

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Publication scientifique en ligne

Série « Recherches »

L'action de Dieu face à la souffrance
humaine
Lecture théologique de récits de personnes
déplacées à cause de la violence en
Colombie

Franklin BUITRAGO ROJAS

n°
24

MIS EN LIGNE EN :

Avril 2019

L'action de Dieu face à la souffrance humaine
*Lecture théologique de récits de personnes déplacées
à cause de la violence en Colombie*

Franklin Buitrago Rojas

**Louvain-la-Neuve
Belgique**

Table de matières

Introduction.....	4
1. Introduction sur la méthode de recherche	9
1.1. Corrélacion entre la tradition chrétienne et l'expérience humaine	9
1.2. Caractéristiques de cette recherche théologique	12
1.3. La narrativité : une vision de l'être humain	19
1.4. Écouter les « sans voix ».....	26
1.5. Un christianisme populaire	30
2. L'agir de Dieu face à la souffrance dans la tradition théologique	34
2.1. Providence divine et Théodicée	34
2.2. Développement historique des notions de Providence et Théodicée	38
2.2.1. Racines bibliques	38
2.2.2. La notion de Providence divine dans la philosophie grecque	43
2.2.3. Auteurs chrétiens	49
2.2.4. Gottfried Leibniz et le rationalisme moderne	53
2.2.5. Critiques à la Théodicée rationaliste.....	57
2.3. La contestation contemporaine de la Théodicée	60
2.4. Un Dieu faible et souffrant comme réponse au problème de la Théodicée. ..	77
2.4.1. Dietrich Bonhoeffer	77
2.4.2. Hans Jonas	87
2.4.3. Jürgen Moltmann	100
2.4.4. Jon Sobrino	118
2.5. Conclusions du premier chapitre.....	138
3. Recherche auprès des personnes déplacées à cause de la violence	148
3.1. Une méthode de recherche empirique : L'entretien.....	148
3.2. Sujet d'étude et orientation descriptive de la recherche de terrain	152
3.3. Les entretiens	154
3.4. La population consultée et les organismes partenaires de la recherche	157
3.5. Analyse des données recueillies.....	163
3.6. Typologie d'interprétation religieuse du vécu du déplacement forcé	165
Tableau récapitulatif des interprétations religieuses:	167
3.6.1. Premier groupe	168
3.6.2. Deuxième groupe	181
3.6.3. Troisième groupe	188
3.6.4. Quatrième groupe	218

3.6.5. Cinquième groupe	236
3.6.6. Sixième groupe	246
3.6.7. Septième groupe	253
3.6.8. Huitième groupe	261
3.6.9. Neuvième groupe	269
3.7. Conclusions du chapitre	285
4. Corrélation : dialogue entre la réflexion théologique et les interprétations religieuses de la souffrance	299
4.1. Notions diverses de Dieu	299
4.2. Est-il nécessaire de dire que Dieu est faible ou impuissant ?	316
4.3. Formes diverses de l'action de Dieu dans le monde	337
4.4. La critique de la « religion »	368
4.5. La révolte contre Dieu et ses voies de résolution.....	383
5. Conclusion	397
Bibliographie.....	410

Introduction

Je n'avais plus de foi, ni de patience... la foi, on la perd, parce que le déplacement affecte tout (...) Je lui disais : « Dieu, pourquoi, pourquoi ? » Je n'arrivais même pas à prier parce que lorsqu'on a des problèmes on ne peut pas se concentrer. Je disais au Seigneur : « Tu connais quels sont mes problèmes, occupe-toi d'eux. »¹

La foi chrétienne qui affirme l'existence d'un Dieu bon, juste et provident, se voit confrontée aux réalités de la souffrance humaine et de l'injustice dans le monde. Le croyant qui se voit soumis à ces réalités se demande, à partir de sa foi, le pourquoi de son malheur. La théologie chrétienne et différents courants philosophiques ont voulu répondre à cette question, donnant lieu ainsi à un champ de réflexion connu depuis la modernité par le nom de *Théodicée*. Le but de la Théodicée moderne était de justifier Dieu devant le mal dans le monde. Cependant, différents penseurs ont manifesté leur scepticisme face à ce programme de la Théodicée moderne et ont déclaré qu'ici la pensée humaine se trouve confrontée à une aporie. Le scandale du mal dans un monde créé par un Dieu bon est devenu l'un des arguments centraux pour différentes formes d'athéisme qui voient comme une aberration le fait de vouloir justifier Dieu devant la souffrance dans le monde.

Plusieurs penseurs du vingtième siècle ont voulu répondre aux arguments de cet athéisme par une transformation du concept de Dieu. Selon ces auteurs, la Théodicée moderne provoque l'indignation parce qu'elle affirme un Dieu tout-puissant, qui garde le contrôle de la création et décide chaque événement de la vie humaine. En revanche, affirment-ils, la tradition biblique montre un Dieu qui accepte de perdre son pouvoir sur la création, qui respecte la liberté humaine malgré ses possibles dérives et qui accepte d'« être chassé » du monde. Parmi les auteurs qui ont développé cette conception au vingtième siècle, nous pouvons nommer les théologiens protestants Dietrich Bonhoeffer et Jürgen Moltmann, le théologien catholique Jon Sobrino et le philosophe juif Hans Jonas. Également, le contexte de sécularisation de la culture occidentale au siècle dernier, uni aux

¹ Cf. Témoignage de *Rafael*, p. 180.

grandes catastrophes de l'histoire contemporaine (guerres mondiales, génocides, crise écologique), a favorisé l'acceptation de la thèse d'un Dieu faible et impuissant.

Le travail de recherche en théologie pratique que nous présentons ici s'inscrit dans ce contexte de réflexion et de discussion. Il y propose des éléments nouveaux à partir d'une recherche de terrain. Si les questionnements à la foi naissent de la réalité concrète de la souffrance, et si l'effort des théologiens et des philosophes est de répondre à cette réalité, il peut être utile de demander à des personnes en situation concrète et visible de souffrance comment elles comprennent leur vécu par rapport à la notion d'un Dieu bon et provident, et quelles sont les conséquences de cette lecture religieuse dans leurs efforts pour faire face à leur situation. La souffrance humaine, avant de devenir un problème théorique, est une réalité existentielle. Pour cette raison, la réflexion théologique peut être favorisée par un contact avec des situations et des expériences concrètes de souffrance. La voie choisie dans cette recherche pour rendre possible ce contact a été de faire des entretiens individuels avec des personnes victimes de déplacement forcé en Colombie.

Dans ce pays sud-américain, durant les dernières décennies, des milliers des personnes ont été chassées de leur terre à cause de l'action armée de groupes de guérilla et de paramilitaires. Ces personnes, connues généralement par le nom de *déplacés*, sont devenues l'une des préoccupations majeures de la société colombienne. Victimes du conflit armé dans les régions rurales du pays, elles deviennent très souvent actrices du conflit social dans les milieux urbains où elles arrivent. L'Église catholique en Colombie a été une des premières organisations à porter attention à la population déplacée et à s'engager dans la sensibilisation de la société par rapport au drame de ces personnes. Grâce à la collaboration de différents organismes de l'Église, en 2010, nous avons interviewé une soixantaine de personnes déplacées à cause de la violence dans différentes régions du pays. Ces personnes ont été interviewées selon un modèle d'entretien individuel semi-ouvert. Chacune a été invitée à raconter librement son vécu de déplacement forcé et à exprimer ses interprétations religieuses par rapport à cette expérience. Le thème de l'action de Dieu face à la souffrance, qui est devenu ensuite le titre de cette thèse, est l'une des

préoccupations de type religieux qui revenait le plus souvent dans le dialogue avec ces personnes.

Ce travail de recherche manifeste par conséquent le désir d'un dialogue entre réflexion théologique et expérience humaine. Ce choix au niveau de la méthode s'inspire d'un modèle de corrélation en théologie pratique proposé et développé par des auteurs comme David Tracy et Étienne Grieu. Le premier chapitre de la thèse explique ce modèle théologique de corrélation, ses caractéristiques, ses accents particuliers et ses fondements épistémologiques et anthropologiques. Le choix d'un groupe de personnes défavorisées au niveau social et économique reflète aussi une option théologique concrète qui donne une attention particulière aux exclus de la société. Cette option s'inspire des préoccupations et des accents de la théologie latino-américaine contemporaine.

Pour comprendre la structure de ce travail, il est important de remarquer que le modèle théologique de corrélation opère à partir des deux pôles. Chacun de ceux-ci implique une tâche concrète du théologien. Le premier pôle est formé par des textes de la tradition chrétienne qui expriment la foi dans différents contextes et par des formes diverses. Le deuxième pôle est celui de l'expérience humaine et de ses langages qui transmettent des notions religieuses.

Le premier pôle de corrélation est développé dans le deuxième chapitre de cette thèse. La tâche du théologien par rapport à ce pôle est de faire une herméneutique de réappropriation du sens de la foi exprimé par les textes de la tradition chrétienne. Pour cette raison, le deuxième chapitre de la thèse fait un survol de l'histoire de la pensée chrétienne qui permet d'identifier deux concepts théologiques clés de la problématique ici traitée : la Providence divine et la Théodicée. La présentation de ces concepts commence par les sources de la notion de Providence dans les textes bibliques et dans la pensée des philosophes grecs. Le concept de Providence divine, élaboré par les Pères de l'Église et développé par différents auteurs chrétiens, prend appui sur ces deux sources. Ensuite, durant la période moderne, le concept de Providence souffre des mutations à l'intérieur du rationalisme. L'un des schémas modernes de Providence le plus connu est celui de Leibniz, qui, en même temps, introduit le concept de Théodicée. A l'époque de Leibniz, la Théodicée est devenue le nom d'une défense rationnelle de Dieu face aux arguments de l'athéisme fondés sur la réalité du

mal dans le monde. Cependant, cette Théodicée moderne a été fortement contestée au vingtième siècle. Cette contestation sera présentée ici par la voix de trois auteurs: Fédor Dostoïevski, Albert Camus et Elie Wiesel. Le survol historique des notions de Providence divine et de Théodicée - ainsi que de la contestation contemporaine de ces notions - introduit la présentation de la pensée de quatre auteurs du vingtième siècle qui ont travaillé ces mêmes problématiques : Dietrich Bonhoeffer, Hans Jonas, Jürgen Moltmann et Jon Sobrino. Ces auteurs, au milieu d'un contexte de crise de la Théodicée, veulent proposer une nouvelle conception de Dieu caractérisée par sa faiblesse et sa souffrance.

Le troisième chapitre de cette thèse nous plonge dans le pôle « expérience et langage humains. » Ce chapitre présente les conclusions de la recherche de terrain faite auprès de soixante personnes victimes de déplacement forcé en Colombie. Chacune de ces personnes a été consultée de manière individuelle sur deux aspects : son expérience de déplacement forcé et ses interprétations religieuses de cette expérience. Le troisième chapitre présente un résumé de chaque entretien individuel et une modélisation à partir des interprétations religieuses exprimées par ces personnes, des éléments communs et des éléments de contraste, ainsi que la variété de parcours de foi face à l'expérience de souffrance.

Le dernier chapitre est celui de la corrélation entre les éléments retrouvés chez les auteurs présentés dans le deuxième chapitre et la recherche de terrain synthétisée dans le troisième chapitre. Cette corrélation se développe à partir d'une question commune qui est adressée tant au pôle de la tradition théologique qu'au pôle de l'expérience humaine. La question commune adressée aux deux pôles reprend le titre même de la thèse : quelle est l'action de Dieu face à la souffrance humaine ? À partir de cette question commune, au dernier chapitre nous proposons un dialogue entre les réponses apportées par les auteurs présentés et les éléments qui se dégagent des témoignages des personnes consultées.

La corrélation met en évidence certains thèmes transversaux apparus tout au long de la recherche et qui, à notre avis, invitent à poursuivre la réflexion théologique, comme par exemple : la notion de Dieu, la manière de répondre aux questionnements que la souffrance soulève par rapport à la foi, les formes de concevoir les rapports entre Dieu et le monde ou entre l'agir de Dieu et l'agir de l'homme, le sens des pratiques

religieuses et leur relation avec la recomposition de la vie après le déplacement forcé. Notre hypothèse de travail est qu'un dialogue autour de ces thèmes théologiques transversaux pourrait enrichir en même temps la réflexion du théologien, l'expérience de foi du croyant et les pratiques de l'agent pastoral qui est en contact avec des personnes en situation de souffrance. De cette manière, ce travail veut honorer tant l'intérêt théologique que la portée pastorale de la recherche.

Le dialogue proposé ici sert également pour articuler des notions théologiques sous-jacentes dans les témoignages des personnes consultées. L'exercice de corrélation permet d'identifier des notions et des accents particuliers qui sont à la base du christianisme populaire de ces personnes, mais qui souvent restent inexprimés ou même inconscientes. Le fait de mettre en évidence ces notions et accents peut aider à identifier des matières importantes pour une réflexion théologique en vue de l'inculturation de la foi. Au long de ce dialogue avec le christianisme populaire, nous allons montrer qu'il est nécessaire d'articuler la prédication de la Providence divine (d'un Dieu agissant et puissant dans le monde) avec la prédication de la Croix (d'un Dieu qui résiste à être la projection des désirs humains). Une prédication de l'Évangile qui se limite de manière partielle à l'une de ces deux dimensions conduit à une compréhension incomplète de la foi.

1. Introduction sur la méthode de recherche

1.1. Corrélation entre la tradition chrétienne et l'expérience humaine

Le théologien français Claude Geffré explique que la tâche de la théologie dans un âge qui a pris conscience de la dimension herméneutique des sciences humaines est celle de proposer une corrélation critique et mutuelle entre l'interprétation de la tradition chrétienne et l'interprétation de notre expérience humaine contemporaine.² À partir de cette prise de conscience par rapport à la nature herméneutique de la théologie, plusieurs auteurs contemporains ont proposé des modèles pour développer une telle corrélation entre la tradition chrétienne et l'expérience humaine.³ L'un de ces modèles de corrélation, celui proposé par le théologien américain David Tracy, a servi de guide pour la recherche en théologie pratique que nous présentons ici.

David Tracy affirme que le travail théologique se nourrit de deux sources complémentaires et en tension réciproque : d'une part, les textes de la Tradition qui expriment la foi chrétienne, et d'autre part, l'expérience commune et le langage humains. Le travail du théologien consiste alors dans une « mise en résonance » de ces deux sources pour arriver à de nouvelles formulations de la foi chrétienne qui puissent être parlantes pour les hommes de son temps. Ainsi, le théologien doit considérer tout d'abord les textes classiques qui expriment et transmettent la foi chrétienne. En premier lieu, les Écritures saintes, mais pas uniquement. La foi chrétienne s'exprime aussi dans les formulations doctrinales, l'enseignement magistériel, les formes liturgiques, la réflexion théologique et la praxis des chrétiens. Toutes ces expressions sont des *textes* qui expriment la foi commune de l'Église dans différents contextes historiques, géographiques et culturels.

² Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 7-15.

³ David TRACY, *Blessed rage for Order*, p. 43-63.

Les textes classiques qui expriment la foi chrétienne doivent être interprétés avec les ressources que l'herméneutique contemporaine met à notre disposition. Elle nous donne une conscience renouvelée du dynamisme de l'interprétation. Pour cette raison, nous ne pouvons pas considérer les textes de la Tradition comme quelque chose dont le sens ultime serait définitivement figé. Le théologien doit être conscient de la richesse inépuisable de ces textes. Une partie importante de sa tâche est celle de pouvoir saisir ce que les textes de la tradition chrétienne transmettent par des formes diverses et dans des époques différentes. Le théologien doit, d'une certaine manière, « récupérer » ces textes dans lesquels s'exprime la foi chrétienne et en faire une relecture critique. Cette revalorisation n'a pas simplement un but historique ; elle cherche à rendre intelligible la foi chrétienne transmise par ces textes dans les nouveaux contextes où elle est annoncée.

La relecture critique des textes de la tradition chrétienne, dans le but d'annoncer la foi, demande nécessairement une réflexion sur le contexte où se fait l'annonce. De ce fait, le deuxième pôle de la corrélation proposée par Tracy est celui de l'expérience et le langage humains. Ces deux éléments se trouvent en relation parce que c'est dans le langage commun que le théologien peut saisir l'expérience. Ce deuxième pôle de la tâche théologique découle aussi du tournant herméneutique et de la prise de conscience contemporaine de l'importance du langage. Aujourd'hui, nous sommes conscients que, lorsque nous lisons un texte, nous rentrons dans le monde du texte avec ce que nous sommes. Le lecteur comprend le texte à partir de son propre point de vue et selon ses propres centres d'intérêt. De même, lorsque le théologien s'approche des textes chrétiens, il le fait guidé par l'espérance de trouver dans ces textes une « bonne nouvelle » qui doit être comprise, vécue et partagée. La réflexion théologique doit servir à proposer la foi, et à la proposer dans des contextes déterminés. Cette perspective évangélisatrice de la tâche théologique rejoint particulièrement les intérêts des théologiens qui portent un souci pastoral ou qui réfléchissent sur des contextes concrets où l'Évangile est annoncé.

