désir véritable de me servir de mon, si minime soit-il, pouvoir de consommateur. »

L'isolement face aux enjeux de justice économique

Face à la pauvreté des producteurs ou aux injustices du système économique, on peut se sentir bien petit et bien seul. Les participants ont tous mentionné que le commerce équitable était une action collective dans laquelle tous pouvaient s'impliquer.

Albert mentionnait « J'avais là l'opportunité de mettre ma goutte d'eau, de favoriser l'achat auprès de petits producteurs et leur assurer un partage plus équitable de la valeur de leur travail. [...] Comme dit la chanson, ce sont les gouttes d'eau qui alimentent les ruisseaux [...] Il n'y a pas de gestes dérisoires — ce sont de grands gestes — à la mesure de chacun selon ses qualités, ses charismes. » Pour Benoît, cela s'exprimait par « Finalement, acheter équitable et promouvoir le commerce équitable, cela me permet d'avoir le sentiment d'être partie prenante de la solution [...] » Et Céline désire « essayer de faire réfléchir et sensibiliser les autres sur leur pouvoir d'achat. »

La fatalité ou le désespoir face aux enjeux de justice économique

L'économie est souvent présentée comme une réalité immuable qui influence nos vies, mais que l'on ne pourrait que très rarement influencer sous prétexte de subir

les lois du marché. L'implication dans le commerce équitable nous amène à rejeter farouchement un tel présupposé. Les participants de cette recherche, acteurs du commerce équitable, sont convaincus qu'une plus grande justice est possible et nécessaire. Chacun à leur manière, ils ont exprimé qu'ils avaient espoir que le commerce équitable puisse être une alternative au modèle économique actuel, ou du moins l'influencer.

Benoît disait : « L'engagement dans le mouvement du commerce équitable m'a permis de sortir d'une certaine apathie, d'un certain défaitisme, dans lesquels rien n'est possible. » et « Cet engagement est source d'espoir pour moi. Je sais que le système économique ne changera pas du jour au lendemain. J'ose cependant espérer qu'il constitue déjà un gain pour les producteurs certifiés équitables, mais aussi pour l'ensemble des producteurs. Dans beaucoup de pays, les produits sont vendus aux enchères. Dans ces enchères, la présence d'acheteurs équitables crée une pression à la hausse sur l'ensemble des prix. Le mouvement du commerce équitable crée une certaine pression à la hausse sur la condition de tous les producteurs. » Pour Céline : « Acheter équitable, c'est faire en sorte que la chaîne de distribution du cueilleur au consommateur soit réduite de manière significative (moins de commissions pour tous). Que le cueilleur soit rémunéré plus équitablement, qu'il travaille dans de meilleures conditions, qu'on abaisse le taux de pauvreté, qu'on redonne la dignité, qu'on prenne aussi soin aussi de la terre (condition plus responsable). »

Une mentalité d'exploitation et de surconsommation

Le commerce équitable est perçu comme une alternative économique qui souhaite un modèle économique plus éthique, plus solidaire au capitalisme actuel décrit comme déshumanisant par les participants. En rémunérant à sa juste valeur le travail des producteurs, le consommateur équitable est prêt à réduire consciemment son pouvoir d'achat par souci de justice et de solidarité. Il consomme moins afin de moins exploiter.

Albert écrivait « une meilleure justice sociale versus un capitalisme sans humanisme. Un capitalisme où l'argent est le seul argument. Le rendement, le seul objectif. Où l'être humain n'est qu'un produit parmi les autres. Ainsi, si on peut acheter la main-d'œuvre à bas prix on y installe nos usines. On l'exploite sans tenir compte de sa santé, de son environnement. » Benoît « Le monde est injuste, le système économique est construit de manière à broyer les plus petits et c'est une fatalité face à

laquelle il vaut mieux se résigner. Le commerce équitable est une petite voix qui murmure aux différents acteurs économiques qu'un monde plus juste est possible. De consommateur résigné, je suis devenu consommateur engagé. » Céline met l'accent sur la surconsommation « [...] la société crée des besoins que nous nous empressons de combler, nous sommes habitués à vivre avec beaucoup de confort et avec tout ce que nous désirons, l'essentiel comme le superflu, que ce soit des objets qui supposément nous facilitent la vie ou des aliments qui nous font découvrir des saveurs du monde entier.

Nous sommes donc très influencés pour acheter et satisfaire nos appétits de toutes sortes »

L'indifférence

Nous achetons nos produits devant notre écran dans le confort de notre salon ou encore dans de beaux commerces aux allées décorées. Il est si facile d'oublier qu'il y a quelqu'un à l'origine de cette chaîne qui permet à ces produits d'arriver jusqu'à nous. Facile de ne pas vouloir y penser, ne pas vouloir s'informer. La simple existence du commerce équitable est un rappel que tous ne sont pas traités équitablement et que nous devrions avoir souci de leurs sorts.

Albert nomme son défi de combattre l'indifférence : « Encore aujourd'hui, il me faut être vigilant vis-à-vis l'indifférence ou encore le sentiment d'impuissance. » Benoît nomme l'indifférence par le terme apathie. La question de l'indifférence se nomme différemment chez Céline en exprimant un souci accru des producteurs : « [...] que le cueilleur soit rémunéré plus équitablement, qu'il travaille dans de meilleures conditions, qu'on abaisse le taux de pauvreté, qu'on redonne la dignité. »

Le péril climatique

Soutenir le commerce équitable qui reconnaît la nécessité d'une agriculture durable, voire biologique, est l'une des nombreuses façons de lutter contre les menaces climatiques. Bien que les normes environnementales du commerce équitable visent d'abord le territoire immédiat des producteurs, elles contribuent néanmoins à un plus grand souci de notre *maison commune*. De plus, si en achetant mieux, on achète moins, cela est un autre gain pour la planète.

Plutôt implicite dans le discours d'Albert lorsqu'il aborde la sécurité des producteurs, il dit : « On l'exploite sans tenir compte de sa santé, de son environnement. » On le retrouve très clairement dans le discours Benoît : « Le commerce équitable m'a éveillé aux divers enjeux de la consommation : la surconsommation, l'écologie, la consommation locale. Prendre conscience des enjeux de justice que tente de résoudre le commerce équitable, m'a permis de vouloir aussi agir sur l'environnement en modifiant ma consommation de multiples façons. Consommer localement pour réduire mon empreinte écologique, ainsi que valoriser des échanges économiques plus respectueux. Consommer des produits biologiques, biodégradables ou avec le souci des emballages recyclés ou recyclables. Réduire ma consommation pour limiter mon impact écologique. » Céline exprime clairement que, pour elle, acheter équitable « [...] c'est aussi prendre soin aussi de la terre ».

Amos, un prophète qui interpelle durement

Ayant fait ressortir comment le commerce équitable peut sauver les acteurs privilégiés du commerce équitable, il me semble intéressant de prêter l'oreille au prophète Amos.

Écoutez ceci, vous qui écrasez le malheureux pour anéantir les humbles du pays, car vous dites : « Quand donc la fête de la nouvelle lune sera-t-elle passée, pour que nous puissions vendre notre blé ? Quand donc le sabbat sera-t-il fini, pour que nous puissions écouler notre froment ? Nous allons diminuer les mesures, augmenter les prix et fausser les balances. Nous pourrons acheter le faible pour un peu d'argent, le malheureux pour une paire de sandales. Nous vendrons jusqu'aux déchets du froment ! » Le Seigneur le jure par la Fierté de Jacob : Non, jamais je n'oublierai aucun de leurs méfaits. À cause de cela, la terre ne va-t-elle pas trembler, et toute sa population, prendre le deuil ? Ne va-t-elle pas monter, tout entière, comme le Nil, déborder, inonder, comme le fleuve d'Égypte ? (*Amos 8, 4-8*)

De ce texte, j'aimerais faire ressortir les deux évidences du texte, que nous retravaillerons par la suite avec deux auteurs : Hasel et Da Silva.

1. La condamnation d'une forme de commerce qui exploite systématiquement les pauvres.
2. La malédiction de Dieu, l'annonce du jour du Seigneur.

La première question que soulève ce texte est son actualité. Est-ce que ce texte peut nous parler aujourd'hui ? Des corrélations sont-elles possibles entre cette époque lointaine et notre quotidien ?

J'ai choisi de débiter par un parallèle tiré du texte, une paire de sandales et le travail du pauvre. Une recherche rapide sur la boutique officielle de Birkenstock⁸⁴ m'a permis de découvrir toute une gamme de sandales entre 130 \$ et 170 \$. À l'inverse, le programme des Nations Unies indique que plus d'un milliard d'êtres humains vivent avec moins d'un dollar par jour. Quand on constate qu'une bonne paire de sandales vaut plus qu'une saison de travail pour une multitude de personnes sur Terre, je crois qu'il n'est pas faux de dire qu'aujourd'hui encore nous achetons les malheureux pour une paire de sandales.

Pour bien définir le contexte actuel et en quoi il fait écho à la situation décrite par Amos, voici quelques statistiques proposées par le Programme des Nations Unies pour le Développement⁸⁵ :

- Plus d'un milliard d'êtres humains vivent avec moins d'un dollar par jour.
- 2,8 milliards de personnes, soit près de la moitié de la population mondiale, vivent avec moins de 2 dollars par jour.
- 20 % de la population mondiale détient 90 % des richesses.

C'est avec de telles statistiques en tête que je vous propose de lire cette citation d'Alcina Da Silva : « Le sort d'Israël se détermine donc à partir de son attitude vis-à-vis du droit et non en fonction de l'élection. C'est encore vrai aujourd'hui. Le sort de notre société se détermine par son attitude vis-à-vis la justice envers les gens qu'elle a tendance à marginaliser⁸⁶. »

Dans son commentaire du chapitre 8, Da Silva fait ressortir le thème récurrent du prophète. Ce n'est pas la richesse des nantis qui définit le sort d'une société, mais le

⁸⁴ Boutique officielle de Birkenstock, <https://www.birkenstock.com/ca/> (Consulté le 7 octobre 2022)

⁸⁵ Site officiel du Programme des Nations Unies pour le Développement <https://www.undp.org/content/undp/fr/home.html> (Consulté le 22 octobre 2022)

⁸⁶ A. DA SILVA, *Amos un prophète...*, p. 49.

traitement des plus petits. À cet égard, Amos annonçait un terrible sort à Israël... Que nous dirait-il aujourd'hui ?

On impose alors aux exclus une existence à la limite de la survie. La charité n'est-elle pas une vertu ? On organise des services ponctuels, de dépannage, qui se répètent année après année, pour aider les gens à se sortir du pétrin à un moment précis, mais on n'agit pas sur la cause des problèmes. La question n'est pas tant de donner à manger au pauvre, mais de savoir pourquoi le pauvre n'a pas à manger. La pauvreté n'est ni innocente ni naturelle : elle est engendrée.⁸⁷

Nous créons la pauvreté, par notre volonté consciente de participer à un système d'exploitation ou par notre insouciance, notre indifférence. Nos péchés économiques ne sont pas sans conséquence sur autrui, elle condamne des êtres humains à une situation de survie. Dans Amos, cette faute est d'autant plus grave que Dieu s'identifie aux pauvres et aux malheureux. Ne pas en prendre soin, c'est choisir d'offenser Dieu délibérément.

Il [Amos] fut témoin et victime de multiples formes d'injustice ; il se montre particulièrement préoccupé par le sort de ceux et celles qui ont une vie difficile et il est très sévère à l'égard de toutes les formes d'exploitation. Le crime qu'il dénonce avec le plus de véhémence est l'injustice qui règne à tous les niveaux en Israël dans les rapports sociaux. En même temps, Amos proclame la sollicitude de Dieu pour tout individu que la société a tendance à marginaliser et à opprimer. Dieu est non seulement solidaire de l'exploité, mais il s'identifie nettement avec lui, si bien que l'exploitation du pauvre se transforme en outrage contre sa personne⁸⁸.

Dans son commentaire d'Amos 8, 8, Adina Da Silva suggère clairement que ce sont les désordres économiques qui sont à l'origine des soucis environnementaux et qu'ils pourraient être la cause de la venue du jour de Dieu. « Sommes-nous conscient(e)s que le péché social a des conséquences catastrophiques dans le domaine écologique ? Que la terre ne produit plus entraînant la mort de ses habitants, y compris les animaux ⁸⁹? »

⁸⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 27.

J'aimerais poursuivre cette réflexion sur Amos, en mettant en évidence la réflexion de Hasel sur ce chapitre 8. Il fait voir que le péché des oppresseurs est d'autant amplifié que le pauvre subira le jour du Seigneur à ses côtés. « *Although the poor are powerless and exploited by those in power, Amos does not proclaim salvation for them. They will not escape judgment. There is no future bliss for the exploited martyr. In fact, the guilt of the exploiter is increased because the exploited siddiq suffers the judgment along the guilty*⁹⁰. »

Ces réflexions me mènent à une proposition théologique, qui associe cette menace du jour de Dieu, au péril climatique. De la même façon, c'est l'exploitation abusive et l'injustice économique qui les font advenir. De la même façon, la faute des exploités est amplifiée parce qu'il le fait subir aux opprimés. Dans cette lecture, Dieu semble aussi s'identifier aux pauvres et à la Terre pour demander une conversion de nos cœurs, afin de tenir compte de notre maison commune.

Vers une promotion renouvelée du commerce équitable

Cette recherche avait l'objectif concret de me donner un nouvel angle pour la promotion du commerce équitable au sein de ma paroisse. En partant du point de vue du privilégié, il me semble possible de promouvoir selon deux angles pertinents :

- L'angle de la solidarité ; bâtir ensemble un monde nouveau.
- L'angle écologique ; sauver ensemble notre monde.

Ces angles ne sont pas nouveaux, mais il est important de faire saisir l'enjeu de salut pour le consommateur dans chacun de ces deux angles. Plusieurs consommateurs en contexte aisé sont déjà conscients que quelque chose ne tourne pas rond dans le modèle économique actuel, mais sont incapables de s'en extraire. Le commerce équitable propose un moyen concret et simple de bâtir à terme un monde plus juste dans lequel l'humain retrouve sa dignité. Par l'angle écologique, le consommateur saisi qu'il a une influence sur les moyens de production et peut ainsi contribuer à sauver notre planète. Le salut du producteur devient tributaire de son propre salut.

⁹⁰ G. F. HASEL, *Understanding the book...*, p. 124-125.

Intégrer la proposition du commerce équitable dans une proposition plus large de consommation responsable

Peu importe ma passion pour le commerce équitable, il est capital de ne pas l'agencer à toutes les sauces, mais de l'articuler dans un discours économique plus global, que j'aime nommer consommation responsable⁹¹, qui interpelle différentes options du consommateur.

1. Achat local : l'achat local réduit les coûts de transport et permet que les producteurs soient rémunérés justement.
2. Consommation engagée : choisir de soutenir des causes ou des organismes par sa consommation.
3. Favoriser les modèles coopératifs : le modèle des coopératives est à sa manière un modèle économique alternatif fondé sur la solidarité.
4. Achat écologiquement sensible : acheter biodégradable, recyclé, recyclable ou en vrac.
5. Simplicité volontaire : pour la planète, le meilleur achat est bien souvent celui qu'on ne fait pas !

L'intervenant en question

On ne termine jamais un cheminement en théologie pratique sans se demander quels sont les déplacements qu'il nous a fait vivre en tant qu'intervenant. Pour ma part j'arrivais à un constat de fond sur mon ministère largement axé sur l'amour et le pardon de Dieu, mais qui a la fâcheuse manie d'oublier l'appel vibrant à la justice que me fait parvenir le Dieu des Écritures. Ce constat, lié à la lecture de Da Silva, m'a poussé à accepter la présidence du Réseau des Églises vertes⁹², afin de promouvoir plus activement la nécessité pour les Églises de s'engager sur la voie d'une plus

⁹¹ Simon LEPAGE-FOURNIER, *Analyse praxéologique d'une pratique de commerce équitable en milieu paroissial*, Mémoire de l'Université de Montréal, 2009, p. 108-110.

⁹² Réseau des Églises Vertes, <https://eglisesvertes.ca/> (consulté le 7 octobre 2022).

grande justice écologique, qui n'est guère étrangère à une plus grande justice économique.

* * *

En guise de conclusion, j'aimerais revenir sur les échanges qui ont suivi ma présentation et m'ont poussé à poursuivre la réflexion. Une intervention revenait sur ce dilemme entre l'image d'un Dieu aimant et miséricordieux véhiculé dans l'Évangile et cette malédiction prononcée au nom de Dieu présente dans le discours du prophète Amos. Or, le Dieu de l'Évangile, c'est aussi celui du récit du pauvre Lazare (*Lc* 16, 19-31) dans lequel Dieu envoie le riche qui a ignoré Lazare dans une fournaise ou encore celui du jeune homme riche (*Mt* 19, 21-24) à qui le Christ demande de tout vendre pour le donner aux pauvres avant de dire qu'« il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des Cieux. » (*Mt* 19, 24) Ces interpellations d'Amos ou du Christ à avoir souci du pauvre sont trop souvent spiritualisés, occultés ou simplement ignorés. Dans un sens analogue, la question du partage des richesses est aussi souvent évacuée ou sublimée dans certains récits comme l'offrande de la veuve (*Lc* 21, 1-4) ou de la rencontre avec Zachée (*Lc* 19, 1-10). Ces passages des Écritures me dérangent, car bien souvent je suis le riche du récit.

Ayant dit cela, il me semble capital de me rappeler que Dieu ne cesse pas pour autant d'être « patient et lent à la colère » (*Ex* 34, 6). Je suis convaincu qu'aucun d'entre nous ne se lève le matin en ayant le désir d'exploiter qui que ce soit or l'économie est à ce point tronquée, que dans bien des cas, ce que j'achète, porte, mange est le produit d'une exploitation économique. Si Dieu réclame la justice pour le pauvre, ce n'est guère par intransigeance envers moi, c'est simplement le fruit de son amour fou pour mes frères et sœurs en humanité. Loin de prétendre résoudre la question, j'ai simplement le désir de me laisser travailler par la Parole de Dieu qui m'interroge de manière brutale à travers le récit du pauvre Lazare.

« Il y avait un homme riche, vêtu de pourpre et de lin fin, qui faisait chaque jour des festins somptueux. Devant son portail gisait un pauvre nommé

Lazare, qui était couvert d'ulcères. Il aurait bien voulu se rassasier de ce qui tombait de la table du riche ; mais les chiens, eux, venaient lécher ses ulcères.

Or le pauvre mourut, et les anges l'emportèrent auprès d'Abraham. Le riche mourut aussi, et on l'enterra. Au séjour des morts, il était en proie à la torture ; levant les yeux, il vit Abraham de loin et Lazare tout près de lui. Alors il cria : "Père Abraham, prends pitié de moi et envoie Lazare tremper le bout de son doigt dans l'eau pour me rafraîchir la langue, car je souffre terriblement dans cette fournaise.

– Mon enfant, répondit Abraham, rappelle-toi : tu as reçu le bonheur pendant ta vie, et Lazare, le malheur pendant la sienne. Maintenant, lui, il trouve ici la consolation, et toi, la souffrance. Et en plus de tout cela, un grand abîme a été établi entre vous et nous, pour que ceux qui voudraient passer vers vous ne le puissent pas, et que, de là-bas non plus, on ne traverse pas vers nous."

Le riche répliqua : "Eh bien ! père, je te prie d'envoyer Lazare dans la maison de mon père. En effet, j'ai cinq frères : qu'il leur porte son témoignage, de peur qu'eux aussi ne viennent dans ce lieu de torture !" Abraham lui dit : "Ils ont Moïse et les Prophètes : qu'ils les écoutent !

– Non, père Abraham, dit-il, mais si quelqu'un de chez les morts vient les trouver, ils se convertiront."

Abraham répondit : "S'ils n'écoutent pas Moïse ni les Prophètes, quelqu'un pourra bien ressusciter d'entre les morts : ils ne seront pas convaincus." » (*Lc 16,19-31*)

Je dis que ce passage m'interpelle brutalement, car ce grand abîme (*Lc 16, 26*) qui nous sépare me semble déjà bien présent. Sinon, comment se fait-il que je sois si peu bouleversé, révolté, par le sort de mes frères et sœurs. Je suis d'autant plus confronté, que je sais bien que je reçois actuellement le bonheur durant ma vie, pendant qu'une multitude souffre (*Lc 16, 25*). Selon ce verset, ce serait donc la souffrance qui m'attend. La finale du récit (*Lc 16, 31*) me semble cinglante et sans appel, non seulement l'humanité n'a pas écouté Moïse et les prophètes, mais nous avons même ignoré cet enseignement du Christ. Bien qu'il soit ressuscité des morts, nous ne sommes pas convaincus. Comme le riche, pris dans ce « lieu de torture », cette « fournaise »,

espère un geste de salut, que Lazare puisse tremper le bout de son doigt et lui apporter une goutte d'eau (*Lc* 16, 24). De la même façon, je crois que ceux et celles qui souffrent ici et maintenant espèrent de moi, des gestes simples et concrets de justice et de solidarité.

Une autre intervention a signifié son malaise à l'idée que des gestes sauvent. Je comprends la résistance puisque c'est avant tout le Christ qui nous sauve. Cette réflexion m'amène à plusieurs points de précision. Tout d'abord, ce qui me semble premier dans l'interpellation d'Amos ou du Christ, c'est l'appel à la justice et le souci du pauvre, certainement pas le moyen utilisé. De là, il devient évident que le commerce équitable n'est qu'un moyen, un geste, parmi d'autres de promouvoir la justice. Cela dit, il me semble être une option valable pour se mettre en mouvement pour réparer les « balances faussées ». Personne ne se sauve lui-même, mais le Christ nous invite à aimer son prochain comme soi-même, de là comment accepter qu'ils soient exploités systématiquement et confinés à une existence de survie ? N'est-ce pas à l'amour que nous aurons les uns pour les autres que nous serons reconnus comme disciples du Christ (*Jn* 13, 35) ?

Plus tôt, je citais Matthieu 19, 24, en spécifiant que c'est un verset difficile à recevoir. Conscient d'être, bien trop souvent, ce riche qui ignore le pauvre qui souffre à sa porte, j'en viens donc à la même question que les apôtres posent au Christ à la suite de ce verset : « Qui donc peut être sauvé ? » (*Mt* 19, 25) Cette interpellation me remet devant la futilité de mes mérites et devant l'évidence que je ne peux certes pas me sauver moi-même. Je me confie donc volontiers à Dieu sur l'invitation du Christ : « Pour les hommes, c'est impossible, mais pour Dieu tout est possible (*Mt* 19, 26) ».



Deuxième partie



**L'accompagnement
et l'éducation de la foi
comme voies de libération**

Libérer la vie : quand des sessions par et pour les couples en recherche de sens et de souffle favorisent le « développement durable de l'amour »

Sylvie BARTH⁹³

Le couple et la famille sont en crise, en Occident. N'est-ce dû qu'au refus de s'engager, par hédonisme égocentrique, ou aussi à des mutations grosses d'attentes et de besoins importants ?

Fondacio, mouvement œcuménique de laïcs⁹⁴, propose depuis 1995 des sessions de 4 à 5 jours à des couples divers : chrétiens, mariés depuis 10 à 20 ans, en crise ou non, et provenant de foyers autrement situés. La visée reflète *Amoris laetitia*, 163 : « Nous pouvons avoir un projet commun stable, nous engager à nous aimer et à vivre unis jusqu'à ce que la mort nous sépare, et à vivre toujours une riche intimité ». Au vu de son objet, en quoi une telle pratique, élaborée et réalisée par et pour des couples actuels, peut-elle être libératrice ? Pourquoi y devenir des sujets, conjointement, est-il salutaire ? Comment s'articulent ici libérations et salut ?

⁹³ Sylvie BARTH, docteure en théologie catholique et agrégée de lettres classiques, est chercheuse associée à l'Université de Strasbourg, chargée de cours à la faculté de théologie catholique de Strasbourg, ainsi qu'au centre Jean-XX III-Grand Séminaire du Luxembourg, et permanente du mouvement Fondacio.

⁹⁴ « Assemblée privée de fidèles » aux statuts canoniques, Fondacio compte 3000 « engagés » en communauté d'alliance, secondés de 10 000 bénévoles et donateurs œuvrant pour 100 000 bénéficiaires sur 4 continents, à savoir des jeunes, couples et familles, seniors, « exclus », et dirigeants.

Libérer la vie, pour un déploiement durable du couple

Nourri de spiritualité ignatienne, né du Concile Vatican II, Fondacio tient que, dans le dessein créateur, la personne tout entière est appelée à se déployer et que, l'Esprit œuvrant en chaque être « de bonne volonté », l'Église doit converser avec tous. Or, l'on s'émeut tant devant un ménage âgé tendre et complice. Il est donc bon d'aider à dénouer ce qui contrevient à inscrire toute vie à deux et en famille dans l'harmonie, au long cours.

À couple nouveau, voie nouvelle

De fait, rien n'oblige plus à fonder une famille stable, d'où un nouveau paradigme de vie affective adulte en plein essor⁹⁵. On peut le décrire ainsi : sur la foi d'une promesse de bonheur liée à une alliance nouée avec l'Élu(e) de son cœur, le « couple électif » 1. *Se choisit librement par et pour* un amour réciproque, en vis-à-vis ; 2. *Engage à son rythme* une communauté de toit, de table et de lit ; 3. *Décide* de se marier, ou pas ; 4. *Mène* à son gré son projet d'enfant(s), second mais pas secondaire ; 5. *Revalide régulièrement son choix* : chacun doit s'impliquer ; 6. *Peut aussi se séparer*, sur ses critères et/ou si l'un se dédit, 7. *Se recompose alors ou non*, les enfants devant s'adapter.

Le projet « coélectif » peut s'appliquer des normes religieuses adoptées en conscience⁹⁶. Nos contemporains aspirent aussi à y déployer leur identité, tendre à l'authenticité relationnelle, équilibrer leur vie sans pression productiviste : une triple quête qualifiée de « spirituelle » au sens large du terme.

De fait, nous sommes là devant une vraie « césure culturelle », le ciment du couple fondateur de famille, dans un pluralisme de statuts et valeurs, est devenu l'amour électif. Pensée et pratiques doivent en tenir compte, en société et en Église. Fondacio s'emploie là à stimuler la créativité des sessionnistes pour mieux « s'aimer et construire leur couple » dans la durée.

⁹⁵ Sylvie BARTH, *La voie de l'amour électif ; Une interpellation spirituelle pour notre temps*, Münster-Zürich, LIT-Verlag (coll. *INTAMS-Marriage & Family Studies*), préface de Ph. Bordeyne, 2018. Voir aussi mon article sur Academia-edu en 3 langues. On y retrouve les références associées à mon concept.

⁹⁶ « Conjugal » (de *conjugium*) renvoyant au mariage sacramentel en catholicisme, « coélectif » (de *couple électif*) suggère la sortie du patriarcalisme. Le mariage sacramentel devient coélectif si le critère 1 s'impose, les valeurs catholiques colorant les autres.

Bienveillance et créativité

Les couples sont sensibles au climat de confiance posé d'emblée. Paroles positives et non-jugement atténuent la honte et la peur, aident aux prises de conscience utiles. Un état d'esprit s'instaure où l'on veut du bien, pense du bien, dit du bien et invite au « mieux atteignable », *hic et nunc*, par divers biais.

Les 4 foyers animateurs, qui ont tous suivi la session, cultivent leur couple. Vivant ce dont ils parlent, ils alternent pour donner un apport, témoigner, créer et jouer un sketch thématique. Foin des « omniscients » ici, et des « incompetents », là ! Exemplatifs, et non exemplaires, les animateurs invitent à une étape de cheminement sans prétendre avoir tout résolu. Craignant moins d'être jaugés et/ou endoctrinés, les participants sortent peu à peu des réserves, autodéfenses, et stériles accusations mutuelles.

Une démarche interactive, avec l'appui de bénévoles formés, facilite la pratique à deux d'exercices *ad hoc* : dialoguer vraiment ; créer (poster et « arbre du couple » évolutif). On se laisse toucher par des chansons de variété inspiratrices et bénéficie d'une « parole florale ». *Ad libitum*, il y a des ateliers ludiques (arts, jeu, sports) ou à thème (gestion des conflits, prise de décision à deux, sexualité, etc.) ; « cafèt », « petit restau » à deux ; balades-nature ; prière, célébrations, soirée festive.

Une forme de détente et d'ouverture peut s'installer, sans style ecclésial trop grave, cérébral, éthéré. Rire, vivre de la légèreté aide à libérer d'attitudes et schèmes paralysants — système projectif, blocage ou fuite face aux dissensions, réticence à se dire, idéalisme crispé... Reconsidérer le vécu, c'est se risquer à du neuf !

Parole libérée et travail de libération

Évitant une perspective « descendante », le prosélytisme ou le moralisme, le propos d'animation, s'il est précis sur son objet, ne se veut ni exhaustif ni contraignant ; on peut en garder et en laisser.

Diversifier les types d'échanges permet d'élargir les vues sur la vie, l'amour, voire Dieu et la relation à lui, avec moins d'impasses récurrentes. Chacun peut s'exprimer devant tous sur la veille (critiques incluses) et le matin. Des tête-à-tête et un petit groupe ont lieu chaque jour. Ce dernier réunit 4 couples, toujours les mêmes : ils y

livrent ou non leur vécu, d'un commun accord. Entendre les autres sur des difficultés, différends et crises, en cours ou surmontés, soulage. La confidentialité bienveillante délivre des non-dits. Seul ou à deux, on peut rencontrer des écoutants formés, sans confusion des postures : thérapeutes diplômés ou accompagnateurs spirituels qualifiés (simples baptisés ; ministres du culte). Quelques prêtres et pasteurs vivent la session en « compagnons de route », présents aux repas et au service écoute, et actifs en liturgie, en temps voulu.

Chemin faisant, on se défait des illusions de la romance, d'un certain magisme ou fatalisme (cf. Tristan & Iseut) et autres images déformantes. L'intimité amoureuse se fait visite et culture d'un jardin, plus qu'exploit à réaliser. Non, personne ne peut tout deviner de l'autre ; une libido en baisse ou un conflit, même vif, n'obèrent pas de soi l'avenir à deux ; une crise signale une relation en train de mûrir.

Il importe ainsi d'honorer les processus « instituants », pas à pas, tout couple électif. Ceux-ci mettent les conjoints en alliés pour donner corps à la promesse de bonheur initiale et nourrir l'alliance, qu'elle soit conclue en public ou non. Passer du choc au lien amoureux ouvre à une succession de choix à poser en commun puis à mettre en œuvre à deux au gré de valeurs partagées. Définir et gérer les rôles conjugaux, orienter les modes de relation, de vie et d'éducation, investir les territoires du couple, se rapporter au monde, demander de s'ajuster régulièrement. D'autant qu'à la déception suivant la phase fusionnelle fait toujours suite une lutte pour le pouvoir. « Prioriser ensemble le couple » est ce qui favorise alors une stabilité préservant les intégrités.

En fait, sauf pathologie grave, la durée sert le couple électif impliqué. Puisque les 90 % d'un conflit viennent du passé des conjoints et 10 % de leur lien, élucider les choses est salubre, changer de partenaire ne résolvant pas le fond du problème ! Acquis des SHS et outils de la société civile bien choisis, en juste « pneumatologie » d'une circulation des dons et des inspirations entre milieux « de bonne volonté », sont là de bons appuis.

Ora et labora : sans conteste, cultiver son couple est exigeant mais capital, la grâce divine n'en dispensant personne. Inviter tout le monde à en passer par là, c'est répondre aux attentes toutes neuves sur le couple comme lieu spirituel et prendre soin du faible. C'est honorer l'article de foi dans l'action de l'Esprit au cœur de tout

amour vécu en vérité, entre adultes, en condition humaine. C'est ne pas s'en remettre seulement aux cieux pour ce qui nous incombe humainement.

Devenir des sujets, conjointement, un cheminement salutaire

Ici, « des couples parlent à des couples ». Plutôt que de régler *ex cathedra* ce que serait « l'éternel conjugal » plaisant à Dieu — ce dont se garde *Amoris laetitia* — les acteurs des sessions cherchent à frayer plutôt des pistes en « terre inconnue ». Vu la concision requise, avec Ricœur lu par Pierron, et Nadeau, nous nous centrerons sur la pratique du témoignage en session, emblématique de l'andragogie de Fondacio : comment elle fait émerger des sujets, non sans les constituer en communauté, où se dévoilent des prolepses de salut⁹⁷.

Témoignage subjectif et mimésis libératrice

Devant un public diversifié, les témoins évoquent sobrement une tranche de leur vie selon le thème du jour : état des lieux du couple, communication, conflit/réconciliation, sexualité, projet, sans nier les fragilités ni insister sur la foi. Un foyer engagé en Église, par exemple, témoigne d'une longue « panne sexuelle » alors résolue⁹⁸, une expression qui s'est révélée libérante pour beaucoup !

On peut saisir que voir et traiter une telle question, dans une perspective ouverte sur l'avenir, et en faire état revient à investir son mariage, avec audace et générosité, comme un « engagement du bien dans la trame historique d'une existence⁹⁹ »,

⁹⁷ Jean-Philippe PIERRON, « De la fondation à l'attestation en morale, Paul Ricœur et l'éthique du témoignage », dans RSR 91/3, 2003, p.435-459 ; Jean-Guy NADEAU, « Témoigner : du témoignage à la théologie pratique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004, p. 425-438..

⁹⁸ Extraits clefs du témoignage : « Au bord du gouffre, nous avons eu, [elle] et moi, le désir commun de continuer notre vie de couple. Nous avons recherché de l'aide [...] Grâce à ce travail sur nous-mêmes et notre couple, nous avons pris conscience qu'au-delà de la sexualité, nous ne savions pas véritablement communiquer, exprimer notre désir sexuel, mais aussi notre désir dans les autres registres de la vie conjugale, et que nos histoires personnelles, pas réglées, venaient nous parasiter et nous éloigner l'un de l'autre ».

⁹⁹ Jean-Philippe PIERRON, « De la fondation à l'attestation en morale : Paul Ricœur et l'Éthique du témoignage », dans *Recherches de Science Religieuse* 91/3, 2003, p. 436.

conformément à une vision de « vie bonne » dans des institutions « justes », selon la formule chère à Ricœur.

Le couple se fait là « communauté de sujets » en livrant un « dire vrai » à deux voix, en tant que « vivre¹⁰⁰ » ne se voulant ni preuve par soi, ni scénario édifiant ; en assumant un engagement subjectif dans l'existence de façon vraiment « insubstituable », non sans enrichir l'idée du bien d'une « figuration inédite¹⁰¹ » ; en s'appropriant un « usage du mariage » plutôt tabou, qui fut réduit trop souvent à un triste « devoir conjugal ».

Cela suscite une *mimèsis* chez les auditeurs, invités à défaire leurs propres nœuds. De fait, ce témoignage a fait « boule de neige », en session et par après (ateliers optionnels reconduits). Peut-on cependant le qualifier de chrétien, en l'absence de mention de Dieu ? Trois catégories ricœuriennes nous éclaireront.

L'extériorité, vertu aristotélicienne – ici, la *parrhèsia* d'assumer sa vulnérabilité devant autrui – fait d'une telle parole un vrai « *maintien de soi*¹⁰² ». La hauteur, notion présente chez Lévinas non sans lien avec l'absolu kantien, induit, elle, que tout « attestant » se réfère à un « universel normatif » guidant *nolens volens* sa tension vers le bien¹⁰³. Or, dire qu'on veut continuer à deux se fait acte moral courageux et contagieux, éligible comme une motion divine. Même si le mot « péché » ou « salut », inaudible pour certains est absent, un itinéraire spirituel s'entrevoit. La toute fin du témoignage attestataire, « nous savons plus que jamais que le meilleur est devant nous », fait écho à la péricope des Noces de Cana.

Par ailleurs, si celui qui relate son expérience « vise à dire par sa vie une vérité signifiante pour tout homme¹⁰⁴ », c'est à la manière d'un artiste, unique et située. Ceci exige une « créance » de la part de l'auditeur quand le locuteur ne peut que se fier à l'invention du bien chez autrui, libre de ses choix.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 456.

¹⁰² *Ibid.*, p. 440.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 446, 448.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 454.

Enfin, dans la dynamique d'« identité narrative¹⁰⁵ » l'interprétation d'éléments réunis crée du sens. *Legere*, opération de recueil et de recomposition du passé, rend le témoin sujet de sa propre vie. C'est donc le risque librement pris, et d'un inattendu du dire et d'un inconnu de l'accueillir, qui se fait inspiré et inspirant, sous le vent qui « souffle où il veut » sans qu'on ne sache ni « d'où il vient » ni « où il va ».

Au total, attester sans s'engager ou s'exhiber sans attester n'est que vanité. Mais tout témoin véridique sert l'œuvre émancipatrice de l'Esprit.

Un témoignage qui constitue des sujets en « corps »

L'agir testimonial représentatif du dispositif de Fondacio a une autre vertu encore : constituer ses acteurs (participants et serviteurs) en corps ecclésial de sujets, ce que confirme la pensée de Nadeau dans l'application qu'il fait de son étude de l'acte testimonial aux Alcooliques Anonymes (AA).

En premier lieu, le mode de réceptivité propre aux AA vaut pour Fondacio : au « est-ce que cela est arrivé ? » répond un « est-ce possible pour moi [pour nous] aussi ? »¹⁰⁶. Là, le témoignage en session se révèle « performatif [...] dans la mesure où il opère [un] passage », faisant du « nous » associé au couple témoin un « nous aussi » des couples destinataires, qui leur « ouvre une histoire [...] de salut »¹⁰⁷, étant donné qu'on parle de « sauver son couple »... Et aussi qu'une séparation en climat apaisé met moins à mal.

Reste à savoir si « le monde [des témoignages donnés] est conforme au meilleur du monde de la Bible, s'ils sont libérateurs, s'ils aident les autres à grandir et à se tenir debout devant Dieu¹⁰⁸ », ce que Nadeau vérifie aux plans téléologique, normé, dramaturgique et communicationnel pour les AA.

En l'espèce, à Fondacio, 1. Le but du témoignage considéré est bien de « faire effet de valorisation, de thérapie, de support », en tant qu'information et « tentative d'influence »¹⁰⁹ ; 2. Il se voit normé, lui qui porte sur une expérience libératrice

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 436.

¹⁰⁶ J.-G. NADEAU, « Témoigner : du témoignage... », p. 440.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 447.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 445.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 446.

« répétable »¹¹⁰, enchâssée entre l'apport suivi du sketch et le chant de variété suivi de la parole florale ; 3. L'« expression de l'intériorité », celle d'un couple, par ailleurs, « l'inscrit dans une dramaturgie collective qui exprime le drame du groupe » en quête là de conjugalité bonne ; 4. L'intimité symbolique ouvre enfin « un monde commun » à partir duquel « l'auditeur peut refigurer pour lui-même, et partager, ce qu'il a entendu, ce qu'il a reçu »¹¹¹ pour que cela porte du fruit.

À ce compte, les « *prolepses de salut* »¹¹² ainsi offertes sont d'autant mieux interprétées qu'on peut s'ouvrir à l'expérience de foi affleurant hors plénière, toujours discrètement. Nul doute, là, qu'en session, « un Autre vient à nous, se tient avec nous, s'offre à nous¹¹³ » sans mettre la main sur personne.

Processus de libérations et salut en Jésus-Christ

Les appuis de Thils, Sesboüe, Metz et Gutierrez¹¹⁴ sont en dernier lieu précieux pour apprécier, succinctement, la valence sotériologique de la pratique en cause.

La libération comme une délivrance

Thils, en précurseur du Concile, identifie le temporel comme un espace du créé sur lequel se porte le regard aimant de Dieu¹¹⁵, la vie conjugale concrète s'y inscrivant au titre des réalités sociales, culturelles et techniques. Insistant sur le rôle des médiations¹¹⁶, Thils en infère que ne pas investir les réalités terrestres, c'est-à-dire « renoncer à donner au monde les ferments de spiritualité [...] équivaut à refuser de collaborer avec le Christ dans le domaine profane comme tel¹¹⁷ ». Or, « rien n'est plus loin

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 447.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 447-448.

¹¹² *Ibid.*, p. 450.

¹¹³ *Ibid.*, p. 451.

¹¹⁴ Gustav THILS, *La théologie des réalités terrestres : I, Préludes*, Paris, DDB, 1946 ; G. THILS, *La théologie des réalités terrestres : II Théologie de l'Histoire*, Paris, DDB, 1949 ; Bernard SESBOÛE, *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, Paris, Mame-DDB (Collection Jésus et Jésus-Christ n° 33), 1988 ; Jean-Baptiste METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société, Essai de théologie fondamentale pratique*, Cerf, 1999 ; Gustavo GUTIERREZ et Gerhard Ludwig MÜLLER, *Aux côtés des pauvres ; L'Église et la théologie de la libération*, Paris, Bayard, 2014, p. 24.

¹¹⁵ G. THILS, *La théologie des réalités terrestres : I, Préludes...*, p. 12, 24, 38, 41, 50.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 41-24, 64, 169, 186.

¹¹⁷ *Id.*, *La théologie des réalités terrestres : II Théologie...*, p. 99.

du progrès spirituel que l'inconsistance et la neutralité sans saveur, que le démon ne trouble aucunement¹¹⁸ », par exemple, dirons-nous, une conjugalité enlisée dans la médiocrité.

Sesboüe montre bien, lui, que l'humanité, enfermée dans son doute sur l'amour divin, a besoin d'une divine délivrance (une *redemptio*, par métonymie). Délivée d'une servitude mortifère, elle est ensuite recréée, rendue capable alors d'aimer vraiment. Pas de pensée chrétienne, donc, sans dimension ni action libératrice, ici et maintenant ! Une mobilisation collaborative, mise en œuvre à l'échelle des couples captifs d'une conjugalité enfermante, comme à l'échelle du mouvement à leur égard, en est le fruit et le signe.

Une dynamique d'accomplissement

Thils, précurseur de Vatican II, tient que le Dieu Tri-unité, tout en respectant leur juste autonomie, se rend présent aux réalités terrestres dans le cadre d'une dynamique d'accomplissement. Dès lors, « réaliser inchoativement — puisque la grâce est *inchoatio gloriae* — le régime de communion humaine et la transfiguration cosmique qui sera couronnée au ciel, c'est poser en ce monde des biens qui ont valeur définitive, éternelle¹¹⁹ ».

Les effets de l'événement Jésus-Christ se faisant déjà sentir, toute activité menée en conscience sanctifie les créatures. Leur implication à l'échelle individuelle et en société « collectivité de membres », en tant qu'elle est référée aux valeurs « célestes », transforme le monde. Bien gérer ce dernier est faire œuvre de foi. « Il ne s'agit absolument pas de remplacer les familles par des communautés religieuses, les études par des exercices de piété et le piano par les cantiques¹²⁰ ». Car, sur terre, « nous serons sauvés quand Dieu [deviendra] pour nous [...] une présence mêlée à la trame intime de nos heures¹²¹ ».

S'y employer avec amour — puisqu'« il est impossible d'aimer Dieu sans aimer, en Lui et avec Lui, ce qu'Il aime et comme Il aime¹²² » — ouvre à l'action de grâce.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁹ ID., La théologie des réalités terrestres : I, Préludes..., p. 44.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹²¹ *Ibid.*, p. 127.

¹²² ID., La théologie des réalités terrestres : II Théologie..., p. 108.

D'où la reconnaissance ecclésiale due à des sessions où des couples-sujets désirent aider des pairs à mieux faire couple et famille, sans vouloir d'abord et seulement les convertir au risque de les faire fuir.

« Pour les hommes et pour notre salut »

Restent les « défaites et désastres humains » comme le rappelle Metz, d'autant plus cruels quand les discours des vainqueurs glissent sur les perdants — famille patriarcale, épouses et enfants opprimés, petites gens et minorités asservies au bon plaisir des puissants, personnes insoumises aux convenances... Un péché indignant le pape François.

Or, célébrer l'eucharistie, mémorial du Christ, c'est rappeler la mémoire « subversive » d'une liberté assumée au prix d'un « pâtir », qui délivre déjà les créatures « en espérance ». Aussi chaque chrétien est-il appelé à un « agir suscitant la liberté¹²³ ». Une « narration abrégée de la vie vécue devant Dieu » se muera alors en « dogmatique » ou « théorie de la vie vécue¹²⁴ ».

Il est bon en ce sens de délivrer un récit moins sélectif de la vie conjugale « vécue devant Dieu » — surtout si les penseurs (à leur insu ou non) en excluent les acteurs gênant leurs sublimes envolées. Celui qui s'élabore au sein des sessions couples de Fondacio s'inscrit dans une *praxis* chrétienne fondée sur une expérience honnêtement relue. Comme tel, il œuvre à changer le monde, « un couple à la fois », sans acception de personne.

Gutierrez¹²⁵ fait valoir de son côté que la théologie de la libération situe les personnes face au monde en « maîtres respectueux », face au prochain en « frères et sœurs » et face à Dieu en « fils et filles »... Bien loin d'un « verticalisme » intellectualiste ou éthéré, une lubie de nantis encore rapetissée par un pur horizontalisme socio-économique ! L'amour électif n'en relève-t-il pas, lui libère des aliénations entre personnes, entre sexes, entre générations, entre couples et entre familles ?

¹²³ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire...*, p. 220.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 248.

¹²⁵ G. GUTTIERREZ et G. L. MÜLLER, *Du côté des pauvres...*, p. 25.

Cela honore également la logique humanisante du « codéveloppement » (au sens des Nations unies), dont les outils se révèlent fort utiles au pilotage du projet coélectif, incluant le soin pris des personnes vulnérables dans la solidarité au quotidien.

Équiper solidement la cellule conjugale et familiale, comme levier de transformations sociétales, c'est donc libérer une énergie positive aidant à prévenir l'exclusion, à assainir peu à peu les rapports sociaux, voire ecclésiaux, à optimiser enfin les résultats des stratégies éco- et socio-responsables visant le bien commun¹²⁶, sans se substituer à l'intervention divine.

« Un salut qui veut détruire en ses racines le péché doit inclure ces efforts de libérations humaines qui lèvent les obstacles à la communion entre les hommes. [...] Mais quand ces redressements ont été opérés, le salut vient encore comme don de Dieu à accueillir gratuitement » explique Chénard lisant Metz, et ce, pour en accomplir la fécondité¹²⁷.

À ce titre, accompagner la « voie de l'amour électif », c'est obéir à la vocation de l'Église comme « servante du salut que Dieu a constitué en J.-C. et dont il a fait, dans le Saint Esprit, le principe durable de l'histoire de l'humanité et de la construction d'une société digne de l'homme¹²⁸ », tout en laissant pleinement sauve « la signification supérieure et radicale de la libération du péché qui est l'œuvre seule du pardon et de la Grâce de Dieu¹²⁹ ».

Travailler à une telle théologie conduit à reconsidérer ses propres représentations et modes d'interaction, en couple et en famille, et en société voire en Église : moins de jugement, plus de miséricorde, et de l'ajustement. C'est aussi se confronter loyalement aux enjeux du temps, donc aux situations de ceux qu'une histoire troublée, sinon blessée, en famille, en Église, en société, peut fragiliser pour la fondation d'un couple et d'une famille harmonieux. C'est enfin, en témoignant de pratiques dignes

¹²⁶ Voir ma thèse, partie III § 3.

¹²⁷ Gabriel CHÉNARD, « Sécularisation et salut », dans *Laval théologique et philosophique* 37, 1981, p. 189.

¹²⁸ G. GUTTIERREZ et G. L. MÜLLER, *Du côté des pauvres...*, p. 40.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 25.

d'intérêt, refuser de « méconnaître cette radicalité qui va au fond des choses lorsque s'associent l'amour de Dieu et l'amour de son prochain¹³⁰ ».

* * *

Le dispositif conçu par Fondacio au sein de ses sessions au bénéfice d'un public large de couples a été forgé au creuset d'une expérience interactive et œcuménique de 25 ans, informée par les réalités actuelles. Elle vise à aider les foyers à se défaire de réflexes, comportements et croyances qui obèrent le déploiement d'une conjugalité respectueuse des intégrités et inscrite dans la durée, dans le concret de la condition humaine.

L'ascèse, par rapport à la référence à Dieu et à la religion chrétienne, quand on témoigne ou anime en public large, permet à chacun, « qu'il croie au ciel ou n'y croie pas », de grandir en tant que sujet, seul, à deux et en communauté. L'approche de Ricoeur (élucidée par Pierron) confirme que se réalise là une *praxis* d'attestation et de témoignage vraiment chrétienne. L'analyse de Nadeau sur les AA montre qu'à ceux qu'elle constitue en corps, elle offre des prolepses de salut dont on peut ainsi tirer profit à l'abri de la coercition.

Pour finir, nous comprenons que, dans l'articulation du dessein créateur et de l'économie du salut, les agirs humains transforment déjà le réel dans la dynamique du monde à venir, grâce à la généreuse victoire du Christ. Sans attribuer aux créatures ce qui est cadeau divin infiniment immérité, nous pouvons considérer la portée d'initiatives de ce type, à la fois pour les hommes, « pour la Gloire de Dieu et pour le salut du monde ».

En ce sens, cela ne fait aucun doute : « la participation aux tâches de libération fait partie du salut. C'est une collaboration à l'action salvifique de Dieu. [...] Le chrétien qui veut réaliser le projet évangélique ne peut se contenter de regarder le monde se

¹³⁰ *Ibid.*, p. 91.

transformer sous ses yeux ; [...] mais, selon l'expression d'Ernst Bloch, il doit préparer lui-même les plats¹³¹ ».

Résumé

Proposer une expérience de libération en pastorale conjugale suppose de délier ce qui entrave le déploiement de la relation et du projet commun unissant le couple « électif », fondé sur la base et en vue de l'amour partagé en vis-à-vis. À un public diversifié, Fondacio offre un dispositif salubre : dans un climat de bienveillance foncière, une démarche interactive permet une circulation de la parole. Plus détendus, mieux informés, les couples s'enferment moins dans la honte, la peur, la fermeture et les illusions nocives.

La pratique du témoignage retenue à Fondacio est emblématique de l'andragogie conçue pour un public large. La pensée de Ricœur, l'approche de Nadeau en confirment l'aspect salutaire. Un tel échange permet à ses acteurs de devenir des sujets, non sans ascèse face au pathos, à la logorrhée et à la référence directe à la foi en Dieu. Témoigner de façon véridique, là, c'est autant attester et s'engager que « faire corps », voire « constituer en corps ». Ainsi peuvent se révéler à tous des « prolepses de salut », en une dynamique pleinement chrétienne.

Du point de vue salvifique, les vues de Thils, Sesboüe, Metz et Gutierrez dégagent l'enjeu des médiations, la dialectique délivrance/libération, la valeur eschatologique de l'investissement humain du réel, le besoin de discours sans fallacieux triomphalisme, et le *requisit* de l'engagement libérateur dans l'espace terrestre. Elles confirment le bien-fondé d'une pratique où l'on se dégage de ce qui fait obstacle à la communion entre les êtres humains. La libération du péché demeure pour autant comme telle une œuvre divine qu'il faut accueillir avec une humilité et une espérance active.

¹³¹ G. CHENARD, « Sécularisation... », p. 190.

Reconnaitre le salut de Dieu dans les expériences de libération en aumônerie hospitalière et de maison de repos

Catherine CHEVALIER et Myriam GOSSEYE

Notre réflexion fait dialoguer deux lieux théologiques. Le premier est la tradition de l'Église latine concernant la notion d'*imago Dei* en lien avec le salut chrétien. Notion biblique, analysée par les Pères grecs et latins, elle est reprise à l'époque contemporaine par la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*¹³², la lettre *Placuit Deo* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi¹³³ et la lettre *Communion et Service : la personne humaine créée à l'image de Dieu* de la Commission Théologique Internationale¹³⁴. À partir de cette vision judéo-chrétienne d'un être humain tout tendu vers son Dieu par nature mais pourtant aussi, bien souvent éloigné de ce même Dieu par son existence sur terre, nous allons tenter de clarifier en quoi la présence auprès des malades peut devenir un acte de salut, et voir si cette présence peut contribuer à l'annonce de la visée plénière d'une vie humaine selon la vision chrétienne et latine du salut et de l'*imago Dei*.

Le deuxième lieu est l'analyse des pratiques d'accompagnement des aumôniers et aumônières dans différents hôpitaux et maisons de repos et de soins belges francophones. Notre point d'appui sont les travaux de fin de formation (TFF) du Certificat

¹³² Cf. Doris REY MEIER, « *La doctrine de l'imago Dei dans Gaudium et Spes* », mémoire de licence canonique, Université de Fribourg, 2018. En ligne : <https://doc.rero.ch/record/326651> (consulté le 24 décembre 2020).

¹³³ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre Placuit Deo*, 2018 (désormais *Placuit Deo*).

¹³⁴ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Communion et services : la personne humaine créée à l'image de Dieu*, 2004 (désormais *Communion et services : la personne humaine créée à l'image de Dieu*).

d'Université en pastorale de la santé (CUPS) organisé par la Faculté de théologie de UCLouvain en 2018-2019¹³⁵.

Question pratiques que vivent les aumôniers et aumônières

Ces travaux montrent la présence d'une double tension :

- Entre une approche respectueuse du malade et de son « lieu spirituel » propre, et la nécessité, en tant qu'aumônier ou aumônière mandaté·e par l'Église catholique, de continuer à rendre présente, d'une manière ou d'une autre, la vision chrétienne de la destinée plénière de l'être humain tendu vers son Dieu.
- Entre la vision séculière de l'être humain entièrement autonome et responsable de lui-même inséré dans le monde d'aujourd'hui, et une vision, telle que l'a développée la tradition chrétienne, d'un être humain par nature en lien permanent et stable avec Dieu et corrélativement avec ses semblables.

Questions théologiques contemporaines

Notre recherche nous fait dire que ces questions rejoignent des questions théologiques contemporaines, et en particulier le rapport entre autonomie individuelle et vision chrétienne du salut, ainsi la relation entre engagement dans la vie terrestre et salut dans l'au-delà.

Autonomie individuelle et vision chrétienne du salut

Comme l'affirme la lettre *Placuit Deo*, notre culture est bien loin de vouloir reconnaître « la confession de foi chrétienne qui proclame Jésus comme l'unique sauveur de tout l'homme et de l'Humanité entière »¹³⁶. En effet, notre culture qui, depuis les "Lumières", a voulu développer la notion d'autonomie personnelle, l'a fait de façon extrême ces dernières décennies. L'être humain tend, aujourd'hui plus que jamais, à sa réalisation personnelle par ses seules forces. La lettre *Placuit Deo* ajoute que

¹³⁵ Des 12 travaux retenues, 10 ont été rédigés par des femmes et 2 par des hommes, tous les deux prêtres.

¹³⁶ *Placuit Deo*, 2018, 2.

cette même culture de l'individualité, parfois aussi fortement influencée par des philosophies ou religions venant d'autres horizons, « voit se diffuser la vision d'un salut purement intérieur »¹³⁷.

Ces deux tendances amènent bien souvent à vouloir rejeter toute dépendance, mais parfois aussi tout « compte à rendre » aux autres et à fortiori à un « éventuel Tout Autre ». Dans ces deux visions « la figure du Christ correspond plus à celle d'un modèle qui inspire des actions généreuses [...] qu'à celle de Celui qui transforme la condition humaine, en nous incorporant à une nouvelle existence réconciliée par l'Esprit avec le Père et entre nous »¹³⁸.

La commission théologique International dans sa lettre *Communion et Services* : la personne créée à l'image de Dieu a voulu réinsister sur la théologie de l'*imago Dei*, afin de poser une réflexion sur le sens de l'existence humaine face aux nouveaux défis tant scientifiques que technologiques de notre monde contemporain.

Engagement dans la vie terrestre et salut dans l'au-delà

Adolphe Gesché a beaucoup insisté sur le fait que les époques moderne et contemporaine, « période de fer »¹³⁹ comme il les appelle, ont constamment rappelé que l'être humain devait se centrer sur une vie terrestre pour ne pas fuir les tâches qui nous sont demandées ici-bas. On peut constater cependant, ces dernières décennies, que de nombreuses voix se sont faites entendre pour rappeler que, à trop jouer la terre, nous risquerions de rater ce qui pourrait bien être notre destinée, notre salut.

En clarifiant de façon renouvelée la notion de salut, les théologiens Adolphe Gesché et Paulo Rodrigues¹⁴⁰ que nous appelons théologiens du salut ont réouvert à une vision infiniment positive du salut offert : l'être humain est avant tout « sauvé pour », et ensuite seulement sur ce chemin, en lutte contre le mal, « sauvé de », et cela bien souvent grâce à un lien nécessaire avec les autres et, selon la vision chrétienne, avec le Tout Autre. En outre, tant la tradition de l'Église que les théologiens du salut

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Adolphe GESCHÉ, *La destinée* (coll. Dieu pour penser, t. 5), Paris, Cerf, 1995, p. 53.

¹⁴⁰ Paulo RODRIGUES, *Être sereinement inquiet et vivre en sauvé*, UCLouvain-Saint-Louis, 2018. En ligne : <https://www.catho-bruxelles.be/wp-content/uploads/2018/03/Paulo-Rodrigues-Le-salut-12p-2018.pdf> (consulté le 28 décembre 2020).

invitent à garder un juste équilibre entre préoccupations terrestres et visée vers l'au-delà.

Notre problématique

Nous partons de l'hypothèse que la théologie de l'*imago Dei*, enrichie par les apports des théologiens du salut, peut aider à relire les pratiques des aumôniers et aumônières et constituer un point d'appui pour situer leur mission pastorale dans une attitude qui rende compte de la foi chrétienne et qui respecte la liberté de leurs interlocuteurs. Cette question est explorée dans trois directions : vulnérabilité et dignité de la personne, sortir de la clôture et du repli, ouvrir à la communion interhumaine et avec le Dieu Trinité.

Vulnérabilité et dignité de la personne humaine

Parler de la personne humaine comme *imago Dei*, c'est une image foncièrement dynamique qui « consiste dans l'orientation fondamentale de l'homme vers Dieu »¹⁴¹, dit le texte de la CTI. Dans l'historique de la constitution *Gaudium et Spes*, on trouve ces mots : « l'homme ne peut pleinement se comprendre qu'en regardant l'Homme Parfait, le Christ Jésus, qui n'est pas seulement comme nous tous, à l'image de Dieu, mais qui est lui-même, personnellement, Image du Dieu invisible et Fils unique du Père »¹⁴². En effet, c'est le Christ qui est l'image parfaite de Dieu. Comme le dit Adolphe Gesché, « nous sommes plus essentiellement, des fils et des filles, des enfants de Dieu [...], à l'image et à la ressemblance du Fils »¹⁴³. La libération du mal, de la mort et du destin qu'apporte le salut « de salvation »¹⁴⁴ vise à permettre à l'être humain d'accomplir cette ressemblance divine qu'il porte en lui.

¹⁴¹ *Communion et Services : la personne humaine créée à l'image de Dieu*, 22.

¹⁴² Version antérieure de la constitution *Gaudium et Spes*, cf. P. D'ORNELLAS, *Liberté, que dis-tu de toi-même ?*, Saint-Maur, 1999, p. 475-476, cité par Doris REY-MEIER, « La doctrine de l'*imago Dei* dans *Gaudium et Spes* », p. 26.

¹⁴³ A. GESCHÉ, *La destinée*, p. 57.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 31.

Cette perspective de l'*imago Dei* va nous aider à relire les pratiques des aumôniers et aumônières confrontés à la vulnérabilité des personnes marquées par le handicap, le vieillissement, la sénilité, la maladie, autour de trois pistes de réflexion.

- « Garder une confiance profonde en soi et en ses capacités »¹⁴⁵

Les trois travaux abordant la relation avec des personnes souffrant de la maladie d'Alzheimer sont traversés par cette conviction : il est essentiel de regarder ces personnes comme des sujets à part entière, de les regarder à partir de leurs capacités préservées – et même parfois développées par la maladie, comme leur sensibilité, leur capacité relationnelle – et pas seulement à partir de leurs pertes.

Qu'est-ce qui soutient l'engagement de ces aumônières dans cette conviction et dans cette attitude ? L'une d'entre elles souligne que ce qui nous relie à l'autre, au-delà d'une commune humanité partagée, c'est d'être à l'image du Christ : « chacun, créé à l'image de Dieu, est appelé à vivre cette relation de fraternité avec celui qu'il rencontre, cet autre qui est l'image du Christ »¹⁴⁶.

« L'homme ne peut pleinement se comprendre qu'en regardant l'Homme Parfait, le Christ Jésus »¹⁴⁷. Des aumônières expriment effectivement ce désir d'adopter à l'égard des patients les attitudes du Christ, pour révéler à ceux-ci, par effet miroir, leur dignité fondamentale.

Pour l'une d'elles, « si l'aumônier se comporte à l'image du Christ, il pourra, comme Lui, libérer les forces de vie qui habitent le malade et lui permettre de consentir plus paisiblement à sa maladie »¹⁴⁸. Tel le Christ à l'égard du démoniaque de Gérasa, dit une autre, il importe d'« avoir une présence aimante en échangeant des paroles réconfortantes ou simplement dans le silence » ; elle poursuit : « nous pouvons aussi croire à la présence du ressuscité qui agit à travers nous »¹⁴⁹. Ce qui fait écho à la citation de Lytta Basset faite par une troisième : « Plus l'accompagnant se tient dans

¹⁴⁵ Bernadette BOFFÉ, *Les personnes touchées par la maladie d'Alzheimer. Situations d'ouverture relues, entre vulnérabilité et confiance se dit la présence de Dieu*, TFF, CUPS 2018/2019, p. 19.

¹⁴⁶ Claire DE BIOLLEY, *Alzheimer, trouver un chemin de vie*, TFF, CUPS 2018/2019, p. 19.

¹⁴⁷ Cf. *supra*, note 11.

¹⁴⁸ B. BOFFÉ, *Les personnes touchées par la maladie d'Alzheimer*, p. 19.

¹⁴⁹ Nicole DEHOY, *Célébrer l'eucharistie avec des personnes atteintes de la maladie d'Alzheimer dans une MRS : entre accompagnement et adaptation*, TFF, CUPS 2018/2019, p. 11.

la confiance que rien ne fait obstacle à un tel Souffle, plus fécond est l'accompagnement : à ses yeux, personne n'est "irrécupérable", incurable, incapable de changer »¹⁵⁰.

- « Nos fragilités nous invitent à un plus être »¹⁵¹

La vulnérabilité est aussi abordée sous un autre angle. Pour parler de la rencontre avec les personnes porteuses d'un handicap, l'une d'elles a choisi pour titre « la valeur de la fragilité ». Soucieuse de ne pas exalter ce qui représente d'abord une souffrance, son regard la conduit à mettre en avant « dans la rencontre avec les personnes handicapées, [...] la liberté d'être soi-même, gouverné ni par ce que les autres veulent que l'on soit, ni par le désir du succès et de la reconnaissance ». Parce que cette rencontre permet de rejoindre « notre propre vulnérabilité, voire de l'accepter »¹⁵².

Rien d'évident dans ce parcours, pas plus pour les malades que pour ceux qui les accompagnent : « en tant qu'accompagnant, entendre ce cri, cette plainte de la personne qui découvre sa maladie est capital car c'est bien là que démarre la route où l'on va cheminer avec elle ». À travers cette « expérience d'anéantissement »¹⁵³, il y a un possible chemin d'identification au Christ. Comme le dit une aumônière, « on n'est pas obligé de faire "comme si on était grand" dans la souffrance. Le Christ confronté à l'épreuve de l'existence ne s'est pas présenté tout puissant. Dans sa passion, il n'a pas craint de montrer une image déçue de lui-même, d'assumer le défiguré [...]. Puisque nous sommes appelés à devenir *imago Christi*, à lui ressembler, comme lui, on peut crier, se présenter au Seigneur tels que nous sommes : petits, pauvres, appelant au secours »¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Lytta BASSET (dir.), *S'initier à l'accompagnement spirituel : 13 expériences en milieu professionnel*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 12, cité par Béatrice CALIOUW, *La spécificité de l'accompagnement spirituel catholique en aumônerie d'hôpital*, TFF, CUPS 2018/2019, p. 26.

¹⁵¹ C. DE BIOLLEY, *Alzheimer, trouver un chemin de vie*, p. 22.

¹⁵² Barbara BLANCHART, *La valeur de la fragilité. Rencontre avec le handicap*, TFF, CUPS 2018/2019, p. 11.

¹⁵³ C. DE BIOLLEY, *Alzheimer, trouver un chemin de vie*, p. 19.

¹⁵⁴ Michèle DE VILLERS, *Ouvrir l'accompagnement spirituel des malades au champ de la déification*, TFF, CUPS 2018/2019, p. 16.

Car le Christ lui-même a exposé « sa propre fragilité jusqu'à mourir sur la croix »¹⁵⁵, souligne une autre aumônière. Ce qui lui permet de dire que « la personne en situation de fragilité a quelque chose à nous dire, de Dieu et de nous : elle nous rapproche de la parole divine, elle nous évangélise »¹⁵⁶, justement parce qu'elles remettent en cause l'image d'un Dieu tout puissant. Ce faisant, ces personnes nous montrent que la vraie dignité de la personne humaine telle que le Christ l'a révélée, n'est pas dans la toute-puissance, mais dans la capacité d'aimer, d'entrer en relation avec autrui.

Oui, conclut l'une des aumônières, « l'évangéliste Matthieu, en son chapitre 25, nous invite à voir le Christ dans le pauvre, à le découvrir, à le révéler et à le rendre présent dans le monde »¹⁵⁷. Car la sensibilité de ces personnes vulnérables est image du Christ : elle révèle à ceux qui les côtoient une part d'humanité qui peut être handicapée en eux et que la présence de la personne vulnérable vient guérir et conduire au Christ.

- « Penser la personne humaine comme un tout »¹⁵⁸

Respecter la dignité des personnes vulnérables, c'est aussi « penser la personne comme un tout », souligne un aumônier qui s'est intéressé à la situation d'agonie. Citons ici la CTI pour qui ce regard sur la personne se fonde également sur la notion d'*imago Dei* : « Si l'âme, créée à l'image de Dieu, informe la matière pour constituer le corps humain, alors la personne humaine intégrale est porteuse de l'image de Dieu dans sa dimension spirituelle aussi bien que dans sa dimension corporelle »¹⁵⁹. Ce n'est pas seulement l'esprit de l'être humain qui est sauvé, mais également son corps. L'être humain tout entier est appelé à participer de cette transformation, de cette volonté de conformation au Christ en tant qu'*imago Dei* parfaite.