David Tracy reconnaît que l'étude de l'expérience et du langage humains comporte une difficulté particulière : l'expérience humaine et le langage sont dynamiques, variables. Ils changent d'un contexte à l'autre et peuvent être analysés à partir de présupposés divers. Le théologien qui veut

étudier l'expérience et le langage humains se trouve devant la question du comment les saisir dans un cadre conceptuel. Cependant, l'évolution contemporaine des sciences humaines donne différentes pistes de travail. Après tout, la difficulté pour saisir l'expérience et le langage pose des problèmes méthodologiques est retrouvée par toutes les sciences de l'homme. Tracy propose concrètement que le théologien fasse une phénoménologie de la dimension religieuse exprimée par l'expérience et les langages humains à l'intérieur d'un contexte déterminé. Ici, l'adjectif « religieux » signifie ce qui dans l'humain se réfère à la réalité dernière de l'existence et à l'horizon ultime de signification.⁴ Tracy affirme que l'élaboration d'une telle phénoménologie du religieux est possible. L'évolution des méthodes phénoménologiques vers l'herméneutique (il donne comme exemples Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger et Paul Ricœur) permet aux théologiens de s'en servir pour mettre en lumière la dimension religieuse présente dans les symboles, les gestes et les langages de notre vie quotidienne.⁵

D'ailleurs, Tracy n'est pas le premier à définir la tâche de la théologie à partir de la notion de corrélation. La méthode de corrélation proposée par Paul Tillich par exemple, est assez connue. Tracy explicite les différences de son modèle avec celui de Tillich.⁶ Ce dernier voyait la corrélation dans une dynamique de question-réponse. Le théologien devrait dégager les questions de sens ultime exprimées dans l'expérience humaine pour, ensuite, retrouver des réponses plausibles dans les textes de la Tradition chrétienne. Selon Tracy, la méthode proposée par Tillich oublie que l'expérience et le langage humains ont déjà leurs propres réponses aux questions religieuses. Donc, selon Tracy, la corrélation ne peut pas être un rapport question-réponse, ce qui irait dans un seul sens, mais plutôt une corrélation entre des questions et des réponses de deux pôles en dialogue. Le théologien doit reconnaître que l'expérience humaine a déjà, par elle-même, une signification à l'intérieur de ses propres questions et réponses. De ce fait, les réponses pertinentes ne sont pas seulement celles données par la

⁴ D. TRACY, *Blessed rage for Order*, p. 47.

⁵ D. TRACY, *Blessed rage for Order*, p. 48.

⁶ D. TRACY, *Blessed rage for Order*, p. 45-46.

Tradition chrétienne, de même que les questions théologiquement pertinentes ne sont pas seulement celles posées par la situation concrète.

David Tracy se demande aussi quelle sorte de résultats peut attendre le théologien de cet exercice de corrélation et quelle sorte de vérité y est visée. Pour répondre à cela, il affirme qu'autant les textes de la Tradition chrétienne que l'expérience et le langage humains portent des énoncés sur la réalité ultime qui ont une prétention de vérité. Ces énoncés répondent à des contextes de vérité à l'intérieur desquels ils ont une valeur et une validité. Tracy affirme donc la nécessité d'un mode de réflexion transcendantal (ou métaphysique) pour déterminer la véracité des énoncés mis en évidence dans la corrélation théologique. Étant donné que la véracité des énoncés théologiques ne peut être décidée par la vérification empirique, ces énoncés doivent respecter des principes de cohérence et de crédibilité. Tracy nomme, comme exemples de ces principes : 1) la capacité d'aller au-delà du symbolique pour arriver à l'articulation de catégories conceptuelles qui donnent lieu à des énoncés sur Dieu, 2) la capacité de montrer une base suffisante pour ces énoncés dans notre expérience commune, 3) la cohérence de ce qui s'affirme et la cohérence externe, voire avec notre connaissance et nos croyances les mieux fondées.⁷

1.2. Caractéristiques de cette recherche théologique

Cette recherche en théologie pratique est née d'un souci pastoral au sujet d'un milieu humain concret : celui des victimes du déplacement forcé en Colombie. En même temps, cette recherche est un travail entièrement théologique. Elle a pour but la réflexion et la discussion théologiques. La perspective de terrain et l'attention à un milieu concret ne contredisent pas la nature théologique de la recherche, mais elles la colorent d'une manière particulière. Le souci pastoral et l'attention portée à l'expérience nous semblent encore plus importants lorsque nous parlons d'une réalité complexe et profondément ancrée dans l'homme, comme c'est le cas pour la souffrance.

Un nombre important de recherches en théologie pratique se développent « à plusieurs étages. » Tout d'abord, le théologien fait une

⁷ D. TRACY, *Blessed rage for Order*, p. 55.

recherche de terrain à l'aide d'une science humaine, souvent la psychologie, la sociologie ou l'anthropologie religieuse. Ensuite, dans un deuxième temps, le théologien essaie de travailler à partir des données que la recherche sur le terrain lui a fournies. Le problème souvent manifesté dans ces travaux « en étages » est que la méthode, les objectifs, le langage et la structure épistémologique de la science auxiliaire employée conditionnent le travail théologique lui-même. Ainsi, pour ne pas lire la réalité à partir des cadres théoriques d'une autre science, dans ce travail de recherche, nous n'avons pris aucune science humaine comme référence spécifique ou comme cadre conceptuel qui puisse servir de grille pour la description de la réalité. D'ailleurs, un grand nombre de travaux sur la population déplacée ont déjà été réalisés en Colombie à partir de la psychologie, la sociologie, l'histoire, les sciences juridiques, etc. Nous avons pris connaissance de certains de ces travaux, mais ceux-ci n'ont pas été retenus comme source principale pour cette recherche. Il existe aussi toute une littérature sur les représentations religieuses chez les personnes victimes de violence ou chez celles qui sont en processus de deuil. Les travaux de Kenneth Pargament⁸ sont une référence importante dans ce domaine. Aussi, bien qu'ayant pris connaissance de ces travaux, ni l'analyse ni les principes pour interpréter ce que les personnes consultées ont partagé, ne suivent ici aucun de ces modèles théoriques.

Pour bien marquer le caractère théologique de la recherche, dès le début le centre d'intérêt a été celui des questions religieuses « c'est-à-dire celles qui demandent une prise de position par rapport au tout de l'existence et par rapport au monde. »⁹ Les entretiens avec les personnes victimes de déplacement forcé cherchaient à explorer les interprétations religieuses qu'elles donnaient à leur expérience. Durant les entretiens, les personnes étaient invitées à raconter leur vécu de déplacement forcé et, en même temps, à rendre explicite le sens religieux qu'elles donnaient à ce vécu. Leurs réponses donnaient lieu ensuite à un dialogue qui visait à approfondir les sens religieux qu'elles exprimaient. Tous les entretiens ont été

⁸ Kenneth PARGAMENT, *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*, New York, Guilford, 1997.

⁹ Étienne GRIEU, *Nés de Dieu, Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique* p. 18.

enregistrés et, ensuite, retranscrits. À partir de ces retranscriptions, nous avons fait une analyse des concepts, représentations et catégories exprimés dans les réponses. Cette méthode de travail est expliquée avec plus de détails au troisième chapitre de cette thèse.

De cette manière, nous proposons ce que Tracy appelle dans son modèle une description phénoménologique des interprétations religieuses exprimées dans le langage et l'expérience humains. L'expérience de chaque personne est unique et les réponses données dans chaque entretien aussi, mais une lecture d'ensemble permet de dégager certains points communs ou, au contraire, des divergences. Après tout, ces personnes ont vécu des situations semblables et proviennent de milieux socioculturels similaires. La lecture transversale des réponses est ce que certains théoriciens des sciences humaines appellent une « théorisation ancrée » (*grounded theory*) où, à partir des données concrètes, le chercheur arrive à une modélisation compréhensive.¹⁰ Cette modélisation permet de saisir le « phénomène » étudié et d'en faire une théorisation pour enrichir la connaissance et découvrir des éléments nouveaux. Dans ce travail, les catégories qui structurent la modélisation ne sont pas des catégories provenant de l'extérieur, mais des mots-clés qui reviennent souvent dans les mêmes entretiens et des structures de signification qui forment la trame des récits de vie racontés par les personnes consultées.

Un autre élément important parmi les caractéristiques de cette recherche théologique est que la méthode de travail employée prend ses distances par rapport à des modèles de théologie pastorale qui ont pour but l'application ou la vulgarisation doctrinale. Ici, ni les énoncés doctrinaux ni les questions de théologie systématique ne définissent l'intérêt pour l'expérience et le langage humains. Dans la recherche que nous présentons ici, le pôle pratique a, d'une certaine manière, précédé le pôle théorique. La première étape du travail a été l'écoute des récits et des témoignages d'un premier groupe de personnes. Nous leur avons demandé de raconter leurs expériences en lien avec le déplacement forcé et de d'exprimer si elles voyaient un rapport avec Dieu dans ce vécu. Durant ces premiers entretiens, nous avons perçu qu'un sujet commun très important pour les personnes

¹⁰ Barney GLASER et Anselm STRAUSS, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine, 1967.

consultées était la question de l'action ou de l'inaction de Dieu au milieu des difficultés qu'elles avaient traversées. Les questions posées sur la dimension religieuse recevaient souvent comme réponse des affirmations sur ce que Dieu avait fait ou sur ce qu'il n'avait pas fait au milieu des situations de persécution, de menaces et de mort. De même, les affirmations sur les pratiques religieuses faisaient une référence souvent à l'« efficacité » de ces pratiques, voire sur ce que Dieu avait fait en réponse à leurs pratiques religieuses.

Ainsi, à partir de ce premier groupe d'entretiens, la question de l'action de Dieu face aux situations de souffrance est devenue un point d'attention important pour la suite de la recherche. Cet élément a dirigé autant la recherche bibliographique que la suite des entretiens. De ce fait, le thème central de cette thèse ne provient pas initialement de la lecture d'un corpus bibliographique ou de thèmes de recherche proposés par les sciences humaines. La question sur l'action de Dieu face à la souffrance est née du contact avec le terrain et fait écho des préoccupations et questionnements religieux des personnes consultées. Cette attention particulière à l'expérience humaine correspond avec les choix de méthode déjà expliqués.

Une fois identifié le centre d'attention de la recherche autour de l'action de Dieu devant la souffrance humaine, l'étape suivante a été celle d'identifier dans la tradition chrétienne des éléments qui pourraient rejoindre cette question. La recherche bibliographique nous a conduits vers deux concepts importants du vocabulaire théologique : « Providence divine » et « Théodicée. »

La notion d'un Dieu qui a créé le monde et qui veille avec sollicitude sur les êtres humains, particulièrement sur ceux qui souffrent de manière injuste, est abondamment attestée dans les Saintes Écritures. Lorsque le christianisme a commencé à être annoncé dans le monde grec, cette notion biblique a trouvé des parallèles dans la philosophie classique. Différents penseurs de l'Antiquité avaient développé toute une réflexion autour de l'intervention des dieux en faveur des humains et sur l'existence d'un Principe divin qui guide les événements du monde pour en garantir la bonté et la justice. La notion chrétienne de Providence divine s'est donc formée à partir de cette double source biblique et philosophique. Néanmoins, l'affirmation de la Providence d'un Dieu bon et tout-puissant rencontre l'objection de la réalité du mal dans le monde. Celle-ci n'est pas

seulement une objection théorique, mais une objection qui surgit de l'expérience humaine concrète, des plaintes des personnes qui souffrent. Face à l'affirmation de la Providence divine, s'élèvent tout au long de l'histoire des voix pour manifester ce qui dans le monde contredit cette affirmation. Durant la Modernité, le problème de l'existence du mal est devenu étroitement lié à la question de l'existence de Dieu. Pour cette raison, des philosophes et des théologiens de cette période ont développé la Théodicée dans le sens d'une justification de Dieu devant le problème du mal.

Bref, la question initiale qui apparaissait dans les entretiens avec les personnes déplacées nous a dirigés vers un champ de réflexion théologique identifiable par les notions de Providence divine et Théodicée. L'évolution de chacune de ces notions à l'intérieur de la tradition chrétienne est si vaste qu'elle pourrait être en soi l'objet d'une thèse doctorale. Il nous a fallu donc choisir des auteurs et des textes plus précis à partir desquels développer une corrélation. Nous avons sélectionné des auteurs contemporains qui expriment la forme que ces problématiques ont pris au vingtième siècle. La recherche bibliographique nous a conduits vers les travaux du théologien allemand Jürgen Moltmann. Cet auteur a attiré notre attention parce que, montrant une grande sensibilité envers la souffrance humaine et connaissant de près la problématique de la Théodicée, il a cherché à y répondre par une présentation nouvelle de la foi chrétienne. Il s'est laissé questionner par la violence et les catastrophes que l'humanité a connues au vingtième siècle. Sa pensée est l'une des contributions les plus marquantes de la théologie du siècle dernier et une expression valable d'un grand nombre d'éléments que la tradition chrétienne peut partager par rapport aux situations de souffrance. Pour ces raisons, les travaux de Jürgen Moltmann ont été retenus comme l'axe du premier pôle de la corrélation proposée dans ce travail.

Pour comprendre la pensée de Moltmann sur la question de l'action de Dieu et sur la souffrance, il faut comprendre la contestation adressée contre la Théodicée au vingtième siècle. Trois auteurs, cités par Moltmann lui-même, sont importants: Fédor Dostoïevski, Albert Camus et Élie Wiesel. Deux autres auteurs sont fondamentaux pour comprendre la présentation que Moltmann fait de la foi chrétienne : le pasteur luthérien Dietrich Bonhoeffer et le philosophe juif Hans Jonas. Ces deux auteurs

proposent la notion d'un Dieu souffrant et impuissant dans le monde comme réponse à la contestation de la Théodicée. Cette notion qui remet en question la tradition par rapport à la Providence divine a intéressé différents théologiens contemporains, dont Moltmann. Tous ces auteurs sont profondément marqués par le contexte européen contemporain. Pour cette raison, en vue de la corrélation que nous souhaitons développer, nous avons décidé d'intégrer la pensée d'un auteur enraciné dans le contexte de l'Amérique latine et, en même temps, assez proche des propos de Moltmann. Le théologien jésuite Jon Sobrino est donc le dernier auteur qui interviendra dans ce dialogue.

Il est important de rappeler que notre recherche n'est pas une thèse sur Moltmann ni sur les auteurs mentionnés. Dans ce cas, elle serait une thèse en théologie systématique et non une recherche en théologie pratique. L'objectif central n'est pas de faire une présentation exhaustive de leur pensée ou d'un corpus bibliographique, mais de dégager des lignes de réflexion théologique pour établir un dialogue avec les notions qui se dégagent des entretiens avec les personnes consultées.

Selon le modèle théologique proposé par Tracy, le théologien arrive à l'étape de la corrélation avec une même question qui a été posée à deux « corpus » différents. Dans notre travail, l'un de ces corpus est formé par les réflexions théologiques sur la Providence divine et la Théodicée chez les auteurs mentionnés, et l'autre est formé par l'analyse d'entretiens réalisés auprès de personnes victimes de déplacement forcé. Chacun de ces corpus a des contextes de signification propres. Tracy explique que le théologien doit savoir qu'un corpus est irréductible à l'autre et qu'une synthèse ne peut pas toujours rendre justice aux différences. Pour cette raison, il propose la corrélation comme une « conversation » entre deux mondes de signification indépendants, mais qui peuvent s'enrichir mutuellement.

La corrélation montrerait ainsi l'existence d'« airs de famille » entre les deux pôles : des questionnements qui se ressemblent, des réponses qui vont dans le même sens ou des points de vue qui convergent. Toute la démarche demande ce que Tracy appelle une « imagination analogique »,¹¹

¹¹ David TRACY, *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*, p. 446-457.

c'est-à-dire, une imagination capable de découvrir les ressemblances au milieu des différences dans le but de trouver de nouvelles expressions de la foi chrétienne.¹² Cette imagination analogique guide le travail du théologien pour découvrir comment la Parole de Dieu peut continuer à se dire dans les paroles humaines de notre temps. Nous verrons dans notre recherche, par exemple, que la question de la justice de Dieu et de la souffrance de l'innocent est une préoccupation centrale autant pour les théologiens que pour les victimes du déplacement consultées. Une annonce crédible et pertinente de la foi chrétienne dans ce contexte ne pourrait pas oublier cette question.

Les « airs de famille » servent également pour mettre en relief, de façon plus contrastée, les différences. À partir de ce double rapport de familiarité et de différence, un dialogue constructif est possible. L'expérience humaine et ses interprétations religieuses peuvent être interpellées par les textes qui expriment la tradition chrétienne. Celle-ci a une force critique qui permet de revisiter les conceptions religieuses présentes dans un milieu humain concret. Le théologien s'engage dans ce travail de corrélation avec la conviction que la foi chrétienne invite à plus de liberté, d'authenticité et de plénitude pour la vie humaine.

Cela est un principe qui guide tout effort d'inculturation de l'Évangile. Et il nous semble encore plus valide dans le domaine du « christianisme populaire » des milieux où la foi se trouve profondément intégrée aux formes culturelles. La grande majorité des personnes consultées durant cette recherche se reconnaissent chrétiennes (catholiques ou protestantes). Elles expriment différentes formes du christianisme populaire partagé par de nombreuses personnes en Amérique latine. À travers les témoignages de ces personnes, ce christianisme populaire est le vrai interlocuteur de cette corrélation. Il est le terrain culturel et religieux de base où se développe une partie importante de l'évangélisation en Amérique latine. Pour cette raison, la réflexion théologique qui surgit de ce dialogue peut avoir une pertinence pour d'autres contextes et pour d'autres expériences au-delà de la soixantaine de personnes interviewées.

En même temps, l'expérience et le langage humains peuvent susciter et enrichir la réflexion théologique. Comme l'affirme Étienne

¹² David TRACY, *Pluralité et ambiguïté, herméneutique, religion, espérance*, p. 41.

Grieu, les témoignages des personnes à partir de leurs expériences du religieux nous invitent à « revisiter » nos formulations théologiques dans le but de « chercher des reformulations justes et parlantes pour aujourd'hui de questions classiques. »¹³ D'une certaine manière, les discours sur Dieu sont mis à l'épreuve dans leur capacité de donner du sens à l'expérience humaine. Comme le manifeste un grand nombre de personnes consultées, les convictions religieuses se voient confrontées dans des situations telles que la souffrance, la persécution, le déplacement forcé ou la mort d'un proche. La réflexion théologique peut y gagner en se laissant interpellé par les questions qui dans l'expérience concrète se révèlent encore ouvertes ou non résolues.