Les aumônières accompagnant les personnes souffrant de la maladie d'Alzheimer soulignent l'importance de regarder ces personnes comme des sujets à part entière ; de la même façon, le travail sur l'agonie met en avant le risque d' « une rationalité

¹⁵⁵ Pascal BRÉGNARD, résumé du cours « La fragilité lieu de révélation », Domuni Universitas. En ligne : <https://www.domuni.eu/fr/formations/diplomes/la-fragilite-lieu-de-revelation> (consulté le 18 mai 2019, cité par B. BLANCHART, *La valeur de la fragilité*, p. 16).

¹⁵⁶ B. BLANCHART, *La valeur de la fragilité*, p. 16.

¹⁵⁷ B. BOFFÉ, *Les personnes touchées par la maladie d'Alzheimer*, p. 24.

¹⁵⁸ Lazare ELENGE MPAKALA, *L'agonie comme expérience spirituelle*, TFF, CUPS 2018/2019, p. 9.

¹⁵⁹ *Communion et Services : la personne humaine créée à l'image de Dieu*, 31.

scientifique exclusive [qui] ne favorise pas la compréhension du travail de trépas », « ce lieu spirituel où le sujet fait le bilan de sa relation avec soi-même, avec autrui et avec la transcendance »¹⁶⁰.

Voir l'être humain à l'image de Dieu dans l'agonie – tout comme dans la traversée de la souffrance – c'est regarder le corps comme le lieu d'une expérience spirituelle. Pour fonder sa réflexion, l'aumônier s'appuie sur l'agonie de Jésus. Son corps qui n'échappe pas, comme corps d'homme, à l'angoisse devant la crucifixion, est aussi le lieu d'une prière intense. Porter un tel regard sur le corps souffrant, c'est croire, comme le dit un autre travail, que « le corps est le lieu de la théophanie d'un Dieu qui se manifeste comme fragile et vulnérable, d'un Dieu, "capax homini" »¹⁶¹.

Sortir de la clôture, du repli

Tant les sciences humaines parlant de l'humanité dans son sens biologique et psychologique, que la Bible et la tradition chrétienne parlant de l'être humain à l'image de Dieu, insistent sur le fait que l'être humain ne peut se réaliser seul. Pour s'accomplir, il doit nécessairement d'abord sortir de son enfermement en regardant en face ses limites et fragilités, seule issue possible pour émerger à la relation source de guérison, de reconstruction et aussi de résurrection.

La tradition judéo-chrétienne n'a jamais considéré la mort biologique comme un drame irrémédiable ; elle est vécue comme un passage. Cependant, elle a toujours bien insisté sur la catastrophe que serait la séparation de l'être humain par rapport à sa destinée ultime qu'est la vie avec Dieu. « C'est ici qu'un salut se fait sentir comme nécessaire pour arracher la personne humaine à cette désolation et à cette clôture d'horizon »¹⁶². Le Tout Autre serait Celui qui empêcherait les êtres humains, en leur destinée – ou salut – individuelle et commune, de se retourner sur soi-même à l'infini, de s'enfermer sur un univers clos.

Nous constatons effectivement dans les travaux que l'acceptation de sa propre fragilité est une étape clé dans la sortie de l'enfermement ; elle permet l'évolution de la personne handicapée ou souffrante. Cette étape prend souvent naissance grâce à des

¹⁶⁰ L. ELENGE MPAKALA, *L'agonie comme expérience spirituelle*, p. 10.

¹⁶¹ M. DE VILLERS, *Ouvrir l'accompagnement spirituel des malades au champ de la déification*, p. 17.

¹⁶² P. RODRIGUES, *Être sereinement inquiet et vivre en sauvé*, p. 2.

points d'appuis qui se présentent à elle à un moment donné. Les accompagnements montrent également un risque certain d'abandon du combat pour la vie ou même pour la Vie avec un grand V au sens chrétien du terme, dans l'évolution des personnes en situation de fragilité.

- Le consentement

La plupart des aumôniers et aumônières font part de la nécessité d'une prise de conscience initiale des limites et fragilités.

- « Il a fallu que Monsieur P. reconnaisse et accepte lui-même ses limites »¹⁶³.
- « Arriver au stade du consentement est le fruit d'un travail intérieur pour la personne malade et ses proches [...] »¹⁶⁴.

Ce consentement ne concerne pas seulement le patient, mais également les proches. L'accompagnateur lui-même, pour rester authentique, doit aussi se dépouiller de certaines choses : croyances sur lui-même ou sur l'autre. Comme le dit une aumônière, « la rencontre avec la fragilité de l'autre nous met à nu, fait tomber les barrières derrière lesquelles, bien souvent, nous nous cachons »¹⁶⁵.

Différents aumôniers et aumônières vont jusqu'à lier cette acceptation des limites à un pari de l'espérance qui permet de trouver un sens, au cœur même de cette fragilité, et de sortir de l'enfermement. Certains affirment que la maladie peut être un lieu d'ouverture, terreau pour la fécondité qui peut porter à découvrir l'amour donné, et même l'amour de Dieu, comme en témoignent les phrases qui suivent :

- « Le temps de la maladie (et du repos forcé) est une brèche par laquelle la lumière peut entrer et où le Christ peut apporter la guérison »¹⁶⁶.
- « Ce combat peut être envisagé comme une "expérience de résurrection" si la personne lâche prise et fait confiance et si elle acquiert une liberté plus grande dans son combat pour la vie et contre le mal »¹⁶⁷.

¹⁶³ B. BOFFÉ, *Les personnes touchées par la maladie d'Alzheimer*, p. 8.

¹⁶⁴ C. DE BIOLLEY, *Alzheimer, trouver un chemin de vie*, p. 14.

¹⁶⁵ B. BLANCHART, *La valeur de la fragilité*, p. 13.

¹⁶⁶ Marie-Ange LEBON, *Impact de la Parole de Dieu dans les rencontres avec les malades. L'Écriture sainte : une actrice dans la relation*, TFF, CUPS 2018/2019, p. 5.

¹⁶⁷ B. BOFFÉ, *Les personnes touchées par la maladie d'Alzheimer*, p. 21.

- La progression et le danger

Cette ouverture à l'acceptation peut donc devenir un combat où surgit parfois le danger de s'arrêter sur la tentation du désespoir ou la recherche d'en finir, et de s'enfermer, solitaire, dans cette étape. Donnons la parole à un aumônier qui évoque l'euthanasie : « Il est vrai que pour la personne qui décide de mourir de cette façon, c'est une sorte de libération psychologique ; libération de la peur et des angoisses que peut provoquer l'imminence de la mort [...]. Bien que ce soit le malade qui vive la douleur dans son corps, il n'en reste pas moins que ses proches souffrent avec lui [...]. Certains nous ont avoué clairement que la personne n'a pas tenu compte de leur propre douleur [...] ». ¹⁶⁸

Certains aumôniers décrivent bien ces étapes à dépasser les unes après les autres pour aboutir à l'espérance et au salut, comme celui-ci qui évoque les cinq étapes du deuil énoncées par Kübler-Ross : « La mort accompagnée de Anne D. dans chacune de ces étapes donne des raisons d'aller jusqu'au bout de l'agonie. Elle a permis à l'agonisante de partir en paix, rassurée de l'amour de sa mère et de ses proches. C'est dans la paix qu'elle a compris que les derniers instants de sa vie ont été le commencement d'une nouvelle vie » ¹⁶⁹.

- Les points d'appui

Pour effectuer ce passage de l'enfermement vers une relation "guérissante", la personne souffrante a besoin de reconnaître des points d'appui, intérieurs ou extérieurs à elle. Ainsi les étapes vécues par le Christ dans sa passion peuvent être vécues comme un modèle selon un aumônier : « son agonie est vécue en plusieurs moments : l'intensité de l'angoisse, la coupe qu'il redoute de boire, la portée transcendante de sa prière et la soumission à la volonté de Dieu » ¹⁷⁰.

À d'autres moments, moins cruciaux parfois mais tout aussi importants pour la personne, différents points d'appui peuvent apparaître pour une libération, comme la

¹⁶⁸ Dieudonné ILLUNGA KATEMA, *Sacrement de l'onction des malades. Accompagnement des mourants*, TFF, CUPS 2018/2019, p. 11.

¹⁶⁹ L. ELENGE MPAKALA, *L'agonie comme expérience spirituelle*, p. 14.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 16.

vue de la beauté mais aussi la lecture et la méditation de la Parole de Dieu, la foi dans les promesses de Dieu attestées par la venue du Christ, les sacrements, les proches, l'accompagnateur...

Une aumônière fait remarquer que « la beauté renvoie à quelque chose qui nous dépasse, à une transcendance »¹⁷¹. Une autre constate que « certains redécouvrent la prière ; d'autres pas forcément croyants, font l'expérience d'un espace intérieur qui se dilate et leur ouvre une vraie liberté »¹⁷². Enfin, une aumônière, témoin émue du vécu d'une vieille dame mourante, raconte : « Lucie est arrivée en urgence après avoir perdu connaissance ; diagnostic : une artère bouchée. On la prépare pour l'opération. Lucie a 94 ans. [...] Elle s'en remet à Dieu à haute voix et elle me demande la communion. Sa prière [...], sa foi en Christ Ressuscité est claire, persistante et bouleversante »¹⁷³.

Retenons enfin, parmi ces points d'appui, la nécessité d'ajouter à l'écoute empathique, la tolérance et l'ouverture envers la personne en souffrance, celle de la vérité qui jaillit également de la Parole de Dieu et de la tradition chrétienne. Ainsi une aumônière pose la question suivante : « N'est ce pas le rôle d'un ami (et à titre plus fort, de l'aumônier catholique) de se soucier du salut de son âme, au risque même de bousculer quelque peu sa tranquillité d'esprit ? ». Elle poursuit : « La vérité est une lumière qui donne sens à l'amour »¹⁷⁴.

Ne pas oser une parole de vérité, ne serait-ce pas courir le risque de laisser la personne se perdre dans l'immanence de son humanité, sans lui offrir une ouverture à la Transcendance, à la communion avec le Dieu Trinité ?

Ouvrir à la communion interhumaine et avec le Dieu Trinité

La CTI réaffirme « la vérité du fait que les personnes humaines sont créées à l'image de Dieu afin de jouir de la communion personnelle avec le Père, le Fils et le Saint-

¹⁷¹ C. DE BIOLLEY, *Alzheimer, trouver un chemin de vie*, p. 16.

¹⁷² B. CALIOUW, *La spécificité de l'accompagnement spirituel catholique en aumônerie d'hôpital*, p. 27.

¹⁷³ Anna OSZUST, *La souffrance un lieu de sens ? La souffrance est-elle nécessairement un lieu de non-sens ?*, TFF, CUPS 2018/2019, p. 9.

¹⁷⁴ Aude BROCHIER, *Quel type de présence pour l'aumônier catholique lors de l'acte d'euthanasie*, TFF, CUPS 2018/2019, p. 14, 18.

Esprit, et de la communion personnelle entre elles »¹⁷⁵. S'appuyer sur cette vision de l'être humain conduit à voir les êtres humains comme des êtres ontologiquement relationnels, appelés à développer déjà sur terre une communion profonde avec leurs semblables en vue de cette communion trinitaire. Car les êtres humains sont des êtres sociaux et, à ce titre, ils sont engagés dans une commune recherche de leur accomplissement et appelés à s'entraider sur le chemin terrestre et dans la recherche de leur commune fin ultime qui, aux yeux de la vision chrétienne de l'humanité, ne se fera qu'en Dieu. « L'être humain n'est vraiment humain », à l'image du Christ, que « dans la mesure où il actualise l'élément social, essentiel à sa constitution comme personne »¹⁷⁶.

- Une entraide humaine, première expérience de communion

On peut scruter nombre de ces accompagnements d'aumônerie à l'aune de l'entraide humaine devant la détresse et la souffrance. Bien souvent, dans le mouvement de la sortie du repli sur soi, la personne en situation de handicap ou de souffrance va réaliser qu'elle n'est pas totalement seule dans son malheur, même si parfois l'autre est simplement « présence » d'amour voire même tout à fait démunie comme les disciples de Jésus au jardin de Gethsémani : l'autre est là, présence humaine, positive et performative.

Ainsi une aumônière dit d'un homme qu'elle accompagne : « Mais il réalisait par moments tout l'amour et le dévouement de ses enfants ». Elle poursuit à propos d'une autre patiente : « Je ne pouvais qu'être là, témoin de sa détresse mais présente dans la douceur à ses côtés, sans la lâcher ». Certains aumôniers et aumônières partagent leur conviction que cette présence de l'autre est effectivement en soi un élément positif pour l'évolution de la personne en souffrance, comme celle-ci : « la maladie l'empêchait d'avoir confiance en elle, mais moi je pouvais avoir foi pour elle »¹⁷⁷.

- Offrir cet accompagnement à toute personne

¹⁷⁵ *Communion et services : la personne humaine créée à l'image de Dieu*, 4.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 42.

¹⁷⁷ B. BOFFÉ, *Les personnes touchées par la maladie d'Alzheimer*, p.8, 7, 18.

Beaucoup d'aumôniers et d'aumônières vivent dans une grande conscience que leur mission est aussi d'accompagner toute personne vulnérable, dans le plus grand respect de ses convictions. Quoiqu'il en soit de ses convictions, tout être humain est un être relationnel qui ne peut être abandonné dans la solitude de sa souffrance. Ainsi un aumônier parlant des personnes en agonie est très clair : « l'attitude est du même ordre chez les patients d'autres confessions religieuses ou même non croyants [...] Il est question d'aimer la personne pour elle-même, d'espérer que la qualité de cet amour lui fasse entrevoir un peu la communion à laquelle l'humanité est appelée »¹⁷⁸.

- Être habités par la compassion divine

On découvre encore que nombre d'aumôniers et d'aumônières font l'expérience qu'accompagner une personne en situation de handicap ou de souffrance est plus qu'un accompagnement humain : ils et elles osent penser et dire que l'expérience est habitée par le souffle de l'Esprit de Dieu, la compassion divine elle-même. Comme le dit l'une d'elles, « cette mission [de visiteurs de malades] est un des témoignages le plus concret de ce qui est pour moi la foi chrétienne : cette présence significative, pleine de tendresse et d'amour auprès de ceux qui souffrent et la rencontre avec ceux qui n'ont plus autant de valeur aux yeux de cette société. Le Seigneur a voulu les mettre au centre de notre attention et de notre amour. Cette rencontre reste essentielle. Elle donne forme à notre relation avec le Seigneur, et c'est à travers des visages des pauvres que le Christ se donne à connaître »¹⁷⁹.

- Comme Jean-Baptiste, indiquer du doigt le salut

Enfin, certaines laissent parfois entendre de façon plus ou moins appuyée que, pour elles, le but ultime des accompagnements est d'indiquer du doigt, de façon explicite ou pas, tel Jean-Baptiste¹⁸⁰, le but ultime de la vie selon la vision chrétienne de l'être humain, la visée de la participation à la vie trinitaire, le salut pour la vie du Royaume. Et c'est ici qu'on peut mesurer la tension et parfois la difficulté à vivre un

¹⁷⁸ L. ELENGE MPAKALA, *L'agonie comme expérience spirituelle*, p. 20.

¹⁷⁹ Isabelle VANCEULEBROECK, *Quels sont les défis que vivent les visiteurs des malades dans le diocèse de Liège et comment les aider pour bien vivre leur mission ?*, TFF, CUPS 2018/2019, p. 15.

¹⁸⁰ B. CALIOUW, *La spécificité de l'accompagnement spirituel catholique en aumônerie d'hôpital*, p. 29.

accompagnement qui serait neutre ou vécu comme délié de leur engagement vis-à-vis du Dieu Trinitaire qui les habite et de l'Église qui les envoie.

Comme le dit cette aumônière, « il nous semble que l'accompagnement spirituel spécifiquement chrétien d'un aumônier catholique a pour but essentiel d'aider l'accompagné à développer une relation personnelle consciente et effective avec Dieu. Il vise à préparer le cœur à la visite de Dieu [...] C'est la relation à Dieu qui est le but »¹⁸¹. Une dernière aumônière s'appuie en ce sens sur Adolphe Gesché : « "Le Tiers-Transcendens [...] est Celui qui nous fait passer d'un état à un autre, nous dépasser, traverser, passer à plus, au-delà de nous-mêmes. [...] Accepter le salut par un Autre [...]"¹⁸² ».

* * *

Le rapprochement entre la théologie de l'*imago Dei* et la relecture que des aumôniers et aumônières catholiques font de leurs pratiques a mis en évidence dans leurs propos une référence sous-jacente ou explicite à cette conception chrétienne de la personne humaine. Elle soutient leur regard sur la personne, sur la dignité dont est porteuse sa vulnérabilité, sur le dynamisme de dépassement, souvent relié au mystère pascal, qui habite l'être humain. Elle les aide à parler de leur mission comme reflet de cet amour et de cette fragilité divine, et de la communion interhumaine et avec Dieu que leur mission fait entrevoir. Quelles conclusions en tirer ?

Il nous semble tout d'abord que la théologie de l'*imago Dei* offre un point d'appui qui sort des exclusives du « tout à l'humain » ou « tout au spirituel » évoqué en début de parcours. Elle permet de reconnaître l'Esprit de Dieu à l'œuvre dans l'expérience des personnes vulnérables et dans ce qui se joue avec leurs proches. Elle nomme ce qui favorise ce chemin d'accomplissement de la personne, sans réserver cette ouverture aux seuls croyants puisqu'elle est offerte à tous. Elle invite aussi à ne pas garder

¹⁸¹ A. BROCHIER, *Quel type de présence pour l'aumônier catholique lors de l'acte d'euthanasie*, p. 7.

¹⁸² A. GESCHÉ, *La souffrance doit être sauvée*, in *Louvain : revue mensuelle de l'Association des anciens et amis de l'Université catholique de Louvain* n°103 (nov. 1999), p. 26, cité par M. DE VILLERS, *Ouvrir l'accompagnement spirituel des malades au champ de la défécation*, p. 2.

pour soi et à nommer, dans certaines circonstances, ce chemin vers la source, pour ouvrir à cette offre de salut qui n'est pas l'aboutissement de nos efforts, sans pour autant faire de cette nomination explicite le tout de l'action pastorale. En effet, l'enquête menée montre que l'action de l'Esprit de Dieu n'est pas conditionnée par nos efforts, même si l'audace peut donner d'ouvrir un chemin à la grâce.

Relevons dès lors l'importance d'outiller les personnes envoyées en pastorale de la santé. Formons-les humainement pour qu'elles sachent être à l'écoute de la souffrance et de la quête de sens. Formons-les spirituellement pour les rendre réceptives au souffle de l'Esprit à l'œuvre en l'autre et en eux pour conduire vers la communion promise. Et enfin, formons-les théologiquement pour qu'elles sachent reconnaître le dynamisme pascal qui habite la vie de leurs interlocuteurs, la leur et l'espérance de communion qui anime notre monde en travail d'enfantement.

Soulignons enfin l'intérêt de cette pastorale aux « périphéries » qu'est la pastorale de la santé : comme le dit le « Progetto secondo anuncio » mené par l'Église italienne à l'initiative d'Enzo Biemmi, « vivre la vieillesse et la mort »¹⁸³, tout comme « compatir »¹⁸⁴ sont des lieux de quête du sens à partir desquels une « seconde annonce » de la foi peut être engagée. Joignons à la foi le courage et l'intelligence (2P 1,5) pour que les énergies pastorales soient orientées dans ces directions.



¹⁸³ La chronique n° 45 des *Cahiers internationaux de théologie pratique* rend compte de la 6^e semaine de réflexion à ce propos, cf. <https://www.pastoralis.org/chronique-n-45-progetto-secondo-annuncio-2018/>.

¹⁸⁴ Chronique n° 39, cf. <https://www.pastoralis.org/chronique-n-39-progetto-secondo-annuncio-2017/>.

Une éducation religieuse à la libération ?

Nicole AWAIS¹⁸⁵

Dans le cadre de la problématique de ce colloque en lien avec la théologie de la libération, nous allons en premier lieu contextualiser cette discussion en remettant en évidence les caractéristiques que nous retiendrons, à partir d'une théologie de la libération pour déterminer quelles sont les caractéristiques d'une éducation religieuse qui serait en phase avec elle et qui éduquerait à une libération chrétienne. Puis, nous identifierons les critères d'une éducation (religieuse) de qualité pour terminer par l'analyse de deux pratiques qui nous semblent proches de ce que pourrait être cette éducation à la libération des catéchumènes.

Théologies de la libération

Contexte historique

Les théologies de la libération sont nées dans les années soixante dans le contexte particulier de nombreuses dictatures. Ce contexte est aussi marqué par une attitude

¹⁸⁵ Docteure en théologie et Privat Docent en sciences de l'éducation, Nicole Awais (Giroud) est chargée de cours à l'université de Fribourg et responsable de la formation auprès de l'Église Évangélique Réformée du canton de Fribourg. Ses domaines de recherches sont l'éducation religieuse, l'éducation aux valeurs et en vue d'un développement durable ; la laïcité, la théologie de la libération. Après sa thèse sur la réception de fr. Bartolomé de Las Casas, l'auteure s'est spécialisée dans l'éducation aux droits de l'enfant, la résilience, la laïcité et la didactique de l'enseignement religieux confessionnel ou non. Elle a conclu ses recherches par une thèse d'habilitation sur l'éducation religieuse, et l'éducation aux valeurs. Elle poursuit ses recherches dans ces domaines. Courriel : nicole.awais@unifr.ch.

ambiguë des institutions ecclésiales relevées et relatées, entre autres, par le rapport argentin *Nunca más* qui, en 1984, a démontré les collaborations de l'Église avec la junte militaire en place¹⁸⁶.

Plusieurs théologiens latino-américains réfléchissent à l'annonce de la Bonne Nouvelle dans le contexte où des croyant.e.s subissent des injustices institutionnalisées auxquelles l'Église a parfois participé. Plusieurs courants de pensée ont émergé dans cette situation entre les années 1970 et 1990. Les plus connus sont les frères Boff et Gustavo Gutiérrez, considérés comme les fondateurs de cette théologie, Ruben Alvez, José Miguez Bonino et les Jésuites du Salvador, dont six qui ont été assassinés en 1989¹⁸⁷. Ces différents théologiens ont mené leurs réflexions à partir de leur milieu de vie, préoccupés par l'annonce du message de paix et d'amour du prochain face à une violence institutionnalisée, par une annonce faite aux plus pauvres en tenant compte de leur situation de misère et d'une structure qui les accablent et les maintiennent dans la pauvreté, par une option préférentielle et non exclusive en faveur de ces personnes qui représentaient plus du 50 % de la population dans les années 80¹⁸⁸, par la lutte contre la pauvreté et par la promotion de la justice.

Les conférences épiscopales de l'Amérique latine (CELAM)

Deux conférences du CELAM deviendront des moments fondateurs pour la théologie de la libération. La première est celle de Medellín en Colombie en 1968 et la seconde est celle de Puebla au Mexique en 1979. Elles vont entériner les réflexions de la théologie de la libération du point de vue institutionnel malgré les tensions importantes au sein des conférences entre les prélats plutôt conservateurs (menés par des proches ou des membres de l'*Opus Dei*) et ceux étant plus proches des théologiens de la libération.

¹⁸⁶ Fundación Acción Pro Derechos Humanos, « Informe "Nunca Más" Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) », [<https://www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/argentina/informe-de-la-CONADEP-Nunca-mas.htm>] (consulté le 8 octobre 2022).

¹⁸⁷ Ignacio ELLACURÍA et Jon SOBRINO (dir.), *Mysterium Liberationis*, conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Madrid, Trotta, 1990.

¹⁸⁸ José OCAMPO et Juan MARTIN, *Une décennie d'ombres et de lumières*, Santiago du Chili, CEPAL, 2003 [https://Repositorio.Cepal.Org/Bitstream/Handle/11362/2358/S2003017_fr.Pdf?Sequence=1&isAllowed=y] (consulté le 2 janvier 2022).

Les principes qui sont développés sont ceux d'une analyse de la réalité, appuyée par les apports des sciences sociales, à partir de l'expérience des pauvres vivant en Amérique latine. Il s'agit d'appliquer le principe du « voir-juger-agir » au niveau de cette réalité spirituelle et existentielle. Les principes épistémologiques qui permettent de « juger » et d'analyser en profondeur la situation sont bibliques, théologiques et sociologiques. Ces principes sont aussi développés dans une perspective herméneutique, avec un accent sur « l'orthopraxie », en particulier par Ignacio Ellacuria¹⁸⁹. L'option préférentielle pour les pauvres — qui n'est pas exclusive, mais bien préférentielle — en découle comme un principe de lecture de la réalité et d'action¹⁹⁰. Cette théologie ne veut pas idéaliser le pauvre, mais prendre réellement en compte la réalité dans laquelle est plongée une majorité de chrétiens en Amérique latine et lui proposer des actions, comme chrétien, dans son propre contexte. Les textes clés qui sont invoqués sont la libération de l'Égypte, dans le livre de Job, les paraboles telles que le bon Samaritain, le pauvre Lazare, les miracles et le sermon sur la montagne.

Notons encore le principe-miséricorde développé par Jon Sobrino qui apporte une lumière théologique sur cette option préférentielle. Selon ce théologien, la miséricorde est un terme qui peut amener une confusion puisqu'elle induit parfois :

- un paternalisme ou un sentiment de compassion face à une situation difficile sans une pratique qui analyse les raisons et lutte contre ce qui provoque cette situation ;
- une pratique qui résout une situation individuelle sans une action sur les structures injustes qui ont amené à une situation précaire.

Le principe-miséricorde calque l'exemple du bon Samaritain et propose donc une attention à son prochain face à une situation qui est injuste et pousse le chrétien à agir en fonction du plus pauvre et contre l'injustice¹⁹¹.

¹⁸⁹ Ignacio ELLACURIA, « La teología como momento ideológico de la praxis eclesial », dans *Estudios Eclesiásticos* 53, 1978, p. 457-476.

¹⁹⁰ Gustavo GUTIÉRREZ et Gehrard L. MÜLLER, *Del lado de los pobres : Teología de la liberación*, Madrid, San Pablo, 2013.

¹⁹¹ Jon SOBRINO, « La Iglesia Samaritana y El Principio-Misericordia », dans *Koinonia* 192 [s/d], [<https://servicioskoinonia.org/relat/192.htm>] (consulté le 8 octobre 2022).

Critères à retenir

Si les critiques à cette théologie n'ont pas manqué, elles ont obtenu des réponses, parfois des modifications de la part des théologiens concernés¹⁹². De notre côté, nous retenons que les théologies de la libération ont permis :

- de prendre acte de la situation des chrétiens d'Amérique latine au sein de leurs communautés fortement touchées par la pauvreté, voire la misère, une violence institutionnalisée, la corruption, etc., et ont cherché à y répondre en se basant sur la doctrine et le message biblique pour amener un message cohérent avec la réalité vécue ;
- une analyse critique des situations et des outils pour identifier différentes formes d'oppression ainsi que les moyens pour y répondre comme chrétiens — en excluant par exemple la violence, même si cela a conduit à se détacher de certaines mises en œuvre trop extrêmes et incohérentes avec le message de Jésus-Christ ;
- une réflexion théologique complète et profonde qui renouvelle la réflexion théologique de l'Église.

De ces éléments historiques, nous pouvons retenir comme critères pour une catéchèse qui soit alignée à celle des théologies de la libération une approche théologique et spirituelle qui 1) se base sur le message biblique afin d'être des hommes et des femmes qui suivent l'exemple donné par Jésus, 2) et qui analyse la réalité pour permettre au croyant de se libérer du péché et des injustices, des structures qui l'engendre 3) et qui l'engage à agir, à la suite de Jésus, pour les pauvres et contre les injustices. Mais avant de pouvoir déterminer ce qu'est une éducation religieuse libérante, il convient d'ancrer cette thématique dans le champ des sciences de l'éducation afin de déterminer ce qui est attendu d'une éducation pour qu'elle soit de qualité.

¹⁹² Les critiques ont porté principalement sur l'utilisation des outils marxistes pour l'analyse sociale ainsi que sur une théologie se basant sur une démarche exclusivement ascendante. Au fil du temps, les théologiens de la libération ont remédié à ces lacunes. Cf. Gustavo GUTIÉRREZ et Gerhard MÜLLER, *Del lado de los pobres : Teología de la liberación*, Madrid, San Pablo, 2013.

Une éducation de qualité

Au sein de ces sciences, une réflexion est menée depuis une dizaine d'années sur ce que sont les « éducations à... » et leurs apports. Cette réflexion nous permettra d'identifier les fondements d'une éducation globale et intégrale. Avant cela, Pablo Freire, pédagogue brésilien, a développé sa pédagogie des opprimés dans le contexte latino-américain en vue d'une autonomisation des apprenants. Nous allons donc nous arrêter sur les caractéristiques de ces éducations dans lesquelles s'insère une éducation religieuse à la libération, puis développer un des aspects fondamentaux qui est le développement de l'esprit critique afin d'avoir tous les critères nécessaires pour analyser différents exemples de catéchèse.

La pédagogie critique

L'intuition de Pablo Freire (1921-1997) est insérée dans ce qu'on appelle le courant des « pédagogies nouvelles » qui regroupent des pédagogues tels que Dewey, Montessori et Freinet¹⁹³. Son intuition a parfois été réduite à un apprentissage de la

¹⁹³ Les pédagogies nouvelles forment un courant qui défend le principe d'une participation active des apprenants à leur formation. Dans cette approche, l'apprentissage comporte une certaine accumulation de connaissances, mais il permet surtout le progrès global de l'apprenant en tant que personne. Pour y parvenir, le formateur doit identifier les intérêts de l'apprenant et développer des méthodes actives basées sur l'exploration et la coopération. Cette approche de la pédagogie cherche à développer les différentes capacités de l'individu (intellectuelle, artistique, manuelle, sociale, etc.). John Dewey (1859-1952) est l'un des fondateurs de la philosophie pragmatique, reconnu pour l'intégration de l'activité en pédagogie. Son principe fondamental est que l'on apprend par l'action (*Learning by doing*) et affirme un lien très fort entre la théorie et la pratique ainsi qu'entre la démocratie et la liberté. Selon lui, les enfants sont des êtres actifs qui apprennent par l'expérience, en se confrontant à des problèmes, en mobilisant leur pensée. Maria Montessori (1870-1952) travaille avec des enfants dits « arriérés » et constate que ceux-ci peuvent progresser lorsqu'ils sont mis dans des situations favorables à leur apprentissage. Comment s'y prend-elle ? Tout d'abord, elle adapte le matériel à la morphologie des enfants et développe des matériaux sensoriels et tactiles qui permettent aux enfants de développer leur potentiel psychique et intellectuel. Dans le système d'école qu'elle propose, les enfants déterminent le moment où ils souhaitent apprendre et le font à l'aide d'un matériel pédagogique spécifique qui encourage la manipulation des objets et des matières. L'enfant peut vérifier par lui-même ses acquis ou ses erreurs. Célestin Freinet (1896-1966), quant à lui, situe le milieu idéal d'apprentissage dans un groupe solidaire. Il se fait en même temps l'avocat du développement du potentiel individuel, de l'apprentissage mutuel et de la communication ouverte. Sa méthode est axée sur le développement de l'élève, par divers moyens et travaux, mettant à contribution son élan créateur à travers des textes libres afin de donner du sens à l'école, d'individualiser l'apprentissage et de soutenir la coopération. Cf. Jean-Paul RESWEBER, *Les pédagogies nouvelles*, Paris, PUF (Coll. Que sais-je ? n° 2277), 2007.

lecture et de l'écriture pour des personnes en situation d'extrême pauvreté, des opprimés. Or, au fil de sa propre évolution, ce pédagogue brésilien va toujours promouvoir un peu plus l'autonomie et l'analyse critique de la situation dans lequel l'apprenant vit afin de le transformer à travers un processus de conscientisation et d'« encapacitation », d'autonomie¹⁹⁴. Sa pédagogie critique s'ancre donc dans la vie quotidienne, dans les expériences vécues par l'apprenant dans son ou ses milieux de vie. Ensuite, l'apprenant est confronté aux « savoirs savants » provenant des milieux scientifiques et académiques avant d'être invité à construire, grâce à cette confrontation (Piaget parle de conflit cognitif) de nouveaux savoirs ou concepts. On retrouve aujourd'hui ces principes critiques dans ce qu'on appelle « les éducations à... ».

Les « éducations à... »

Il s'agit d'un ensemble d'éducations qui se différencient d'une discipline scolaire par le fait qu'elle considère l'apprenant dans sa globalité. Il ne s'agit donc pas de travailler un champ spécifique, mais d'éduquer de façon interdisciplinaire et holistique. Le type de savoirs produit engendre une complexité et une interdépendance de ces savoirs. Alors, l'apprenant peut se situer par rapport à ses acquis, ses propres valeurs et sa capacité à dialoguer et débattre dans le respect des différences. Ces éducations sont basées sur des valeurs (démocratiques, participatives, etc.) et cherchent à amener l'apprenant à verbaliser ses propres valeurs, à les confronter ou à les conforter, et éventuellement à retravailler son axiologie en fonction des savoirs qui sont en jeu. Finalement, l'apprenant est placé au centre du dispositif d'apprentissage, faisant de lui l'acteur principal ; il est le seul à pouvoir déterminer les savoirs qu'il intégrera en profondeur et dans le temps, en lien avec sa vie et son expérience¹⁹⁵. Dans toutes ces « éducations à... », l'apprenant est au centre et il doit faire preuve de pensée critique.