Pour le cas concret de cette recherche, nous découvrirons aussi que le dialogue avec des expressions du christianisme populaire peut inviter à la redécouverte d'éléments de la tradition chrétienne qui parfois ont été mis de côté ou oubliés par la pensée théologique durant une certaine période ou dans un contexte donné. Parfois les pratiques dévotionnelles et les imaginaires religieux transmis à l'intérieur d'un cadre culturel portent en eux des éléments très importants de la foi chrétienne qui ont trouvé un écho profond dans la vie d'un peuple.

1.3. La narrativité : une vision de l'être humain

Toute recherche en sciences humaines porte une vision particulière de l'être humain, et tout discours théologique véhicule une vision de l'homme en tant que sujet croyant. Dans cette recherche, le fait de choisir le récit des expériences vécues comme le premier moyen d'accès à l'expérience humaine exprime déjà une certaine orientation. La vision de l'être humain sous-jacente à ce choix peut se comprendre à partir des travaux de Paul Ricœur,¹⁴ qui ont été repris en théologie par Christoph Theobald¹⁵ et par Étienne Grieu.¹⁶

¹³ Étienne GRIEU, *Méthodes biographiques et théologie pratique*, dans *Didaskalia*, vol. 39, 2, (2009), p. 132.

¹⁴ Paul RICŒUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique, passim* ; Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 86-92.

¹⁵ Christoph THEOBALD, *Les enjeux de la narrativité pour la théologie*, dans *Transversalités*, p. 589-600.

Ricœur propose une approche herméneutique dans laquelle l'être humain est compris comme un agent qui déploie son action dans le monde en lui donnant un sens. L'homme est un être de langage et c'est grâce au langage que l'homme peut exprimer le sens qu'il donne à ses actions et à sa propre existence. Le langage permet à l'homme de comprendre son expérience et d'exprimer son identité. En particulier, la logique de la narration permet aux personnes de tenir ensemble la temporalité de leur vécu et la permanence de leur propre identité. Demander à quelqu'un de raconter son expérience signifie l'inviter à exprimer ce qu'il est et la manière suivant laquelle il se situe par rapport au monde. Par cette raison, comme l'affirme le philosophe Charles Taylor,¹⁷ le langage narratif est un moyen privilégié pour articuler et partager nos croyances, nos compréhensions du monde et les idéaux moraux qui guident nos actions et donnent du sens à notre identité.

La grande majorité des personnes consultées pour cette recherche n'ont pas reçu de formation théologique et probablement auraient beaucoup de difficulté à exprimer dans la rigueur d'un cadre académique leurs notions sur Dieu ou sur le sens ultime de leur existence. Mais lorsqu'elles rentrent dans la logique du récit et lorsqu'elles parlent le langage de leur propre expérience, elles sont capables de partager leurs conceptions religieuses d'une manière spontanée. Le récit a une force expressive particulière. Souvent, la meilleure manière pour connaître la foi vécue par les personnes n'est pas de leur demander d'énoncer de façon explicite leurs convictions religieuses.¹⁸ La foi s'exprime et se transmet par des manières de comprendre ce qui arrive, par les valeurs qui guident la prise de décisions, par des modes d'agir et d'entrer en relation. Ces convictions ultimes se manifestent encore plus fortement lorsque la propre vie est menacée et lorsque le monde où l'on habite est menacé par une intervention violente.

D'ailleurs, c'est une des raisons pour lesquelles, comme l'affirme Étienne Grieu, la narration autobiographique a gagné une place

¹⁶ Étienne GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, p. 41-58.

¹⁷ Charles TAYLOR, *Sources of the self. The making of the modern identity*, p. 47-52.

¹⁸ É. GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, p. 17 -18

importante dans la culture contemporaine, la littérature, l'art et les médias. Elle permet d'avoir accès à des éléments très profonds de la vie humaine à partir d'un langage simple et quotidien. Selon ce même auteur, la culture contemporaine est d'une certaine manière fascinée par les récits, et pas seulement par ceux des personnages extraordinaires, mais aussi par les récits de personnes ordinaires qui parlent de leur vie quotidienne. La quotidienneté présentée sous une forme narrative permet au lecteur de projeter son propre monde intérieur avec ses questions et ses quêtes de sens. De ce fait, « l'humanité, dans ses figures communes, est devenue intéressante. »¹⁹

Les sciences humaines ont aussi intégré la narrativité autobiographique comme un moyen de saisir tant la quotidienneté que les valeurs profondes qui guident l'action humaine. *L'École de Chicago* semble avoir été la première à considérer de manière explicite l'utilité des récits de vie pour comprendre les contextes étudiés par les sociologues. Deux ouvrages montrent l'usage du récit autobiographique en sociologie : *Le Paysan polonais en Europe et en Amérique*,²⁰ publié en cinq volumes entre 1918 et 1920 par William Thomas et Florian Znaniecki, et *Les enfants de Sanchez, Autobiographie d'une famille mexicaine*,²¹ d'Oscar Lewis, publié en 1961. Dans le monde francophone, Daniel Bertaux a introduit les récits de vie comme méthode de recherche sociale.²² Les techniques de conduction et d'analyse d'entretiens que nous avons appliquées dans ce travail procèdent en bonne partie des propositions méthodologiques de Bertaux.

Le développement du récit autobiographique comme méthode de recherche en sciences humaines doit beaucoup aux principes d'interprétation de textes développés par Paul Ricœur, pour qui comprendre un texte signifie découvrir sa structure, les rapports de dépendance à

¹⁹ É. GRIEU, *Méthodes biographiques et théologie pratique*, dans *Didaskalia*, vol. 39, 2, (2009), p. 125-143.

²⁰ William THOMAS et Florian ZNANIECKI, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant (Chicago, 1919)*, (Essais et recherches), Paris, Armand Collin, 2005.

²¹ Oscar LEWIS, *Les enfants de Sanchez, Autobiographie d'une famille mexicaine*, Paris, Gallimard, 1961.

²² Daniel BERTAUX, *L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités* p. 197-225.

l'intérieur du texte, la trame dans le cas du récit.²³ Tout récit est une « concordance discordante » qui cherche à opérer une « synthèse de l'hétérogène. »²⁴ Lorsque l'on demande à quelqu'un de raconter son histoire, il aura tendance à organiser son propos autour d'une intrigue et de catégories centrales qui donnent du sens aux éléments discontinus et aux ruptures de la réalité. L'action humaine répond généralement à une logique, au moins à la plus simple chaîne de causalité–effet qui lie les événements successifs. Le récit met en relief les raisons de l'action, les conséquences, les facteurs qui ont eu une incidence, les autres possibilités qui n'ont pas été actualisées. Ce principe de la narration manifeste son importance lorsqu'il s'applique au récit autobiographique. Les personnes ont tendance à identifier dans leur parcours des lignes de continuité, des éléments communs, des logiques d'ensemble qui donnent un sens à leur vie. Pour cette raison, demander un récit autobiographique est souvent une occasion pour les personnes de se poser des questions par rapport à l'ensemble de leur existence.

Néanmoins, il faut savoir que le recours à la narrativité présente une difficulté de type méthodologique. Si le récit de vie est approprié pour exprimer spontanément les représentations, les notions, les idéaux qui font allusion au religieux, il le fait dans le langage et la forme d'argumentation propres à la narrativité. Le récit a une logique cohérente dans la succession chronologique des événements. Mais ce type d'argumentation est différent du langage conceptuel employé par les sciences humaines (ou, dans ce cas, par la théologie systématique). Le chercheur qui prend comme point de départ le récit autobiographique se pose la question de savoir comment faire le passage de la logique propre de la narration vers le langage rigoureux et conceptuel des sciences humaines.²⁵

C'est ici que l'herméneutique de Ricœur a ouvert des perspectives intéressantes. Selon le philosophe français, un texte narratif est un monde de relations et de possibilités de sens offerts au lecteur.

Ce que veut le texte, c'est nous mettre dans son sens, c'est-à-dire, – selon une autre acception du mot « sens » – dans la même

²³ Paul RICŒUR, *Qu'est-ce qu'un texte ?*, dans *Du texte à l'action*, Paris, Ed. du Seuil, 1991.

²⁴ P. RICŒUR, *Temps et récit, I, L'intrigue et le récit historique*, p. 86-92.

²⁵ É. GRIEU, *Méthodes biographiques et théologie pratique*, dans *Didaskalia*, vol. 39, 2, (2009), p. 134.

direction. Si donc l'intention est l'intention du texte, et si cette intention est la direction qu'il ouvre pour la pensée, il faut comprendre la sémantique profonde en un sens foncièrement dynamique ; je dirais alors ceci : expliquer, c'est dégager la structure, c'est-à-dire les relations de dépendance qui constituent la statique du texte ; interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l'Orient du texte.²⁶

Le chercheur doit donc dégager le « sens » du récit autobiographique, découvrir sa structure interne, mettre au clair le monde de relations qu'il propose. Cette opération herméneutique rend possible le passage d'un registre narratif vers le registre du concept et de l'argumentation. Cette opération n'est pas du tout étrangère à la théologie. C'est une opération semblable à celle qui permet de dégager du langage narratif des récits bibliques des notions théologiques utiles à l'argumentation et à l'élaboration systématique. C'est l'opération d'abstraction qui conduit du récit et du symbole vers le concept. Elle montre la complémentarité de ces deux formes de la pensée. Le récit et le symbole ont une force expressive particulière qui permet des « variations imaginatives. » Le concept et l'énoncé visent la clarté et la capacité de faire des synthèses et des distinctions.

D'après ce qui a été dit sur l'intérêt renouvelé des sciences humaines pour l'usage de la narrativité comme méthode de recherche, il est possible de comprendre que la théologie ait tant à gagner par un contact et une étude des approches narratives. En outre, la narration n'est pas quelque chose d'étranger à l'intelligence de la foi puisque le récit et le témoignage sont les langages premiers de la révélation historique du christianisme.

Le théologien français Étienne Grieu a développé une réflexion sur les usages possibles de la narrativité en théologie. Il propose au moins trois contributions que le récit de vie, en particulier celui autobiographique, peut donner à la recherche théologique. Tout d'abord, le récit de vie peut être une approche pour mieux connaître les attentes et les besoins des personnes auxquelles veut s'adresser l'annonce de l'Évangile. La narrativité peut constituer un moyen d'accès à des mondes particuliers qui sont encore

²⁶ P. RICŒUR, *Qu'est-ce qu'un texte ?*, dans *Du texte à l'action*, p. 174-175.

un défi parce qu'inconnus des théologiens et des pasteurs. Grieu cite comme exemple différentes travaux réalisés en théologie pratique sur le monde des jeunes,²⁷ les recherches que lui même a entreprises sur les milieux populaires et ses manifestations religieuses telles que le pentecôtisme,²⁸ ou bien son livre *Nés de Dieu, Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, qui cherche à comprendre comment les personnes sont arrivées à la foi et comment elles l'intègrent dans leur vie quotidienne.

Grieu discerne un deuxième usage de la narrativité en théologie, en lien avec le premier. Les récits peuvent être un outil dans la formation des membres de l'Église pour devenir des acteurs à l'intérieur de la communauté des croyants et dans le monde. Un récit déploie des « variations imaginatives », capables d'ouvrir chez le lecteur des pistes ou des horizons encore jamais perçus. Pour cela, Grieu affirme :

On gagne beaucoup à écouter les récits de ceux qui font un heureux parcours dans la foi –catéchumènes, recommençants, chrétiens en responsabilité, membres de mouvements ou de communautés, etc.– car se révèlent alors les chemins par lesquels l'Évangile rejoint nos contemporains et les met en marche.²⁹

En outre, Grieu montre que non seulement ces récits servent d'aide pour la formation pastorale, mais qu'ils peuvent être aussi une sorte de *locus theologicus*, voire un lieu de révélation de Dieu. L'expérience historique des chrétiens révèle quelque chose de l'agir de Dieu dans le monde. Grieu affirme :

L'existence de chaque personne déploie une note singulière du mystère de la vie divine, jamais encore entendue. Nous est redit alors, dans la jubilation que provoque l'écoute d'une histoire, que notre Dieu ne cesse de se communiquer à ceux qu'il visite ; et

²⁷ Ainsi : Jacques GRAND-MAISON, *Le drame spirituel des adolescents*, Saint Laurent, Fides, 1992. Gilles ROUTHIER, *Itinéraires de croyance de jeunes au Québec*, Québec, Ed. Anne Sigier, 2005. Solange LEFEBVRE, *Cultures et spiritualités des jeunes*, Montréal, Bellarmin, 2008. Étienne GRIEU, *Transmettre la Parole, les jeunes au carrefour du vivre ensemble et du croire*, Paris, L'Atelier 1998.

²⁸ Étienne GRIEU, *L'Essor des Églises évangéliques, un révélateur*, dans *Christus. Revue de spiritualité*, 220, (octobre, 2008), p. 480-488.

²⁹ É. GRIEU, *Méthodes biographiques et théologie pratique*, dans *Didaskalia*, vol. 39, 2, (2009), p. 134.

chaque fois, cela donne lieu à quelque chose de nouveau, d'unique
(.) Au total, nous découvrons la prodigieuse capacité du Dieu de
Jésus Christ de mettre en musique son extraordinaire puissance
dans la plus ordinaire des existences.³⁰

Les récits des croyants peuvent exprimer l'agir divin qui se manifeste dans l'expérience des chrétiens. En fait, l'expérience des chrétiens, communiquée par le témoignage personnel et communautaire de la foi, est ce qui forme la tradition vivante de l'Évangile. L'Église a toujours privilégié le témoignage des saints comme manifestation de la grâce divine dans la communauté ecclésiale. Le genre hagiographique a toujours nourri la vie chrétienne. Alors, selon Grieu, quelque chose de semblable pourrait se faire à partir des témoignages de « croyants ordinaires. » Il faudrait en faire un discernement rigoureux, mais ces témoignages de chrétiens contemporains révèlent quelque chose de l'agir de Dieu.

Dans cette même perspective, Grieu affirme que les expressions narratives de la foi peuvent aider à la reformulation des énoncés théologiques. Lorsque nous relisons le message chrétien à la lumière de l'expérience des croyants, il reprend sa force et sa pertinence comme promesse de Dieu offerte à l'homme contemporain. Lorsque les chrétiens témoignent de leur expérience de foi, ils manifestent la façon dont la réalité ultime s'implique dans l'existence humaine de façon concrète. Grieu cite à ce propos le texte de Saint Paul aux Corinthiens:

Vous êtes manifestement une lettre du Christ remise à nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur les cœurs (2Co 3,3).

Au long de ce travail de recherche, nous ferons appel aux premier et deuxième usages de la narrativité proposés par Grieu. Les récits de vie des personnes consultées peuvent aider à connaître et à comprendre leur contexte humain particulier et l'expérience du déplacement forcé. Leurs témoignages manifestent aussi comment des personnes formées dans un christianisme populaire comprennent la réalité de Dieu, sa présence et son

³⁰ É. GRIEU, *Méthodes biographiques et théologie pratique*, dans *Didaskalia*, vol. 39, 2, (2009), p. 143

rapport au monde, et quelle finalité elles assignent à leurs pratiques religieuses. Il est important pour l'action pastorale dans un contexte socio-culturel comme celui de Colombie, de connaître et de comprendre ce christianisme populaire qui est majoritaire.

De même, l'action pastorale auprès de la population déplacée par la violence peut s'enrichir d'une compréhension plus profonde de cette réalité ainsi que de ses significations religieuses. Les récits autobiographiques de ces personnes peuvent aider aussi à former des agents pour la pastorale. Il est important de comprendre comment ces personnes formées dans un christianisme populaire interprètent au niveau religieux les situations de violence et de danger qu'elles ont dû affronter. Nous croyons que cette recherche peut être une contribution, par exemple, pour les personnes qui sont auprès de ces victimes de la violence et qui veulent partager avec elles un témoignage de foi.

En revanche, il nous semble qu'un usage de la narrativité dans le troisième sens proposé par Étienne Grieu demanderait de ne consulter que des chrétiens qui ont fait un cheminement vers une maturité de la foi. C'est justement ce que Grieu a fait dans son livre *Nés de Dieu*. Il a demandé à des pasteurs responsables de communautés catholiques de le mettre en contact avec des chrétiens engagés. Ce n'est pas le cas des personnes que nous avons consultées. Parmi elles, nous avons des catholiques pratiquants, des protestants et pentecôtistes pratiquants, des baptisés pratiquants occasionnels et des gens qui se sont éloignés de la pratique religieuse pour différentes raisons. Étant donné que la seule condition nécessaire était le fait d'être victime du déplacement, les niveaux d'approfondissement de la foi ou d'engagement religieux des personnes consultées sont assez diverses. Sur ce point nous nous identifions plus avec les objectifs de la corrélation proposés par David Tracy qui s'intéresse à l'expérience et au langage humains dans un sens plus large qu'avec seulement des chrétiens engagés en Église.

1.4. Écouter les « sans voix »

Dans cette introduction sur la méthode, nous présentons les choix qui ont guidé ce travail de recherche et les raisons qui les ont justifiés. Tout d'abord, nous avons présenté les raisons de prendre une méthode théologique de corrélation comme celle proposée par David Tracy. Ensuite,

nous avons décrit la naissance de la question de la recherche à partir des entretiens sur le terrain. Nous avons expliqué les raisons qui nous ont poussés à prendre les œuvres de Jürgen Moltmann comme base pour le pôle de la tradition chrétienne. Nous avons également présenté l'importance et le sens de l'usage des récits autobiographiques comme moyen d'avoir accès aux interprétations religieuses des personnes consultées. Dans cette partie de l'introduction, il nous reste à expliquer les motivations qui nous ont amené à retenir ce qui vivent les personnes déplacées par la violence en Colombie comme point de départ de ce travail théologique.