¹⁹⁴ Pablo FREIRE, *Pédagogie des opprimés*. Suivi de *Conscientisation et Révolution*, Paris, La découverte, 2001 ; ID., *Pédagogie de l'autonomie*, Toulouse, Erès, 2013.

¹⁹⁵ Jean SIMONNEAUX, Nicole TUTIAUX-GUILLON, et Alain LEGARDEZ, « Éditorial : éducations à... et sciences sociales, perspectives des recherches francophones », dans *Journal of Social Science Éducation* 11, 2012, p. 2-16.

La pensée critique

Le monde scolaire et académique n'est pas toujours un milieu de vie qui accepte et valorise la pensée critique. Pourtant, cette dernière, qui peut apparaître comme une capacité innée, doit pourtant faire l'objet d'une éducation particulière. Elle doit donc être développée comme une compétence à part entière.

En effet, pour agir avec justesse, une personne doit pouvoir se distancer de manière critique des valeurs et des attitudes qui lui sont transmises afin de les accepter librement, comme citoyen éclairé. De ce fait, la pensée critique est une compétence souhaitée par de nombreux curricula pour la scolarité obligatoire et elle fait partie des objectifs de l'UNESCO en matière d'éducation. Elle permet à l'apprenant de s'interroger sur les valeurs et les contenus, selon les disciplines, et de poser un choix raisonné et non pas idéologique ou déterminé uniquement par ses contextes social, politique ou culturel. Il s'agit bien là d'une compétence exigeante définie comme un ensemble de savoirs, d'aptitudes, d'attitudes et de capacités qui sont mobilisés de façon adéquate face à une situation scolaire, professionnelle ou de la vie quotidienne¹⁹⁶.

En considérant la pensée critique comme un processus qui permet de déterminer ce qui nous semble digne de foi en termes de connaissances, nous pouvons en proposer la définition suivante : la pensée critique est une forme de pensée individuelle et/ou collective — propre à celui/ceux qui l'énonce [nt] — compréhensible dans le cadre d'un dialogue avec soi ou avec les autres. Le dialogue est ici envisagé à la manière de Matthew Lipman qui le définit comme un déséquilibre qui va amener à une avancée dans la réflexion, un approfondissement des arguments. La pensée critique a pour but d'évaluer des connaissances ou des actes en se basant sur une démarche réflexive avec des critères raisonnés, sur différentes ressources (cognitives, personnelles, sociales, matérielles) en tenant compte des critères de choix et des contextes. Pour y parvenir, il est nécessaire de développer une démarche interdisciplinaire

¹⁹⁶ Mathieu GAGNON, « Regards sur les pratiques critiques manifestées par des élèves du secondaire dans le cadre d'une réflexion éthique menée en îlot interdisciplinaire de rationalité », dans *Revue des sciences de l'éducation de McGill* 45, 2010, p. 463-494 [<https://doi.org/10.7202/1003573ar>] (consulté le 8 octobre 2022).

puisque, face à la complexité des questions, une seule discipline est de moins en moins apte à apporter une réponse digne d'une pensée critique¹⁹⁷.

Développement et sens

Le dernier élément que nous mentionnerons ici est le fait qu'une éducation de qualité doit respecter le développement psycho-cognitif, moral, affectif et spirituel de l'apprenant.

Les différents stades ou étapes qui font partie de ce développement sont étudiés depuis de nombreuses années par des pédagogues tels que Piaget, Vygotski, Kohlberg ou Erikson. Il existe aussi des recherches sur le développement spirituel des enfants et des adultes, mais plus particulièrement en langue anglaise ou allemande (en particulier avec Oser, Fowler ou Day)¹⁹⁸. Ces recherches montrent que des étapes peuvent être détectées et permettent d'adapter l'enseignement au développement de l'apprenant selon des tranches d'âges ou des périodes prédéterminées. Ces éléments permettent de respecter les capacités de l'apprenant, mais cela ne suffit pas. Il est encore nécessaire de proposer des outils adaptés afin que l'apprenant puisse donner du sens à son apprentissage pour que ce dernier puisse s'ancrer dans la mémoire de l'apprenant et qu'il puisse le mobiliser dans diverses situations de sa vie.

Finalement, les neurosciences¹⁹⁹ ont aussi démontré qu'une séquence d'enseignement-apprentissage permet d'ancrer des savoirs grâce aux sens que l'on donne à une activité. Cela se fait par l'explicitation à l'apprenant de l'objectif pour lequel il doit effectuer une tâche ou la précision de ce qui est attendu de lui. Une autre technique consiste à faire des liens avec la vie quotidienne ou avec des savoirs déjà acquis : il peut s'agir de corrélation entre différents savoirs, d'un réinvestissement de ces

¹⁹⁷ Matthew LIPMAN, *Thinking in Education*, Cambridge, University Press, 2003 ; Nicole AWAIS, *Aux valeurs ! Peut-on développer la pensée critique et la responsabilité des adolescents dans le cadre scolaire ? Réflexions didactiques*, Paris, Edilivre, 2016, p. 79-83.

¹⁹⁸ Pour le développement proposé par les pédagogues, cf. John MIAZGA, « Developmental Theories: It's Time to Review », dans *TCA Journal*, 2000, p. 1, 4-10 ; pour le développement spirituel, cf. Pierre-Yves BRANDT et James M. DAY, *Psychologie du développement religieux. Questions classiques et perspectives contemporaines*, Genève, Labor et Fidès, 2013.

¹⁹⁹ Michelle BOURASSA, Mylène MENOT-MARTIN *et al.*, *Neurosciences et éducation. Pour apprendre et accompagner*, Bruxelles, De Boeck Supérieur (Coll. Pédagogies en développement), 2017.

savoirs dans d'autres domaines de la vie, de l'utilisation des sens (vue, ouïe, odorat, goût, toucher), de l'intérêt ou du sens donné aux savoirs mis en jeux²⁰⁰.

Une éducation religieuse à la libération

Nous pouvons donc retenir qu'une éducation religieuse à la libération sera en adéquation avec ce que nous avons vu dans la mesure où les critères et les indicateurs suivants sont présents.

Critères	Indicateurs (non exhaustifs)
« L'éducation religieuse permet de... »	« Les catéchumènes/participants sont capables de... »
Développer la pensée critique et théologique	<ul style="list-style-type: none"> - Argumenter - Se positionner par rapport à un texte, à une discussion - Verbaliser ses valeurs chrétiennes et les mettre en discussion - Identifier des textes bibliques/de référence adéquats pour répondre à une question, prendre part à un débat - Mobiliser les savoirs théologiques et pastoraux pertinents face à une situation à analyser
Soutenir une relecture de sa vie à la lumière de celle de Jésus-Christ	<ul style="list-style-type: none"> - Identifier, à partir des textes bibliques, les actions et les attitudes de Jésus - Analyser une partie de son existence avec bienveillance et esprit critique - Vérifier l'alignement entre le modèle proposé par Jésus et sa propre pratique - Poser des actions cohérentes avec son analyse

²⁰⁰ Céline RUFFIEUX et Nicole AWAIS, *C'est quoi le caté ? Engagement des Églises à l'école obligatoire dans le canton de Fribourg*, OPEC, 2021.

Analyser les situations (oppressions, violences, etc.)	<ul style="list-style-type: none"> - Identifier les outils (sociologiques, philosophiques, théologiques...) pour une analyse de son propre contexte social et religieux - Mettre en œuvre les outils afin de déterminer les acteurs, les intérêts, les contextes en présence et les injustices et les violences contre lesquelles lutter - Identifier sa propre marge de manœuvre (collective et individuelle)
Développer un principe-miséricorde	<ul style="list-style-type: none"> - Agir face à la violence et à l'injustice afin de devenir un « bon Samaritain » pour son prochain, pour le pauvre, le souffrant
Respecter le développement spirituel et psycho-cognitif du catéchumène	<ul style="list-style-type: none"> - Développer leurs savoirs en fonction de leur zone proximale de développement, leurs capacités et leur maturité - Développer leur propre spiritualité à travers leur rencontre avec le Christ
Ancrer les apprentissages dans la vie quotidienne du catéchumène	<ul style="list-style-type: none"> - Mobiliser les savoirs acquis dans d'autres domaines de la vie quotidienne (la famille, l'école, les groupes d'appartenance) - Faire des liens avec d'autres savoirs, d'autres expériences et expliciter ces liens

Nous pouvons maintenant vérifier l'alignement entre deux exemples de catéchèse et les critères susmentionnés.

Exemples

Les deux exemples choisis sont des catéchèses présentes dans notre contexte helvétique. Toutefois, ils n'ont pas été élaborés pour correspondre aux critères que nous venons d'identifier. À notre connaissance, il n'y en a aucune qui ait cet objectif. Alors pourquoi ces deux exemples ? Parce qu'ils nous paraissent les plus proches de

ce que pourrait être une telle éducation religieuse. Il ne s'agit donc pas de les comparer, mais de les analyser dans cette perspective afin d'identifier quelles seraient les améliorations à proposer pour qu'elles puissent encore mieux y répondre, le cas échéant. En effet, nos deux exemples sont de type et de forme très différents : le premier est une méthode biblique globale œcuménique d'origine réformée (*Godly-Play*) et le second, un projet catéchétique paroissial dans un diocèse catholique (Sion, Suisse). La grille d'analyse devrait nous permettre de relever leurs points forts et leurs potentialités d'améliorations par rapport à la question que nous nous posons.

GodlyPlay

Cette méthode connaît un développement certain en Suisse romande et dans les sphères germanophones et anglophones des Églises chrétiennes. Elle semble donc répondre à un besoin et aux attentes des catéchumènes et des catéchètes. Voyons donc cette méthode de façon plus précise.

- Description

GodlyPlay est une méthode de narration biblique qui promeut une adaptation de l'environnement d'apprentissage, une autonomie donnée à l'apprenant dans le choix des activités et un apprentissage par le travail de groupe avec les pairs et par l'accompagnement d'un adulte. On y reconnaît les principes pédagogiques à la fois de Montessori ainsi que de Piaget et de Vygotski quant au socio-interactionnisme²⁰¹.

Cette méthode est une marque déposée et impose un cadre rigide : un accompagnateur — le portier — accueille les enfants à l'entrée de la salle qui est organisée d'une façon préétablie avec le même matériel (ce qui permet de toujours la reconnaître et offre un cadre d'apprentissage catéchétique). Il demande à chaque participant s'il est prêt à entrer et à participer à la séance. Un narrateur accueille les participants à l'intérieur et les invite à s'asseoir à proximité du lieu où est narrée l'histoire. Il a appris par cœur le texte biblique et les gestes qui l'accompagnent et narre l'histoire biblique à l'aide d'un décor (toile, sable, etc.), des personnages en bois (stylisés et sans visage) en gardant son regard sur l'animation afin d'attirer l'attention des participants sur

²⁰¹ Jean-Paul BRONCKART, « Constructivisme piagétien et interactionnisme vygotkien. Leurs apports à une conception des apprentissages et de la formation », dans Jean-Marc FERRY et Boris LIBOIS (éd.), *Pour une éducation postnationale*, Bruxelles, Editions de l'Université, 2003. p. 129-147.

ce qui se passe dans l'histoire. Ensuite, on pose toujours les mêmes questions aux participants : « Quelle partie de ce récit aimez-vous le plus ? Quelle partie est la plus importante ? Où êtes-vous dans ce récit ? Peut-on enlever une partie ? » La séance se termine par un temps de partage autour de ces questions, un temps de jeu, un temps de bricolage créatif mettant en jeu différents sens et finalement le partage d'une collocation²⁰².

- Analyse

À partir de cette description, voyons si et comment les critères déterminés sont mis en œuvre dans cette méthode. Ce tableau permet d'identifier plusieurs points forts ainsi que des lacunes importantes à considérer si nous voulons que cette méthode, *GodlyPlay*, soit retenue comme une forme d'éducation religieuse à la libération.

Critères ²⁰³	Remarques/commentaires
Développer la pensée critique et théologique	<p>Les questions adressées aux participants (« Je me demande si... ») leur permettent d'argumenter et de se positionner. Ces derniers peuvent avoir un questionnement réel et se positionner par rapport au texte. Et, en fonction du choix de textes, les valeurs peuvent être mises en discussion (par exemple le Bon Samaritain ou les béatitudes).</p> <p>De plus, cette méthode permet aux participants d'avoir un accès et d'acquérir des savoirs sur nombreux textes bibliques, de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de les assimiler d'autant plus facilement alors que plusieurs sens sont sollicités (la vue, l'ouïe, le toucher). La façon</p>

²⁰² *Godly Play*, « Where childhood spirituality Matters » [<https://www.godlyplayfoundation.org/>] (consulté le 8 octobre 2022). Cette méthode est en lien étroit avec le mouvement de l'enfant-théologien. Cette perspective a été particulièrement développée en Europe du Nord, dans le monde anglophone (Thatcher ou White), et germanophone (Büttner, Ziemmermann, Schweitzer ou Kraft). Cf. Richard GOSSIN, *L'enfant théologien: Godly play : une pédagogie de l'imaginaire*, Bruxelles, *Lumen Vitae*, 2016.

²⁰³ Les indicateurs ne sont pas répétés dans le cadre de cette analyse, mais se trouvent justes avant les exemples.

	de mettre en scène le texte permet d'en retenir les éléments principaux afin de pouvoir mobiliser ces savoirs le cas échéant (dans le cadre de <i>GodlyPlay</i> ou dans d'autres cadres).
Soutenir une relecture de sa vie à la lumière de celle de Jésus-Christ	<p>La méthode permet d'appréhender la personne de Jésus tel qu'il est présenté dans le Nouveau Testament. Les participants ont donc la possibilité d'établir une relation avec ce Jésus qui est celui des Évangiles.</p> <p>Il n'y a pas, dans <i>GodlyPlay</i>, de lien avec la société et la vie du croyant : ce n'est pas son objectif et elle ne se prête donc pas à une relecture de ses paroles et de ses actes à la lumière de ceux de Jésus-Christ.</p>
Analyser les situations (oppressions, violences, etc.)	Là encore, <i>GodlyPlay</i> est une méthode pour acquérir une connaissance de la Bible, mais ne cherche pas à analyser les situations et la vie des participants.
Développer un principe-miséricorde	
Respecter le développement spirituel et psycho-cognitif du catéchumène	<p>Le cadre qui est posé, et qui est toujours le même, est un élément sécurisant pour les enfants, en particulier pour les plus jeunes. En effet, les rituels à l'entrée, durant la séance et à la fin leur permettent de se projeter dans l'activité et d'identifier les différentes étapes de la séance. Ils peuvent donc sereinement se préparer et entrer dans la narration avec ouverture et sans appréhension.</p> <p>Cette méthode s'adapte à différents âges : la narration permet aux participants de se l'approprier selon leur propre cheminement et développement.</p> <p>Le fait que les personnages n'aient pas de visage permet aux auditeurs de se faire leur propre représentation. La qualité du matériel leur permet de rejouer l'histoire, de toucher les éléments afin d'assimiler les savoirs aussi à travers le toucher et le jeu.</p>

	Toutefois, le cadre strict empêche certaines adaptations comme la durée des récits ou le vocabulaire, selon les enfants présents.
Ancrer les apprentissages dans la vie quotidienne du catéchumène	Ce n'est pas un élément qui est vérifié par la méthode, mais en demeure une visée.

- Synthèse

GodlyPlay permet aux participants de vivre une expérience communautaire dans un cadre sécurisant (par les rituels et l'espace toujours identiques qui forment une espèce de liturgie) et de s'approprier des textes bibliques dans des conditions adéquates et sereines. La représentation symbolique des personnages leur permet de développer leur propre représentation et de se projeter dans l'histoire. Finalement, le temps d'échange à la fin de la séance permet à chacun de se questionner par rapport au texte, aux personnages, au contexte et donc d'acquérir une distance critique. Cela est d'autant plus vrai si, lors de l'échange, des avis divergents sont exprimés. Toutefois, le participant n'a pas nécessairement à questionner la réalité qui l'entoure et surtout, rien ne « l'oblige » à sortir d'une zone de confort pour interroger son contexte, pour identifier les injustices et leurs causes, pour questionner leur positionnement de chrétien, d'ami ou de disciple de Jésus. De plus, le côté figé de cette méthode ne permet pas une adaptation à la réalité, à l'expérience ou au développement des participants.

Le point fort de cette méthode est l'appropriation du texte biblique. Cependant, la mise en lien avec ce qui est vécu individuellement ou collectivement n'est pas ou peu exploité. Pour remplir les critères d'une éducation religieuse à la libération, cette méthode devrait développer un questionnement portant sur la façon dont le message biblique est vécu dans le quotidien des participants et aussi sur leurs actions afin de déterminer si elles sont cohérentes avec le message biblique

et si elles permettent d'améliorer dans leurs milieux de vie la situation des personnes les plus démunies.

Catéchèse paroissiale

Passons maintenant au deuxième exemple, celui d'une catéchèse paroissiale mise sur pied dans le diocèse de Sion (Suisse).

- Description

Depuis 2016, la paroisse de Martigny a choisi de faire une catéchèse paroissiale hors du contexte scolaire et basée sur l'expérience en paroisse. Trois types de rencontres sont organisés par l'équipe de catéchètes :

- Une initiation à la catéchèse (appelée IN) pour démarrer le cheminement qui durera onze ans. À cette occasion, l'enfant reçoit un carnet de route qui l'accompagnera durant tout son parcours jalonné par trois sacrements : le pardon, la communion et la confirmation.
- Des rencontres pour avancer en catéchèse (appelées GO) et qui se présentent sous quatre formes. Les premières sont des rencontres pour « apprendre » ; elles ont lieu durant une partie de la messe dans une salle à l'extérieur et se déroulent ainsi : lecture de la Bible/narration, explication et activités d'approfondissement ludiques. Les deuxièmes, pour « célébrer » sont soit une célébration communautaire durant laquelle les enfants sont invités à participer activement, soit une rencontre d'enfants adorateurs ou d'Éveil à Dieu par les sens. Les troisièmes, pour « servir », sont des ateliers créatifs pour se mettre au service de ceux qui en ont besoin. Les dernières, pour « partager », proposent des expériences de foi communautaires comme un pèlerinage, l'entrée en Avent, le pardon, etc. Deux rencontres par an ont lieu avec les parents pour discerner l'avancée des enfants dans leur cheminement spirituel et s'il est judicieux de les présenter à un sacrement (non pas selon l'âge, mais selon le cheminement spirituel de l'enfant). En fonction de ce discernement, les

activités des mois suivants sont présélectionnées avant d'être discutées avec l'enfant.

- Des rencontres individuelles (appelées HELP) permettent d'avoir un contact avec un catéchète pour approfondir et discuter différentes questions d'organisation ou de foi.

En parallèle au lancement de cette catéchèse, des groupes de paroles pour les parents sont formés avec un maximum de sept personnes. Ils se rencontrent au moins bisannuellement et permettent à chacun de s'exprimer sur ce qu'il vit, ce qu'il croit, ce qui est un obstacle éventuel à ses relations ou à sa foi.

Que peut-on donc retenir de ce projet par rapport aux critères que nous avons établis ? Notons que ces critères sont évalués de façon différenciée selon les différents acteurs du projet : les catéchumènes, les agents pastoraux et les parents.

Critères	Remarques/commentaires
Développer la pensée critique et théologique	<p>Les différentes expériences vécues par les catéchumènes favorisent la verbalisation des valeurs, mais sans nécessairement les mettre en discussion. Chacun s'exprime dans son carnet et peut donc l'explicitier de façon créative.</p> <p>Du côté des parents et des catéchètes, la discussion est plus intense. Lors des rencontres entre catéchètes et avec les parents, ces discussions critiques permettent à chacun d'argumenter et d'aborder ses valeurs. L'argumentation par des textes bibliques se fait davantage par les agents pastoraux qui peuvent ainsi donner le cadre chrétien à la discussion. Dans ces échanges, les savoirs théologiques sont mobilisés ; face aux questions des parents quant à leur foi, leur</p>

	engagement, le témoignage et les apports théologico-pastoraux sont présents. Notons encore que lors des relectures et des choix pastoraux pour le projet, avec les catéchètes, ces éléments sont amenés, le plus souvent, avec pertinence.
Soutenir une relecture de sa vie à la lumière de celle de Jésus-Christ	<p>Pour les catéchumènes, cette démarche peut se faire à travers les actions qui sont proposées au sein de la communauté. Ils sont invités à participer aux visites, aux rencontres, aux célébrations comme chrétiens, à la suite de Jésus-Christ. Une relecture de vie n'est pas systématiquement proposée, mais les expériences permettent de développer un lien avec la communauté chrétienne.</p> <p>Pour les parents, cela peut se faire en fonction des groupes de paroles et des sujets qui y sont traités. Les parents sont invités à un partage de foi, mais les thématiques sont libres.</p> <p>Pour les catéchètes, une relecture de l'engagement et de la pratique pastorale se fait lors des séances de bilan.</p>
Analyser les situations (oppressions, violences, etc.)	Les rencontres « servir » permettent d'offrir un service ou un temps de partage aux « pauvres » et à ceux qui ont besoin d'un soutien. Elles sont une mise en œuvre du principe-miséricorde.
Développer un principe-miséricorde	Toutefois, elles seraient encore plus pertinentes si les catéchumènes pouvaient réaliser eux-mêmes l'analyse de leur milieu de vie et identifier l'action à mener comme chrétien.
Respecter le développement spirituel et psychocognitif du catéchumène	Les différentes activités proposées aux catéchumènes respectent leur développement psychocognitif et spirituel. À partir des rencontres, chacun peut retirer des savoirs en fonction de son

	propre cheminement et le cahier qui accompagne le catéchumène permet d'en garder une trace à long terme.
Ancrer les apprentissages dans la vie quotidienne du catéchumène	Le fait d'avoir des rencontres à la fois pour les parents et pour les catéchumènes facilite la transposition des savoirs du domaine de l'apprentissage en paroisse à celui de la famille et donc une autre forme d'appropriation des savoirs pour les catéchumènes et pour leurs parents. Pour les autres domaines de la vie quotidienne, cela n'est pas explicité.

- Synthèse

Tous les participants à ce projet de catéchèse sont actifs. Les catéchètes travaillent ensemble et préparent les rencontres, ce qui permet de mieux profiter des charismes de chacun et de s'insérer dans la communauté chrétienne. Ils sont amenés à changer de posture ; ils sont davantage des grands frères, des accompagnants sur le chemin de la foi plutôt que des enseignants ou des distributeurs de savoir ou de sacrements. Les enfants vivent les rencontres et les liturgies en fonction du sacrement qu'ils souhaitent vivre ou selon leurs envies. Ils remplissent leur carnet qui leur permet de s'approprier librement et de façon créative les différents textes bibliques ; ils sont acteurs de leurs apprentissages et autonomes. Ils pourraient l'être encore plus en étant insérés dans le processus d'analyse et de choix des activités de service. Les parents sont partie prenante des rencontres et du discernement. Cela assure plus de cohérence entre le discours catéchétique familial et communautaire.

À la suite de l'analyse qualitative menée sur quatre de ces cahiers et d'une analyse des rencontres des catéchistes²⁰⁴, on peut observer un développement de la compréhension de la personne du Christ et du lien qui les unit à lui par les participants au projet. Les catéchètes proposent un « climat en osmose avec le Christ », une « sorte

²⁰⁴ Cette analyse a été effectuée pour le colloque, mais le format de cet article ne permet malheureusement pas de la présenter dans son entier, mais uniquement de nous attacher aux résultats. Les documents sont à disposition sur <https://catecheseparoissiale.wordpress.com> (consulté le 8 octobre 2022).

de dégustation de l'Esprit »²⁰⁵ plutôt qu'un apprentissage sur le Christ. Toutefois, l'appropriation est très autonome et aucune systématisation ni validation des savoirs n'est prévue. Un enfant peut donc se construire une représentation erronée lors d'une rencontre sur un texte et la conserver.

Finalement, cette catéchèse est très exigeante pour les catéchètes et pour les parents envers lesquels on exige un grand engagement. La question se pose donc à savoir comment en faire profiter les catéchumènes si l'entourage familial n'est pas prêt à un tel engagement. Comment garder les capacités de transmission des catéchètes qui ont de la difficulté à entrer dans un tel projet ?

* * *

Les deux exemples que nous avons sélectionnés répondent plus ou moins aux critères d'un enseignement religieux à la libération. Afin de profiter de la richesse des théologies de la libération qui sont nées dans un autre contexte, les remédiations pour développer un tel enseignement religieux dans notre contexte helvétique existent et ces deux exemples en sont une bonne base. À notre avis, ils le seraient d'autant plus s'ils étaient articulés l'un à l'autre. En effet, *GodlyPlay* permet une appropriation du message biblique et le projet catéchétique de Martigny pourrait s'appuyer sur cet apprentissage pour développer la pensée critique, théologique et spirituelle au sein de la communauté et de la société en suivant l'exemple de Jésus-Christ, serviteur des serviteurs. Il nous semble que cette articulation permettrait de répondre aux critères et d'avoir un exemple d'une éducation religieuse chrétienne qui permette aux catéchumènes de rencontrer Jésus, comme individu et comme communauté, et de se libérer du péché et des structures qui l'engendrent.

—

²⁰⁵ Expression des responsables du programme, réunion du 19 juin 2018, Martigny, cf. procès-verbal, note 20.

Résumé

Cet article pose des critères sur ce que peut être une éducation religieuse à la libération. Pour ce faire, il propose un rappel des principes des théologies de la libération, de ce qu'est une éducation de qualité afin d'en tirer des critères d'analyse pour des pratiques catéchétiques actuelles. L'ensemble de ces critères permet finalement d'analyser deux exemples pratiques pour déterminer s'ils pourraient correspondre à une éducation religieuse à la libération.

Nous sommes « le blessé de la route », nous autres polygames et divorcés remariés

Abbé Michel BATIONO²⁰⁶

Au Burkina Faso, l'Église catholique se porte relativement bien et nous ne pouvons que rendre grâce au Seigneur. Mais cette santé est de plus en plus mise à mal par la silencieuse souffrance d'une catégorie de plus en plus nombreuse de fidèles. Cette catégorie constituée, d'hommes et de femmes, est considérée par la « Mère Église », comme des personnes vivant en situation irrégulière. Parmi ces hommes et ces femmes, on trouve plusieurs cas de figure :

- Des divorcés (hommes et femmes) remariés
- Des chrétiens ayant pris une seconde épouse (la loi civile au Burkina, dans ce cas, reflet d'une pratique traditionnelle et sociale, permet la polygamie)
- Des femmes chrétiennes de polygames non chrétiens.

Disons que l'Église du Burkina est relativement jeune (les premiers missionnaires sont arrivés en 1900). Cette Église est venue trouver une société avec ses us et coutumes en ce qui concerne le mariage. En effet, la société burkinabè admet la polygamie et a du mal à admettre le divorce. Le premier but de l'union conjugale était la procréation. Un homme était autorisé à prendre une seconde épouse si la première n'arrivait pas à concevoir. Il pouvait même prendre plusieurs femmes pour avoir

²⁰⁶ Abbé Michel BATIONO est prêtre catholique du Burkina Faso, docteur en théologie pratique de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve (UCL), directeur du Petit Séminaire Notre Dame D'Afrique de Koudougou, professeur missionnaire de théologie pratique dans les grands séminaires Saint Jean Baptiste de Ouagadougou et Saint Pierre Claver de Koumi à Bobo Dioulassa.

beaucoup d'enfants. Aujourd'hui, le contexte social a beaucoup évolué, mais de façon générale la règle de la polygamie demeure.

Au Burkina Faso, plus de 51,7 %²⁰⁷ de la population est constituée de femmes. Aussi, la société regarde d'un mauvais œil, toute femme en âge de se marier et qui ne l'est pas encore. Nombreuses sont les femmes qui, à la recherche du foyer, vont se mettre dans une situation non conforme avec la loi de la monogamie prônée par l'Église Catholique.

Au début de l'évangélisation, les missionnaires ont demandé aux nouveaux convertis d'abandonner toutes les pratiques qui ne sont pas conformes à la monogamie. Un grand nombre a accepté certes ; mais dans la réalité, il y en a qui retournent aux pratiques de la polygamie soit de leur propre chef soit du fait du poids des coutumes (le lévirat). Si le nombre était réduit au début de l'évangélisation, aujourd'hui, on rencontre un grand nombre de chrétiens vivant dans ces situations que l'Église qualifie d'« irrégulières ». On rencontre ces situations dans le diocèse de Koudougou au Burkina Faso. Mais cette même situation se vit à l'échelle de toute l'Église du Burkina Faso. C'est une Église, comme toutes les Églises de l'Afrique, qui a fait l'objet de vivre en Église comme dans une famille ; d'où l'appellation d'« Église Famille ». Dans cette Église Famille, une partie de plus en plus grande est victime d'une pratique qui est la mise en marge des personnes vivant en situation dite « irrégulière ».

Ces personnes, considérées comme faisant partie de l'Église, sont toujours exclues des sacrements (Eucharistie, réconciliation et sacrement des malades). Elles sont aussi exclues de toute responsabilité au niveau de la communauté chrétienne et à leur décès, elles n'ont pas droit à un enterrement chrétien comme les autres chrétiens. Voici des situations qui les humilient au quotidien et qui les font souffrir, car impuissants face aux « mesures pastorales » de l'Église du Burkina. Ces mesures pastorales ont été prises comme sanctions devant servir d'exemples pour dissuader tout chrétien à se mettre dans une telle situation.

Au rang de ces personnes, nombreux abandonnent la foi catholique et d'autres, sans abandonner la foi catholique, ne peuvent plus venir à l'église, car elles ont honte du

²⁰⁷ Recensement général de la population et de l'habitat, Institut national des statistiques et de la démographie, 2019

regard et autres attitudes à leur égard. Celles qui ont le courage de continuer à venir à l'église doivent apprendre à vivre avec ces douleurs intérieures.

Comme théologien pratique, nous avons voulu nous pencher sur une telle situation. Nous pourrions la qualifier d'Église silencieuse, d'Église pécheresse, voire d'Église souffrante. Notre réflexion voudrait relever ce qui fait la force de l'Église comme famille et les mettre en dialogue avec les mesures pastorales concernant ces situations matrimoniales dites « irrégulières ». De ce dialogue, nous interrogerons la parole de Dieu qui nous permettra de faire des choix et des propositions qui seront comme des chemins de guérison et de libération. Ces mesures pastorales doivent-elles être toujours maintenues avec la même rigueur dans une société où les hommes et les femmes ne vivent plus leur foi catholique comme au temps de leurs pères ? Ces personnes attendent une libération qui leur fera sortir de l'autoculpabilité, de la honte et du rejet pour vivre pleinement leur foi au Christ venu non pas pour les bien-portants, mais pour les malades et les pécheurs.

Les pasteurs du Burkina Faso sont conscients que ces hommes et ces femmes ont besoin de la miséricorde de Dieu. Mais que faire ? C'est ici que la théologie pratique doit jouer son rôle de proposer des chemins courageux qui soient des chemins de libération de l'homme et de tout l'homme. En effet, ces hommes et ces femmes se demandent s'ils n'avaient pas commis le péché contre l'Esprit Saint. Ont-ils tort de se poser une question apparemment extrême ? La gravité de leur péché reflète-t-elle l'extrême peine dans laquelle la règle pastorale les a installés ?

Dans le cadre d'un colloque de théologie pratique, qui traite de la fragilité et surtout de la libération de l'homme, nous nous proposons de présenter les situations de ces personnes et surtout de voir comment leur proposer ou du moins comment proposer à l'Église et à ses pasteurs des chemins de libération et de guérison, aussi bien pour ces personnes prisonnières d'une douleur morale et spirituelle que pour les pasteurs eux-mêmes.

Au Burkina Faso en général et dans le diocèse de Koudougou en particulier, les personnes polygames et divorcées remariées vivent des situations de souffrance intérieures. Mais de façon générale, elles semblent accepter leurs souffrances comme leur part de croix à porter. On les a amenées à spiritualiser leur souffrance. Mais comme pasteur et théologien, nous nous demandons si cette souffrance ne leur a pas été imposée par l'église sans que ce ne soit pas la volonté de notre Seigneur Jésus

Christ. Nous allons ici décrire dans un premier temps des situations de détresse où des polygames et divorcés sont enfermés. Ensuite nous donnerons la parole à quelques polygames et divorcés remariés, enfin nous examinerons tour à tour la théologie du mariage, les mesures pastorales et ferons des propositions de chemin de libération pour ces personnes polygames et divorcées remariées.

Le contexte d'une souffrance

Nous ouvrons une première petite fenêtre sur l'une des souffrances des polygames et des divorcés remariés. C'est leur souffrance face à la réception du sacrement du baptême. Voici ce que l'abbé Blaise Bakouan dit dans son mémoire de grand séminaire :

Nous sommes au début du carême, dans une succursale de paroisse de brousse. Tous les catéchumènes qui ont dûment achevé leur minimum de trois à quatre ans de catéchuménat sont là de très bon matin. Aujourd'hui comme l'avait annoncé le catéchiste, le « père » doit venir : c'est le jour de la délibération sur l'idonéité des candidats au baptême pour Pâques prochain. Serais-je admis pour le baptême ? Chacun fait sienne cette question non sans quelque inquiétude.