Différents théologiens du vingtième siècle ont souligné qu'il était important pour la théologie chrétienne d'accorder une attention particulière aux opprimés, aux pauvres, aux victimes et aux marginalisés par la société. Cette importance donnée aux pauvres se fonde sur une redécouverte de la place des « petits » dans l'annonce, le ministère et la prédication de Jésus de Nazareth. Comme l'affirme David Tracy : « le choix de Dieu en faveur des pauvres est au cœur des Écritures. »³¹ C'est cette conviction qui a animé les théologiens latino-américains qui ont popularisé l'expression « option pour les pauvres »³² comme une manière de décrire la partialité historique de Dieu envers les opprimés et son engagement actif dans leur libération. Selon cette perspective théologique, cette partialité historique et cet engagement actif en faveur de l'opprimé devraient caractériser aussi la praxis des chrétiens.

Ce travail de recherche traduit l'option pour les pauvres dans un choix concret. Nous avons choisi de « donner la parole » à des personnes qui ont été victimes de la pauvreté structurelle, de la violence et de l'injustice. Si l'histoire a été façonnée et écrite par la voix des puissants, une théologie qui fait option pour les pauvres devrait écouter ceux dont normalement la voix n'est pas n'entendue. Dans l'Église cela implique aussi une présence d'écoute et de service au milieu des plus faibles, ainsi que des choix dans le ministère pastoral et dans la réflexion théologique.

Jean-Baptiste Metz affirme avec raison que les victimes ont, par leur propre condition, une autorité parce qu'elles manifestent le souvenir dangereux de la souffrance dans le monde. Les victimes montrent la « non-

³¹ David, TRACY, *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*. p. 172.

³² Julio LOIS, *Teología de la Liberación: Opción por los pobres*, Madrid, IEPALA, 1986.

identité du monde » et l'impossibilité d'oublier la souffrance sur laquelle se construit l'histoire officielle des vainqueurs. Les victimes gardent ouvert pour nous le souvenir du revers de l'histoire qui ne rentre dans aucune réduction dialectique ou dans une vision harmonisée du monde. Ce « souvenir provocant »³³ gardé ouvert par les victimes est d'ailleurs ce qui rend inutile tout effort de justifier la souffrance dans le monde. Metz affirme aussi que la narration a la capacité de résister à l'idéalisation. Le récit des faits concrets, avec ses contradictions et ses discontinuités, empêche toute tendance à l'idéalisation de la souffrance.³⁴

Edward Schillebeeckx affirme que les expériences de souffrance, celles où la réalité résiste au sujet qui en fait l'expérience, celles où l'homme se voit forcé d'apprendre, sont les expériences les plus proches du processus de conversion. Ces expériences de crucifixion, qui poussent à une conversion (*methanoia*) et exigent de l'homme une intégration nouvelle de son vécu.³⁵ Ces expériences ont un intérêt particulier au niveau du religieux parce qu'elles touchent souvent les valeurs les plus profondes des personnes. Dans les récits d'un grand nombre de personnes consultées c'est bien de ce type d'expériences dont il s'agit. Quelques-unes appliquent spontanément le mot « conversion » pour désigner ce qu'a impliqué pour elles le déplacement forcé.

En même temps, comme le rappelle Tracy, le choix en faveur des pauvres ne peut pas être compris comme un exclusivisme, comme si seuls les pauvres pouvaient donner des interprétations adéquates de l'Écriture. Ce type d'exclusivisme ne fait qu'agrandir les divisions qui séparent notre monde. La voix des opprimés a une force particulière à l'intérieur d'un dialogue avec d'autres voix. C'est dans l'écoute et le dialogue que la voix de pauvres montre sa force et sa pertinence.

L'option pour les pauvres se traduit bien dans l'insistance sur le fait que les lectures des pauvres –si différentes soient-elles et même dépourvues d'urbanité, selon certaines conceptions

³³ Jean-Baptiste METZ, *Memoria Passionis, Un souvenir provocant dans une société pluraliste*. Cerf, Paris, 2009.

³⁴ Jean-Baptiste METZ, « *Petite apologie du récit* », dans *Concilium*, 85 (mai, 1973), p. 57 – 69.

³⁵ Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, (Cogitatio Fidei, 166), Paris, Cerf, Paris, 1992.

communes de ce qui peut compter comme discours poli– doivent être entendues, et de préférence, entendues en premier lieu. Grâce à leurs interprétations et à leurs actions, nous pouvons finalement lire les textes de l'Écriture avec un regard neuf et ainsi nous libérer de nos interprétations idéalistes.³⁶

L'attention et l'écoute des personnes démunies est aussi une option pastorale. Une expérience frappante durant cette recherche a été le fait de constater qu'un grand nombre de personnes consultées appréciaient beaucoup que quelqu'un prenne le temps d'écouter leurs histoires et montre un intérêt pour leurs opinions. Avant de commencer les entretiens, nous craignions une réaction contraire de la part des personnes auxquelles nous demandions de raconter des expériences aussi douloureuses. Mais en fait, la plupart de ces personnes était assez habituées à raconter leur histoire de souffrance. Elles devaient le faire pour que les employés du gouvernement certifient leur situation de déplacés et donnent l'autorisation pour pouvoir recevoir les aides de l'État. Elles devaient le faire à chaque fois qu'elles voulaient recevoir l'argent d'une organisation ou d'une institution. Elles étaient habituées à raconter leur souffrance pour recevoir de l'argent. Pour ne pas rentrer dans ce type de rapport, les organismes qui nous ont aidés à contacter ces personnes, ont insisté sur le fait que le chercheur était un étudiant et qu'il n'avait aucune aide économique à donner. Le seul but de l'entretien était donc d'écouter leur histoire, parce que leurs opinions étaient intéressantes. La majorité des gens l'ont compris et ont accepté de participer à l'entretien. À la fin de l'entretien, nombreux sont ceux qui ont déclaré que cela leur avait fait du bien parce qu'ils avaient pu parler de ce qu'ils ressentaient vraiment et d'exprimer des questions profondes qu'ils portaient en eux. Écouter ces personnes en situation de souffrance et prendre au sérieux ce qu'elles avaient à dire est déjà un fruit important de ce travail.

L'attention pastorale ne se réduit à l'écoute des victimes. Cette écoute demande une réponse et un engagement. Comme nous l'avons déjà signalé, l'Église catholique en Colombie a donné un très beau témoignage de service auprès de la population déplacée à cause de la violence. Cela représente plusieurs milliers de personnes en Colombie. En même temps, il

³⁶ D. TRACY, *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*, p. 172.

nous semble que le service que l'Église peut rendre à ces personnes ne se limite pas uniquement à l'assistance humanitaire et à la repousse des besoins matériels. Ce que l'Église a à partager, c'est la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, la proclamation de l'amour de Dieu qui libère et rend la dignité. Dans ce sens, cette recherche veut être une contribution à cette tâche de l'Église.

1.5. Un christianisme populaire

L'option pour le pauvre implique, dans le contexte latino-américain, de se pencher sur des formes d'expression religieuse que nous appelons ici « christianisme populaire. » Nous allons rencontrer dans ce travail de recherche des conceptions religieuses transmises, vécues et célébrées à l'intérieur de formes culturelles façonnées par le christianisme populaire propre aux peuples de l'Amérique latine. La description, l'analyse et l'appréciation des formes culturelles du christianisme populaire n'est pas une tâche simple. Nous avons choisi une vision ouverte qui reconnaît la présence d'éléments authentiques de la foi chrétienne dans ces formes culturelles nées d'un long processus d'évangélisation. Nous nous inspirons de la description positive qu'en fait le pape Paul VI dans l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*:

Aussi bien dans les régions où l'Église est implantée depuis des siècles que là où elle est en voie d'implantation, on trouve chez le peuple des expressions particulières de la recherche de Dieu et de la foi. Regardées longtemps comme moins pures, quelquefois dédaignées, ces expressions font aujourd'hui un peu partout l'objet d'une redécouverte.³⁷

La Conférence des évêques d'Amérique latine, réunie à Puebla en 1979, a développé les conséquences de cette attention de l'Église à la religiosité populaire dans le contexte des peuples latino-américains. Les évêques affirment que la religiosité populaire est la forme que la religion prend dans un peuple concret et qu'elle comprend des croyances profondément enracinées, ainsi que des attitudes et des expressions qui

³⁷ PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 48.

naissent à partir de ces croyances. La religion du peuple latino-américain est principalement catholique : c'est un catholicisme populaire.³⁸

Le pape Paul VI et le *Document de Puebla* reconnaissent que la religiosité populaire a des valeurs pour l'annonce de l'Évangile mais aussi qu'elle présente des défis particuliers :

La religiosité populaire, on peut le dire, a certainement ses limites. Elle est fréquemment ouverte à la pénétration de maintes déformations de la religion voire de superstitions. Elle reste souvent au niveau de manifestations culturelles sans engager une véritable adhésion de foi. Elle peut même mener à la formation de sectes et mettre en danger la vraie communauté ecclésiale. Mais si elle est bien orientée, surtout par une pédagogie d'évangélisation, elle est riche de valeurs. Elle traduit une soif de Dieu que seuls les simples et les pauvres peuvent connaître. Elle rend capable de générosité et de sacrifice jusqu'à l'héroïsme, lorsqu'il s'agit de manifester la foi. Elle comporte un sens aigu d'attributs profonds de Dieu : la paternité, la Providence, la présence amoureuse et constante. Elle engendre des attitudes intérieures rarement observées ailleurs au même degré : patience, sens de la Croix dans la vie quotidienne, détachement, ouverture aux autres, dévotion ... Bien orientée, cette religiosité populaire peut être de plus en plus, pour nos masses populaires, une vraie rencontre avec Dieu en Jésus-Christ.³⁹

Il nous semble que ces déclarations du Magistère manifestent l'importance de la religiosité populaire pour la réflexion théologique et pour l'action pastorale dans le contexte latino-américain. En outre, ces propos ont une ressemblance avec les objectifs de la réflexion théologique proposés par notre méthode de corrélation. L'évangélisation doit prendre en considération le peuple concret auquel elle s'adresse, doit utiliser sa langue, ses signes, ses symboles, essayer de répondre aux questions qu'il se pose, rejoindre sa vie concrète. Le fait de prendre le temps d'écouter les témoignages de personnes victimes de déplacement forcé manifeste un désir d'apprendre

³⁸ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de Puebla*, n. 444

³⁹ PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 48.

d'elles une façon d'exprimer la Bonne Nouvelle au milieu de leur expérience et à travers leurs langages.

Conjointement au besoin d'une inculturation de la foi, le pape Paul VI rappelle que « l'évangélisation risque de perdre son âme et s'évanouir si l'on vide ou dénature son contenu, sous prétexte de le traduire ; si voulant adapter une réalité universelle à un espace local, on sacrifie cette réalité. »⁴⁰ La foi chrétienne a une portée universelle et exprime un mystère qui dépasse les expressions culturelles concrètes. Il nous semble qu'un bon usage de la méthode de corrélation retenue pour ce travail, permet d'honorer ce double besoin de particularisation et d'universalité. Cette méthode aide à réaliser que toute expression particulière de la foi chrétienne porte en elle le contexte culturel qui lui a donné naissance et que, pour cette raison, elle a besoin d'entrer en dialogue avec de nouveaux cadres historiques et culturels.

L'approche du christianisme populaire que nous proposons ici s'inspire également des travaux du théologien argentin Juan Carlos Scannone. Celui-ci élabore une réflexion sur la religiosité populaire latino-américaine depuis une perspective de théologie de la culture. Scannone voit une grande fécondité dans les relations qui existent entre sagesse de l'Évangile et sagesse populaire. Selon lui, la sagesse de l'Évangile s'incarne dans la sagesse populaire, « elle la juge et la purifie, la convertit à l'Évangile et la transforme en vie pascale. »⁴¹ La sagesse populaire, spécialement celle des pauvres ouverts à la Parole de Dieu « concrétise, incarne et inculture la sagesse évangélique dans une histoire et dans une terre ; elle lui donne un corps. »⁴² Ainsi pour Scannone, la sagesse et la culture populaires sont « un lieu herméneutique où se ressource et d'où prennent un nouveau départ tant l'action pastorale de l'évangélisation des cultures que l'intelligence théologique de la foi insérée dans la culture des peuples. »⁴³ Cependant, il souligne que le critère ultime de ce cercle herméneutique théologique ne peut pas être la sagesse populaire en elle-même, mais le Christ, Sagesse de Dieu.⁴⁴

⁴⁰ PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 63.

⁴¹ Juan Carlos SCANNONE, *Culture populaire, Pastorale et Théologie*, dans *Revue Lumen Vitæ* n. 32, p. 37.

⁴² J. C. SCANNONE, *Culture populaire, Pastorale et Théologie*, p. 37.

⁴³ J. C. SCANNONE, *Culture populaire, Pastorale et Théologie*, p. 38.

⁴⁴ J. C. SCANNONE, *Culture populaire, Pastorale et Théologie*, p. 229.

Les travaux de Scannone nous aident à préciser la signification du mot *peuple* et de l'adjectif *populaire*. A la différence d'autres auteurs latino-américains, Scannone n'assimile pas la catégorie *peuple* à la classe sociale, dans le sens marxiste de la lutte de classes. Il propose plutôt une approche culturelle, tout en reconnaissant que les facteurs socio-économiques interviennent dans la formation de la culture. Selon cette approche culturelle, le mot *peuple* peut avoir deux sens divers mais reliés l'un avec l'autre. D'une part, le *peuple* est le sujet collectif d'une expérience historique commune, d'un style de vie et de culture (ethos), d'un projet historique et d'un destin communautaire. Ce sujet collectif peut être, par exemple, une nation ou un groupe ethnique. D'autre part, le mot *peuple* désigne ceux qui dans la société ne jouissent d'aucune situation privilégiée, ceux qui sont à la base et forment le corps organique du peuple-sujet collectif. Dans ce second sens de *peuple* s'oppose à *élite*. Pour le cas de l'Amérique latine, il renvoie aux secteurs majoritaires des non-privilegiés, souvent oubliés, à l'intérieur d'une société assez inégalitaire.⁴⁵

Les personnes consultées pour cette recherche peuvent se rattacher au concept de *peuple* selon les deux acceptions du terme. Elles révèlent des expressions que la foi chrétienne a prises dans la culture d'un peuple où l'Église s'est établie de façon majoritaire depuis longtemps. Presque toutes affirment explicitement être chrétiennes, certaines se disent catholiques et d'autres protestantes (ou plutôt pentecôtistes). De même, leurs témoignages sont l'expression religieuse des personnes qui sont en bas de l'échelle sociale de leur pays, des non-privilegiés, des déplacés-exclus. Le double sens culturel et social de l'adjectif *populaire* se retrouve donc chez ces personnes et colore leurs témoignages concernant la foi. C'est avec ce double sens que nous qualifions la religiosité chrétienne de ces personnes de *populaire*.

⁴⁵ J. C. SCANNONE, *Culture populaire, Pastorale et Théologie*, p. 25-26.

2. L’agir de Dieu face à la souffrance dans la tradition théologique

2.1. Providence divine et Théodicée

Le premier pôle de la corrélation que nous proposons ici est celui de la tradition chrétienne. La tâche du théologien par rapport à ce pôle est herméneutique : elle consiste dans une actualisation de la foi que les textes de la tradition chrétienne expriment. Nous arrivons à ce pôle avec une question qui nous a été donnée à partir des préoccupations des personnes consultées : Que fait Dieu face à notre souffrance ? Celle-ci est une question née de l’expérience, exprimée dans un langage simple, mais une question avec une portée théologique profonde. Pour mieux exprimer cette portée théologique, nous avons choisi d’explorer deux concepts de la tradition chrétienne, autour desquels ont réfléchi des théologiens et des philosophes : la Providence divine et la Théodicée. Ces deux concepts sont en relation directe avec la question formulée.

La foi chrétienne utilise le mot « Providence » pour désigner le souci de Dieu envers le monde. Ce mot provient originalement de la pensée grecque. Dans son sens étymologique « Providence » désigne l’acte de voir quelque chose par avance. Elle n’est pas un attribut exclusivement divin. Thomas d’Aquin parle, par exemple, de la « Providence » du père de famille qui prévoit et prépare l’avenir des siens, ou de la « Providence » nécessaire à celui qui gouverne la cité. Appliquée à Dieu, la Providence est un acte attribué au Créateur en raison de son omniscience et son omnipotence, qui consiste dans la capacité de voir clairement ce qui doit survenir et de disposer cet avenir par un acte de bienveillance.⁴⁶ Dieu peut connaître ce qui arrivera et peut décider en fonction de ce qu’il connaît.

La notion d’un Dieu créateur qui prévoit et dispose l’avenir de l’univers est très ancienne. L’Ancien Testament proclame la foi dans un Dieu qui est créateur souverain de l’univers, qui guide l’histoire humaine, qui fait des promesses et les accomplit, et qui a un dessein pour le peuple élu. Également, la plupart des philosophes grecs de l’antiquité voyaient le cosmos comme un ensemble ordonné et gouverné par un principe divin

⁴⁶ Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Providence*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 12,2, p. 2464.

rationnel. Le christianisme reçoit et développe la notion de Providence à partir de ces deux sources. Les Pères de l'Église se sont servis du mot « Providence » pour articuler et intégrer les notions bibliques de la Seigneurie de Dieu sur le monde et sur l'histoire. Le concept de « Providence divine » est ainsi devenu un mot important dans le langage théologique chrétien.