Le conseil de délibération est composé du catéchiste du village, de la religieuse responsable du centre et du « père ». C'est lui qui préside la séance. Tous les renseignements utiles ont été pris pour que chaque cas soit tranché dans la plus stricte équité chrétienne : cahier d'appel et de présences au catéchisme, fiches individuelles généreusement annotées, observation du catéchiste et des responsables de la communauté chrétienne sur chacun des postulants...

Chaque candidat se présente devant le conseil pour y subir le test de sélection, d'élection... Le résultat final ne fut surprenant pour personne... Dans ce village chacun connaît chacun et chacun connaît tout le monde... Et puis depuis une trentaine d'années qu'il y a eu dans ce village la toute première génération de baptisés, on sait que chaque année, les critères demeurent peu ou prou les mêmes :

- tous les monogames — mari ou épouse — sont admis au baptême, de même que tous leurs enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison ;

- les polygames : seule la première femme qui est dite « légitime » est admise au baptême. Quant au mari, on lui avait déjà expliqué qu'il pouvait recevoir le baptême s'il voulait répudier ses autres femmes pour ne garder que la seule légitime. Il avait répondu qu'il n'en serait pas question : renier ainsi du jour au lendemain les mères de ses enfants... Et pourquoi ? Dieu non plus ne marchande pas sa grâce : donc pas de baptême ! Mais comme il avait juré sur son honneur qu'il n'ajouterait pas une autre aux femmes qu'il avait déjà, on lui avait promis de faire seulement la promesse de vie chrétienne. Ce sera la même chose pour les autres épouses dont les enfants seront cependant baptisés. Tous, *baptizandi* ou *promittanti* jouiront de la même préparation baptismale. Tous les autres catéchumènes sont refusés pour divers motifs : attendront d'en avoir un, toutes les jeunes filles qui n'ont pas encore un mari précis. Alors seulement, on saura si elles sont baptisables ; attendront jusqu'à l'année prochaine tous ceux dont la conduite a donné quelques signes d'immatunité et de manque de profondeur dans la foi soit qu'ils consultent encore les devins et les fétiches traditionnels, soit qu'ils ne respectent pas le repos dominical, etc.

D'autres enfin ont été écartés pour de bon, qui ont pris une deuxième ou troisième femme pendant l'étape catéchuménale : puisqu'ils n'ont pas compris que le chrétien doit être monogame, ils ne peuvent espérer ni le baptême, ni la promesse de vie chrétienne²⁰⁸...

Cette histoire relatée par l'abbé Blaise Bakouan dans son mémoire de grand séminaire ne fait ressortir qu'une infime partie des situations de souffrance dans lesquelles sont plongées de nombreuses personnes. Dans ce récit les polygames sont refusés au baptême de façon ostentatoire et sans pouvoir dire un mot, acceptent de vivre une vie apparentée à une vie chrétienne sans jouir véritablement de la pleine communion avec la Mère Église. Ces pseudo chrétiens, malheureusement sont soumis aux mêmes obligations que les chrétiens : Présence obligatoire aux messes, obligation de payer les deniers de culte, etc.

De ce point de vue-là, l'Église corrobore sans peut-être s'en douter une mésintelligence du sacrement du mariage et de la vie chrétienne, comme on voit de plus en plus de chrétiens les vivre : ils donnent l'impression qu'il est toujours plus difficile d'être baptisé que de devenir chrétien tous les

²⁰⁸ Blaise BAKOUAN, Des vierges folles par milliers ?... Ou ces polygames à la porte du baptême, mémoire (inédit), Koumi, Grand séminaire Saint Pierre Claver, 1982, p. ?.

jours de la vie. C'est ce que semblent confirmer la fameuse promesse de vie chrétienne, et la pratique de plus en plus répandue de la polygamie chez beaucoup de baptisés, anciens ou nouveaux²⁰⁹.

Cet exercice s'avère humiliant pour les polygames et les divorcés remariés. En venant du paganisme, ils ignorent tout des règles du christianisme. Mais ils ont vu des chrétiens vivre et aussi ils ont vu des prêtres témoigner de l'amour du Christ au milieu d'eux. Ils voudraient épouser une telle vie et on les a engagés dans un cheminement pendant trois à quatre ans en vue de recevoir le baptême et de devenir ainsi chrétien. Malheureusement, eux qui vivaient sans la culpabilité d'un péché grave, se trouveront en face d'une révélation qui les bouleverse : ils ne peuvent pas devenir pleinement chrétiens. Ils sont exclus des sacrements et s'ils meurent dans cet état, ils n'auront pas droit à des funérailles chrétiennes comme les autres chrétiens.

Dans une telle situation vivent de nombreux hommes et femmes chrétiens ou aux portes de nos baptêmes. Écoutons quelques personnes exprimer leur souffrance et surtout leur appel à la miséricorde de la Mère Église.

La parole des victimes

- Fanta Sabine Kantiono (épouse d'un chrétien divorcé)

Mlle Fanta Sabine Kantiono est née en 1970. Son histoire est la suivante :

J'ai rencontré monsieur Adrien Baziomo en 2000, il était célibataire et moi aussi. On a commencé à se fréquenter, car on s'aimait. Moi j'étais musulmane et lui était chrétien. Par la suite, j'ai appris qu'il avait une femme, mais ils se sont séparés. Finalement, il a entrepris les démarches auprès de ma famille et en 2003 nous avons célébré le mariage coutumier. Une fois chez lui, j'ai voulu le suivre dans sa religion et je me suis inscrite à la catéchèse. Après les trois ans de catéchèse, et à l'approche du baptême, on m'a fait savoir que je ne pourrai pas recevoir le baptême puisque je suis avec un divorcé. En lieu et place du baptême, on m'a fait faire « une promesse de vie chrétienne ». L'Église, m'ont-ils dit, m'accueille, mais je ne pourrai jamais recevoir le baptême du vivant de mon mari. Cela m'a beaucoup choquée et surtout le jour du baptême, nous qui avons fait la catéchèse

²⁰⁹ B. BAKOUAN, *Des vierges folles...*, p. ?.

ensemble, on devrait maintenant nous séparer. D'un côté, ceux qui sont dignes et qui peuvent recevoir le baptême et, de l'autre côté, nous autres les indignes qui devons seulement promettre de vivre comme des chrétiens et sans jamais l'être puisque c'est par le sacrement de baptême qu'on le devient véritablement. On était humilié, mais on n'avait pas le choix ou du moins on avait le choix entre accepter et rester dans l'Église catholique ou de nous révolter et quitter l'Église catholique d'autant plus que chez les protestants ces personnes sont bien accueillies et reçoivent le baptême. Certaines de mes camarades ne sont pas venues faire cette promesse de vie chrétienne. Moi je suis venue et j'ai fait la promesse de mener une vie chrétienne.

Depuis ce jour, je me suis engagée pleinement dans la paroisse. Je donnais la catéchèse aux enfants, je suis dans le groupe de lecteurs et je fais partie du comité de gestion de la paroisse.

Seulement en 2017, le prêtre de la paroisse nous a dit que tous ceux qui sont en situation irrégulière ne pouvaient plus donner la catéchèse ni faire des lectures à l'Église. Il aurait pu nous le dire discrètement, mais ce fut un décret lu à l'église. Nous avons encore ressenti cela comme une grande humiliation. Beaucoup ne viennent même plus à la messe, mais moi j'ai accepté tout cela pour le Christ.

Ce que je ne comprends pas, c'est le fait de savoir que l'Église soit catégorique sur cette position de ne jamais donner le baptême à nous autres. On m'a demandé d'aller expliquer mon problème à un prêtre qui s'occupe de ces cas. Ça fait plusieurs années que je suis allée le voir avec mon époux, mais jusque-là il ne nous a plus fait signe de vie.

Je suis à la messe tous les matins et tous les dimanches, mais c'est toujours la même souffrance de ne pouvoir pas communier. Quand un curé arrive nouvellement dans la paroisse, il est toujours étonné de me voir chaque jour à la messe et de ne pas me voir à la communion. Chaque fois, je leur explique ma situation espérant trouver une solution, mais c'est toujours le statu quo.

Mon mari lui ne vient plus à la messe sauf aux grandes fêtes. Il est aussi déçu que moi. D'autant plus que c'est sa femme qui est partie avec un autre homme.

NB : Mlle Fanta Sabine Kantiono m'a raconté son histoire avec beaucoup d'émotions et surtout pense que je pourrai faire quelque chose pour la sortir de sa situation puisque je suis leur curé depuis septembre 2018.

- Awa Martine Dango (deuxième épouse d'un chrétien catholique)

Mlle Awa Martine Dango est née 1964. Voici son histoire.

J'ai été mariée de force à monsieur Emmanuel Baziomo. En effet dès l'âge de 13 ans on m'a obligée à aller chez ma tante à Zoula. Et quelques années après, ma tante me donnait à un frère de son mari comme la coutume le permet chez nous. J'ai alors refusé, car celui qui est mon époux aujourd'hui était déjà âgé. Mais mes plusieurs tentatives de m'enfuir n'ont servi à rien puisqu'on me retrouvait et on me ramenait chez mon futur mari.

Aussi toute ma famille me rejeterait si je n'épousais pas le mari que ma tante m'a choisi. Que pouvait faire une petite fille contre la volonté de ses parents et surtout contre la coutume ? C'est ainsi que je suis restée avec mon mari qui était chrétien et avait déjà une femme.

J'étais musulmane d'où mon nom Awa. J'ai voulu devenir chrétienne et dans le quartier il y avait beaucoup de protestants. Naturellement, je suis allée à l'église protestante où j'ai été très bien accueillie. Après quelques temps de fréquentations dans cette église, j'ai été admise à recevoir le baptême. J'ai donc reçu le baptême dans l'église protestante. Je priais beaucoup et les nuits je voyais en rêve une dame habillée en blanc et très belle. Je ne savais pas qui était cette dame que je voyais toujours dans mes rêves. Mais un jour en passant devant l'église catholique, j'ai vu une statue posée sur des pierres (grotte) et j'ai vu que c'était la dame que je voyais dans mes rêves. J'ai demandé à mieux la connaître et on m'a expliqué que c'était Marie la mère de Jésus. À l'Église protestante, j'avais appris que la mère de Jésus s'appelait Marie, mais je ne savais pas à quoi elle ressemblait.

Depuis le jour où j'avais compris qui était cette dame que je voyais dans mes rêves, j'ai décidé de devenir catholique. On m'a alors inscrit à la catéchèse. Après trois ans de catéchèse, je devrais recevoir le baptême comme tous les autres. Mais le curé qui m'a rencontrée pour les interrogatoires en

vue du baptême m'a fait savoir que le baptême que j'ai reçu chez les protestants était valide et que je ne devrais plus recevoir le baptême. J'ai seulement reçu les rites complémentaires et j'ai reçu la confirmation et l'Eucharistie. Dès le lendemain de ce grand jour qui constitue un nouveau départ pour moi, le curé m'a fait appeler et m'a dit que compte tenu de ma situation matrimoniale je ne devrais plus communier. J'ai reçu cette décision comme une exclusion de l'Église catholique. Mon étonnement était énorme : pourquoi me faire rentrer dans l'Église et me dire que je suis interdite des sacrements de l'eucharistie et de la réconciliation ?

Cette décision me mettait au banc des pécheurs et surtout elle m'exposait aux commentaires, aux regards et, souvent, aux moqueries des chrétiens. Je suis restée frustrée et j'étais tentée de tout abandonner pour repartir chez les protestants, mais mon amour pour la Vierge Marie et la récitation du chapelet ne me permettaient pas d'abandonner l'Église catholique. Alors depuis là, j'ai accepté et je vis sans les sacrements.

Je suis très engagée à la paroisse, je suis actuellement la responsable de la Légion de Marie, je suis dans la chorale et je suis parmi les femmes qui nettoient l'église. Avant je travaillais aussi à la sacristie, mais on m'a fait savoir que je ne pouvais pas travailler à la sacristie puisque je ne communiais pas.

Aujourd'hui, je n'ai plus honte du regard des autres, mais chaque jour je ressens un manque pendant l'Eucharistie. On m'a parlé de la communion spirituelle, mais c'est encore difficile à comprendre. Aux messes quotidiennes, comme je ne communie pas, j'entonne le chant de communion pendant que les autres vont à la communion.

J'ai expliqué ma situation aux curés qui sont passés par ici, mais on m'a dit que ma situation ne pourra pas s'arranger du vivant de mon mari. Dois-je le tuer pour avoir accès au corps du Christ ? Quel péché je commets, puisque mon mari actuellement a renié sa foi et possède des fétiches auxquels ils sacrifient ? Depuis plus de 10 ans, il est malade et incapable de travailler. Mon père, je dois souhaiter sa mort ? Non, je m'occupe de lui, même si l'Église doit me priver des sacrements.

NB : Martine est résignée et actuellement on ne sent aucune forme de révolte en elle, mais durant son récit, je sentais l'incompréhension face à cette situation. En réalité, son cas est ambigu, car le curé ne devrait pas lui donner le sacrement de la

confirmation et aussitôt l'exclure de la communion et du sacrement de la réconciliation. Il aurait fallu lui expliquer la situation bien avant.

- Lucien Baziomo (chrétien polygame)

Troisième cas de souffrance, c'est l'exemple de Mr Lucien, un paroissien de Zoula. Voici sa situation :

Mon père, je me suis mis dans une situation très difficile il y a de cela près de 50 ans. Je vivais à Abidjan et je me suis marié à Cécile. Nous n'avons eu que des filles et connaissant le contexte du Burkina Faso, aussi bien moi que toute ma famille, nous souhaitions avoir un garçon. J'avais plus la pression de la famille sur moi. Au décès de mon cousin, j'ai dû épouser sa femme qui était encore très jeune. Par ce mariage, je gâtais ainsi le sacrement du mariage. Je ne pouvais plus recevoir les sacrements et j'en étais bien conscient. Avec ma deuxième épouse, nous avons eu des garçons et des filles, mais entretemps, avec ma première épouse, nous avons eu deux garçons. Je pensais alors que ça ne pouvait qu'être une bénédiction divine.

Mais aujourd'hui, mon père, je me suis rendu compte que j'avais agi par faiblesse humaine et à 85 ans, je suis très triste. Triste de ne pouvoir pas recevoir les sacrements. Et, surtout, je sais que si je venais à mourir, je n'aurai pas de funérailles chrétiennes. Mais, mon père, je n'ai jamais perdu la foi, depuis tout ce temps je n'ai jamais cessé d'aller à la messe, de faire mes prières avec ma famille. J'ai même encouragé ma seconde épouse à suivre la catéchèse, même si j'étais conscient qu'on ne lui donnerait pas le baptême. Effectivement, elle a fini depuis quelques années sa catéchèse et on lui fait faire une promesse de vie chrétienne en attendant que je meure pour qu'elle puisse recevoir le baptême. Pour être baptisée, elle devrait se séparer de moi, mais où aller à son âge ? Cela fait plus de 20 ans que nous n'avons plus d'intimité ensemble. Elle souffre aussi du refus du baptême, moi je savais que je me mettais dans une situation « irrégulière », mais elle qui n'était pas chrétienne n'en savait rien. Maintenant elle souffre et moi aussi.

Actuellement, j'ai une fille qui est religieuse et j'ai un fils qui est grand séminariste, et si telle est la volonté du Seigneur, il deviendra prêtre d'ici 3 ans.

Mon père, je me suis adressé à plusieurs curés pour voir comment on pouvait régulariser ma situation, mais tous m'ont dit que ce n'était pas possible. Vous venez d'arriver, je viens vous exposer ma situation, car je sens que je n'ai plus longtemps à vivre sur cette terre. Je ne serai jamais pardonné sur cette terre ? Si tel est le cas, si je meurs est-ce que Dieu va me pardonner ?

- Monsieur Bernard, un chrétien polygame

- Parlez-nous un peu de votre premier mariage.

Monsieur Bernard : J'ai célébré mon premier mariage en 1975, soit 45 ans aujourd'hui. Avec ma première épouse, nous vivions en bonne entente. Par la force des choses, j'ai pris une deuxième femme.

- Comment cela est-il arrivé ?

Monsieur Bernard : Ma belle-famille avait donné une petite-sœur (une cousine) à ma femme pour l'aider dans ses tâches ménagères. Et contre toute attente, elle tomba enceinte. Ma première femme qui ne s'y attendait pas n'a pu m'empêcher d'épouser sa cousine puisque cette dernière attendait déjà un enfant de moi.

- Et qu'est-ce qui vous a poussé à prendre une seconde femme ?

Monsieur Bernard : De ma mère, nous sommes deux frères et une sœur. Je suis l'aîné et mon jeune frère, étant haut fonctionnaire, s'est contenté de deux enfants. Je me sentais le devoir de faire grandir notre progéniture. En plus de cela, je pensais qu'en épousant une seconde femme, elle pourrait rester dans ma famille et garder la maison en l'absence de la première. Elle pourrait également la représenter pour les obligations familiales comme les funérailles et autres.

Plus tard, j'ai encore été mis en face d'une très grande responsabilité. Après la mort d'un de mes grand-frères (frère de même père), ma mère me rappelait incessamment que je devais épouser l'une de ses jeunes veuves. Cette situation m'a particulièrement touché, d'autant plus qu'elle me renvoyait à ma propre histoire. N'ayant pas connu mon père mort avant ma naissance, c'est grâce à un homme de la famille que ma mère est restée et a eu d'autres enfants. Et c'est cela qui m'a permis de grandir au sein de ma

famille. Je me devais donc de sauver les enfants de mon frère décédé, pour leur épargner une probable dispersion.

- En tant que chrétien, comment vous sentez-vous vis-à-vis de l'Église ?

Monsieur Bernard : En m'engageant dans un deuxième mariage, je savais les risques encourus. Mais le plus dur était de ne plus pouvoir communier au corps du Christ et surtout le sort réservé à ma mort. Avec le temps, j'ai fini par l'intégrer en moi, mais cela demeure toujours une souffrance.

- Quelle serait alors votre doléance auprès de l'Église ?

Monsieur Bernard : Je crois pertinemment qu'il n'y a pas de faute sans pardon. Mon souhait est qu'un jour, l'Église puisse assouplir ses règles en faveur des couples polygames. Notamment dans la réception des sacrements et la question de l'absoute.

Des attentes de ces personnes souffrantes

En écoutant toutes ces personnes exprimer leur souffrance, il ressort quelques attentes :

- À travers leur cheminement catéchuménal, elles ont appris à connaître un Dieu Amour et Miséricordieux qui a envoyé son Fils pour sauver les pécheurs. Le Fils de Dieu est venu vivre parmi les pécheurs et surtout s'est plusieurs fois invité chez les pécheurs. Jamais il n'a été question de rejet ni de condamnation de quelqu'un par rapport à sa situation matrimoniale. Tout ce qu'il demandait à ceux qui voulaient le suivre c'est d'avoir la foi. Il a même laissé deux grands commandements : l'amour de Dieu et du prochain. Aujourd'hui, l'Église les rejette par rapport à leur situation matrimoniale. Ces personnes qui sont à la porte du baptême à cause de leur situation matrimoniale attendent la Miséricorde de la Mère Église.
- Les chrétiens polygames qui sont avancés en âge et qui se répandent demandent la Miséricorde de l'Église pour leur permettre de recevoir le corps du Christ.

Face à ces deux principales attentes, nous voulons examiner la théologie du mariage pour voir si ces demandes sont accessibles ou inaccessibles par la Mère Église.

La théologie du mariage

Évolution et fixation du mariage comme sacrement

Le mariage est une institution qui s'est établie progressivement dans les sociétés et les civilisations. Cette institution, qui se définit comme « une société, une union stable d'un homme et d'une femme »²¹⁰, trouve son fondement dans la nature humaine. Des études socioanthropologiques ont montré que chaque société a sa conception du mariage et sa manière propre de le conclure et de le célébrer. En effet,

[...] comme toute institution, le mariage appartient à l'histoire. À chaque époque, il est l'expression d'un compromis entre une morale et les mœurs de la société du moment. Juristes et religieux sont hommes de leur temps. Ils guident les institutions vers les fins qui leur paraissent justes et bonnes. Tous les éléments du mariage religieux ont une histoire et apparaissent à un moment qui n'est pas anodin : consentement, consommation, sacrement, indissolubilité, bans, empêchements, lutte contre l'inceste, bénédiction, formules, inscription et rôle du prêtre. Tous ces points ont été l'objet de débats, voire de conflits, sur plusieurs siècles, avant d'aboutir à la formule finale connue au XVIII^e siècle²¹¹.

De ce développement historique, il ressort que le discours catholique latin sur le mariage a été élaboré par un groupe restreint de clercs cultivés maîtrisant le latin, la langue des intellectuels. Nous voulons ici montrer l'évolution du mariage et sa fixation comme sacrement dans l'Église catholique. Parler du sacrement, c'est déjà sous-entendre la théologie et le rôle historique de l'Église, qui lui ont permis d'affirmer ses positions sur le mariage. À travers les Pères de l'Église, les conciles et les théologiens, elle précise la notion du mariage et surtout institue le mariage comme sacrement. Nous allons donc voir comment on est passé progressivement du mariage institution naturelle, au mariage comme une institution divine et surtout à sa définition comme un sacrement.

²¹⁰ Wilhelm ERNST, *Le mariage comme institution et sa mise en cause actuelle*, Paris, C.L.D. Normand et Cie (coll. Esprit et vie), 1978, p. 23.

²¹¹ Chantal COSNAY, *Origine et contenu du sacrement de mariage catholique*, Nîmes, Lacour, 2003, p. 5.

Dans tous les cas, l'histoire du sacrement du mariage et la connaissance des éléments fondamentaux de ce sacrement permettront de donner une bonne intelligence du sacrement du mariage aux fiancés qui viennent le solliciter. Cette connaissance permet également aux pasteurs de savoir que des éléments qui se présentent aujourd'hui comme noyaux durs du sacrement du mariage ont une histoire et peuvent être soumis à une réflexion théologique pour un éventuel assouplissement de la pratique pastorale.

L'évolution du mariage

Nous n'ignorons pas que les peuples en dehors de ceux de la Bible se mariaient et avaient leurs propres conceptions de ce fait social. Dans cette partie, il ne s'agira pas de faire l'histoire du mariage en général, mais de l'aborder sous l'aspect théologique. Ainsi, nous l'examinerons à travers les textes bibliques, les conciles et les théologiens des premiers siècles de l'Église.

Si le mariage est une institution humaine qui prend ses racines dans chaque peuple et chaque civilisation, on peut se demander comment au cours de l'histoire, le christianisme l'a interprété à la lumière de la Révélation et particulièrement de l'Ancien et du Nouveau Testament. « Quelle signification ont eue la Révélation et la Théologie pour le mariage, sa structure, sa forme²¹² ? »

Le terme « sacrement de mariage » a une histoire. L'Église, en plaçant le mariage au rang de sacrement, a voulu préciser sa théologie du mariage. Ces précisions théologiques se sont faites après de nombreux débats aussi bien entre les Pères de l'Église, les théologiens et les conciles. Il s'agissait la plupart du temps de répondre aux préoccupations des hommes et des femmes d'une époque donnée. Ainsi « pour l'Aquinat, le mariage "en soi" n'existe pas ; ce qui existe ce sont ses diverses manières d'être à chacune des étapes de l'histoire du salut. Il en est de la nature du mariage comme de la nature humaine. Loin d'être immuable, elle est susceptible de modes d'existence différents selon les diverses situations historiques de l'homme²¹³. » Une telle conception du mariage permet de penser que le mariage est une institution qui peut très bien s'adapter à tous les peuples et à toutes les époques. Cela peut très bien

²¹² W. ERNST, *Le mariage comme...*, p. 23.

²¹³ Roger BÉRAUDY, *Sacrement de mariage et culture contemporaine*, (Relais n°6), Paris, Desclée, 1985, p. 125.

avoir des conséquences théologiques et pastorales sur le mariage à l'époque postmoderne. En effet, le mariage est d'abord un acte social que l'Église voudrait accompagner et sanctifier. De ce fait,

« [...] elle n'est pas maîtresse absolue du mariage comme elle l'est de ses autres sacrements ; en tant qu'il est "officium naturae", elle n'est que la gérante, pour le compte de ses fidèles, au nom de la société. Elle ne peut pas légiférer en toute indépendance à son propos, sans tenir compte de la conscience éthique et des pratiques traditionnelles des peuples chez qui elle vit.

Elle ne doit pas se mettre à la remorque de la conscience commune, qui peut être erronée, mais elle doit tenir compte de ses aspirations et de ses revendications et éviter d'imposer des règles qui seraient en totale contradiction avec les structures sociales d'un peuple, car le mariage est le bien de la société avant d'être au pouvoir de l'Église²¹⁴. »

Une telle vision appelle l'Église à un dialogue constructif avec la société. Dans ce dialogue, il ne s'agira pas de suivre tous les courants de la société en ce qui concerne le mariage, mais de pouvoir montrer le bien du sacrement du mariage pour la société d'aujourd'hui.

Le mariage comme institution dans la Bible : l'Ancien Testament

Toutes les sociétés et les civilisations ont leur conception du mariage. Mais dans les textes vétérotestamentaires, le mariage se présente comme une institution divine. En effet, « la Genèse contient deux récits de la création de l'homme et de la femme, dont l'intérêt est fondamental pour la doctrine générale du mariage »²¹⁵. Ces deux récits sont *Gn* 2, 18-24 et *Gn* 1, 26-28. Ces deux textes peuvent très bien être interprétés dans le sens du mariage. Le premier se termine « par une sentence qui tire la conclusion de la narration : "C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair" ». Ces mots sont d'une grande portée, car ils révèlent en résumé l'idéal et la loi du mariage selon les intentions de

²¹⁴ Joseph MOINGT, *Le mariage des chrétiens. Autonomie et mission*, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. 62, 1974, p. 96.

²¹⁵ Pierre ADNÈS, *Le mariage*, Tournai, Desclée, 1963, p. 9.

Dieu »²¹⁶. Le second texte est moins explicite sur le mariage, mais « l'union de l'homme et de la femme est envisagée en outre explicitement au point de vue de la génération [...] "Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la" [...] Le but principal attribué par le récit à la distinction des sexes et à leur conjonction est par conséquent la procréation, qui assurera la multiplication de l'espèce humaine, destinée à régner sur la terre et à dominer sur tout ce qu'elle contient²¹⁷. »

Dans l'Ancien Testament, le mariage permet à l'homme de continuer l'œuvre de la création à travers la procréation. Ainsi, ce but du mariage éclaire bien « le temps des patriarches, le droit coutumier du lévirat, la polygamie et la différence des exigences éthiques intéressant respectivement l'homme et la femme en matière sexuelle²¹⁸. » Si, à cette période, le premier but du mariage est la procréation, cette conception du mariage évolue et dès la période postexilique, on voit apparaître d'autres aspects du mariage et on voit se dégager les questions de l'entraide et de la prise en charge mutuelle ainsi que l'amour conjugal et la fidélité.

Vers la fin de la période vétérotestamentaire, Israël connaît une société pratiquement monogamique. La polygamie y constitue une exception²¹⁹ qui persiste avec la possibilité pour l'homme de divorcer (cf. *Dt* 24, 1). Au temps d'Abraham, le mariage devait permettre la procréation et ainsi un mariage monogame infécond pouvait aboutir à la polygamie pour la recherche d'une progéniture. C'est l'exemple du couple Abraham-Sarah qui s'ouvre à Hagar pour donner un enfant à Abraham (cf. *Gn* 16). La polygamie était permise et nous avons l'exemple de Jacob qui aime Rachel, mais qui reçoit d'abord comme épouse, sa sœur aînée Léa et ensuite Rachel (cf. *Gn* 29, 15-30 ; 24). C'est aussi le cas « d'Elqana, père de Samuel, avec Anne et Penina (1 *S* 1, 1-12) ; des soixante-dix fils de Gédéon (*Jg* 8, 30-31) ; des neuf femmes de David : Mikal (1 *S* 18, 20-27), Abigayil, femme de Nabal de Kermel (1 *S* 25, 39-42), Ahinoam, Maaka, Haggit, Abital, Eglai (2 *S* 3, 2-5), Bethsabée, la femme d'Urie (2 *S* 11, 4-5 ; 12, 24-25), enfin Abishag de Shunem, pour le réchauffer dans sa

²¹⁶ P. ADNÈS, *Le mariage...*, p. 9-10.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 9-11.

²¹⁸ W. ERNST, *Le mariage comme...*, p. 24.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

vieillesse (1 R 1, 1-4) ; sans parler des sept cents épouses et trois cents concubines de Salomon (1 R 11, 3)²²⁰. »

De façon générale, il est à noter que

[...] l'Ancien Testament considère le mariage essentiellement sur le plan social et élabore les conditions qui s'imposent pour la meilleure réalisation possible de l'institution matrimoniale. Pour autant cette conception du mariage et surtout son développement jusqu'à la fin de cette ère ne peuvent être isolés de la Révélation et de la théologie de l'Ancien Testament. La foi en Jahvé et en l'Alliance oriente de façon décisive le développement historico-culturel des idées vétérotestamentaires touchant le mariage et la sexualité²²¹.

En effet, le peuple de l'Ancien Testament voit très tôt dans le mariage une volonté du Créateur.

C'est Dieu lui-même qui a voulu le mariage à partir de sa volonté de créer un homme et une femme : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui (*Gn* 2, 18). » et de ce fait le mariage est régi par la loi divine. Ainsi dès le début, Dieu en faisant l'homme et la femme précise une volonté de vie matrimoniale : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair (*Gn* 2, 24). »

Lorsqu'Israël prend conscience de sa position de peuple élu par Dieu, il en vient à faire un rapprochement entre la symbolique du mariage et l'Alliance. Dieu s'est engagé auprès de son peuple dans une alliance perpétuelle. De ce fait, le mariage n'est plus uniquement perçu comme une institution, mais il devient une alliance, c'est l'image de l'alliance de Dieu avec son peuple. Les prophètes en parlent clairement ; ainsi Osée : « En ce jour-là, dit l'Éternel, tu m'appelleras : Mon mari ! (*Os* 2, 16) », Jérémie (3, 6 ss), Ézéchiel : « J'étendis sur toi le pan de ma robe, je couvris ta nudité, je te jurai fidélité, je fis alliance avec toi, dit le Seigneur, l'Éternel, et tu fus à moi (*Ez* 16, 8)... », Isaïe : « Car ton créateur est ton époux : L'Éternel des armées est son

²²⁰ Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements*, VII. Le mariage, sacrement de l'amour, Paris, Cerf, 2012, p. 17.

²²¹ W. ERNST, *Le mariage comme...*, p. 26.

nom (*Is 54, 5*)... » Ainsi beaucoup de Pères de l'Église et de théologiens verront dans le mariage un symbole de l'alliance de Dieu avec son peuple.

Considéré comme une alliance, le mariage devient quelque chose de durable, voire d'éternel. L'alliance est une donation avec des clauses, mais le non-respect de ces clauses peut entraîner des sanctions sans mettre en péril l'alliance ; c'est le désir de s'engager avec une personne pour toujours quoi qu'il arrive ? C'est la non-rupture de l'alliance, même en cas de non-respect des clauses par l'une des parties, qui la différencie du contrat, qui a des clauses qu'il faut respecter sinon il peut être rompu. Dans l'alliance, les parties qui s'engagent ne le font pas comme dans un contrat avec possibilité de rupture, mais dans une relation de fidélité à vie.

Sans explicitement parler de l'institution du mariage dans l'Ancien Testament, on perçoit en beaucoup de passages des allusions, des comparaisons qui laissent deviner aisément la réalité du mariage. En effet, la relation de Dieu avec son peuple est clairement vue comme une alliance matrimoniale. Mais on ne pourra pas à ce niveau parler de l'institution du mariage par Dieu. Le seul passage qui peut le laisser supposer est le passage de *Gn 2, 18 ; 2, 22-24*. « L'interprétation actuelle, exégétique et théologique, des récits de la Genèse (1, 26-28 ; 2, 18-24) voit là une institution dans le sens d'une disposition établie par Dieu, d'un ordre inscrit à titre essentiel dans la création même²²². » Si telle est la situation dans l'Ancien Testament, qu'en est-il du mariage dans le Nouveau Testament ?

Le mariage comme institution dans la Bible : le Nouveau Testament

Si dans le Premier Testament, on voit un rapprochement entre le mariage et l'union de Dieu avec son peuple, le Second Testament apportera plus de lumière sur cette réalité. En effet, dans le Nouveau Testament il est souligné que l'Alliance entre Dieu et les hommes atteint sa perfection en Jésus. « C'est dans le Christ, homme et Dieu, que l'Alliance atteint sa perfection, dans le Christ qui, par amour, a donné sa vie pour son peuple et s'est acquis l'Église comme épouse sans tache. En lui, Dieu a prononcé son "oui" définitif envers l'humanité²²³. »

²²² Wilhelm ERNST, « Institution », dans *Commission théologique internationale, Les problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain-la-Neuve, Centre Cerfaux-Lefort (coll. *Lex spiritus vitae* 4), 1979, p. 30.

²²³ Edward SCHILLEBEECKX, *Le mariage est un sacrement*, Bruxelles, La pensée catholique, 1961, p. 29.

Outre cette interprétation théologique, disons qu'en ce qui concerne le mariage, les textes néotestamentaires trouvent une réalité déjà existante, mais ils cherchent à l'éclairer. Le Christ ne prétend pas créer une réalité nouvelle, il veut tout simplement lui donner toute sa signification. En effet, « [...] le mariage est le seul des sept sacrements à ne pas avoir été à proprement parler institué par le Christ, mais à se référer à une institution antérieure²²⁴. »

Ainsi, quand le Nouveau Testament prend position concernant la question du mariage, c'est, d'une part, sur la base de la situation nouvelle inaugurée par Jésus lui-même avec une autorité nouvelle et, d'autre part, sous un aspect pastoral, en vue de la vie à mener selon la foi dans les structures existantes²²⁵. Dans ce sens, il ne s'agira pas de se prononcer ni sur les fins du mariage ni sur les formes dans lesquelles il se conclut, mais d'en faire une interprétation nouvelle. Lorsque Jésus se prononce sur le mariage, c'est pour le resituer dans la volonté du Créateur. « À l'origine de la création Dieu les fit homme et femme. Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère ; les deux ne feront qu'une seule chair. Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien ! Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer (*Mc* 10, 6-9 ; cf. *Mt* 19, 4-6). » Jésus se réfère à l'Ancien Testament pour lui donner un sens toujours actuel. Il donne une force nouvelle à la volonté du Créateur de voir l'homme et la femme s'engager dans un lien perpétuel. À travers ce passage, nous voyons clairement se dessiner la position de Jésus par rapport au mariage et surtout son indissolubilité. En effet, « pour Jésus c'est la volonté de Dieu qu'un mariage une fois conclu ne puisse être dissous. Par retour au début de la création, le mariage monogamique et indissoluble apparaît comme une institution du Dieu Créateur. Dieu lui-même est le fondateur du mariage, et sa volonté ne peut pas être méprisée par l'homme²²⁶. »

Saint Paul plaide en faveur de l'indissolubilité du mariage, il le dit bien : « Une femme est liée aussi longtemps que son mari est vivant ; mais si le mari meurt, elle est libre de se marier à qui elle veut ; seulement, que ce soit dans le Seigneur (*1 Co* 7, 39). »

²²⁴ J.-P. REVEL, *Traité des sacrements...*, p. 8.

²²⁵ W. ERNST, *Le mariage comme...*, p. 31.

²²⁶ *Ibid.*, p. 29.

Le Second Testament, en ce qui concerne le mariage, apporte un éclairage et surtout confirme son origine divine et son indissolubilité. Ainsi tout en confirmant les énoncés du Premier Testament (Genèse), le Second Testament critique la pratique juive sur le divorce pourtant conforme à la loi de Moïse. Jésus précise alors que le mariage voulu par Dieu ne doit pas être dissous par une volonté humaine. Une telle position, nous le verrons plus loin, aura des conséquences aussi bien théologiques que pastorales.

Le sujet qui nous préoccupe ici est l'ensemble des cas dits irréguliers à savoir les situations de divorces, de polygamies et de concubinage. Mais nous remarquons qu'en dehors du divorce, le Nouveau Testament ne parle pas des cas de polygamie. L'intention de Jésus était de répondre à des préoccupations de son temps et la polygamie n'était plus en vigueur. En dehors des possibles interprétations, nous ne pourrions jamais savoir ce que Jésus pense réellement de la polygamie.

Si de l'Ancien et du Nouveau Testament, il ressort que le mariage est une institution du Créateur, qu'en est-il dans la théologie qui sera une compréhension du mariage à la lumière des Écritures et de la Foi catholique ?

Le mariage comme institution dans la théologie

Nous proposons d'examiner la théologie catholique du mariage de certains Pères de l'Église et théologiens des premiers siècles. Cet éclairage nous permettra de mieux voir que le mariage a pu évoluer dans la théologie catholique. « Au cours de l'histoire du christianisme, de vastes efforts ont été déployés pour traduire le message de la foi en une vie animée par la foi et pour proposer aux chrétiens des orientations et des directives fermes, valables dans les différentes situations données. Ces efforts ont connu des développements qui, spécialement en matière d'éthique sexuelle et conjugale, comportaient, à côté d'interprétations théologiques correctes, une série d'ombres et de gauchissements²²⁷. »

Rappelons-nous que l'Église, née dans le monde romain, a d'abord été considérée comme une secte avant d'être autorisée par l'empereur Constantin en 313. Et depuis le IV^e siècle, des conciles ont commencé à formuler des règles en matière de mariage, en présence d'un nombre important de commentaires et d'interprétations de la Bible

²²⁷ *Ibid.*, p. 36.

dont certaines sont souvent entachées d'hérésies. C'est alors que « les Pères de l'Église latine doivent contrôler la doctrine et en affirmer certains aspects (la patristique). Saint Ambroise (évêque de Milan de 340 à 397), saint Jérôme (350-420, traducteur de la Bible), saint Augustin (354-430, évêque d'Hippone), et les premiers papes législateurs, chacun selon ce que son génie propose, ses tendances, sa fonction, contribue à façonner une doctrine du mariage sur la base des textes de l'Écriture²²⁸. » Mais les Pères de l'Église vont particulièrement appuyer leur façon de penser sur la lettre de saint Paul aux Éphésiens 5, 22-33. Ainsi Cyrille d'Alexandrie (376-444) présente le mariage comme la participation à l'union du Christ et de l'Église et Jean Chrysostome (344-407) « montre que la création de l'institution matrimoniale annonçait prophétiquement l'Alliance du Christ et de l'Église²²⁹. »

Il faut se rappeler qu'à cette époque, les Pères n'avaient pas connaissance de ce qui se passait en dehors du monde gréco-romain. Ainsi « [...] prisonniers de leur temps, les Pères furent dans l'impossibilité de concevoir qu'il puisse exister un autre modèle de mariage que celui du monde gréco-romain, auquel ils appartenaient. Ils ont ainsi porté à l'absolu, universalisé, une forme de mariage, qui n'était pourtant qu'une forme parmi d'autres²³⁰. » Tout autour du monde gréco-romain, bien des peuples et des civilisations avaient leurs conceptions du mariage. Leur manière de conclure et de sceller le mariage n'était pas mauvaise, mais l'ignorance de ces pratiques par les Pères de l'Église présentait la civilisation gréco-romaine comme la norme universelle.

Mais nous retiendrons surtout que la théologie du mariage sera affectée par la double doctrine augustinienne sur la bonté foncière du mariage comme institution et sur la malice de la convoitise en matière sexuelle. La contribution de saint Augustin occupe la première place dans ce domaine, avec notamment ses deux Traités sur le mariage (401) proposant à la fois une théologie du mariage et la réponse à de nombreuses questions pratiques²³¹. Pour lui, « les fins objectives du mariage sont : la procréation (proles) et le remède à la concupiscence (*remedium concupiscentiae*)²³². » Pour Augustin, l'acte sexuel dans le mariage doit servir à ces deux fins et toute idée de

²²⁸ C. COSNAY, *Origine et contenu...*, p. 7-8.

²²⁹ R. BÉRAUDY, *Sacrement de mariage...*, p. 121.

²³⁰ *Ibid.*, p. 116.

²³¹ C. COSNAY, *Origine et contenu...*, p. 8.

²³² W. ERNST, *Le mariage comme...*, p. 36.

plaisir doit être bannie. Par conséquent, « l'usage du mariage, qui demeure toujours extrinsèquement un mal en raison du plaisir qui lui est inhérent, peut en somme être toléré du point de vue moral ou considéré comme péché véniel, mais il a besoin d'être contrebalancé en bien par la triple valeur qu'Augustin propose en compensation : le bien de la fidélité, celui de la procréation et celui du sacrement (fides, proles, sacramentum)²³³. » Pendant longtemps, le mariage chrétien a été influencé par cette théologie, selon laquelle on ne devrait s'unir dans l'acte sexuel qu'en vue de la procréation et on devrait à tout prix éviter dans cet acte la notion du plaisir. Il convenait toutefois d'accomplir l'acte sexuel s'il préservait de l'infidélité, mais il demeurait un péché véniel.

Après Augustin, Albert le Grand évolue dans l'appréciation du mariage en reconnaissant le plaisir sexuel comme conforme à la nature humaine et Thomas d'Aquin introduit dans le mariage une nouvelle fin objective (fin secondaire), à savoir la communauté de vie des époux²³⁴. « Thomas d'Aquin ordonne ces fins selon ses propres catégories d'inspiration aristotélicienne. Il distingue des fins essentielles primaires (la procréation et l'éducation des enfants) et secondaires (l'aide mutuelle et le remède à la concupiscence), et des fins accidentelles en nombre indéfini. Il intégrera les catégories de finalité et de causalité dans la description du mariage : une nouvelle doctrine naît ainsi au XIII^e siècle²³⁵. » La doctrine catholique du sacrement du mariage s'est véritablement précisée grâce à saint Augustin²³⁶ aussi appelé « docteur du mariage chrétien²³⁷ » et à saint Thomas d'Aquin.

Après la disparition de l'empire d'Occident en 476, l'Église par sa foi, sa doctrine et sa maîtrise de l'écriture devient un puissant élément d'unité. Mais elle n'a pas encore les moyens d'assurer une uniformité disciplinaire dans tout le royaume. Elle cherche alors à s'allier avec certains souverains. C'est le cas du pape Étienne II qui se rend en Gaule et sacre Pépin et ses deux fils, Charlemagne et Carloman, scellant l'alliance de l'Église et de la nouvelle monarchie. De cette alliance, l'Église tire un grand

²³³ *Ibid.*, p. 37.

²³⁴ Saint Thomas D'AQUIN, *Somme théologique. Supplément, le mariage*, Paris, Desclée, 1930-1945, Q. 49, art. 2.

²³⁵ Alain MATTHEUWS, *S'aimer pour se donner, Le sacrement de mariage*, Bruxelles, Lessius, 2004, p. 18.

²³⁶ Pour mieux comprendre la théologie du mariage de saint Augustin, cf. Émile SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris, Études augustiniennes, 1983.

²³⁷ Pierre ADNÈS, *Le mariage*, Tournai, Desclée, 1963, p. 55.

avantage, car les rois donneront force de loi aux décisions conciliaires. L'histoire du mariage connaîtra ensuite des adaptations et des compromis souvent avec des pratiques païennes²³⁸. Mais nous pouvons dire que le point de départ des réflexions sur le mariage trouve sa racine dans le « Décret » de Gratien en 1140. Aussi, de façon générale, la doctrine augustinienne reste un guide dans le domaine du mariage. Même si beaucoup de décrets existent sur le mariage, leur application demeure difficile. L'Église, pour les imposer au peuple, utilisera deux armes principales : l'interdit et l'excommunication. C'est ainsi que progressivement l'Église parviendra à asseoir sa doctrine du mariage et surtout à l'imposer à un grand nombre.

Nous voyons que le mariage est passé par bien des péripéties pour préciser sa doctrine et aussi pour s'imposer comme une institution. Ce parcours est souvent fait de luttes entre théologiens, mais aussi de compromis avec les pouvoirs civils. Une question demeure cependant : « à partir de quand le mariage est-il institué comme sacrement ? » Cette question fera l'objet de notre attention dans les lignes suivantes.

La fixation du mariage comme sacrement

Le mariage, considéré comme une institution divine, ne s'est pas imposé comme un sacrement. De toute évidence, même considéré comme sacrement, il ne l'est pas au même titre que les autres. En effet, « [...] la plupart des sacrements proviennent de l'action de Jésus lui-même, le mariage existait avant lui depuis bien longtemps ! À la différence des sacrements d'initiation, il n'est pas constitutif de l'identité chrétienne ; il particularise plutôt celle-ci, en branchant la vie conjugale sur l'Alliance de Dieu avec les hommes²³⁹. »

Le sacrement du mariage a son histoire, que nous découvrirons à travers l'examen de certains documents historiques. D'après l'historienne Chantal Cosnay,

[...] au VI^e siècle, Denys, (écrivain ecclésiastique, compilateur d'un recueil de Droit canonique en 520), est le premier à énumérer les sacrements, mais il ne cite pas le mariage. Jusqu'au XII^e siècle, le mariage n'apparaît pas dans les listes des sacrements, à côté du baptême, de l'Eucharistie ou de la pénitence. Or, la profession de

²³⁸ C. COSNAY, *Origine et contenu...*, p. 10.

²³⁹ Paul DE CLERCK, *Le sacrement du mariage*, dans Louis-Michel RENIER (éd.), *Exultet. Encyclopédie pratique de la liturgie*, Paris, Bayard, 2000, p. 196-197.

foi du pape Innocent III, en 1210, et celles des Églises latine et grecque, à Lyon en 1274, mettent le mariage au rang des sept sacrements. Que s'est-il passé ? Qu'est-ce que le sacrement de mariage ? De quand date-t-il²⁴⁰ ?

Selon cet auteur, le mariage ne sera considéré comme un sacrement qu'à partir des XII^e et XIII^e siècles. Cette fixation tardive du mariage parmi les sacrements montre bien que dès le début, il ne s'est pas imposé comme tel. Lorsque Jésus parle du mariage (*Mt* 19 ; *Mc* 10, 1-12 ; *Lc* 16, 18), les disciples sont les premiers à être étonnés. Par la suite, le développement qu'en fera saint Paul dans ses épîtres montre bien la préoccupation des premiers chrétiens quant à la question du mariage. « Au cours des premiers siècles, il se célèbre selon les coutumes juives ou gréco-romaines, où l'aspect familial est prédominant. Ce n'est que petit à petit que l'on voit se développer des rites chrétiens, comme la bénédiction nuptiale des époux ou de la chambre nuptiale, ou le couronnement des époux en Orient²⁴¹. » Alors comment en est-on arrivé à placer le mariage parmi les sacrements ?

Le sacrement du mariage trouve ses racines dans l'Ancien Testament (*Gn* 2, 24) et le Nouveau Testament (*Jn* 2, 1-12). Saint Paul, se basant sur ces textes, fait un développement qui rapproche l'union des époux de celle du Christ et de son Église. En interprétant ces deux passages, il affirme : « ce mystère est grand, je déclare qu'il concerne le Christ et l'Église » (*Ep* 5, 23). Et cette affirmation est lourde de conséquences pour le mariage. Aussi « la traduction latine de la phrase de Paul (ce mystère est grand) utilise le mot "sacramentum" pour la première fois à propos du mariage. Mais à l'époque des premiers chrétiens, le terme de sacrement a un sens beaucoup plus large et son emploi ne se limite pas à ceux reconnus par l'Église catholique actuelle. Le terme "*sacramentum*", choisi pour traduire le grec "*mysterion*", a alors davantage le sens de "mystère de la foi" ou son symbole²⁴². »

Avec l'âge scolastique, le terme de sacrement sera mieux précisé, voire restreint pour désigner exclusivement les rites liturgiques majeurs par lesquels la grâce divine est communiquée. Ainsi « quand Pierre Lombard fixe définitivement la liste des sept sacrements, le mariage figure dans la liste²⁴³. » Le deuxième concile de Lyon (1274)

²⁴⁰ C. COSNAY, *Origine et contenu...*, p. 26.

²⁴¹ P. DE CLERCK, *Le sacrement...*, p. 196.

²⁴² C. COSNAY, *Origine et contenu...*, p. 27.

²⁴³ J.-P. REVEL, *Traité des sacrements...*, p. 101.

a définitivement fixé le nombre des sacrements à sept qui sont : le baptême, la confirmation, l'Eucharistie, la pénitence, l'onction des malades, le mariage et l'ordre.

Que retenir de la théologie du mariage ?

En faisant le parcours théologique du sacrement du mariage, nous pouvons tirer quelques conséquences.

Le mariage est une institution humaine

Nous voyons que le mariage est d'abord une réalité humaine même si on en fait beaucoup plus tard une interprétation divine. Des études socioanthropologiques ont montré que chaque société a sa conception du mariage et sa manière propre de le conclure et de le célébrer. En effet, « comme toute institution, le mariage appartient à l'histoire. À chaque époque, il est l'expression d'un compromis entre une morale et les mœurs de la société du moment. Juristes et religieux sont hommes de leur temps²⁴⁴. »

De ce fait, dans le contexte du Burkina Faso, voire dans beaucoup de pays africains, la polygamie est un type de mariage valable qui n'offense ni les époux (époux et épouses) ni la coutume et encore moins Dieu. Dans ce sens, beaucoup d'exemples dans la Bible montrent que l'homme burkinabé est encore en cheminement comme Israël. Il est peut-être au temps des patriarches ou le droit coutumier du lévirat et la polygamie sont des normes qui permettent une vie sociale. Dans un des cas de souffrance, nous avons vu que le chrétien a obéi à la loi du lévirat pour sauver les enfants de son frère défunt.

Il est vrai que dans le développement, la monogamie s'est progressivement imposée en Israël, mais après plusieurs années. L'Église du Burkina a fait naître en quelques années un chrétien soumis aux mêmes conditions qu'Israël quant à la question du mariage. Dieu condamne-t-il vraiment la polygamie ? Nous voulons tout simplement reprendre ici une citation du théologien Roger Beraudy, à propos des Pères de l'Église qui ont établi progressivement la théologie du mariage, qui affirme que « prisonniers de leur temps, les Pères furent dans l'impossibilité de concevoir qu'il puisse

²⁴⁴ C. COSNAY, *Origine et contenu...*, p. 5.

exister un autre modèle de mariage que celui du monde gréco-romain, auquel ils appartenaient. Ils ont ainsi porté à l'absolu, universalisé, une forme de mariage, qui n'était pourtant qu'une forme parmi d'autres²⁴⁵. »

Le mariage, un sacrement qui pose problème

Dans l'Église, les sacrements ont été institués pour le salut des âmes. Presque tous les sacrements sont institués par le Christ sauf le mariage qui est une réalité que le Christ est venu trouver. Il ne l'a pas expressément institué et son institution est une interprétation théologique. C'est aussi le sacrement qui comporte plusieurs exceptions.

De nos jours, que ce soit en Europe ou en Afrique, le sacrement de mariage est celui qui pose le plus de problèmes. Nous l'avons déjà vu, dans le contexte du Burkina Faso, la catégorisation des chrétiens en bons ou mauvais se fait sur la base du sacrement du mariage. C'est devenu un sacrement qui peut condamner le chrétien sur cette terre avant sa condamnation dans le ciel. Si le baptême est la porte d'entrée de tous les autres sacrements, celui du mariage peut être la porte fermeture des autres sacrements.

Si les sacrements sont source de grâce et de salut, le sacrement du mariage ici au Burkina est source de souffrance et de condamnation. Même beaucoup de chrétiens qui apparemment vivent la monogamie, souffrent parce que souvent vivent dans la souffrance d'une double vie. Combien de chrétiens entretiennent des relations extra-conjugales et qui continuent de recevoir les sacrements ! Où se trouve la monogamie ? Où se trouve la vérité de la fidélité au mariage ? Mais ces chrétiens sont considérés par l'Église comme bons chrétiens en situation régulière.

Du premier siècle jusqu'au onzième siècle, les chrétiens ont vécu leur foi sans la question du mariage comme sacrement. Depuis le douzième et treizième siècle, l'Église reconnaît le mariage comme sacrement et du même coup le mariage devient la norme pour une vie chrétienne droite.

Les deux synodes sur la famille ont ouvert des chemins qui doivent être encore éclairés pour que tous les peuples, races et nations découvrent le Christ qui s'est fait l'un

²⁴⁵ R. BÉRAUDY, *Sacrement de mariage...*, p. 116.

d'eux avec ce qu'ils sont et vivent de fondamental. Nous pensons que le mariage est l'une des questions vitales d'un peuple.

Les mesures pastorales

Au Burkina Faso, depuis l'évangélisation par les missionnaires d'Afrique « Pères blancs », des mesures pastorales sont prises pour la vie des chrétiens. Ces mesures pastorales sont très souvent prises au mépris des coutumes en vigueur. Nous ne voulons pas ici faire le procès de ces mesures, mais nous voulons tout simplement les relever et voir leur pertinence dans le contexte de l'homme burkinabé d'aujourd'hui. Ces mesures seront principalement celles qui concernent la question matrimoniale en lien avec les sacrements du baptême, de l'eucharistie, de la confession, de l'onction des malades et des messes de funérailles.

Ces mesures, prises depuis longtemps et aujourd'hui sans trace écrite, sont comme une forme d'enfermement de bien de chrétiens dans la souffrance. Ces mesures prises par des hommes non mariés ne tiennent pas suffisamment compte du contexte social. Notre exposé se voudrait alors un regard lucide, mais ce regard de Dieu posé sur le pécheur qui cherche de tout cœur à rentrer en contact avec le Christ venu pour les sauver.

Ces mesures sont principalement : le baptême de la première femme d'un polygame, la promesse de vie chrétienne pour un polygame et ses autres épouses, la non-réception de l'Eucharistie par un polygame, la non-réception de l'Eucharistie par des chrétiens en situations irrégulières, la non-réception des sacrements de pénitence et de l'onction des malades, le refus de funérailles chrétiennes aux chrétiens en situation « irrégulière ».

Le baptême de la première femme d'un polygame

Dans la série des mesures pastorales, il est permis de baptiser la première femme d'un polygame. Cette mesure sensée protéger le mariage naturel ou coutumier comporte quelques inconvénients. Et selon l'abbé Blaise Bakouan,

[S]i la pastorale est fondée sur le simple bon sens commun, ceci devait être évident : si l'époux et les coépouses ne peuvent pas être baptisés, la

première femme ne devrait pas pouvoir l'être, non plus. Mais si elle peut l'être, son mari et ses coépouses devraient l'être aussi. Ces affirmations demandent quelques explications :

Déblayons le terrain : d'abord dans le cas où nous sommes, nous sommes loin du maquis des privilèges paulin et pétrinien. Il est donc hors de propos que la première épouse en jouisse. Ensuite, il n'y a pas dans l'Église d'autres dispenses qui dérogent à cette situation matrimoniale en faveur de la foi ; elle n'a donc pas pu être dispensée. Enfin, ici tout le monde a la foi et ne demande plus que le baptême. Alors en vertu de quoi peut-elle être seule baptisée, cette madame la première épouse ? On répond que c'est en vertu et en faveur de son droit d'épouse légitime. Nous ne sommes ni juristes ni canonistes, alors c'est notre bon sens un peu paysan qui nous dit qu'il y'a embouteillage de droit ici, entre la législation canonique romaine et le droit naturel traditionnel. Ici, ce n'est pas le consentement qui a fait le lien matrimonial, ici personne ne s'est engagé dans un mariage monogame et indissoluble. Bien mieux la polygamie est un honneur toujours sous-entendu et garanti à tout lien matrimonial. Et chez certaines ethnies dans le diocèse de Koudougou – cruelle évidence que tout le monde connaît, sauf l'Église – c'est cette noble coutume qui est la source principale des cas de polygamie. L'instigatrice ? C'est souvent la première femme, « madame la légitime » ! S'il fallait culpabiliser « anathématiser », c'est elle qui ne devrait jamais recevoir le baptême, ou au moins devrait le recevoir en bonne dernière (...). Dans toute la société, « madame la légitime » et son mari en tête savent que dans les familles polygames, toutes les femmes depuis la première jusqu'à la n^{ième} jouissent du même droit égalitaire de la légitimité : elles sont toutes légitimes, légitimement mariées au même mari légitime. Il n'y a que l'Église qui ignore et qui tient à ignorer les choses. Pour nous, dans le cas de ces mariages polygames, n'en déplaise aux moralistes et aux canonistes chevronnés, c'est la loi naturelle qui a eu droit exclusif de juridiction.

Pour que l'Église reconnaisse « ce mariage dans l'infidélité » avec ce polygame il faut qu'elle le reconnaisse pour le mari lui aussi : jusqu'à preuve du contraire, c'est à deux qu'on se marie : et à quelqu'un ou quelqu'une, on ne se marie jamais seul. Aussi puisque c'est le baptême qui rend *ex opere operato* son mariage sacrament, le mari polygame se trouve engagé et lié lui aussi par le mariage sacrament de la première femme. On a baptisé son

mariage. Étant lui-même catéchumène comme nous l'avons présupposé, il ne reste plus qu'à le baptiser lui-même²⁴⁶.

Ici, le mariage polygamique n'offense pas le Dieu trois fois Saint. En effet, mr le polygame ne commet aucun péché, car son mariage est reconnu par la société. Malheureusement, au moment où il veut embrasser la foi catholique, on lui révèle qu'il est dans un état de péché grave qui l'empêche de devenir chrétien. La condition pour devenir chrétien serait de renoncer aux autres femmes, il faut offenser le mariage coutumier pour devenir chrétien. Mais si tu étais monogame au moment de ta conversion, l'église te baptise et élève au rang de sacrement ton mariage coutumier. Il y a ici un paradoxe : le mariage coutumier est tantôt diabolisé tantôt magnifié. Et si c'était l'Église qui ne comprenait pas suffisamment le sacrement du mariage et le mariage coutumier ?

*La promesse de vie chrétienne pour le polygame
et les concubines d'un polygame*

Les mesures pastorales, dont il est question, ne permettent pas aux maris polygames et ses autres femmes (excepté la première épouse) de recevoir le baptême. Alors que faire à la fin du catéchuménat ? L'Église leur propose de faire une promesse de vie chrétienne. En rigueur de termes, l'Église leur demande, à travers cette promesse, de vivre comme des chrétiens sans l'être véritablement. L'homme recevra le baptême s'il divorce avec les autres femmes ou si elles venaient à mourir. Les femmes de leur côté, seront baptisées à la mort de leur mari ou si elles divorcent d'avec lui. Que faire ? Cette situation est inconfortable aussi bien pour les personnes qui font cette promesse de vie chrétienne que pour les pasteurs eux-mêmes.

Pour les personnes soumises à la promesse de vie chrétienne, c'est une situation humiliante. Elles ne peuvent jamais devenir chrétiennes, mais elles doivent seulement vivre comme si elles étaient chrétiennes. Quelle souffrance et quelle hypocrisie de la part de l'Église ! On leur délivre un livret qui ressemble au livret chrétien, mais en réalité il n'en est rien. Ils sont tenus à leur devoir de chrétiens : participer aux eucharisties sans communier, s'engager dans tous les services d'Église sans être responsables et surtout payer leur dîme et denier de culte.

²⁴⁶ B. BAKOUAN, *Des vierges folles...*, p. ?.

La non-réception de l'Eucharistie par un polygame

Les personnes en situation de polygamie n'ont pas accès à l'Eucharistie. Cette mesure est purement pastorale et n'a pas de fondement biblique ni théologique solide. L'Eucharistie qui est le corps du Christ, l'amour par excellence est ici utilisée comme moyen de punition. Le Christ qui est venu pour les malades et les pécheurs refuserait-il d'entrer chez les polygames ? Après le concile Vatican II, l'attitude des autorités ecclésiales a progressivement évolué. Les divorcés remariés ont été admis aux funérailles chrétiennes. Le synode des évêques de 1980, puis l'exhortation post-synodale *Familiaris consortio* de 1981, ont insisté sur l'importance de l'accueil des divorcés remariés. Le pape Jean Paul II invitait les évêques à ne pas mettre tout le monde dans le même sac : « Les pasteurs ont l'obligation de bien discerner les diverses situations ». Le Code de droit canonique de 1983 a renoncé à toute sanction pénale contre eux. Ainsi, le discours officiel de l'Église est passé en quelques années du domaine de la sanction canonique à celui de la sollicitude pastorale.

Malheureusement, la situation des polygames, qui est semblable à celle des divorcés remariés, n'a pas connu de changement. Le discours reste le même, c'est un discours de condamnation et de rejet. Au Burkina Faso, ces personnes polygames vivent de véritables situations de souffrance. Elles se demandent si un jour la mère Église pourra voir leur misère et assouplir sa discipline.

Cette situation douloureuse appelle l'Église du Burkina Faso à regarder en face la question des polygames. La polygamie s'oppose-t-elle véritablement à la foi au Christ ? La polygamie est-elle antinomique à la foi ? Beaucoup de questions restent sans réponse et elles sont nombreuses les personnes qui attendent ces réponses crouissant dans la misère spirituelle, se sentant jeter en enfer de leur vivant.

La non-réception de l'Eucharistie par des chrétiens en situations irrégulières

Outre les polygames, toutes les personnes dites en situations irrégulières ne peuvent pas recevoir l'Eucharistie qui est le Christ. Ces situations irrégulières sont entre autres la polygamie, les personnes divorcées remariées et les personnes vivant en concubinage (même celles ayant contracté un mariage civil ou coutumier). La situation dite irrégulière rendrait-elle la personne si indigne qu'elle ne puisse pas accueillir le Christ ?

La non-réception des sacrements de pénitence et de l'onction des malades

Jusqu'à là, les mesures pastorales prises au Burkina Faso ne permettent pas aux personnes en situation irrégulière de recevoir les sacrements de pénitence et l'onction des malades. Les pasteurs assistent impuissamment souvent à des situations où le malade qui demande ces sacrements doit faire des choix douloureux pour elles. Très souvent, face à la mort, elles font le choix, contre nature, qui leur permettrait de recevoir les derniers sacrements qui sont comme des sacrements pour les mourants. Malheureusement, l'Église se prête à ce jeu indécent.

L'une des conditions pour un polygame, c'est de dire qu'il renonce officiellement aux autres femmes. Mais que peut-il face à la mort ? Il accepte le faire, mais au fond le divorce n'existe pas dans le mariage coutumier. Tous les pasteurs le savent, mais acceptent ce jeu comique pour être en conformité avec Rome, entend-on souvent.

Le refus de funérailles chrétiennes aux chrétiens en situation irrégulière

Jusqu'ici, les chrétiens en situations irrégulières n'ont pas droit à des funérailles chrétiennes. À leur mort, dans le diocèse de Koudougou, ils n'ont même pas droit à une prière dirigée par le catéchiste avant leur enterrement. Un membre ordinaire de la communauté chrétienne est désigné pour diriger la prière d'enterrement. Très souvent, ce sont des chrétiens très engagés dans l'Église, mais leur unique péché qui les prive de funérailles chrétiennes c'est leur situation matrimoniale irrégulière.

Combien de fois avons-nous assisté impuissamment à telles prières ? De prêtres présents, mais l'Église sous le couvert de ses mesures pastorales ne permet pas les funérailles chrétiennes. Ce sont des moments de souffrances, de questions sans réponses aussi bien pour la famille du défunt que pour la communauté chrétienne et les prêtres. Cette douleur et souffrance ressentie ne peut pas être extériorisée pour ne pas être taxée de manque de foi.

Des propositions pastorales

Le baptême des polygames

Le problème du baptême des polygames doit être une question de choix et de vérité pastorale, de fidélité à Jésus-Christ avant d'être une question de législation canonique : tout comme pour l'ensemble de la question du mariage des chrétiens de chez nous, on ne peut pas demander à la loi de légiférer sur des personnes et des situations humaines qui lui sont parfaitement étrangères. Ce serait du légalisme bureaucratique. Car les problèmes ici sont peu latins.

Les canonistes, qui le plus souvent, ne connaissent pas le « b. a = ba » de la tradition des communautés pour lesquelles ils légifèrent, continueront [...] de déclarer le droit, abusivement tenu pour Parole de Dieu, tandis que sereinement et sans mauvaise conscience, les gens continueront de se marier (ou resterons mariés ou polygames) selon la coutume même si cela doit les tenir durablement à l'écart des sacrements qui les sont pourtant destinés. Entre ces deux voies parallèles qui ne risquent pas de se rencontrer un jour, fût-ce à l'infini, les pasteurs devront observer, parfois la mort dans l'âme, une loi dont il mesure chaque jour combien elle est étrangère à la vie de leur communauté (donc obsolète) sans qu'il ne leur soit possible, en raison même du droit, de corriger les erreurs pas trop évidentes et de promouvoir des réformes pour lesquelles ils seraient les seuls compétents et, du coup, les seuls qualifiés. Combien de décisions qui sont manifestement du seul ressort des conférences épiscopales et qu'il faut, hélas, aujourd'hui encore, attendre d'instances romaines compétentes²⁴⁷ ?

Nous proposons de baptiser les païens polygames demandant le baptême si leur conversion est reconnue sincère, tout en leur donnant un enseignement sur le mariage et la vie de famille. Ils sont déjà dans une situation matrimoniale et c'est là qu'ils ont rencontré le Christ. Que l'Église ne leur impose pas autre chose que la seule foi en Jésus Christ. Un polygame peut très bien devenir chrétien sans renoncer à ses femmes. La foi est autre chose que la vie matrimoniale. Dans la renonciation à Satan

²⁴⁷ Louis Vincent THOMAS et René LUNEAU, *Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique noire*, Laffont, Paris, 1977, p. 188.

et la profession de la foi avant la réception du baptême, il n'est pas question de vie matrimoniale.