Pourtant, l'affirmation d'un principe divin qui guide la création et l'histoire avec sagesse et bienveillance se voit confrontée à au moins deux difficultés: la place de la liberté humaine dans un monde où les décisions ont été prises à l'avance par Dieu et la réalité du mal et de la souffrance dans le monde. Philosophes et théologiens ont dû se confronter à ces deux objections. Il n'est pas évident que tous les événements qui arrivent dans le monde soient guidés par une sagesse divine et bienveillante, ni qu'ils amènent vers la perfection ou le bonheur des créatures. Par contre, le mal, la violence, la souffrance et la mort, qui se manifestent partout, amènent à se demander si ce monde n'est pas plutôt laissé au chaos ou s'il n'est pas gouverné par l'entrecroisement de forces aveugles. Pour cette raison, les grandes tragédies de l'histoire humaine ont toujours suscité des remises en question de la Providence divine : tel fut le cas au temps de la chute de l'Empire romain, du tremblement de terre de Lisbonne et, dans l'histoire contemporaine, des guerres mondiales et de la Shoa.

Les philosophes grecs étaient conscients de la difficulté que le mal et la souffrance posaient à l'affirmation d'une Providence divine. Certains d'entre eux rejetaient cette notion. Épicure, par exemple, a exprimé l'aporie du mal face à la divinité dans ce texte repris par Lactance :

Dieu est-il désireux de prévenir le mal, mais n'en est pas capable ?
Alors il est impotent. En est-il capable, mais n'en est pas désireux ?
Alors il est malveillant. Est-il à la fois capable et désireux ? Alors
d'où vient le mal? Est-il à la fois incapable et non désireux ? Alors
pourquoi l'appeler Dieu? ⁴⁷

Epicure voit que l'idée d'une divinité toute-puissante et bienveillante entre en contradiction directe avec la réalité du mal. Il croit à l'existence des dieux, mais il affirme qu'ils sont indifférents devant le mal et

⁴⁷ LACTANCE, *La Colère de Dieu*, chap. 13

la souffrance humaine. Il critique particulièrement l'anthropomorphisme de la religion populaire et du stoïcisme, selon lequel les dieux prendraient souci des malheurs des humains. Épicure rejette les dieux mythologiques et les divinités astrales, voire les divinités qui interviennent dans le cosmos.⁴⁸ Sa critique exprime bien le problème qui restera comme une aporie irrésolue : devant la réalité écrasante du mal dans le monde, mal physique, mal moral et mal métaphysique, est-il encore possible d'affirmer la toute-puissance et la bonté absolues de Dieu ?

Cette difficulté soulignée par le philosophe grec, se fait évidente aussi dans la tradition de l'Ancien Testament. La contradiction est encore plus forte dans le cadre de la religion monothéiste d'Israël qui affirme l'existence d'un Dieu unique, bon et tout-puissant. Ces trois qualités réunies en Dieu rendent presque inexplicable et scandaleuse l'existence du mal et de la souffrance dans le monde. Les religions polythéistes ou dualistes pouvaient justifier l'existence du mal dans le monde par une contraposition entre puissances favorables et puissances contraires à l'être humain. Les religions fondées sur les mythes tragiques pouvaient projeter sur les dieux toute la gamme de sentiments et d'actions propres aux humains et ainsi expliquer le devenir capricieux des événements de l'histoire. Mais plus la foi se concentre sur un dieu unipersonnel, plus se concentre sur cette divinité la responsabilité de ce qui arrive dans le monde, soit en bien, soit en mal. Pour le monothéisme, il est donc encore plus clair que la réalité divine peut être quelque chose de fascinant et de terrible en même temps. Dieu dans sa toute-puissance peut sauver ou peut provoquer la perte de l'être humain.

La Bible hébraïque exprime le scandale du mal particulièrement dans le livre de Job. Celui-ci est un homme juste qui, selon une conception de la justice divine comme rétribution, devait recevoir de Dieu bénédiction et bonheur. Pourtant, Job trouve toutes sortes de malheurs dans sa vie au point qu'il crie vers Dieu en lui demandant une réponse :

Ai-je dissimulé aux hommes mes transgressions, caché ma faute dans mon sein ? Ai-je eu peur de la rumeur publique, ai-je redouté le mépris des familles, et me suis-je tenu coi, n'osant franchir ma porte?

⁴⁸ RODIS-LEWIS Geneviève, *Epicure et son école*, p. 134 – 170.

Ah! Qui fera donc que l'on m'écoute? J'ai dit mon dernier mot: à Shaddaï de me répondre! Le libelle qu'aura rédigé mon adversaire, je veux le porter sur mon épaule, le ceindre comme un diadème. Je lui rendrai compte de tous mes pas et je m'avancerai vers lui comme un prince. (Job 31, 33-37)

Le livre de Job présente ainsi le problème du mal face à Dieu dans le cadre propre de la foi biblique. Le mal souffert par l'innocent est un scandale. Pour cette raison, Job demande à Dieu une réponse du pourquoi de son malheur. La réponse de Dieu viendra plus tard dans le même livre. Dieu rappelle à Job sa sagesse infinie et la supériorité de ses plans par rapport aux plans humains. La réponse que la foi biblique donne est celle de l'espérance et de la confiance en Dieu. La foi invite à la patience et à la confiance dans l'avenir.

Pourtant cette réponse ne semble pas toujours suffisante. La question invoquée par Job devant Dieu reste ouverte et se projette sur tout discours autour de la Providence divine. L'existence et l'ampleur du mal dans le monde rendent difficile de croire dans une Providence divine guidant la vie des hommes. Les réponses données à cette aporie ont continué aussi à évoluer selon les intérêts et les sensibilités de chaque époque. Une des réponses modernes les plus connues et influentes à l'aporie du mal est celle du philosophe et mathématicien allemand Gottfried Leibniz. C'est lui qui a introduit le terme « Théodicée » pour désigner l'effort de justifier Dieu par rapport à la réalité du mal. Leibniz est un rationaliste moderne qui projette sur Dieu la confiance dans le pouvoir de la raison pour résoudre les problèmes de la vie humaine. Pour lui, les énigmes que l'humanité n'arrive pas à dénouer ne sont pas des exceptions au gouvernement rationnel de l'univers mais des questions ouvertes qui trouveront un jour leur réponse. L'aporie du mal par rapport à la divinité ne fait pas exception. Leibniz propose une réponse à cette aporie par un système ingénieux qui cherche à découvrir et expliquer les raisons de l'intelligence divine pour permettre les événements malheureux.

Mais encore une fois, les réponses données au problème du mal ne suffisent pas. Au vingtième siècle, les tragédies historiques et l'ambiance culturelle ont favorisé une contestation massive de la Théodicée moderne. Des auteurs tels que Fédor Dostoïevski, Albert Camus et Élie Wiesel critiquent toute justification du mal dans le monde. Aucun plan divin sur

l'histoire humaine ne pourrait justifier le mal et la souffrance de milliers d'êtres humains, particulièrement des innocents. Le contexte culturel créé par l'athéisme rend la question encore plus aiguë. La réalité du mal devient l'un des arguments majeurs pour nier non seulement le fait que Dieu guide l'histoire humaine, mais même l'existence de Dieu.

La réflexion des quatre auteurs qui seront présentés à la fin de ce chapitre se développe par rapport à ce contexte contemporain de contestation de la Théodicée et de questionnement de l'existence de Dieu: Dietrich Bonhoeffer, Hans Jonas, Jürgen Moltmann et Jon Sobrino. Chacun d'eux veut montrer comment le message biblique peut être compris dans un contexte de perte de crédibilité de la Théodicée. Leur choix, en général, a été de proposer un Dieu solidaire avec la faiblesse et la souffrance humaines. Pour ces auteurs, Dieu n'est plus celui qui gouverne de l'extérieur tous les événements du monde, ni celui qui assure à notre monde, par sa Providence, d'être le meilleur des mondes possibles. Pour eux, Dieu se manifeste faible et impuissant dans le monde. Ceci représente un bouleversement par rapport à la tradition, dont nous essayerons de montrer les raisons et les conséquences.

2.2. Développement historique des notions de Providence et Théodicée

2.2.1. Racines bibliques

La notion de « Providence » est comme beaucoup d'autres concepts importants en théologie : la Bible ne nous en présente pas une définition précise ou un énoncé doctrinal. Le mot lui-même est plutôt étranger à la bible hébraïque. Le mot grec *pronoia* ne se trouve que trois fois dans l'Ancien Testament, toujours dans le livre de la Sagesse. Ceci se comprend parce que le livre de la Sagesse est tardif par rapport à l'ensemble de l'Ancien Testament et a été rédigé dans un contexte hellénistique (à Alexandrie vers la fin du II^e siècle av. JC). Les trois textes où est mentionnée la *pronoia* sont: 1) Sg 6,7 : le Seigneur prend soin (*pronei*) de tous. 2) Sg 14,3 : Mais c'est ta Providence, ô Père, qui le pilote (le bateau de la sagesse). 3) Sg 17,2 : ils (les impies) gisaient enfermés sous leurs toits,

bannis de la Providence éternelle. Dans ces trois cas, le concept de *pronoia* implique la notion d'une intelligence ordonnatrice.⁴⁹

Cependant, tout l'Ancien Testament manifeste la certitude que les événements de la vie du peuple sont menés selon la volonté salutaire de Dieu. Cette notion traverse et donne cohérence à la foi biblique. Pour les auteurs bibliques, Dieu prend soin de toutes les créatures, des plus petites aux plus grandes et dans tous les événements, des plus quotidiens jusqu'aux plus transcendants. La Bible parle dans ce sens d'une sagesse divine qui a souci de la création et de la nature (Gn 8,22 ; Ps 104 ; Jb 38 ; Jr 5, 22-24). Dieu se montre proche du monde et manifeste son action immanente par la façon dont il conduit avec puissance et sagesse son peuple choisi, ce en quoi il se manifeste maître de l'histoire.⁵⁰ En outre, la foi d'Israël se fonde sur l'expérience historique de la libération de l'esclavage en Égypte. Depuis cette expérience, l'Ancien Testament affirme que Dieu se révèle par son intervention dans l'histoire humaine et que cette intervention a pour but la justice, la délivrance du mal et le bien-être de son peuple. La véracité du Dieu de la Bible se manifeste justement par son pouvoir d'intervention dans l'histoire. Les fausses idoles sont celles qui restent sourdes et muettes (Ps 115). Comme l'affirme G. Couturier, le nom même d'YHWH :

Tel que compris par la tradition israélite, évoque sa présence active au cœur de toute l'histoire du peuple d'Israël. Cette présence divine est alors assumée comme le centre de la célébration culturelle et de toute réflexion théologique sur Dieu.⁵¹

Par exemple, dans le livre de la Genèse, l'histoire des patriarches, et surtout celle de Joseph (Gn 37 et 39-50), témoigne de la façon dont les événements de l'histoire humaine rentrent dans un plan divin. Dieu récupère par son plan de salut même les actions mauvaises de l'homme et les faire tourner au bien (Gn 50,20). Le même souci de la part de Dieu envers son peuple se manifeste dans le livre de l'Exode. Dieu accompagne Moïse, celui qu'il a choisi pour guider son peuple, et qu'il

⁴⁹ Gennaro AULETTA, *Providence*, dans *Dictionnaire critique de théologie*, p. 947.

⁵⁰ Arno SCHILSON, *Providence / Théologie de l'Histoire*, dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, p. 785.

⁵¹ Guy COUTURIER, *Le Dieu présent YAHWEH*, dans *Dieu, parole et silence*, p. 23-24.

protège des puissances contraires, comme celle de Pharaon (Ex 2). Tout le livre de l'Exode rappelle que la délivrance de l'esclavage d'Égypte et la conquête de la terre promise constituent pour Israël une raison décisive pour reconnaître l'assistance prévoyante que Dieu accorde à son peuple en raison de sa fidélité à l'Alliance. La « main forte » de Dieu donne au peuple la victoire sur ses ennemis et lui permet de conquérir la terre promise. Dieu est acteur, plus encore, protagoniste de tous ces événements de la vie du peuple. Son action donne un sens à l'histoire parce que chaque événement trouve une place dans son dessein guidé avec intelligence et sagesse. Les prophètes vont plus loin et affirment que la véritable maîtrise de Dieu sur l'histoire se montre en ce qu'il ordonne le destin des autres peuples. Dieu y intervient pour accomplir son dessein et pour agir en faveur du peuple élu (Is 10, 5-14 ; Jr 25,9 ; 27,6 ; Ez 26,7 ; Am 9,7).

L'intervention de Dieu dans l'histoire humaine pour accomplir son dessein est attestée aussi par la littérature sapientielle. Cette littérature abonde en témoignages explicites de l'intervention bienveillante de Dieu dans le monde. Dieu manifeste sa sagesse et son pouvoir par la façon dont il conduit le peuple choisi.⁵² Les psaumes expriment l'action de grâce ou les demandes adressées à Dieu qui dispense ses bienfaits. Dieu est personnel, présent, proche et capable d'intervenir dans le quotidien de la vie. Par exemple, le psaume 16,5 exprime la foi en la proximité de Dieu, de même que les psaumes 145,8-15 et 147,9 célèbrent un Dieu dispensateur de tout bien.

Dans les différents livres de l'Ancien Testament se fait une évolution : à partir d'une notion de Providence universelle de Dieu qui veille sur l'ensemble du peuple élu (ou sur ceux qui le représentent, comme le roi) vers une notion individuelle de la Providence divine. Par exemple, Jr 1,5, affirme que Dieu a choisi Jérémie comme prophète avant même sa naissance. Le texte exprime de ce fait l'idée d'une prescience et d'une prévoyance sur le destin d'une personne individuelle.⁵³ De même, le livre des Proverbes 16,49 affirme à plusieurs endroits la toute-puissance divine et l'intervention en faveur des personnes individuelles (Pr 16,9). Et le livre de

⁵² A. SCHILSON, *Providence / Théologie de l'Histoire*, dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, p. 785.

⁵³ G. AULETTA, *Providence*, dans *Dictionnaire critique de théologie*, p. 947.

Job souligne l'action salvatrice de la part de Dieu qui veille sur les individus dans les moments difficiles ou dangereux. Par exemple, dans Jb 10,12, il est dit que Dieu « veille avec sollicitude » sur l'esprit de Job.

À partir de la foi dans un Dieu sage et tout-puissant qui veille sur son peuple, les auteurs sacrés ont dû affronter la question du mal et de la souffrance. La foi en Dieu devient particulièrement difficile lorsque le peuple voit empirer sa propre situation politique à cause des invasions des peuples ennemis. La doctrine de la protection de Dieu sur son peuple se voit confrontée de façon radicale à la menace de la destruction du peuple durant les invasions et l'Exil. De nombreux psaumes et textes prophétiques demandent à Dieu pourquoi il semble avoir oublié son peuple et pourquoi il ne vient pas à son secours. Quelques psaumes expriment les questionnements des croyants au plan individuel face à des expériences comme la maladie, la misère ou le rejet social. Job est probablement le meilleur exemple de l'Ancien Testament de la situation du croyant qui demande à Dieu la cause de son malheur et qui attend de lui une action selon sa justice.

La foi biblique répond à ces questionnements de différentes manières. L'apparente inaction de Dieu et l'incompréhensibilité des événements historiques sont dues au caractère insondable des desseins divins et au « plan » mystérieux que Dieu réalise selon sa volonté propre. Ce plan correspond à une certaine pédagogie divine qu'il utilise avec son peuple au long de son histoire. Par exemple, les plaintes de Job envers Dieu trouvent comme réponse un rappel de l'immensité de la sagesse divine par rapport aux petits calculs humains (Jb 38,1-4s).

La tradition prophétique répond à la question du mal par une référence à l'Alliance. Dieu reste fidèle à ses promesses, mais il demande que son peuple soit lui aussi fidèle à l'Alliance et respecte sa Loi. Les malheurs survenus sur le peuple sont le résultat de son manque de fidélité à l'Alliance. Cette réponse prophétique marquera l'expérience religieuse du judaïsme et orientera la question de l'existence du mal vers la question de la désobéissance de l'être humain. La cause du mal dans le monde est le péché humain, non une faiblesse de la Providence divine.

En même temps, la prédication prophétique garde toujours ouvert un horizon d'espérance. Pour les prophètes, même lorsque le peuple est plongé dans la détresse par sa désobéissance, Dieu guide tout et ouvre

une espérance de salut pour ses fidèles (Is 41,25 ; 45, 1-7 ; 46,10s). Ainsi, à partir de l'époque de l'Exil, le salut devient clairement un salut espéré. Le peuple attend l'intervention salutaire de Dieu malgré les circonstances politiques de plus en plus difficiles. L'intervention divine est attendue dans un avenir eschatologique. Le monde, hors des circonstances présentes de l'histoire, devient le lieu privilégié où Dieu prépare son action et son jugement final.

Sur l'horizon d'attente de l'action définitive de Dieu, deux conceptions religieuses prennent forme : l'idée de la résurrection des morts et celle du rétablissement victorieux du Règne de Dieu sur terre. Le Nouveau Testament atteste la réalisation de ces deux perspectives par l'avènement du Christ et par le don de l'Esprit. Pour les évangélistes, la vie, la mort et la résurrection de Jésus sont la manifestation de Dieu qui s'engage de façon définitive dans l'histoire humaine.⁵⁴ Ainsi, plutôt que de développer une doctrine sur l'origine du mal, le Nouveau Testament proclame que tout mal est vaincu par la puissance de Jésus-Christ : la maladie, l'influence démoniaque et le péché. Même la mort a été vaincue par sa mort et sa résurrection (1 Co 15-26).