Les sacrements aux personnes en situation « irrégulière »

De toutes ses situations, la seule raison qui justifie le refus des personnes en situation irrégulière aux sacrements est uniquement pastorale : si l'on admettait ces personnes à l'eucharistie, les fidèles seraient induits en erreur et comprendraient mal la doctrine de l'Église concernant l'indissolubilité du mariage. Le Code de 1983 n'évoque cette « discipline » interdisant aux polygames et aux divorcés remariés l'accès à l'eucharistie que de façon relativement allusive, dans son can. 915 : « Les excommuniés et les interdits, après l'infliction ou la déclaration de la peine et ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste, ne seront pas admis à la sainte communion. » Ce canon a soulevé des problèmes d'interprétation. Son début est clair : les excommuniés et les interdits doivent être écartés de la communion, mais uniquement si leur peine a été prononcée ou déclarée par les autorités compétentes (évêque ou tribunal). La suite du canon peut paraître plus vague : il faut aussi écarter de la communion « ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste ». Divers théologiens, et nous sommes de cet avis, pensent que les divorcés remariés n'étaient pas *nécessairement* tous visés par ce texte. Nous estimions que les divorcés remariés étaient concernés par le can. 916 plutôt que par le can. 915. Le can. 916 laisse la décision de communier à la conscience de l'intéressé : « Qui a conscience d'être en état de péché grave ne célébrera pas la messe ni ne communiera au corps du Seigneur sans recourir auparavant à la confession sacramentelle ».

Si le mariage est l'image de l'union du Christ et de son Église, théologiquement nous devons accueillir les divorcés remariés, les polygames et autres à la table eucharistique et aux autres sacrements. Le Seul parfait c'est le Christ et ce n'est pas parce que l'Église est composée d'hommes pécheurs qu'elle est en situation « irrégulière ». Si le Christ fait Miséricorde et surtout fait bon accueil à son épouse infidèle, à son tour elle est appelée à exercer cette même miséricorde envers ses membres infidèles. La question de l'Eucharistie doit être légitimement dissociée des situations « irrégulières ».

*Les sacrements des malades sans condition aux personnes
en situation « irrégulière » à l'article de la mort*

Nous proposons ici que les personnes en situations dite « irrégulières » puissent recevoir les sacrements sans condition face à la mort. Nous pensons que c'est Dieu seul qui juge et nous à travers l'administration des sacrements, nous implorons la miséricorde de Dieu. L'Église qui doit être un canal de grâce ne doit pas s'insurger en juge de ses enfants. Poser des conditions à la réception des sacrements par les malades même à l'article de la mort c'est contre la charité et la miséricorde prêchée par le Christ.

Des funérailles chrétiennes pour tous les chrétiens sans exception

Nous proposons que toute personne baptisée ou catéchumène ait des funérailles chrétiennes sans condition à moins qu'elle n'ait renié sa foi. Le but des funérailles chrétiennes n'est pas l'exaltation du défunt, mais la demande de la miséricorde de Dieu pour ce pécheur qui vient de nous quitter. Malheureusement avec la pratique actuelle, nous avons l'impression que ces funérailles chrétiennes ne sont organisées que pour les chrétiens purs et sans péché parce que vivant un mariage monogamique. Le seul critère qui empêche des funérailles chrétiennes à nos chrétiens n'est malheureusement pas un critère lié à leur foi, mais un critère lié à leur situation matrimoniale.

* * *

Pour conclure notre intervention, nous voudrions emprunter quelques mots à l'abbé Blaise Bakouan qui a eu une vision prophétique dans le sujet qui nous préoccupe à savoir la question de la polygamie. Disons alors que dans l'Église, on a tellement prêché le mariage monogame et le mariage monogame seulement qu'on est arrivé à en faire presque toute la vie chrétienne. Nous constatons ceci :

- une situation matrimoniale en « règles » (entendez toujours monogame !) vous ouvre large les portes du baptême et subséquemment des autres sacrements.

- une situation matrimoniale « hors la règle » (concubinage, polygamie et divorcés remariés) vous interdit l'accès au baptême : si vous n'êtes pas encore baptisé ; vous suspend des sacrements, si déjà baptisé vous devenez polygame, concubinaire, ou divorcé-remarié.
- une situation matrimoniale toujours en règle vous consacre modèle de vie chrétienne avec mention : « Très bon chrétien » comme on en voit encore sur les fiches individuelles de chrétien dans certains fichiers paroissiaux.

La situation matrimoniale est devenue un véritable critère de sélection, étant de la conversion intérieure, de l'adhésion au Christ, de la participation, de la communion ecclésiale communautaire. Si cela ne risquait pas de paraître irrévérencieux, on pourrait se résumer en ceci : « Ayez une situation matrimoniale régulière et tout le reste vous sera octroyé par surcroît. » La situation matrimoniale apparaît comme l'indicateur lumineux le plus sûr du niveau de foi et de vie chrétienne... L'Église a pu vivre dans une certaine « *pax matrimoniana* ». Mais aujourd'hui, elle est assaillie et envahie de toutes parts. On sonne intempestivement à toutes les portes : divorcés-remariés par ici,... polygame par là... Elle essaie d'accueillir et de cheminer avec tous, mais jusqu'où ? Tous proclament en chœur : « Jusqu'à la table du banquet. »

Finalement la pastorale des polygames piétine et stagne. On invoque tous les arguments de la sage prudence pour ne rien risquer, ne pas se risquer : la trop tendre jeunesse d'une Église qui manque d'une histoire et d'expériences... Il n'y a pas que les vins qui vieillissant deviennent meilleurs, mais nous avons peur qu'en vieillissant un peu plus, nous ne devenons aigres... Et la question est celle-ci, à l'époque de toutes les options pastorales héroïques par lesquelles les Apôtres – Pierre et Paul – ont innové pour incarner le message de Jésus-Christ, options qui sont devenues pour nous argent comptant aujourd'hui : quel âge et quelle expérience de vie chrétienne avaient les diverses Églises pagano-chrétiennes de Corinthe, Éphèse, Thessalonique, Philippes ? En sont-elles mortes pour autant ? Au contraire elles trouvèrent là une source inépuisable de vie, de richesse, de vérité, d'authenticité : « Autour de l'essentielle unité, pour l'accessoire liberté, en toute chose : charité. » Peut-être que ce qui nous manque essentiellement et tragiquement c'est l'Esprit du Seigneur. Rome nous supplie de prendre nos responsabilités de décider, « d'être nos propres missionnaires » (Paul VI) ? Elle nous en donne le pouvoir, le droit et la liberté, mais nous n'en usons pas. Nous restons là, perplexes, les yeux levés vers Rome... nous n'osons rien faire qu'elle n'ait dicté.

Comme théologien pratique africain, nous voulons susciter la discussion pour enfin permettre à l'Église d'Afrique de se mettre à jour. Une bonne partie de nos chrétiens vivent dans une grande souffrance, celle de leur mise à la touche. Leur situation matrimoniale, quoique régulière au regard de la société africaine, les laisse comme « le blessé au bord de la route ». Le bon samaritain ne pourra pas venir d'ailleurs, pas même de Rome, il viendra de l'Église d'Afrique.



Résumé

Au Burkina Faso en général et dans le diocèse de Koudougou en particulier, les personnes polygames et celles divorcées et remariées vivent des situations de souffrances intérieures. Elles sont écartées des sacrements de baptême, de pénitence, de l'Eucharistie, de l'onction des malades et si elles meurent dans cette situation, elles n'ont pas droit à des funérailles chrétiennes comme les chrétiens monogames. Toutes ces situations les enferment dans une grande souffrance.

De façon générale, elles semblent accepter leurs souffrances comme leur part de croix à porter. Elles ont été amenées à spiritualiser leurs souffrances. Mais pour peu qu'on soit en contact avec ces personnes, on se rend vite compte que cette acceptation de la souffrance n'est que de façade. Elles souffrent énormément et ont des doléances à formuler à la Mère Église. Mais qui pourra être leur voix pour crier leurs souffrances et leurs doléances à cette Mère Église ?

Notre intervention se veut un cri de cœur pour qu'on se penche sur la question des polygames et des situations dites « irrégulières ». Ces polygames ne peuvent-ils jamais devenir chrétiens sans renvoyer certaines de leurs femmes ? Mais renvoyer la personne qu'on a aimée, avec qui on a vécu plusieurs années et avec qui on a plusieurs enfants, que deviendra-t-elle ? N'est-ce pas là un grand péché ?

Comme pasteur et théologien, nous nous demandons si cette souffrance ne leur a pas été imposée par l'Église sans que ce ne soit la volonté de notre Seigneur Jésus Christ. Ainsi, décrivons-nous la souffrance des personnes vivant dans des situations dites « irrégulières » sur la base de leurs propres expressions, de leur cri de cœur à l'attention de la mère Église. À partir de là, nous avons visité la théologie du mariage pour nous rendre compte de la réalité par rapport aux situations actuelles. En fin de compte, nous avons compris que ce qui pose véritablement problème, ce n'est ni la théologie du mariage, encore moins le droit canon, mais c'est principalement les fameuses mesures pastorales dont l'Église du Burkina Faso s'est dotée. Nous appelons alors de tous nos vœux à la révision de ces mesures pastorales pour une libération et une guérison d'une multitude d'hommes et de femmes aux portes de nos sacrements. Serons-nous entendus ? Nous sommes persuadés que la Société Internationale de Théologie Pratique nous aidera à nous faire entendre et écouter.

Troisième partie



**La guérison physique et spirituelle :
chemin de libération**

La prière avec imposition des mains : une pratique de délivrance ou d'aliénation ?

Jean Patrick NKOLO FANGA²⁴⁸

Notre observation des pratiques d'églises au sein du consistoire Yaoundé de l'Église presbytérienne camerounaise (EPC) depuis les années 1980 nous a poussés à nous interroger sur le phénomène des prières avec imposition des mains. Il survient traditionnellement dans plusieurs liturgies, notamment celles du baptême, des consécration des officiers de l'Église (Pasteur, Anciens de l'Église et diacres) et de la bénédiction des couples. Depuis les années 2000, les prières avec imposition des mains sont régulièrement pratiquées lors de prières publiques sous forme de bénédiction ou de délivrance, entre autres pendant les périodes de pénitence qui précèdent la Pâque, lors des nuits de prière qui précèdent l'entrée dans une nouvelle année ou lors des prières de délivrance et de guérison organisées dans les paroisses.

Lors de cette activité, l'affluence est plus importante que pour toutes les autres activités régulières de la paroisse. Cette observation a priori donne l'impression que l'imposition des mains par les pasteurs serait vécue par la communauté chrétienne

²⁴⁸ Professeur de théologie pratique à la Faculté de théologie évangélique de Bangui-Extension de Yaoundé, à l'Institut supérieur presbytérien Camille Chazeaud et enseignant associé à l'Université catholique d'Afrique centrale, Jean Patrick Nkolo Fanga est pasteur de l'Église Presbytérienne Camerounaise (EPC). Titulaire d'un doctorat (Ph.D.) en théologie pratique, il est impliqué dans l'enseignement et la recherche en Théologie en Afrique et en Europe. Ses champs de recherche concernent les questions liées à l'exercice des ministères dans les communautés ecclésiales influencées par les cultures des peuples d'Afrique. Il est Recteur de l'institut supérieur presbytérien Camille Chazeaud et Président de la Société Internationale de Théologie Pratique (2018-2022). Marié à Jeanne Arlette, il est père de trois enfants.

comme un moment « magique ». Il y aurait comme un acte de transmission automatique d'un pouvoir divin capable de transformer mystérieusement le quotidien de la personne bénéficiaire. Le pasteur serait alors considéré comme détenteur d'un pouvoir magique. Qu'en est-il exactement ? Que penser de cette pratique quand nous savons que la Bible nous demande de ne pas imposer les mains avec précipitation (1 *Tim* 5,22) et que le Christ demandait à ses disciples de se réjouir que leurs noms soient écrits dans le Livre de vie plutôt que d'avoir chassé les démons (*Luc* 10. 20) ?

Quelques définitions des termes clés

La prière avec imposition des mains est « cet acte symbolique, qui consiste à poser les mains sur une personne ou un animal, a pour point de départ la croyance suivante : par le contact matériel entre deux êtres en la présence de la divinité, la puissance bonne ou mauvaise, les qualités ou défauts de l'un se communiquent à l'autre, en une sorte d'identification. C'est donc un rite de transmission, parfois aussi de communion²⁴⁹ ». Dans la Bible, l'imposition des mains est à l'occasion offerte dans le cadre d'un rite de transmission. Associée à la prière, elle oriente et accompagne le souhait de voir l'intervention divine sur la personne bénéficiaire.

La délivrance, c'est l'action de délivrer²⁵⁰ ou le résultat de cette action, par exemple la délivrance des prisonniers ; au figuré, il s'agit de l'action de débarrasser de ce qui gêne ou nuit, de soulager d'un mal. Certains théologiens comme Raphaël Picon établissent une différence entre la prière de guérison (soutien moral, accompagnement spirituel) et l'exorcisme ou la prière de délivrance²⁵¹ (l'expulsion ou anéantissement d'une force néfaste).

L'aliénation, c'est l'action d'aliéner ou le résultat de cette action. Dans cette réflexion, nous entendons par aliénation le fait pour un individu de perdre la raison dans sa

²⁴⁹Dictionnaire Biblique Westphal, Définition de « Imposition des mains » [<https://www.levangile.com/Dictionnaire-Biblique/Definition-Westphal-2497-Imposition-des-mains.htm>] (consulté le 7 octobre 2022).

²⁵⁰ Centre National de Ressource Textuelles et Lexicales (CNRTL), Définition de « Délivrance » [<https://www.cnrtl.fr/definition/delivrance>] (consulté le 7 octobre 2022).

²⁵¹ Raphaël PICON, *Délivre-nous du mal. Exorcismes et guérisons : une approche protestante*, Genève, Labor et Fidès, 2013.

participation à la prière avec imposition des mains. Le bénéficiaire « aliéné » se comporterait alors comme si tout lui était permis ou tenu pour acquis à travers la prière avec imposition des mains. Il verrait en cette pratique un acte magique qui le dispenserait de ses devoirs chrétiens. Il considérerait le pasteur comme un magicien. Il se déresponsabiliserait et substituerait la prière avec imposition des mains à ses devoirs. Qu'en est-il exactement ?

Quelques auteurs qui nous ont précédés

En France, Raphaël Picon²⁵² a constaté dans les années 2000 l'émergence des pratiques d'exorcismes et de guérison par la croissance des demandes spécifiques. Toutefois, il a insisté sur la nécessité de ne pas faire du pasteur un sorcier, même si l'auteur reconnaît les effets bénéfiques de ces pratiques (des liturgies chrétiennes ?) sur la santé d'une personne. Dans le même ordre d'idée, Karsten Lehmkuhler²⁵³ souligne que dans le récit du livre des Actes des apôtres au chapitre 3, l'apôtre Pierre réfute l'acception selon laquelle il aurait par sa force guéri l'infirme, alors que c'est plutôt le Christ qui a agi en redonnant à cet infirme sa santé. Or, René Luneau²⁵⁴, à travers des récits de faits vécus, a montré comment les croyances aux forces du mal influencent les chrétiens d'Afrique, y compris les pasteurs et les prêtres dans leurs pratiques. D'autres auteurs comme Sandra Fancello²⁵⁵, Éric de Rosny²⁵⁶ et André Mary²⁵⁷ justifient l'émergence des prières de guérison et de délivrance par l'amplification des effets de la sorcellerie et du mal dans les pratiques des nouveaux mouvements religieux (NMR). Selon ces auteurs, la pratique de la sorcellerie est favorisée par la vision du monde des peuples d'Afrique subsaharienne, entraînant parfois le

²⁵² *Ibid.*, p. 9

²⁵³ Karsten LEHMKÜHLER, « Pouvoir de guérir et théologie des ministères, charisme et institution. Un rapport concernant la réflexion dans nos Églises », dans *Revue d'éthique et de théologie morale* (n° 266), 2011/HS, p. 109-129.

²⁵⁴ René LUNEAU, « Prêtres africains et traditions ancestrales », dans *Histoire et missions chrétiennes* 3, 2007, p. 44-45.

²⁵⁵ Sandra FANCELLO, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », dans *Cahiers d'études africaines* 189-190, 2008, p.162 [<http://journals.openedition.org/etudesaficaines/>] (consulté le 4 octobre 2022).

²⁵⁶ Éric DE ROSNY, « Étude panoramique des nouveaux mouvements religieux et philosophiques à Douala (Cameroun) », dans Gilles SÉRAPHIN (éd.), *L'effervescence religieuse en Afrique : La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala, 2004, p. 89-169.

²⁵⁷ André MARY, « Sorcellerie bocaine, sorcellerie africaine : le social, le symbolique et l'imaginaire », dans *Les Cahiers du LASA* (thématique « Sorcellerie : bocage et modernité » n° 17), 1987, p. 126.

risque du syncrétisme étant donné le contexte socio-économique difficile. La figure du sorcier occupe une place importante et paralysante dans l'imaginaire de l'Africain. Dans ce contexte, le pasteur ou le prêtre représenterait le guérisseur qui a l'expertise pour faire intervenir les forces spirituelles dans le quotidien à partir de son initiation. Selon René Tabard, le défi des églises chrétiennes consiste à exprimer la foi en Christ dans des représentations issues de la culture des peuples d'Afrique²⁵⁸. Tous ces auteurs et bien d'autres établissent le rapport étroit qui existe entre le vécu de la foi chrétienne et les éléments de la culture locale. Le véritable enjeu consiste en la construction d'une identité chrétienne contextuelle en évitant de tomber dans le syncrétisme ou le paganisme ou d'être dans le déni des réalités locales.

Problématique

Comment faire de la pratique de la prière avec imposition des mains dans les Églises d'Afrique une pratique de délivrance plutôt que d'aliénation de la foi en Christ et de la liberté des chrétiens ? Cette question ouvre la porte à d'autres questions secondaires : que pensent les acteurs de cette pratique ? Comment évaluer ces informations à la lumière des Écritures et de l'évolution de la réflexion théologique ?

Notre thèse est que la prière avec imposition de mains, lorsqu'elle fait partie d'un processus d'accompagnement spirituel qui unit le bénéficiaire à Dieu, est une véritable pratique de libération d'influences nocives. Cette thèse s'explique par les idées suivantes : la compréhension que les chrétiens africains ont de cette pratique est hybride, influencée par leur foi chrétienne et leur arrière-plan culturel ; dans la Bible, il y a diverses instructions en faveur de l'imposition des mains pour apporter du bien-être aux personnes qui souffrent.

²⁵⁸ René TABARD, « Religions et cultures traditionnelles africaines », dans *Revue des sciences religieuses* 84/2, 2010 [<http://journals.openedition.org/rsr/346>] (consulté le 7 octobre 2022).

Démarche

Nous aurons recours à une démarche corrélatrice nous inspirant des principes promus par Laurent Gagnebin (*Expériences vécues, Évangiles, Enseignement de l'Église et Esprit-Saint*) et des étapes proposées par Marc Donzé (rendement et identification des pratiques qui font problème, analyse dans la perspective des sciences humaines, corrélation avec la Révélation, projet et vérification). Après avoir observé le phénomène et interrogé les acteurs, nous identifierons les problèmes que cette pratique soulève. Ces problèmes seront analysés dans une perspective socio-anthropologique. Nous procéderons enfin à une relecture théologico-biblique avant de proposer une reformulation pour une pratique de la prière avec imposition des mains plus conforme au corpus biblique et respectueuse des réalités contextuelles.

Pour collecter les informations et les données provenant du terrain, nous avons fait la somme de nos différentes observations et de nos entretiens informels avec les acteurs depuis que nous sommes impliqués dans le fonctionnement du consistoire Yaoundé (postulant pour les études en théologie en 1997). Nous avons ensuite posé quelques questions dans les différents fora qui regroupent les acteurs de cette pratique c'est-à-dire les membres du consistoire Yaoundé, pasteurs, anciens de l'Église et responsable des associations (hommes, femmes, jeunes et diacres). Par la suite, nous avons interrogé les cinq pasteurs qui ont été identifiés par leurs collègues comme spécialistes de la délivrance, et ce, selon la méthodologie dite en boule de neige.

La prière avec imposition des mains : la parole aux acteurs !

L'EPC est une église issue de la tradition de la Réforme, née des activités de la Mission presbytérienne américaine et qui a également hérité de certaines stations de la mission de Bâle vers 1920. Elle est parvenue à l'autonomie en 1957. Elle est implantée sur tout le territoire du Cameroun et structurée en juridictions hiérarchisées ayant chacune un territoire. Ses juridictions sont les sessions des paroisses, les consistoires qui regroupent plusieurs paroisses sur un territoire donné, les synodes qui regroupent les consistoires d'un territoire et l'assemblée générale qui regroupe tous les synodes. Le consistoire Yaoundé qui appartient au Synode Centre est implanté sur une grande partie de la région du Centre du Cameroun. Il est composé de 33

paroisses représentées par 39 délégués (quatre paroisses ont chacune deux pasteurs), de 35 pasteurs et 24 108 membres communiant²⁵⁹.

Durant le mois de décembre 2020, nous avons posé le problème de la pertinence de la prière avec imposition des mains dans le forum WhatsApp des pasteurs du consistoire Yaoundé. De prime abord, les premières réactions ont identifié cette pratique comme une pratique de délivrance. Il nous a été recommandé d'interroger exclusivement les pasteurs qui sont reconnus comme ayant reçu un charisme de guérison/délivrance. Six pasteurs ont été identifiés et nous nous sommes tournés vers eux en utilisant cette fois-là leur compte WhatsApp pour des entretiens privés. Ils sont tous dans la tranche d'âge comprise entre 35-50 ans. Les répondants ont moins de cinq années de ministère pastoral. Ils avaient à répondre à quatre questions.

Dans quelles circonstances et pour quel but est-ce que tu as recours à la prière avec imposition des mains ?

D'abord, il est important de souligner que la prière avec imposition des mains intervient dans le processus de l'accompagnement pastoral à la suite de l'écoute. Les pasteurs ont évoqué plusieurs raisons à cela : les éléments de l'histoire de la personne qui montrent la complexité de sa situation, la gêne occasionnée pendant le temps d'écoute (suspicion d'une influence maléfique) et la nécessité de clôturer le suivi spirituel par l'imposition des mains. Il s'agit également d'une pratique de délivrance qui est réalisée dans le but de libérer la personne bénéficiaire d'un mal qui la perturbe, lorsque cela a été identifié par l'écoute ou l'observation. Enfin, la prière avec imposition des mains est réalisée pour bénir et rassurer. Certains pasteurs ont signalé l'accorder à ceux qui en font la demande avec conviction.

Quelles sont selon toi les attentes des chrétiens par rapport à la prière avec imposition des mains ?

Selon les pasteurs interrogés, les chrétiens attendent de cette pratique un soulagement de leurs souffrances, la transmission d'une force spirituelle inhérente à la

²⁵⁹ Chiffres fournis par le secrétaire exécutif à partir des rapports adoptés lors des assises ordinaires du consistoire tenus en novembre 2020 à la paroisse Mbandjock Macédoine.

consécration du pasteur, la libération d'un mal ou d'une force maléfique, être rassuré, fortifié et béni par Dieu.

Est-ce que la Covid-19 a modifié les habitudes dans la pratique de la prière avec imposition des mains ? Si oui, est-ce que tu peux dire comment ? Si non, comment est-ce que tu peux l'expliquer ?

En général, la Covid-19 n'a pas modifié la demande et les pratiques en matière d'imposition des mains. Il y a plutôt eu des adaptations marquées par le souci d'appliquer les gestes barrières. Là où la prière publique a été suspendue, elle se faisait en privé dans le bureau du pasteur et elle a repris de plus belle lorsque la situation sanitaire s'est améliorée.

Est-ce qu'il existe des pratiques culturelles qui peuvent expliquer le rapport que les chrétiens ont à la prière avec imposition des mains ?

Les pasteurs de l'ethnie Beti²⁶⁰ nous ont fait savoir qu'ils recevaient régulièrement des bénédictions des grands-parents à travers un rituel particulier d'imposition des mains. Ces derniers prononçaient des paroles de bénédiction, crachaient dans leur main et imposaient la main sur le front ou la tête des enfants pour sceller leurs paroles. Les pasteurs de l'ethnie Bassa²⁶¹ ont signalé des massages dans le processus de guérison. L'un des pasteurs a également souligné le fait que cet attrait pour la prière avec imposition des mains provient de l'observation du caractère spectaculaire de cette pratique dans les NMR.

Interprétation par analyse du discours

Le terme « malade » (personnes en crises, de personnes qui ne sont pas en harmonie avec leur environnement) est régulièrement utilisé pour parler des chrétiens qui sollicitent l'accompagnement spirituel du pasteur. La perspective de la prise en charge de la personne en souffrance est holistique. L'imposition des mains associée à la prière est considérée comme une pratique de libération/délivrance, de guérison et de bénédiction qui intervient dans le processus de l'accompagnement pastoral en

²⁶⁰ Région Sud du Cameroun

²⁶¹ Régions Centre et Littoral du Cameroun

complément de l'écoute et de l'annonce de la Parole. Elle est vécue comme un acte de transmission d'une force surnaturelle qui vient de Dieu pour bénir, délivrer et rassurer les chrétiens. Les pasteurs qui ont été consacrés par la prière et l'imposition des mains du collège des pasteurs sont habilités ou légitimes pour transmettre cette force surnaturelle ou spirituelle. Elle s'inscrit dans la perspective des rites de bénédiction ou de thérapie des traditions des peuples d'Afrique qui ont recours à l'imposition des mains ou aux contacts physiques à travers le massage d'un produit à base de plantes sur le corps de la personne en crise. La Covid-19 n'a pas fondamentalement modifié la demande, il est plutôt recommandé de s'adapter en respectant les mesures barrières. Que pensent les chrétiens principaux bénéficiaires de l'imposition des mains ?

Entretien avec les anciens de l'Église et les membres des associations

À travers le forum WhatsApp des délégués au consistoire Yaoundé, nous avons sollicité les réponses à une série de questions afin d'avoir l'avis des personnes bénéficiaires de l'imposition des mains dans les paroisses.

Sept anciens de l'Église ont répondu à notre sollicitation. Ils sont inscrits dans les paroisses suivantes :

- Paroisses urbaines : Biyem-Assi, Messa 2, Biyem-Assi Emmanuel ;
- Paroisses intermédiaires : Jean Claude Mengue me Zomo, Okolo, Marie Gocker la grâce-Douala, Ekounou-Nkomo ;
- Paroisse rurale : Nkoteng Béthanie.

Ils ont tous plus de quarante-cinq ans. Il y a 3 femmes et quatre hommes. Nous avons également obtenu les contributions des membres des bureaux des associations.

- Le bureau des jeunes du consistoire Yaoundé représenté par Arnaud, âgé de 27 ans ;

- Le bureau de l'association chrétienne des hommes représenté par Thomas âgé de plus de 60 ans.

Dans quelles circonstances en dehors de votre baptême ou consécration avez-vous reçu la prière avec imposition des mains ?

Les réponses des anciens de l'Église et des chrétiens interrogés sont concordantes. Les circonstances régulières de la pratique de l'imposition des mains sont les suivantes : nuit de prière dite de la traversée (31 décembre au 1^{er} janvier), liturgies chrétiennes des rites funéraires en substitution des rites traditionnels, cas de maladie, à la clôture d'une période de jeûne pour être libéré d'une souffrance ou d'un mal-être, prière familiale, semaine de la passion, etc.

Quel est le sens que vous donnez à l'imposition des mains dans le cadre d'une séance de prière ?

Il s'agit en général d'une bénédiction, d'une protection et de la préparation pour le combat spirituel dans les cas de délivrance. Certains estiment que les prières avec imposition des mains ne devraient pas se faire à toutes les séances de prière. On y voit aussi la transmission d'une puissance venant de Dieu à travers son « oint » qu'est le pasteur. On y voit également un accompagnement nécessaire pour le cheminement spirituel individuel du chrétien par le pasteur.

Est-ce que la Covid-19 a changé vos attentes en termes de prière avec imposition des mains ? Expliquez votre réponse.

Toutes les personnes interrogées sont unanimes sur le fait que la Covid-19 n'a rien changé par rapport à leurs attentes. L'un d'eux souligne qu'il est important de rassurer le fidèle en mettant en œuvre des règles d'hygiène (port du masque, gants, etc.).

Interprétation par analyse du discours

L'imposition des mains est pratiquée lors des moments critiques de la vie : veille d'une nouvelle année, rites funéraires, maladie, échec, délivrance d'une influence

nocive, etc. Les attentes tournent autour de la transmission par le pasteur de la puissance divine en vue de la bénédiction, de la protection et de la délivrance d'une emprise maléfique. Il est question de concrétiser ou de sceller les prières des demandeurs. La Covid-19 n'a rien changé aux attentes ; pas de peur de contamination. Toutefois, le respect de quelques mesures d'hygiène a été signalé. Des textes bibliques sont cités pour garder la foi en Dieu, la Covid étant considérée comme une maladie comme les autres.

Relecture socio-anthropologique

Toutes les personnes interrogées précédemment ont souligné l'importance de la prière avec imposition des mains dans la délivrance d'une influence nocive par l'apport ou la transmission de la bénédiction divine. Qu'est-ce qui entretient cette croyance à la capacité bénéfique de la prière avec imposition des mains ?

Les pentecôtistes ont contribué à amplifier l'impact de la sorcellerie dans les pratiques de foi chrétienne et favorisé l'émergence des ministères de délivrances et de guérison à partir des années 1990 en Afrique subsaharienne²⁶². Cette situation pourrait s'expliquer par l'arrière-plan culturel des peuples d'Afrique marqué par un vison du monde conçu comme un champ de bataille entre la puissance divine et les forces du mal. Ainsi, les ministères de délivrance et de guérison sont engagés dans un combat spirituel contre les entités du monde spirituel qui sont présentées comme responsables des souffrances temporelles des personnes demandeuses de la délivrance. Les prières d'exorcisme passent par l'identification d'esprits malveillants ou des symptômes d'une influence maléfique tels que décrits par les manuels produits par les centres des différents ministères de délivrance. L'exorcisme est réalisé par la prière avec imposition des mains associée à quelques textes bibliques choisis en fonction de la maladie de la personne et des paroles en guise de prière ou d'ordres donnés aux esprits malfaisants par le pasteur dépositaire de l'autorité formelle et spirituelle dans l'église²⁶³. Le pasteur est assimilé au guérisseur qui, se servant du nom de Jésus

²⁶² Sandra FANCELLO, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », p. 162 [https://journals.openedition.org/etudesafricaines/10382] (consulté le 7 octobre 2022).

²⁶³ *Ibid.*, p.167.

ou de la puissance du Saint-Esprit, délivre et guérit par la prière et l'imposition des mains.

Quelle évaluation pourrait-on faire de tout cela à la lumière de la Bible et de la réflexion théologique ?

Relecture théologique

- L'apport des théologiens africains

Pour réguler les pratiques en matière de pastorale de santé, le professeur Paulin Poucouta, théologien et exégète catholique, suggère une régulation biblique inspirée de son analyse critique de Jean 5 qui montre que le Christ propose une guérison holistique soutenue par la recherche de la dignité de la personne humaine²⁶⁴. Il corrobore les approches du Père Hebga et du pasteur Masamba Ma Mpolo qui insistent sur une prise en compte du sens culturel de la maladie, une dénonciation des pratiques nocives et le discernement dans le choix des méthodes à utiliser.

Selon Ka Mana, la science a découvert que l'imaginaire humain est source de connaissance, de créativité et d'action pour transformer le monde et inventer un avenir pour le bonheur communautaire. Selon lui, trois perspectives se retrouvent dans l'imaginaire : l'inconscient mythologique ou collectif, l'inconscient libidinal ou la force du désir et l'inconscient spirituel. L'imaginaire des Africains est malade, car les désirs sont brisés par les échecs face à l'Occident ; l'inconscient collectif est dépendant de l'image que le monde extérieur lui renvoie et il a des difficultés à trouver un sens cohérent à sa réalité, encore moins les forces pour envisager un avenir meilleur. Il suggère deux voies théologiques pour surmonter cette crise de l'imaginaire africain : la théologie de la libération holistique et la redécouverte des mythes comme chemin du salut. Il est question de se réapproprier les récits bibliques pour féconder l'imaginaire des Africains afin de les pousser à construire leur avenir. Comment est-ce que les récits bibliques peuvent permettre d'évaluer les pratiques de

²⁶⁴ Paulin POUCOUTA, *Bible et pastorale de santé à la lumière de Jean 5.1-18*, [[http://www.lumenonline.net/courses/PC/document/Association Panafricaine des Exegetes Catholiques -APE-CAdeg/Pastorale de la sante.pdf](http://www.lumenonline.net/courses/PC/document/Association_Panafricaine_des_Exegetes_Catholiques_-APE-CAdeg/Pastorale_de_la_sante.pdf)] (consulté le 10 décembre 2020).

prière avec imposition des mains en vue de rechercher un mieux-être ou une délivrance pour les personnes qui souffrent en Afrique ?