Jésus manifeste dans son ministère sa confiance totale dans la volonté bienveillante de Dieu. Les disciples peuvent s'abandonner pleins de confiance entre les mains de Dieu qui veille sur eux. Dans sa prière, Jésus reconnaît Dieu comme Seigneur du ciel et de la terre (Mt 11,25 ; Mt 5,45 ; Lc 6,35), et comme Celui qui garde avec sollicitude tous les êtres du ciel et de la terre. Pour cette raison, les disciples peuvent lui confier tous leurs soucis et se consacrer entièrement au Royaume de Dieu (Mt 6, 25-34). Selon A. Schilson, chez Jésus se radicalise, d'une certaine manière, l'évolution opérée par la piété rabbinique qui mettait l'accent sur la protection de Dieu envers chaque individu. Chaque être humain est invité à reconnaître que Dieu veille sur sa vie personnelle et à agir toujours en faisant confiance à cette protection paternelle de la part de son Créateur.⁵⁵

Il est intéressant de remarquer que dans les Actes des Apôtres se trouve la notion de *prognosis*, prescience.⁵⁶ Dans son discours après la

⁵⁴ Jon SOBRINO, *Jésus en Amérique Latine*, p. 137-162.

⁵⁵ A. SCHILSON, *Providence / Théologie de l'Histoire*, dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, p. 786.

⁵⁶ G. AULETTA, *Providence*, dans *Dictionnaire critique de théologie*, p. 947.

résurrection de Jésus, Pierre affirme que Dieu avait prévu à l'avance la crucifixion de Jésus par les juifs et les païens (Ac 2,23). L'évangile de Luc et les Actes des Apôtres manifestent pareillement l'existence d'un plan de salut qui a été préconçu par Dieu et se développe dans l'histoire. Pour Luc, c'est en fonction du plan de Dieu que la destinée de Jésus est intelligible, donc nécessaire (Lc 9,22 ; 17,25 ; 24,26 ; Ac 1,16 ; 3,21). De même, selon Luc, le développement de l'Église postpascale répond à l'accomplissement du plan divin qui a pour but la venue définitive du Royaume de Dieu. Ainsi, pour le Nouveau Testament, comme l'affirme Schilson :

La Providence divine est une réalité capitale de l'histoire du salut aussi bien que de l'histoire universelle ; elle concerne l'individu aussi bien que l'ensemble du monde, et elle est orientée vers la venue définitive du Royaume de Dieu.⁵⁷

La notion de Providence divine se retrouve donc attestée largement dans les textes bibliques, même si le mot a une origine grecque. Les auteurs bibliques sont conscients des objections que la réalité du mal et de la souffrance dans le monde pose à la foi dans un Dieu qui prend soin de ses créatures et qui agit dans l'histoire. Les situations historiques parfois ont rendu ces objections très évidentes. Mais ces difficultés ne les ont pas empêchés de continuer à croire dans un Dieu qui veille sur son peuple, qui guide l'histoire, qui promet la délivrance et qui accomplit ses promesses. En outre, l'évolution de la foi biblique montre un élargissement de la notion de Providence universelle vers la Providence sur les individus, et de l'action historique de Dieu vers un horizon eschatologique. Tous ces éléments seront repris et développés par la tradition chrétienne.

2.2.2. La notion de Providence divine dans la philosophie grecque

La pensée grecque retrouve la notion de Providence divine en réfléchissant sur l'ordre du cosmos et le sens de l'histoire. Le mot, avec le sens de prédisposition divine et de sollicitude envers le monde, se trouve chez plusieurs penseurs présocratiques. L'ordre du cosmos et de la nature laissait penser qu'il devait y avoir une raison universelle ordonnant les

⁵⁷ A. SCHILSON, *Providence / Théologie de l'Histoire*, dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, p. 786.

diverses forces au monde et conduisant ses éléments particuliers.⁵⁸ En outre, la mythologie grecque affirmait l'existence d'un grand nombre de dieux et d'esprits qui avaient une influence sur les êtres du cosmos et sur la vie humaine. Mais au milieu de cette diversité de forces et d'influences divines, des philosophes postulaient l'existence d'un principe supérieur qui régulaient même les interventions des dieux. Ce principe supérieur, affirmaient-ils, devait avoir une forme rationnelle et ses décisions devaient répondre à une logique rationnelle. Par exemple, Anaxagore est parvenu à parler d'un esprit (*nous*) qui a pleine connaissance de tout et qui ordonne toutes les choses (*Fragments*, 12).⁵⁹

Platon

Platon affirme dans le *Timée* que le principe divin (ou Démiurge) a ordonné la nature de manière rationnelle suivant le modèle des idées universelles.⁶⁰ Le Démiurge qui est bon, suprême et intelligent, s'occupe des choses et des hommes. Il veut que les choses du monde soient semblables à lui et pour cela il a ordonné ce qui existe dans le monde sublunaire. Pourtant, le Démiurge n'est pas tout-puissant et n'a pas créé le monde ex-nihilo. Il a ordonné ce qui existait déjà et l'a fait selon le modèle des idées éternelles qu'il ne peut pas changer. Donc, l'œuvre et le gouvernement de cet « artisan universel » se voient limités par la nécessité.⁶¹

Les limitations de l'œuvre du Démiurge expliquent, selon Platon, l'existence du désordre comme force contraire à l'œuvre de la raison divine. Ce désordre est toujours présent dans le monde à cause de la matière. Celle-ci s'oppose à la pérennité et à l'unicité des idées divines. Les malheurs humains s'expliquent par la chute des âmes du monde des idées dans le monde matériel. Ainsi tombée, l'âme humaine se voit soumise à l'imperfection et à la contingence.

⁵⁸ A. SCHILSON, *Providence / Théologie de l'Histoire*, dans Nouveau dictionnaire de théologie, p. 785.

⁵⁹ Jean VOILQUIN, *Penseurs grecs avant Socrate de Thalès de Milet à Prodicos de Céos*, p. 147-150.

⁶⁰ PLATON, *Œuvres complètes. Timée*, t. 2, 29^e-40b.

⁶¹ Benjamin WIRT FARLEY, *The Providence of God*, p. 56.

Selon Benjamin Wirt Farley, la question du mal chez Platon a comme arrière-fond la préoccupation de la quête de la vertu, voire la question de savoir comment le bien se réalise-t-il et comment la vérité peut-elle être atteinte.⁶² Les doctrines de la préexistence des âmes, de la chute de celles-ci du monde des idées, le mythe de la caverne et du réveil à la lumière, sont des expressions de la manière dont Platon conçoit la réalité humaine porteuse de capacité rationnelle et en même temps soumise au monde des ombres et des apparences. La question du mal a pour Platon un arrière-fond éthique. Et, malgré sa conscience des limites humaines, la vision de Platon est optimiste. Pour lui, dans le cosmos la raison a pris le dessus sur la nécessité, et maintenant elle guide les choses vers le mieux. La cosmologie de Platon exprime sa confiance dans la capacité de la rationalité pour saisir les choses dans leur contingence et rassurer l'homme face à sa propre fragilité.⁶³

Aristote

Aristote a mis l'accent de sa cosmologie et de sa théologie sur la causalité finale du monde. Selon lui, toute substance répond à un but (*telos*), à une finalité en vue de laquelle elle a reçu toutes les potentialités nécessaires. Toutes les réalités du monde sont en mouvement vers leur *telos*, qui se découvre au fur et à mesure que leurs potentialités s'actualisent. L'univers est donc éternel et plein de potentialités que nous ne découvrons pas jusqu'à ce qu'elles ne soient actualisées. La potentialité (ou destin) du monde n'a pas encore émergée, son essence est en puissance depuis le début et se révèle au long du temps.⁶⁴ Dieu par contre est perfection, il est l'actualité pure parce que rien en lui n'est potentialité. Par sa perfection, Dieu met en mouvement tout l'univers. Il exerce son pouvoir sur le monde par « attraction. » Les êtres de l'univers veulent actualiser toutes leurs potentialités et pour cette raison se laissent attirer et se mettent en mouvement dans le but d'atteindre leur perfection.⁶⁵

⁶² B. WIRT FARLEY, *The Providence of God*, p. 57.

⁶³ Aquilino CAYUELA, *Ética y razón universal en el pensamiento de Tomas de Aquino*, p. 9-10.

⁶⁴ A. CAYUELA, *Ética y razón universal en el pensamiento de Tomas de Aquino*, p. 12.

⁶⁵ ARISTOTE, *Métaphysique*, livre 12, chap. 7-10.

A l'intérieur de ce système, Aristote a proposé une explication nouvelle de l'origine du mal. Selon lui, le mal n'existe pas comme réalité en tant que telle mais comme privation du bien, comme ce qui manque à l'actualisation des potentialités d'une chose. Le mal est une réalité secondaire qui apparaît par rapport au bien comme le manque ou la corruption des formes physiques ou morales. Le mal apparaît par la déviation de la rationalité qui ordonne l'univers et empêche aux êtres d'atteindre leur perfection propre. Cependant, étant donné que le mal existe seulement comme privation du bien, le mal n'a pas de consistance ontologique en lui-même, ni ne pourrait prendre le dessus sur le bien.

Par rapport au sujet de la Providence divine, il est intéressant de noter que la doctrine d'Aristote sur Dieu ne pourrait pas être religieuse dans le sens habituel. Le principe divin dont il parle ne prend pas soin de l'univers ou des êtres humains. Le Dieu moteur universel n'est pas objet d'adoration ou d'union mystique. Il accomplit une fonction métaphysique dans un système qui a besoin d'un moteur immobile et d'un principe sans origine.⁶⁶ Selon Aristote, Dieu a doué l'homme de rationalité et lui a donné comme finalité propre l'*eudemonia* (la plénitude de la contemplation rationnelle). De ce fait, Dieu peut être l'inspiration de l'intelligence et la volonté de l'être humain dans sa quête de perfection, mais il ne veille pas sur le cours particulier de la vie de chaque homme, ni n'assure à celui-ci de réussir sa finalité propre.

Stoïcisme

Les stoïciens ont élaboré une doctrine de la Providence divine particulièrement influente pour la postérité chrétienne. Selon eux, le cosmos ressemble à un organisme vivant, guidé par un être supérieur qui ordonne tout et qui donne à chaque être sa place dans l'ensemble. L'être supérieur est décrit par les stoïciens comme l'« âme du cosmos » ; pour cette raison, certains auteurs affirment que leur conception peut être considérée comme panthéiste. La beauté de la nature et l'orientation des créatures vers ce qui est bon prouvent que l'âme du monde guide le cosmos avec sagesse et bonté. De plus, les stoïciens insistaient sur une vision du monde centrée sur

⁶⁶ George ABERNETH et Thomas A. LANGFORD, *Introduction to Western Philosophy: Pre-Socratics to Mill*, p. 54.

les relations de causalité. Tout phénomène a une cause antérieure à lui, et toutes les causes agissant dans le monde sont liées entre elles. De ce fait, selon plusieurs auteurs stoïciens, la chaîne de la causalité dans l'univers correspond à une rationalité qui dirige l'univers, voire à une causalité première.

Les stoïciens se sont intéressés au problème du mal et ont développé plusieurs arguments pour expliquer son existence au milieu d'un cosmos ordonné de manière harmonique. Selon Chrysippe, dans les fragments connus de ses livres sur la Providence, le mal aurait pour but de permettre de mieux contempler la bonté de la création, puisque le mal rend manifeste ce qui est contraire à la perfection. Dans le monde, rien ne peut exister sans son contraire: comment pourrions-nous reconnaître la justice s'il n'y avait pas d'injustice, ou savoir ce qu'est le courage s'il n'y avait pas de lâcheté? De plus, le mal moral se justifie comme la conséquence nécessaire de la liberté morale de l'homme. Dans ce sens, Chrysippe pense, qu'il est préférable de supporter le mal moral que de se voir privé de la liberté morale.⁶⁷

Sénèque affirme que le principe divin veille sur les hommes comme un père. Par amour paternel, Dieu permet que les hommes souffrent et qu'ils vivent des pertes ou des calamités afin de former leur caractère.⁶⁸ Le mal a donc comme finalité de rendre possible l'évolution et le développement des créatures qui se voient obligées de s'adapter pour surmonter les conséquences du mal. Alors, le mal est seulement apparence. Lorsque l'homme voit les événements contraires dans un contexte plus large, plus proche de l'universalité, il découvre que les adversités sont en réalité des opportunités. Le mal est alors un élément de nature secondaire mais nécessaire, qui existe dans la création, que nous devons accepter et dont nous devons apprendre à endurer les conséquences.

L'invitation du stoïcisme est donc d'assumer la vie telle quelle est, de façon pragmatique et dédramatisée. Les stoïciens croyaient que le principe ordonnateur du monde contraignait la liberté humaine à un destin prédéterminé. Cette croyance a, aux yeux des stoïciens, un côté positif,

⁶⁷ Richard DUFOUR (dir.), *Chrysippe : Œuvre philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, vol. 2.

⁶⁸ SÉNÈQUE, *De providentia*, dans *Seneca: Moral Essays*, p. 9-11.

parce qu'elle donne l'assurance que toutes les actions humaines, même les mauvaises, seront finalement utiles au bien de l'univers. Rien n'est laissé au chaos ou au hasard. Pour les stoïciens, la reconnaissance de la Providence divine libère des soucis et des craintes qui affligent les hommes ordinaires. Même s'il n'est pas toujours évident de comprendre la bonté des choses qui arrivent dans le monde, le stoïcien sait que tous les événements sont ordonnés pour le mieux. Une telle confiance dans la Providence divine est accompagnée de l'affirmation que les buts et les chemins que le principe ordinateur donne à l'univers restent quelque chose de caché et d'insaisissable.⁶⁹

C'est contre cette conception stoïcienne de la Providence divine que s'adressent les critiques d'Épicure.⁷⁰ Il affirme que l'existence d'un principe divin qui veille sur les êtres humains est contredite par l'existence du mal dans le monde. Selon lui, il n'est pas évident que le cosmos se dirige toujours vers ce qui est meilleur et plus beau. Par contre, pour Épicure, le devenir du monde est livré au hasard sous le regard indifférent des dieux. Les éléments centraux de l'aporie du mal qui donneront forme au débat postérieur autour de la Théodicée se trouvent déjà mis en place.

Par la médiation de Philon d'Alexandrie, le concept stoïcien de *pronoia* fut transmis à la théologie. Dans son œuvre *De providentia*, Philon répond à son interlocuteur (appelé Alexandre), pour justifier l'existence de la Providence devant la réalité du mal. Philon s'intéresse particulièrement au fait que les hommes les plus pervers trouvent le pouvoir, la richesse et le succès, tandis que ceux qui aiment la sagesse sont, presque toujours, pauvres.⁷¹ La réponse de Philon reprend en gros les arguments des stoïciens. Il affirme que Dieu gouverne le monde avec sagesse et prend soin de toutes choses. L'accord harmonieux de l'univers est un témoignage de l'universelle Providence qui meut tout invisiblement, comme l'âme meut les membres du corps humain. Dieu a ordonné le cosmos avec sagesse. Il n'agit pas en tyran mais comme un père de famille à l'égard de ses fils, en joignant aux lois immuables de la nature le gouvernement et la préservation des

⁶⁹ A. SCHILSON, *Providence / Théologie de l'Histoire*, dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, p. 785.

⁷⁰ A. SCHILSON, *Providence / Théologie de l'Histoire*, dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, p. 30.

⁷¹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De providentia*, t. 9, p. 459.

choses. Dieu protège l'homme religieux mais il attend avec patience et laisse à l'homme pervers le temps de changer. Parfois, Dieu utilise les tyrans et les hommes pervers pour punir les méchants. Enfin, Dieu permet des catastrophes naturelles de temps en temps pour promouvoir la vertu parmi les hommes. En outre, Philon affirme que :

La vigilance divine s'étend de préférence à ce qu'il y a de plus global dans le monde, tout comme, dans les royaumes ou dans les « états-majors », on se préoccupe des cités et des camps, et non de quelques personnages insignifiants et du premier obscur quidam venu.⁷²

De ce fait, selon Philon, la puissance de Dieu doit être cherchée à l'échelle de l'univers, par-delà les malheurs singuliers. Souvent le but des maux que Dieu permet ne se comprend pas à partir des intérêts individuels mais depuis le regard universel qui est celui de Dieu. Les plaintes des hommes contre le mal dans le monde manifestent le regard étroit et limité des créatures.

2.2.3. Auteurs chrétiens

Pères de L'Église

La notion de Providence divine apparaît dans les écrits des premiers apologistes chrétiens. Le premier document chrétien qui emploie le concept de *pronoia* est l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome.⁷³ De son côté, Clément d'Alexandrie affirme que Dieu, en raison de sa bonté, pourvoit à tout et cherche le bien de chaque homme. La Providence divine est, pour cet auteur, comme l'application d'une pédagogie divine sur les hommes.⁷⁴

Clément parle du rejet de la Providence comme d'un « athéisme pratique. » À ce propos, Schilson affirme que pour Clément d'Alexandrie :

C'est donc sur le terrain de l'histoire qu'on peut distinguer entre foi et incroyance : la conviction de l'action providentielle

⁷² PHILON D'ALEXANDRIE, *De providentia*, 2, 102,

⁷³ CLEMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, 24, 4

⁷⁴ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*. Livre I, 8,70 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, Livre I, 6-9.

divine dans cette histoire constitue une pierre de touche de la foi en Dieu en général.⁷⁵

La compréhension de la Providence divine comme ayant une finalité pédagogique par rapport à l'humanité est partagée par Irénée⁷⁶ et par Origène.⁷⁷ La sagesse divine s'adapte à la capacité réceptive de l'être humain en le faisant accéder à la pleine connaissance de la vérité au fur et mesure qu'elle accomplit son dessein dans l'histoire. Tous les événements qui arrivent à l'homme, particulièrement les événements difficiles, ont pour but de faire grandir dans la connaissance de la vérité. Dieu est présenté comme un père qui met à l'épreuve ses fils pour les éduquer.