- Approche biblique

Le Seigneur Jésus durant son ministère terrestre a régulièrement utilisé l'imposition des mains pour guérir (*Luc* 5,12-16), ressusciter (*Marc* 5,21-43) et pour bénir (*Mt* 19,13-15). Il faut signaler qu'il n'a pas toujours eu recours à l'imposition des mains pour guérir ou délivrer, mais très souvent à une parole d'autorité (*Marc* 5,1-20 ; *Luc* 5,17-26). Il a offert la pratique de l'imposition des mains à ses disciples comme un acte pour la guérison des malades. Selon *Marc* 16,15-20, la mission que le Christ confie à ses disciples dans ce texte consiste à aller partout pour prêcher la bonne nouvelle, afin que les gens puissent croire à ce qui est annoncé et être sauvés. Des miracles vont accompagner leur ministère : chasser les démons, parler de nouvelles langues, ne pas être victime de poison, imposer les mains pour guérir les malades. Cela implique que pour servir le Christ, il faudrait prêcher pour la conversion des âmes et exercer l'autorité sur les esprits impurs et ceux qui font le mal. La prière avec imposition des mains est indiquée pour la guérison des personnes malades ou affaiblies par les difficultés de la vie. Ce texte se termine par la confirmation de la promesse faite par Jésus à ses disciples : « Il coopère et confirme la Parole par les signes qui l'accompagnent. Ces signes servent à accréditer la Parole auprès de ses auditeurs²⁶⁵. » Dieu lui-même par son Esprit-Saint accompagne ceux qui sont à son service. De plus, il y a l'idée selon laquelle les prodiges sont utiles pour accompagner l'annonce de la bonne nouvelle du salut, même s'ils restent encore dépendants de la volonté de Dieu. Il faut noter que l'imposition des mains est pratiquée ou recommandée par le Christ pour la guérison, mais rarement pour la délivrance. Un seul récit d'exorcisme du Christ met en relief un contact physique avec le démoniaque après l'expulsion de l'esprit démoniaque (*Mt* 9,14-29 ; *Luc* 9,37-43). Enfin, signalons que selon *Actes* 1,8, le Seigneur Jésus a promis à ses disciples une puissance pour être ses témoins. « L'utilisation des termes grecs δύναμις (force ou puissance miraculeuse) et πνεῦμα (esprit, âme humaine rationnelle, vent, force de Dieu ou Esprit de Dieu) illustre bien la collaboration entre l'humain et le divin. Les disciples vont

²⁶⁵ Etienne TROCMÉ, *L'Évangile selon Saint Marc*, Commentaire du Nouveau Testament deuxième série, Genève, Labor et Fidès, 2000, p. 384.

être dotés d'une puissance venant de Dieu, s'ajoutant à leurs qualités et aptitudes, pour les rendre capables de remplir la mission qui leur est confiée²⁶⁶. »

Selon Laurence Decousu²⁶⁷, la prière de l'Église ne saurait se substituer au jugement divin et contraindre le Saint-Esprit de descendre en une personne s'il subsiste des obstacles à sa venue. Les pratiques de l'église primitive dans l'imposition des mains épiscopale pour la pénitence, la consécration ou le baptême montrent bien que les premiers chrétiens étaient convaincus que l'action divine pouvait être suscitée par la prière de son peuple. Toutefois l'issue de cette intercession était assujettie à la volonté de Dieu. C'est pour cette raison qu'il est important de garder un lien spirituel avec Dieu et de rechercher sa direction dans les pratiques à visées thérapeutiques en étant prêts à se soumettre à sa volonté.

La prière avec imposition des mains : une pratique renouvelée

Au vu de tout ce qui précède, il y a lieu de réguler la pratique de la prière avec imposition des mains afin qu'elle soit conforme aux Écritures tout en étant respectueuse du contexte local. Les principes suivants peuvent contribuer à l'atteinte de cet objectif.

1. Pour aider à cette tâche, nous proposons quelques principes à mettre en œuvre :
2. L'imposition des mains associée à la prière est une pratique d'accompagnement spirituel et d'invocation de l'intervention divine pour la bénédiction et la guérison. Elle n'est pas recommandée pour la délivrance ou l'exorcisme, sauf après la manifestation de l'expulsion de l'esprit malfaisant.
3. Il est souhaitable d'intégrer la prière avec imposition des mains dans un processus qui devrait commencer par l'observation et l'écoute de la personne, se poursuivre par un enseignement de la Bible et un suivi régulier.
4. Mettre en garde ou alors enseigner sur le sens de cette prière chaque fois qu'elle est faite comme un moyen de se remettre entre les mains de Dieu qui seul est maître de l'issue de la prière.

²⁶⁶ Jean Patrick NKOLO FANGA, « L'exercice du ministère pastoral dans les Églises d'Afrique. Nouveaux défis et perspectives », dans *Études théologiques et religieuses* 4, 2019, p. 581.

²⁶⁷ Laurence DECOSU, « L'origine de l'imposition des mains épiscopale comme tradition dans les liturgies des ordinations et du baptême », dans *Questions liturgiques* 99/2-3, 2018-2019, p. 81-192.

5. Discerner l'opportunité de l'imposition des mains. Lors des prières publiques avec imposition des mains, il serait souhaitable de privilégier des formules de bénédictions plutôt que de délivrance et de guérison.
6. La prière avec imposition devrait comporter les phases suivantes : méditation individuelle de la Bible, épiclese, parole d'autorité pour la guérison (lorsque cela est nécessaire), paroles de bénédiction et action de grâce.

Dans le cadre des exorcismes, privilégier les paroles d'autorité pour l'expulsion de l'esprit malfaisant et relever la personne par l'imposition des mains.

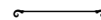
La spiritualité personnelle du pasteur et de la personne bénéficiaire doit être entretenue de manière régulière par la méditation, la prière, la louange, la charité et l'éthique chrétiennes.

* * *

Nous sommes partis à la recherche d'éléments permettant de faire de la prière avec imposition des mains dans les Églises d'Afrique une pratique de libération qui ne prive pas le chrétien d'exercer sa liberté de manière raisonnée. À travers les entretiens avec quelques membres du consistoire Yaoundé, pasteurs et laïcs, nous avons constaté que la prière avec imposition des mains occupe une place importante dans le dispositif d'accompagnement spirituel et de délivrance/guérison avec le risque qu'elle se substitue à la responsabilité du chrétien. A été signalé le risque de ne plus aller à l'hôpital ou de ne plus se prendre en charge de manière consciente. Dans certains peuples comme les peuples Beti des régions Centre et Sud du Cameroun, l'attrait de cette pratique pourrait être entretenu par les pratiques de bénédictions qui se font avec imposition des mains contenant les crachats d'une personne âgée. Dans d'autres cultures, les rites thérapeutiques comportent des massages du corps de la personne souffrante par un des soignants. La cosmogonie des peuples d'Afrique qui associe les réalités matérielles et spirituelles permet de comprendre les attentes des

chrétiens d'Afrique au sujet de l'efficacité de la prière avec imposition des mains. Les églises indépendantes et pentecôtistes en faveur de la libéralisation de la vie associative dans les années 90 en Afrique et au Cameroun ont contribué à influencer les pratiques dans les autres églises. L'imposition des mains y est pratiquée à l'intérieur du rite de l'exorcisme. Les théologiens africains pensent qu'il faudrait stimuler l'imaginaire africain par une réappropriation des récits des Évangiles.

Le Seigneur Jésus a envoyé ses disciples en mission pour le faire connaître en promettant d'accompagner l'annonce de la Parole des signes de sa puissance. L'énoncé de mission contenait des activités discursives et opératives. Ainsi, pour éviter de faire de la prière avec imposition des mains une pratique qui prive l'être humain de la liberté d'exercer sa raison, nous pensons que l'église devrait codifier son usage. Il s'agit d'intégrer cette pratique dans un processus qui s'articule entre activités didactiques et opératives permettant au chrétien d'avoir une bonne connaissance de la Bible, mais aussi de ce qui touche à son bien-être.



Résumé

À partir d'entretiens avec des pasteurs et des chrétiens du consistoire Yaoundé, nous cherchons à comprendre quel est le sens donné à la prière publique avec imposition des mains. En replaçant les informations collectées dans le contexte des peuples d'Afrique et à travers une analyse théologico-biblique, nous tentons de saisir si cette pratique est vécue comme une aliénation des chrétiens ou alors une véritable pratique de libération.

Pratiques de la théologie de la guérison en contexte séculier : libération ou aliénation

Mathieu TCHYOMBO WA YOWA KAZADI²⁶⁸

Le xx^e siècle imaginait de plus en plus une société où les questions religieuses n'auraient plus de place dans l'espace public à cause de la sécularisation et du désenchantement du monde. Au XXI^e siècle, sociologues et historiens s'accordent à nouveau sur ce qui pourrait être appelé le ré-enchantement du monde et le retour du religieux. Les pratiques et traditions qui semblaient dépassées en modernité sont de nouveau visibles. Une réflexion semble dès lors nécessaire autour de l'imaginaire en temps de maladie et de diverses pratiques au sein des communautés. C'est en effet le rôle des théologiennes et théologiens d'observer, d'analyser et de formuler un discours sur ces modes de pensée et de faire. Fort de ce qui précède, cette étude porte sur trois points importants dont le premier, à titre définitionnel, dégage le sens et les indices bibliques de la théologie de la guérison. Les différentes pratiques et approches de la théologie de la guérison dans différentes confessions constituent l'objet du deuxième point, et le troisième articule l'évaluation de ces pratiques en termes de forces et limites.

²⁶⁸ Mathieu TCHYOMBO est détenteur d'un master en théologie, décerné par les universités de Genève et Lausanne. En parallèle de sa recherche de thèse sur « les théologies de la santé », il a obtenu en 2020, un Certificate of Advanced Studies, en accompagnement spirituel en milieu de santé, coorganisé par la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne et le Centre hospitalier universitaire vaudois. Il travaille comme assistant du professeur Olivier Bauer responsable de la théologie pratique à l'Université de Lausanne.

Sens et indices bibliques de la théologie de la guérison

La « théologie de la guérison » est celle qui articule le discours du Dieu qui guérit. Ce discours peut être réfléchi ou non, conscient ou inconscient ; il s'articule autour de l'intervention extérieure de Dieu dans la santé humaine défaillante, pour en modifier l'état et apporter la guérison. Dans cette perspective, le Dieu cru, pensé et dit est identifié à son action thérapeutique attendue ou souhaitée dans la vie des croyants.

Parmi les pratiques en vigueur pour obtenir une guérison venant de Dieu, citons la prière et les rites. De nombreuses personnes, dans l'Occident chrétien et ailleurs, les voient comme des solutions et des possibilités de donner du sens à la maladie. Ainsi, une théologie de la guérison existe bel et bien : elle se concentre sur l'intervention de Dieu, telle que la souhaitent et l'attendent bien des chrétiens confrontés à la maladie.

L'analyse des différents discours et des croyances relatives à la théologie de la guérison dégage le fait qu'ils puisent leurs sources dans les textes de la Bible ainsi que dans la tradition chrétienne. Loin de parcourir toute la partie vétotestamentaire, le texte de l'Exode (15, 26) est interpellateur. Selon la version de la TOB, Dieu dit aux enfants d'Israël : « Si tu écoutes vraiment ma voix, à moi, le Seigneur ton Dieu, en faisant ce que je considère comme juste, si tu écoutes mes commandements et si tu mets en pratique toutes mes lois, alors je ne t'infligerai aucune des maladies que j'ai infligées aux Égyptiens. En effet, je suis le Seigneur, celui qui te guérit ».

Dans la dernière phrase de cet extrait, la version de l'hébreu présente Yahvé en ces termes : *Ki « ên'i Yahweh rofê'ka »*, « car je suis Yahvé qui te guérit ». La racine hébraïque *raw'faw* est un verbe qui signifie « guérir, être guéri, être assaini, être réparé, assurer les soins du blessé jusqu'à la guérison », ou encore : « étendre, déployer, soutenir, fortifier ». De la même racine est tiré le nom Raphaël (dieu guérisseur ou dieu qui guérit) qui est vu dans certaines traditions comme l'ange de la guérison. Les termes « remède » et « guérison » sont aussi construits sur cette même racine. Il y a du reste soixante-sept occurrences de la racine *raw'faw* (guérir) dans la bible hébraïque.

Le discours de la théologie de la guérison est aussi explicite dans la partie néotestamentaire de la Bible. Dans les quatre évangiles, et plus spécifiquement chez Luc, Jésus apparaît, selon une tradition, comme thaumaturge et thérapeute. Christine Prieto a montré qu'il y a dans l'Évangile de Luc un Jésus thérapeute qui, dans la continuité des prophètes guérisseurs, a une spécificité dans la production des miracles, d'exorcisme, de guérison et résurrection. Luc, en effet, présente Jésus comme étant familier de la déontologie hippocratique gréco-romaine où la guérison est offerte à ceux qui ne peuvent la payer, ce qui fut en démarcation avec le paganisme ambiant²⁶⁹.

Dans le livre des Actes des Apôtres comme dans les écrits pauliniens, plusieurs récits présentent la guérison divine et l'exorcisme comme des pratiques courantes parmi les apôtres et successeurs de Jésus. Même l'Apocalypse de Jean voit l'idée de la guérison comme fruit dans la vie paradisiaque aux temps eschatologiques.

Au regard de ces indices, il s'avère que la guérison divine fait donc bien partie du discours qu'articule la Bible dans son intégralité. La suite scrute quelques pratiques et approches de la théologie de la guérison à travers les traditions chrétiennes.

Différentes pratiques et approches de la théologie de la guérison

En ce XXI^e siècle marqué par le sécularisme et la modernité, la théologie de la guérison se retrouve dans la majorité des traditions chrétiennes, de manière affirmée ou non. Karsten Lehmkuhler, Professeur de théologie systématique et d'éthique à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, arrive à la conclusion, dans un rapport de 2011 concernant la place des charismes et des ministères de guérison dans les Églises chrétiennes²⁷⁰, que la théologie de la guérison ou la doctrine sur la guérison divine se trouve plus ou moins institutionnalisée et régulée, aussi bien chez les catholiques que chez les anglicans. Dans l'Église Reformée et dans les Églises luthériennes, même s'il n'y a pas de texte institutionnel, la réflexion vaut néanmoins la

²⁶⁹ Christine PRIETO, *Jésus thérapeute : quels rapports entre ses miracles et la médecine antique ?*, Genève, Labor et Fides, 2015. Christine Prieto est docteure en théologie et travaille pour l'Église protestante Unie de France.

²⁷⁰ Karsten LEHMKÜHLER, « Pouvoir de guérir et théologie des ministères, charisme et institution. Un rapport concernant la réflexion dans nos Églises », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 266, no. HS, 2011, p.109-129.

peine d'être menée compte tenu de l'influence du pentecôtisme et du Renouveau charismatique.

Église catholique

Du côté catholique, à la suite de Vatican II et sous l'influence du Renouveau charismatique catholique, l'Église a institutionnalisé une théologie pour la guérison et des instructions sur les pratiques. Un organe officiel du Renouveau charismatique²⁷¹ a été créé ; il fonctionne sous l'œil de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Deux documents importants sont issus de cette collaboration : *Instructions sur les prières pour obtenir de Dieu la guérison* (2000)²⁷² et *Prier pour obtenir la guérison. Réflexions doctrinales et indications pratiques* (2008)²⁷³.

Nos discussions personnelles avec quelques prêtres²⁷⁴ catholiques exerçant dans le canton de Vaud en Suisse confirment l'existence d'une théologie ainsi que de pratiques d'exorcisme et de guérison, tel qu'indiqué dans le catéchisme, qui reconnaît les charismes de guérison comme dons de l'Esprit saint²⁷⁵. Lehmkuhler souligne le souci de clarté et de non-confusion prôné au sein des instances responsables de l'Église catholique, ce que traduisent les critères de discernement suivants : pratique de la guérison sous la responsabilité hiérarchique de l'évêque diocésain, pas d'hystérie ni de caractère sensationnel, importance de la parole de Dieu comme garde-fou et enracinement des pratiques dans la perspective du salut et de l'évangélisation.

Église anglicane

L'Église d'Angleterre, selon les travaux de Lehmkuhler, présente une longue tradition et toute une réflexion sur la guérison qui cumule dans un rapport de quatre cents

²⁷¹ *International Catholic Charismatic Renewal Services* (ICCRS ; en français : « Service international du renouveau charismatique catholique »).

²⁷² Congrégation pour la doctrine de la foi, *Instruction sur les prières pour obtenir de Dieu la guérison*, Saint-Cénére, Édition Tequi, 2000.

²⁷³ Commission doctrinale de l'ICCRS, *Prier pour obtenir la guérison. Réflexions doctrinales et indications pratiques*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 2008.

²⁷⁴ Il s'agit des abbés Célestin Kabundi et Bruno Kazadi. Le premier est curé modérateur de l'unité pastorale Lausanne-Nord et le deuxième aumônier/accompagnant spirituel au CHUV (centre hospitalier universitaire du canton de Vaud.).

²⁷⁵ Église catholique, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Éditions du Centurion, 1998, p. 323 (§ 1508).

pages intitulé *A Time to Heal* (2000)²⁷⁶. S'y trouvent affirmés, d'une part, l'existence des charismes spécifiques de guérison au travers de l'histoire de l'Église et, d'autre part, les ambivalences et dangers au niveau des pratiques à la fin du XX^e siècle. L'Église cherche dès lors à encadrer la pratique avec un « ministère de guérison ». Lehmkuhler relève que la majorité des évêques anglicans pratiquent la guérison et que, dans la plupart des paroisses, des personnes sont chargées d'un tel ministère avec obligation de rendre compte. Exorcisme ou délivrance des oppressions démoniaques y sont aussi pratiqués. Des directives existent pour les cultes de guérison ou *Celebrations of wholeness and healing*²⁷⁷. Ces cultes de plénitude de l'Esprit et de guérison sont parfois le théâtre de manifestations bizarres, comme le fait de tomber sous l'influence de l'Esprit après la prière avec imposition des mains en vue de guérir. Ainsi, les charismes de guérison sont encouragés, mais tentative est faite de les encadrer au sein d'un grand ministère spécifique au sein de l'Église, avec obligation de rendre compte pour ceux et celles qui les exercent.

Églises évangéliques

Les Églises évangéliques, issues de la réforme radicale anabaptiste au XVI^e siècle, et de la doctrine des professants, ont une approche littérale de tout ce qui est écrit dans la Bible, y compris au sujet de la guérison et de la délivrance de l'emprise démoniaque. C'est un milieu que j'ai personnellement observé longuement de manière éminente et éthique. Depuis le début du XX^e siècle, un réveil appelé « pentecôtiste » s'est produit au sein des églises évangéliques. Ce réveil était centré sur les éléments doctrinaux suivants : la nouvelle naissance, le baptême du Saint-Esprit et la reconnaissance des dons spirituels. Parmi les charismes qui attirent les foules, il y a celui de la guérison et celui de la prophétie. Leur conviction est que tous les croyants ont reçu le pouvoir de chasser les entités mauvaises ou les mauvais esprits (démons), en conformité avec certains textes des évangiles : « Et il leur dit : "Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné. Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom, ils chasseront les démons, ils parleront des langues nouvelles, ils prendront dans leurs mains des serpents, et s'ils boivent

²⁷⁶ Karsten LEHMKÜHLER, *A Report for the House of Bishops on the Healing Ministry*, Church House Publishing, Londres, 2000.

²⁷⁷ <http://www.cofe.anglican.org/worship/liturgy/commonworship/textes/healing/healing-front.html>.

quelque poison mortel, cela ne leur fera aucun mal ; ils imposeront les mains à des malades, et ceux-ci seront guéris” (Mc 16, 15-18). »

Sur cette base, les évangéliques estiment que tous les croyants peuvent pratiquer l'exorcisme et la guérison divine. Il y a des charismes spécifiques de guérison, mais tous les croyants ont reçu un mandat pour pratiquer.

Léopold Guyot, qui fut pasteur dans l'Église baptiste en France (Levallois-Perret), a publié sur son blogue plusieurs dossiers étayant les doctrines du mouvement évangélique en général, et plusieurs articles sur « La guérison divine » qu'il distingue de la guérison naturelle et médicale. Voici ce qu'il en dit : « La guérison divine à la lumière des Écritures nous intéresse particulièrement, car elle est une réponse de Dieu à la prière et à la foi de ceux qui se tournent vers lui dans leur détresse. Elle fait partie des bienfaits et de la providence du Créateur²⁷⁸. »

Dans son article intitulé « maladie et guérison », le pasteur Guyot liste les diverses causes de la maladie et développe la manière dont s'obtient la guérison divine. Pour lui (et les évangéliques), la maladie peut avoir des causes naturelles — vieillesse, génétique, raisons liées à l'hygiène ou au climat — mais il y a aussi les causes surnaturelles : le diable, les démons, voire un jugement divin sur la désobéissance. Cependant, quelle que soit l'origine de la maladie, la guérison divine existe. Celle-ci trouve son fondement dans les Écritures, elle est liée au pardon des péchés et au moyen de la rédemption en Christ, et est attachée à la foi. La guérison des malades est également en lien avec la prédication de l'Évangile dont elle rend témoignage, et avec le ministère des apôtres de Christ, ainsi que des anciens d'églises.

Église orthodoxe

L'Église orthodoxe se considère comme dépositaire de la plus ancienne et la plus originelle tradition chrétienne. Des entretiens que nous avons eus avec des prêtres orthodoxes des paroisses lausannoises, il ressort que la guérison est inhérente à la foi orthodoxe : « Le but de Dieu n'est pas une longévité à l'infini, mais la divinisation

²⁷⁸ Léopold GUYOT, « La guérison divine » [<https://www.pasteurweb.org/Etudes/Guerison/GuerisonDivine.htm>] (consulté le 7 octobre 2022).

de la vie humaine au travers de la *théosis*²⁷⁹. Celui qui loue Dieu au travers de la maladie, accomplit un ministère semblable à celui d'un prêtre dévoué²⁸⁰. »

Les orthodoxes pratiquent la guérison via les prières d'intercession des saints, et des offres de prière par les prêtres. Tous les mercredis de la semaine sainte, par exemple, un office de la sainte onction avec sept prêtres qu'ils estiment très complet est célébré dans toutes les paroisses orthodoxes dans le monde. Le but est que personne ne tire gloire lors de guérison miraculeuse, mais que seule l'action de l'Esprit soit reconnue. Comme ailleurs se manifeste ici le souci de la supériorité de la source de la guérison sur les canaux humains utilisés.

Églises réformées et luthériennes

Les Églises réformées et luthériennes n'ont pas de textes institutionnels sur la théologie de la guérison, mais la question est discutée çà et là dans des commissions et lors des consistoires²⁸¹. Elles tiennent à rester rationnelles plutôt qu'à valoriser les aspects émotionnels et se concentrent dès lors sur la théologie de l'accompagnement. Les mouvements évangéliques et certains ministères issus de ces milieux, qui s'impliquent dans la guérison, exercent néanmoins une influence au sein des paroisses traditionnelles. Les années 1990 ont été marquées par la présence en Suisse romande (ou Suisse francophone) des personnalités de type charismatique, issues des milieux évangéliques, qui pratiquaient la guérison, ce qui a laissé des traces dont témoigne la revue de l'Église protestante de Genève.

Évaluation des approches et théologies ecclésiales en termes de forces et limites

La théologie de guérison dans les Églises chrétiennes est développée selon la ligne doctrinale et le contexte dans lequel se trouve insérée chaque communauté. Un regard attentif nous permet de déceler les forces et limites de la manière dont est étayée

²⁷⁹ La *théosis* (divinisation ou déification) est l'appel de l'homme à rechercher le salut par l'union avec Dieu, la divinisation de la matière et la disparition du péché. (Wikipédia).

²⁸⁰ Ces expressions sont du Père François MEAN, prêtre orthodoxe et ancien médecin cantonal dans le canton de Vaud/Suisse.

²⁸¹ K. LEHMKÜHLER, *A Report for the House...*, p. 124.

la théologie de la guérison dans les Églises citées ci-haut. Une bonne approche de la théologie pratique de la guérison devrait faire la synthèse des atouts dans chaque approche ecclésiale.

La force principale de la pratique théologique de la guérison en milieu catholique se situe dans l'intérêt accordé à la parole de Dieu comme garde-fou. A mon avis, cette approche concorde avec les paroles du Christ pour qui la parole de Dieu est l'élément moteur de la libération intégrale : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres » (*Jn* 8, 32). Cependant la hiérarchisation extrême des contrôles de l'exercice ministériel constitue la limite de la pratique en ce milieu, étant donné que les fidèles ne peuvent être libres d'opérer sous toutes les grâces divines.

L'obligation de rendre compte dans l'Église anglicane est un héritage du catholicisme. Néanmoins l'Église d'Angleterre semble de plus en plus ouverte en ce qui concerne la liberté d'exercer les charismes spirituels, ce qui est un atout majeur dans la pratique de guérison et une richesse libérationnelle de leur théologie de la guérison.

La force des milieux évangéliques réside en l'autorité de la parole de Dieu et le sacerdoce universel. De cette seconde manche découle la faiblesse de ces Églises. En effet, des abus sont souvent dénoncés sur le fait que plusieurs croyants à forte personnalité utilisent les charismes divins comme instruments de manipulation et d'aliénation à l'égard de ceux que le Christ est venu libérer.

En ce qui concerne les orthodoxes, il faut retenir la collégialité dans l'exercice comme force et protection face à l'orgueil humain souvent tenté de voler la gloire du Créateur. Mais la pratique de guérison ne peut se limiter qu'au seul mercredi saint. Le Christ lui-même a guéri chaque fois que les besoins se manifestaient, jusqu'à violer le sabbat, car pour lui qui est le maître du sabbat, la guérison primait sur la loi sabbatique.

Une analyse approfondie des Églises issues de la Réforme dégage un accent pointu vers la théologie libérale et le rationalisme qui peuvent être un frein à l'action de l'Esprit en vue de la guérison divine, le faire de Dieu étant au-dessus de l'intelligence humaine. Le fait de laisser s'exercer la pratique de la guérison sans que des critères de discernement tel que le nom de Jésus-Christ soient clairement indiqués est une

porte ouverte à la confusion entre la guérison divine au nom de Jésus-Christ et des pratiques spiritiques, occultes, ou animistes.

La pratique évangélique et néotestamentaire de la guérison insiste sur le nom de Jésus comme critère de discernement dans les quatre évangiles, ce qui a été respecté par les apôtres à l'instar de Jésus dans les Actes. L'insistance sur « le nom de Jésus » dans la pratique thérapeutique du Nouveau Testament avait à notre avis comme objectif de séparer les pratiques pouvant relever de l'action humaine, de celles opérées au nom de Jésus pour identifier celui à qui doit revenir la gloire, le Dieu de Jésus-Christ. Le but de la guérison divine dans le christianisme est double : le soulagement de la personne malade et la manifestation de l'autorité du Royaume de Dieu. Simon Butticaz explique que le discours de Pierre, faisant suite à la guérison de l'impotent dans *Actes* 3, 1-26, avait pour objectif de montrer que ce n'était pas la puissance des apôtres, mais celle de Dieu qui était en action. Il s'agissait d'investir une herméneutique nouvelle à cette guérison : le nom de Jésus et la foi en ce nom (*Ac* 3, 16). Ainsi, « le miracle thérapeutique se fait signe exemplaire (cf. *Ac* 4, 22 : *sêmeion*) du pouvoir intégrateur et recréateur du nom de Jésus²⁸² », ce qui pose la question au lecteur s'il veut s'ouvrir ou non à l'évangile de celui qui détient ce pouvoir.

Pratiques et techniques utilisées en vue de la guérison divine

Du point de vue de la praxis, il y a plusieurs « techniques » utilisées en vue de la guérison divine et qui sont communes à toutes les traditions. Il s'agit de la prière, de l'imposition ou apposition des mains, de l'onction d'huile et de l'invocation du nom de Jésus.

Outre les pratiques susmentionnées qui s'appliquent dans toutes les Églises, il s'avère que d'autres pratiques sont aussi attestées dans l'une ou l'autre de ces Églises, voire de manière isolée dans des paroisses, en lien avec des individus non mandatés officiellement. C'est le cas des pratiques de l'exorcisme dans le but de guérir, de la médiation des anges, de l'utilisation des icônes et de l'invocation de la Sainte Vierge. Mentionnons encore l'usage de la croix, de l'eau et du sel. Selon les milieux, des

²⁸² Simon BUTTICAZ, « Actes 3, 1-26. Le relèvement de l'infirmes comme paradigme de la restauration d'Israël », *Études théologiques et religieuses* 84/2, 2009, p. 177-188.

tentatives sont faites pour développer, rationaliser et inventer les nouvelles techniques visant à provoquer l'intervention divine, tout en cherchant à les relier aux textes bibliques, voire à les légitimer par une révélation ou une orientation prophétique.

Dans toutes ces Églises et traditions chrétiennes, la guérison divine fait partie de l'imaginaire collectif des croyants. Elle se pratique avec vigilance, discernement ou timidité dans certaines traditions, mais aussi de manière confuse, voire hystérique, dans d'autres.

* * *

La majorité des traditions chrétiennes ont développé une pratique basée sur la foi en la guérison divine. D'une manière générale, il existe dans toutes les Églises chrétiennes une théologie pratique de la guérison, et partout aussi une volonté de systématiser le discours théologique qui explique, oriente et sert de support aux directives relatives aux pratiques autour de la guérison. C'est une donne avec laquelle il faut compter et à laquelle il faut être sensible en présence de malades issus de tradition chrétienne.

Les abus et le culte de la personnalité du « ministre » qui administre le service de guérison en lien avec ses charismes personnels pervertissent la guérison divine et la transforment en pratique aliénante. Pareille perspective donne lieu à l'approche anthropocentrique de la guérison alors qu'il a été noté qu'en *Ex 15,26* « c'est l'Éternel qui apporte la guérison ». C'est pourquoi il nous semble utile que les traditions pratiquant la guérison veillent à insister sur la souveraineté de Dieu dans les réponses données aux prières de guérison. Une pareille perspective articule aussi l'approche théocentrique en matière de la guérison. Et c'est au travers de la vision théocentrique qu'il est possible de diminuer le poids des espoirs déçus chez ceux qui, en lutte avec la maladie, n'ont pas vu la réalisation de certaines promesses simplistes de la guérison divine.

La tradition chrétienne ne peut pas cependant abandonner la promesse et la doctrine de la guérison, en raison des échecs et des dérives dus à certaines personnes. Rappelons-nous du reste que même le Christ n'a pas guéri tous les malades durant sa vie terrestre.

Les pratiques de guérison divine en christianisme sont libérationnelles²⁸³ car elles apportent un accompagnement spirituel nécessaire aux personnes malades en rapport avec la foi et les textes qui inspirent la relation du croyant à Dieu. Et comme je viens de le souligner, la théologie de la guérison divine fait partie de la promesse chrétienne et prend ses sources dans des textes bibliques. Elle s'exerce au travers des instruments que Dieu utilise à son gré sous la guidance du Saint-Esprit en vue de la libération de l'homme pour que celui-ci serve son Sauveur et Seigneur. N'est-ce pas ce que Dieu dit à pharaon de laisser partir son peuple en vue du service ? Dès lors, toutes situations tenant l'homme dans un quelconque emprisonnement doivent être évitées et bannies. Ainsi en est-il de la maladie ; elle interrompt le cours de la vie et tient la personne humaine dans des liens qui ne lui permettent plus de jouir du don de la vie et d'agir librement selon ses projets.

La liberté recherchée et retrouvée à travers la guérison ne peut pas être que physique, elle est aussi psychologique et spirituelle. Elle peut être mesurée au regard de la confiance et de la paix sur le chemin ou non de la guérison. Elle est atteinte pleinement lorsque la personne passant par la maladie est guérie, mais surtout capable d'être en paix en comptant sur la présence invisible du Tout-Autre en temps de santé et de maladie. L'extrait de *Luc* 17,11-19 montre qu'au-delà de la guérison physique, en l'occurrence ici, celle de la lèpre, Jésus dit au lépreux reconnaissant : « Ta foi t'a sauvé. » « Le cheminement existentiel peut être : la guérison sans salut, le salut sans guérison et la guérison accompagnée du salut comme dans ce cas²⁸⁴. » La vraie liberté devient alors celle de la relation au Dieu qui guérit et non seulement à la guérison divine.

²⁸³ Libérationnel : capable d'apporter une libération. Construit sur base de l'anglicisme, ce mot est déjà utilisé par plusieurs auteurs. Par exemple, on parle de théologie éco-libérationnelle chez Geneviève, COMEAU, « Théologie des religions », *Recherches de Science Religieuse* 95/2, 2007, p. 311-326.

²⁸⁴ Cette déclaration est empruntée à Anne SANDOZ DUTOIT, membre de l'équipe Théosan à l'Institut Lémanique de théologie pratique lors des ateliers sur la clinique de sens.

Résumé

La théologie de la guérison est celle qui promet la guérison divine et parle du Dieu qui guérit. Les pratiques (prières, onction d'huile, exorcisme) étudiées sont celles de la guérison divine observée dans les églises chrétiennes. L'objectif poursuivi est celui de provoquer l'action supposée de la divinité pour libérer les personnes malades de leurs souffrances.

Il y a trois acteurs identifiés : le malade sur qui s'exerce la pratique, le religieux pratiquant et Dieu qui est censé apporter la guérison. C'est la confiance et l'espérance qui sont porteuses de la libération. On peut trouver comme résistance ou obstacle le rationalisme et l'incrédulité qui n'acceptent pas de telles pratiques au XXI^e siècle, mais aussi les différents abus du poids des promesses démesurées par un pratiquant-gourou qui prendrait finalement la place de Dieu. La liberté ici n'est pas que physique, elle est aussi psychologique et spirituelle. Elle peut être mesurée au regard de la confiance et de la paix sur le chemin ou non de la guérison. Elle est atteinte pleinement lorsque la personne passant par la maladie est guérie, mais surtout capable d'être en paix en comptant sur la présence invisible du Tout-Autre en temps de santé et de maladie.