Bien que la plupart des Pères aient accepté la notion stoïcienne de Providence divine, ils se sont démarqués explicitement des versions qui méconnaissent la liberté humaine. Plusieurs Pères, dans leur enseignement, opposent la liberté chrétienne à la croyance païenne en la fatalité. Selon eux, l'agir souverain de la Providence divine dans le gouvernement du monde doit être affirmé en même temps que la liberté humaine dans le gouvernement de sa propre vie. Justin, par exemple, insiste sur l'aspect moral de la liberté humaine qui n'est pas annulé par le gouvernement divin.⁷⁸ Au milieu du monde, Dieu a créé l'homme libre. En raison de sa liberté, l'homme sera récompensé ou puni selon ses mérites. Ainsi, Justin s'oppose au déterminisme fataliste de certains stoïciens de son temps qui ne laissaient place ni à la liberté humaine, ni aux mérites, ni à une vie future.⁷⁹ La notion de Providence divine chez les Pères de l'Église s'est démarquée de la conception stoïcienne aussi dans leur façon personnelle d'envisager le Dieu providentiel. Pour les chrétiens, le Christ manifeste la force providentielle de Dieu agissant de l'intérieur du monde. C'est lui le Seigneur de l'histoire et de l'univers.

⁷⁵ A. SCHILSON, *Providence / Théologie de l'Histoire*, dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, p. 786.

⁷⁶ IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, 4,38.

⁷⁷ ORIGENE, *Contre Celse*, Livre IV, 74

⁷⁸ JUSTIN, *Deuxième apologie*, 4-10

⁷⁹ H.D. SIMONIN, *La Providence selon les Pères Grecs*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, p. 942.

Augustin d'Hippone

Les Pères se sont confrontés aussi à la question du mal et de la remise en question de la Providence divine. Augustin mérite une mention particulière parmi les réponses chrétiennes à l'aporie du mal. La problématique du mal est présente tout au long de son œuvre. Augustin s'y est intéressé depuis ses controverses avec les manichéens qui donnaient au mal un rang divin égal à celui du Dieu créateur. Augustin insiste donc sur le fait que le mal n'est pas une substance en soi, indépendante, divine et égale à Dieu. Le mal n'est rien d'autre qu'un manque d'être, un manque de bien.⁸⁰ Il est une réalité privative et parasitaire qui ne pourrait jamais être égale à Dieu. Ceci débouche sur un regard optimiste sur l'ensemble de la réalité : si le mal ne possède pas de réalité en lui-même, il ne pourra jamais être plus fort que le bien.

Par rapport à la notion de Providence divine, Saint Augustin affirme qu'il est nécessaire de distinguer entre l'idée divine éternelle, le plan éternel de salut, et son accomplissement dans l'histoire. Les manichéens en appelaient à la réalité du mal dans le monde pour remettre en cause l'universalité de la Providence divine. Selon eux, le Dieu bon, n'ayant pu s'opposer à l'action du principe mauvais, a été contraint de créer la matière pour restreindre cette action, et lui a abandonné le monde sensible. Contre cette vision des choses, Augustin affirme que le monde actuel, dans lequel nous vivons, n'est pas celui qui a été conçu par le Créateur. La création est tombée de son état originel et a perdu sa perfection originelle dans laquelle elle fut créée. Dieu a connu la possibilité du mal lorsqu'il a créé le monde, s'il ne l'a pas empêchée ce n'est pas parce que le mal échappe à sa Providence, mais parce qu'il le laisse arriver pour un plus grand bien, dont le mal est l'occasion et la condition.⁸¹

Plus tard, l'Evêque d'Hippone a voulu montrer comment la Providence divine guide l'histoire humaine. Dans *La Cité de Dieu*, il développe une théologie de l'histoire pour montrer que Dieu guide effectivement tous les événements de l'histoire, même ceux qui semblent

⁸⁰ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, Livre III, 7,12-14.

⁸¹ A. RASCOL, *La Providence selon Saint Augustin*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, p. 978.

absurdes et contradictoires.⁸² Dans ce contexte, il affirme que la Providence :

est l'attribut divin par lequel la Trinité dirige l'action qu'elle exerce sur toute la création et qui a pour terme la constitution définitive de la cité de Dieu.⁸³

Augustin conçoit l'organisation du monde et de l'histoire comme une réalisation externe de l'ordre rationnel prévu par Dieu. Tous les événements du monde contribuent à orienter le devenir historique de l'humanité vers l'avènement de la *Civitas Dei*, laquelle se trouve encore en guerre avec la *Civitas terrena*. Mais ni la perception empirique, ni la raison humaine ne permettent de saisir l'intervention providentielle qui guide l'histoire et lui confère un sens. Pour percevoir le devenir historique comme guidé par la Providence divine, dit Augustin, il faut avoir la lumière de la foi.⁸⁴

Thomas d'Aquin

Les idées augustiniennes ont été reprises et réélaborées, dans un contexte plus proche de l'aristotélisme, par Thomas d'Aquin. Le Docteur Angélique connaissait les difficultés auxquelles peut se confronter une théologie de l'histoire, comme par exemple, celle de Joachim de Flore. Pour cette raison, Saint Thomas insiste sur la distinction entre le plan éternel qui est dans l'intellect divin, et le déroulement concret de ce plan dans l'histoire. De ce fait, sa définition de la Providence divine souligne qu'elle est une réalité strictement intérieure à Dieu: *Ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistens* (plan ou ordre par lequel Dieu ordonne toutes les choses à leur but, tel que celui-ci existe de tous temps dans son Esprit).⁸⁵

Le Dieu de Thomas, comme le moteur premier d'Aristote, a déterminé une finalité propre à chaque créature. Le bien des créatures suit l'ordination à une finalité établie par le Créateur. La finalité dépend de la

⁸² AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, Livre XI.

⁸³ A. RASCOL, *La Providence selon Saint Augustin*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, p. 962.

⁸⁴ Robert MAGER, *Dieu agit-il dans l'histoire ?*, p. 55.

⁸⁵ A. SCHILSON, *Providence / Théologie de l'Histoire*, dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, p. 787.

volonté et de l'intelligence de Dieu. Ainsi, le mouvement des créatures suit la finalité intrinsèque que leur Créateur leur a donnée. Dans le cas des anges et des êtres humains, ce mouvement est libre, doué de raison et de volonté. Saint Thomas intègre à l'intérieur de son système en même temps le gouvernement divin et la liberté humaine. Le champ propre de la Providence divine serait celui de la prévoyance d'un ordre de finalité pour les créatures.⁸⁶

Selon le Docteur Angélique, Dieu aurait fixé une finalité non seulement pour l'univers dans son ensemble mais aussi pour chaque être individuel. Dieu n'est pas un grand architecte qui sacrifierait une créature individuelle pour l'harmonie universelle. Dieu veille avec sa Providence sur chaque créature et sur chaque événement particulier.⁸⁷ Également, Thomas reconnaît l'existence de causes secondes dans l'univers. Dans le monde concret, il y a des causes secondes qui agissent. Dans un monde de puissances et de causalités enchaînées, la Providence peut gouverner ce qui est inférieur par l'intermédiaire de ce qui est supérieur. Le Créateur a donné à ses créatures une réelle « dignité de causalité. »⁸⁸

2.2.4. Gottfried Leibniz et le rationalisme moderne

La période suivante à la scolastique a été marquée par les problématiques issues de l'influence du nominalisme de Guillaume d'Ockham et par les débats théologiques entamés par la Réforme protestante. Le volontarisme d'Ockham, que ce soit sur le plan ontologique ou sur le plan moral, est potentiellement en conflit avec la notion grecque d'une intelligence divine qui ordonne le monde selon une logique rationnelle. Chez lui, la notion de Providence est subordonnée à celle de prédestination. Les théologiens de la Réforme ont hérité et développé cette vision des choses et, Par conséquent, ont mis l'accent sur la prédestination et sur le rôle de la volonté humaine comme cause du mal. Le problème du mal dans le monde est alors considéré comme le problème de la liberté humaine qui a corrompu la création. Ainsi la question de la prédestination et

⁸⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Prima pars, q.22, a.1.

⁸⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Prima pars, q.22, a.2.

⁸⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Prima pars, q.22, a.3.

de son rapport avec la Providence divine et la liberté humaine, devient centrale dans les débats théologiques de cette période.⁸⁹

En opposition au volontarisme nominaliste qui mettait l'accent sur le libre dessein de la divinité, plusieurs auteurs ont proposé une idée plus rationaliste de la Providence divine en consonance avec la notion d'ordre de la nature. Si les idées éternelles qui ordonnent l'univers se trouvent en Dieu, l'agir de celui-ci doit répondre à des principes logiques universels et nécessaires. L'un des auteurs les plus caractéristiques de cette version rationaliste de la Providence divine est Gottfried Wilhelm Leibniz. Bien qu'il ne soit pas théologien au sens strict, son œuvre *Essais sur la Théodicée et sur l'harmonie entre la raison et la foi* a joué d'une influence notable sur la théologie moderne. Nous présentons ici sa pensée comme un exemple. Des notions rationalisées de la Providence divine se retrouvent ailleurs chez différents auteurs modernes tels que Vico, Herder, Schelling et Hegel. Malgré les connotations religieuses de cette notion, une bonne partie de la pensée moderne n'a pas rejeté la notion de Providence, mais elle a plutôt essayé de l'intégrer dans ses propres cadres rationalistes. En outre, l'effort moderne pour comprendre le monde de manière rationnelle se fonde à l'origine sur l'espoir de pouvoir découvrir les principes universels et nécessaires qui guident l'agir divin.

Leibniz, appuyé sur l'essor des mathématiques et des sciences exactes, radicalise la notion de Dieu comme principe rationnel ordonnateur de l'univers.⁹⁰ Selon lui, si l'univers peut être exploré et compris par la raison humaine, c'est parce que Dieu en garantit l'ordre, garde l'exactitude des proportions et l'harmonie universelle. Nous voyons ici un déplacement: tandis que pour des théologiens, comme Augustin, la foi était nécessaire pour comprendre la Providence, pour des penseurs modernes comme Leibniz, la Providence divine est une vérité accessible à la raison. L'existence d'une Providence, confirmée par l'évidence rationnelle, garantit l'orientation intelligente, et donc certaine, de la nature et de l'histoire. Par conséquent, si la Providence divine est une vérité accessible à la raison humaine, la problématique du mal devrait avoir, elle aussi, une réponse rationnelle et évidente. Leibniz désigne par le nom de « Théodicée » l'effort

⁸⁹ G. AULETTA, *Providence*, dans *Dictionnaire critique de théologie*, p. 949.

⁹⁰ Juan Antonio ESTRADA, *La imposible teodicea, La crisis de la fe en Dios*, p. 184.

rationnel de répondre à l'aporie entre l'affirmation de la Providence divine et l'existence de mal.

Leibniz connaissait le débat entre rationalisme et volontarisme, et propose une solution moyenne. Selon lui, la volonté et la raison de Dieu coïncident nécessairement, parce que Dieu dans sa connaissance infinie doit toujours choisir la meilleure possibilité. La pensée de Dieu conçoit l'infinitude de mondes possibles, qui existent comme possibilités dans ses idées éternelles, et par sa volonté choisit toujours la meilleure possibilité, ce qui donne existence au monde réel dans lequel nous sommes. Il affirme :

L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence ; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait, qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite, et par conséquence de choisir le mieux.⁹¹

De ce fait, le monde dans lequel nous habitons est, pour Leibniz, une expression immédiate de la volonté de Dieu. La distinction, très importante chez Thomas d'Aquin, entre le plan de Dieu et la concrétisation de ce plan dans l'histoire ne se retrouve plus. Par contre, Leibniz affirme être :

(...) persuadé du principe de l'harmonie en général, et par conséquence de la préformation et de l'harmonie préétablie de toutes choses entre elles, entre la nature et la grâce, entre les décrets de Dieu et nos actions prévues, entre toutes les parties de la matière et même entre l'avenir et le passé, le tout conformément à la souveraine sagesse de Dieu.⁹²

Le jeu de toutes les forces présentes au monde est ordonné par Dieu, même si parfois ces forces peuvent sembler contradictoires. Le rôle de

⁹¹ Gottfried LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, §201.

⁹² G. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* §62.

Dieu dans l'univers serait donc celui d'une rationalité œuvrant le bien et agissant en étant motivée par un calcul de possibilités. Dieu voit d'un coup toute la séquence harmonique de causes et effets dans l'univers et il choisit. Les événements présents portent déjà l'avenir voulu par Dieu et se dirigent vers cet avenir. Si quelqu'un pouvait lire le présent avec tout ce qu'il est, avec toutes ses possibilités et toutes les forces qui y opèrent, celui-ci pourrait lire ce qui sera.

Leibniz déclare que bien que Dieu choisisse le meilleur des mondes possibles, cela ne veut pas dire que le mal n'existe pas dans le monde. « Dieu veut l'ordre et le bien ; mais il arrive quelquefois que ce qui est désordre dans la partie est ordre dans le tout. »⁹³ Étant donné que le monde est la réalisation providentielle d'un ordre parfait, déterminé par l'intelligence divine jusqu'aux plus petits détails, il est clair que le désordre et les dysharmonies sont seulement apparents et contribuent en dernière analyse à la plus grande harmonie du tout :

Le composé accompli répond à l'univers tout entier, et le composé fautif qui est une partie de l'accompli, répond à quelque partie de l'univers où nous trouvons des défauts que l'auteur des choses a soufferts, parce qu'autrement, s'il avait voulu reformer cette partie fautive et en faire un composé passable, le tout n'aurait pas été aussi beau.⁹⁴

Pour cette raison, Leibniz critique les auteurs qui « croient que Dieu aurait pu mieux faire ; c'est un sentiment qui doit être rejeté : car quoiqu'il n'ôte pas tout à fait la sagesse et la bonté de Dieu (...) il y met des bornes. »⁹⁵ Il cite comme exemple de ce sentiment une affirmation attribuée au roi Alphonse de Castille. La tradition affirme que le roi aurait dit que « si Dieu l'eut appelé à son conseil quand il fit le monde, il lui aurait donné des bons avis. » A cette affirmation Leibniz répond :

⁹³ G. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* §185.

⁹⁴ G. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* §214.

⁹⁵ G. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* §168.

Vous ne connaissez le monde que depuis trois jours. Vous n'y voyez guère plus loin que votre nez (...) Attendez à le connaître davantage, et y considérez surtout les parties qui présentent un tout complet (comme font les corps organiques) et vous y trouverez un artifice et une beauté qui va au-delà de l'imagination.⁹⁶

En plus, explique Leibniz, il faut tenir compte que dans le monde existent et agissent d'autres volontés que la volonté divine. Dieu dans sa Providence doit arranger les conséquences de ces autres volontés. Nous pouvons imaginer abstraitement un monde idéal sans aucun mal, mais Dieu agit sur le monde réel. Si Dieu permet le mal dans le monde, c'est pour que ce mal rende possible d'autres biens. Dans la perspective de l'harmonie universelle, le mal dans le monde a une place et une raison d'être. Le mal n'est qu'apparent et se comprend pour le plus grand bien ou pour la plus grande beauté du tout. L'homme qui proteste contre Dieu à cause du mal dans le monde ne fait que montrer son ignorance et son incapacité de voir ce mal en perspective du tout harmonique.

2.2.5. Critiques à la Théodicée rationaliste

La pensée de Leibniz représente un moment culminant pour la doctrine rationaliste de la Providence divine et de la Théodicée. Plein de l'optimisme propre à la période moderne, Leibniz croit au pouvoir de la rationalité pour contrôler le monde et en assurer un avenir meilleur. Le pouvoir de la rationalité qu'il affirme est double : celui de la raison divine qui organise et dirige l'univers, et celui de la raison humaine qui découvre les principes harmoniques que la raison divine a donnés au monde. La réalité du mal dans le monde, que les anciens voyaient comme un mystère insondable, et que les théologiens affirmaient pouvoir comprendre seulement à la lumière de la foi, est minimisée à l'intérieur d'un optimisme qui croit au progrès permanent de l'univers.

Déjà à l'époque de Leibniz son modèle rationaliste de Providence divine et de Théodicée a reçu diverses critiques. En 1755, le tremblement de terre de Lisbonne contredit par la force des faits

⁹⁶ G. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* §193-194.

l'optimisme rationaliste. La mort de milliers de personnes d'une façon si tragique ne semble répondre à aucun principe d'harmonie universelle. Voltaire est une des voix à exprimer avec le plus de force et d'ironie l'échec de la Théodicée rationaliste dans son *Candide* (1759).⁹⁷ Faisant une lecture historique, Jürgen Moltmann affirme que ce type de Théodicée a conduit finalement à un athéisme de protestation. A fur et mesure que l'optimisme moderne voit ses attentes se frustrer et qu'il laisse la place à une vision plus tragique de la vie, l'idée de Dieu élaborée par des auteurs modernes comme Leibniz finit par être rejetée comme quelque chose d'inacceptable. Le problème selon Moltmann a été d'identifier le monde actuel dans lequel nous vivons avec le dessein providentiel de Dieu.

L'athéisme métaphysique prend aussi le monde pour un miroir de la divinité. Mais dans le miroir brisé d'un monde injuste et absurde où le mal triomphe et où la souffrance est sans fond ni fin, il reconnaît non le visage d'un Dieu mais seulement les grimaces de l'absurde et du néant (...) tant que ce monde n'est pas aux « couleurs de Dieu », il ne fait pas de lui-même remonter à l'existence, à la justice, à la sagesse et à la bonté de Dieu. De sorte que le monde étant ce qu'il est, il est plus facile de croire au démon que de croire en Dieu.⁹⁸

Moltmann cite comme preuve les « enfers » des guerres mondiales, d'Auschwitz, d'Hiroshima et du Vietnam. Tous ces événements invitent à se représenter le monde entier plus comme maison de morts que comme terre bonne dirigée par un Dieu juste et bon. Devant ces horreurs de l'histoire, la Théodicée devient inacceptable. Moltmann en cite comme exemple ces versets de l'Ode à la joie de Schiller : « Souffrez courageusement, tous les êtres ! Souffrez pour le monde meilleur ! Là-haut au-dessus de la voûte étoilée, un grand Dieu rétribuera. »⁹⁹ Moltmann se demande comment répéter ces versets, par exemple, devant les victimes d'Auschwitz ?

⁹⁷ VOLTAIRE, *Candide ou L'optimisme*, dans : *Voltaire, parcours rapide* par Véronique ANGLARD, Allier (Belgique). Ed. Marabout, 1995.

⁹⁸ Jürgen MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié. La Croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, p. 251.

⁹⁹ Cité dans J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 251.

Un autre problème que différents auteurs voient dans la Théodicée de Leibniz est qu'elle laisse l'être humain dans une situation de passivité face au mal. Si Dieu lui-même, dans une logique rationnelle parfaite, pense qu'un mal est nécessaire, que peut faire l'être humain pour éviter ou pour amoindrir ce mal ? L'homme aurait finalement très peu à faire devant une œuvre divine qui ne peut pas être corrigée ou améliorée. Même le recours à la prière deviendrait inutile face à un Dieu qui se meut par sa propre connaissance parfaite et qui cherche avant tout l'harmonie de l'ensemble.

La notion de Dieu exprimé par le modèle de Leibniz présente aussi des difficultés. Selon le théologien Kenneth Surin, le théisme moderne que Leibniz représente, est tombé dans l'erreur de considérer Dieu comme un « être » parmi les autres êtres de la création. Ainsi, Dieu est devenu la contrepartie céleste de ce qu'est l'homme sur terre. Le Créateur de l'univers est dans la théorie de Leibniz une projection universalisée de l'intellect et de l'action humaine. Alors, si Dieu pense et agit comme un super-homme, pour quoi ne fait-il pas ce qu'un homme honnête et juste aurait fait ? Malgré son langage philosophique, la Théodicée de Leibniz souffre d'un excessif anthropomorphisme.

De toute façon, Leibniz représente un point important dans l'évolution des concepts que nous sommes en train de présenter. Kenneth Surin affirme qu'il est possible d'identifier dans l'histoire de la notion de Théodicée un avant et un après Leibniz. Plusieurs différences fondamentales le montrent. Les auteurs avant Leibniz étaient conscients de l'existence du mal et des difficultés que cette réalité représentait pour la doctrine de la Providence divine. Mais ils ne voyaient pas dans le mal un obstacle pour la foi en Dieu. Aristote pouvait croire à un principe divin, même si pour lui, celui-ci ne prenait pas souci des êtres individuels. L'organisation de la nature rendait évidente l'existence d'un principe créateur. Par contre, après les transformations de la modernité et après que le rationalisme ait pris le dessus, le problème central de la Théodicée est celui de l'existence de Dieu. La question du mal apparaît comme un chapitre de ce problème plus large, devenu central à partir de la modernité.

Chez bon nombre d'auteurs anciens, l'affirmation d'un principe divin qui guide l'histoire était suivie d'une application de la théorie aux événements concrets de l'histoire. Par contre, selon Surin, les auteurs qui

ont travaillé cette question après Leibniz semblent peu intéressés à élaborer une interprétation de l'histoire qui démontre leurs postulats. Ces auteurs voient la question de la Providence divine et la Théodicée plus comme des problématiques intemporelles qui se résolvent à partir de la cohérence et de la validité des arguments. Les théologiens ou les philosophes qui affirment que Dieu guide l'histoire, n'osent pas dire en général quels sont les événements où se manifeste son action.¹⁰⁰ Surin affirme que, Par conséquent, la Théodicée regarde de plus en plus son problème de façon théorique sans réfléchir vraiment aux conséquences pratiques de ses doctrines en vue de l'élimination du mal.¹⁰¹ Cette théorisation excessive produit, selon lui, une perte de crédibilité et d'intérêt par rapport à ces questions.

2.3. La contestation contemporaine de la Théodicée

Différents auteurs contemporains ont contesté la Théodicée et avec elle, la notion de Providence divine reçue de la modernité. Ces notions, comme nous l'avons montré dans l'exemple de Leibniz, avaient perdu leur sens théologique original et avaient pris un accent fort rationaliste. Jürgen Moltmann affirme que la contestation de la Théodicée suscite dans le contexte contemporain un « athéisme de protestation. » Dans cette section nous allons présenter cette contestation par la voix de trois écrivains du vingtième siècle: Fédor Dostoïevski, Albert Camus et Elie Wiesel. Les travaux de ces auteurs qui seront présentés ici ne sont pas des œuvres de théologien ni de philosophe, au moins dans le sens traditionnel. Il s'agit plutôt d'œuvres littéraires, surtout de romans. Ce détail est intéressant, parce qu'il montre que la narration a une puissance particulière pour exprimer la réalité de la souffrance humaine. Cette puissance expressive de la narration, nous la retrouverons dans le deuxième pôle de notre corrélation.

Fédor Dostoïevski

¹⁰⁰ Kenneth SURIN, *Theology and the problem of evil*, p. 24.

¹⁰¹ K. SURIN, *Theology and the problem of evil*, p. 13.

Dostoïevski présente ses objections contre la Théodicée de l'harmonie universelle dans un épisode de son roman *Les frères Karamasov*. Le contexte est une discussion entre Ivan Karamasov, homme rationaliste, et son frère Aliocha, jeune novice dans un monastère. Ivan raconte une série d'histoires de cruauté extrême où des adultes pervers exercent la violence sur des jeunes innocents. Le dernier des récits est celui d'un jeune garçon de huit ans, fils de serfs, qui accidentellement blesse avec une pierre la patte du chien favori de son maître. Celui-ci, un général aux puissantes relations et riche propriétaire terrien décide punir le jeune garçon. Le lendemain le général fait courir l'enfant nu et lance sur lui toute sa meute qui déchiquette l'enfant. La mère de l'enfant regarde impuissante le supplice de son enfant.¹⁰² Le lecteur ne peut que se laisser frapper par la brutalité de la scène et suivre Ivan Karamasov dans son raisonnement. Aucune logique de l'harmonie de la création ne peut justifier une souffrance pareille.

Écoutez : si tous doivent souffrir pour acheter l'harmonie éternelle par la souffrance, que viennent faire là-dedans les enfants, dis-le-moi, je te prie ? Pourquoi eux aussi doivent-ils souffrir et à quoi cela leur sert-il d'acheter l'harmonie par leurs souffrances, cela est tout à fait incompréhensible.¹⁰³

La souffrance est incompréhensible, encore plus la souffrance des innocents. Tous les efforts pour donner une explication de la souffrance ne sont que des essais pour justifier ce qui est en soi-même injustifiable. Le seul rappel de la souffrance suffit pour disqualifier ces explications. Le monde n'est pas gouverné par la Providence divine mais par l'absurdité :

(Ivan) - Le monde repose sur les absurdités et, sans elles, peut-être que rien ne s'y serait passé. On sait ce qu'on sait !

(Aliocha) – Que sais-tu ?

(Ivan) - Je ne comprends rien, continua Ivan comme en proie au délire, je ne veux même plus rien comprendre maintenant. Je veux m'en tenir au fait. Il y a longtemps que j'ai décidé de ne pas comprendre. Si je voulais comprendre quelque chose,

¹⁰² Fédor DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamasov*, p. 315 – 316.

¹⁰³ F. DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamasov*, p. 317.

je trahirais aussitôt le fait, mais j'ai décidé de m'en tenir au fait.¹⁰⁴

La cible des critiques de Dostoïevski est la Théodicée bâtie sur le concept d'harmonie universelle. Selon cette idée une quantité de mal est nécessaire à la création comme élément de contraste pour pouvoir reconnaître le bien ou comme moteur de l'évolution et du développement. La Théodicée de l'harmonie universelle veut ainsi garder l'affirmation d'une raison bienveillante qui guide le monde. Mais devant la souffrance de l'enfant et de l'innocent, le mal ne pourrait pas être justifié comme le prix à payer en vue de la réalisation d'un plan de Dieu pour l'avenir. La Théodicée de Leibniz est discréditée par la réalité des faits, par la souffrance concrète qui ne peut que nous scandaliser. D'après Ivan Karamasov, aucun plan providentiel, aucun futur meilleur, ne pourrait suffire à compenser la souffrance injuste. Quel profit pourrait tirer la création de la souffrance d'un enfant ? Pourquoi cette souffrance serait-elle nécessaire à l'évolution du monde ou de l'humanité ? Le problème n'est pas seulement l'existence du mal dans le monde, mais plus encore, l'existence de tant de mal innocent. La stratégie traditionnelle de la Théodicée de minimiser le mal tombe lorsqu'elle se voit confrontée aux faits bruts de la souffrance des innocents.

L'argumentation de Dostoïevski est radicale. Il rejette même une certaine conception chrétienne de Dieu comme le vengeur des victimes qui punirait les offenseurs et assurerait un final heureux de l'histoire. Dostoïevski perçoit qu'il n'y a pas d'équivalence entre la douleur de la victime innocente et la punition du malfaiteur. Un Dieu vengeur ne suffit pas à résoudre le problème. Il est vrai que la justice est nécessaire, mais finalement, insuffisante. La punition du malfaiteur arrive trop tard et elle est inutile, parce qu'elle ne sert qu'à ajouter plus de douleur à l'histoire de souffrance du monde.

La suprême harmonie ne vaut pas une seule petite larme ne sera-ce que de cet enfant supplicié qui se frappait la poitrine de son petit poing et, dans le nauséabond réduit, priait le « bon Dieu » avec ses larmes demeurées sans rachat ! Elle ne la vaut pas car ces larmes sont demeurées sans rachat. Elles doivent être rachetées, sinon il ne peut y avoir d'harmonie.

¹⁰⁴ F. DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamasov*, p. 316.

Mais par quoi les racheter, par quoi ? Est-ce possible ? Serait-ce vraiment en les vengeant ? Mais qu'ai-je besoin de cette vengeance, qu'ai-je besoin de l'enfer pour les bourreaux, qu'est-ce que l'enfer peut réparer puisque ceux-là sont déjà suppliciés ? Et qu'est donc cette harmonie s'il y a l'enfer : je veux pardonner et je veux embrasser, je ne veux plus qu'on souffre.¹⁰⁵

L'argumentation traditionnelle de la Théodicée moderne pourrait opposer à l'argumentation de Dostoïevski notre ignorance par rapport au dessin providentiel de l'histoire. Dans notre situation présente nous ne sommes pas capables de faire un jugement sur l'ensemble de l'histoire. L'être humain est dans une situation d'attente devant l'inconnu. Cependant, Dostoïevski pousse son argumentation encore plus loin :

Je comprends bien quel devra être le bouleversement de l'univers lorsque tout, au ciel et sous la terre, se fondera en un seul hymne louangeur et ce qui vit et tout ce qui a vécu s'écrira : « Tu as raison Seigneur, car tes voies se sont révélées ! » Dès lors que la mère embrassera le bourreau qui a fait déchiqueter son fils par les chiens et que tous les trois ils proclameront avec des larmes. « Tu as raison, Seigneur ! », il est bien certain que ce sera le sommet de la connaissance et que tout s'expliquera alors. Mais c'est là qu'il y a un écueil, cela même je ne puis l'accepter.¹⁰⁶

Même la perspective d'une réconciliation finale entre les victimes et les bourreaux semble impossible, non seulement du point de vue des sentiments mais du point de vue moral. Selon Dostoïevski, la mère ne doit pas pardonner au bourreau de son fils. Elle pourrait pardonner sa souffrance de mère mais elle n'a pas le droit de pardonner les souffrances de son fils lacéré. Le pardon nécessaire à l'harmonie est impossible, la fin de l'histoire quand les « voies du Seigneur » seront révélées, semble illusoire et, à la limite, injuste.

Dans une position si dramatique comme celle que présente Ivan Karamasov, il ne reste que la rébellion. D'ailleurs, Rébellion est le titre du

¹⁰⁵ F. DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamasov*, p. 318.

¹⁰⁶ F. DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamasov*, p. 318.

chapitre de l'ouvrage et le mot avec lequel Ivan décrit sa posture devant l'idée d'une harmonie universelle.

Je ne veux pas de l'harmonie, je n'en veux pas par amour de l'humanité. J'aime mieux rester avec les souffrances non vengées (...) on a estimé l'harmonie trop cher, il n'est nullement dans nos moyens de payer un tel prix pour l'entrée. C'est pourquoi je me hâte de rendre mon billet d'entrée.¹⁰⁷

Ivan se trouve entre le besoin de Dieu et l'athéisme de protestation. Il reconnaît devant son frère que « si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer »¹⁰⁸ ; cela parce que si Dieu n'existe pas, l'homme serait encore plus méchant et la morale perdrait tout fondement. Ainsi, Ivan se reconnaît formé dans la tradition chrétienne, mais en même temps il se révolte contre cette tradition. L'ambivalence face à la croyance en Dieu rend son argumentation paradoxale. Ivan Karamasov affirme : « Ce n'est pas Dieu que je refuse, comprends-le bien, c'est l'univers créé par lui, c'est l'univers de Dieu que je n'accepte pas et que je me refuse à accepter. »¹⁰⁹

Comme l'affirme Kenneth Surin, la révolte d'Ivan Karamasov n'est pas un athéisme dans le sens habituel du mot. Son problème n'est pas l'existence ou l'inexistence de Dieu. Son questionnement est avant tout un questionnement moral. Il rejette Dieu parce qu'il lui semble impossible et moralement répugnant de croire en un Dieu qui demande un prix si élevé de souffrance pour l'harmonie universelle ou pour le salut de la création.¹¹⁰

Son refus naît d'une exigence éthique qui lui donne raison de penser que l'être humain est meilleur que son image de Dieu. Il réclame des explications à Dieu pour la souffrance d'autrui dans le monde qu'il a créé. Un Dieu qui veut ou qui permet la souffrance de l'innocent est un Dieu moralement inacceptable. Il est moralement impossible de ne pas se révolter contre ce monde, ce monde créé par Dieu. Ivan Karamasov se rebelle au nom de la justice, puisqu'il trouve que ce monde de Dieu ne peut être justifié qu'en appelant juste ce qui est injuste. Ainsi, il rejette la Théodicée mais laisse ouverte la question sur le sens de la souffrance. Sa posture

¹⁰⁷ F. DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamasov*, p. 319.

¹⁰⁸ F. DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamasov*, p. 304.

¹⁰⁹ F. DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamasov*, p. 306.

¹¹⁰ K. SURIN, *Theology and the problem of evil*, p. 97.

exprime bien le malaise de la situation de l'homme contemporain, le déchirement entre le désir d'une Théodicée mais l'impossibilité d'en accepter une. Il ne résout pas le problème mais le rend plus aigu.

Pour cette raison, Moltmann identifie la critique de Dostoïevski sur la Théodicée avec un athéisme de protestation. Ce qui est mis en cause n'est pas tant l'existence de Dieu que la question de sa justice dans le monde. Le problème est qu'aucune preuve cosmologique ou logique ne pourrait répondre à la question de la souffrance et calmer les sentiments qui mènent à la révolte. Dans ce cas-ci, l'effort de résoudre le problème par des preuves rationnelles est plutôt une des causes de la contestation. Les preuves cosmologiques voulaient démontrer l'existence de Dieu en justifiant l'état des choses dans le monde par le Créateur. Mais si l'on remonte aux causes de la souffrance dans le monde, on peut aboutir aussi bien à Dieu qu'au démon, à l'être qu'au néant, au sens qu'à l'absurdité. « L'athéisme se montre ici le frère du théisme » et « l'histoire de l'athéisme occidental devient donc en même temps l'histoire du nihilisme. »¹¹¹

Albert Camus

La rébellion d'Ivan Karamasov a inspiré différents penseurs contemporains. Parmi eux, Moltmann signale l'écrivain français Albert Camus qui reprend l'argument d'Ivan Karamasov dans son livre *L'homme révolté*. A la suite de Dostoïevski, Camus appelait son athéisme une « révolte métaphysique. »¹¹²

Camus s'identifie existentiellement avec les victimes de la souffrance. Pour lui, la Théodicée chrétienne a échoué parce qu'il est impossible d'accepter un Dieu qui permet la souffrance des innocents. Le non-sens de la souffrance est un écueil inévitable pour affirmer Dieu. Dans la vision que Camus présente du monde, ce qui prime est l'omniprésence de la douleur. La réalité du mal est pour lui bien plus qu'une privation du bien ou une imperfection secondaire dans un univers qui serait parfait dans son ensemble.

¹¹¹ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 252–253.

¹¹² J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 252.

Dans ses œuvres, Camus se réfère aux traditions bibliques, mais en les relisant autrement. Par exemple, il prend la notion de création pour inviter la créature à se révolter contre son Créateur :

La révolte métaphysique est le mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière. Elle est métaphysique parce qu'elle conteste les fins de l'homme et de la création.¹¹³

Selon Camus, les Grecs ne connaissaient pas la différence entre le monde et le divin, ainsi ils ne séparaient pas vraiment les hommes des dieux. Le judéo-christianisme a introduit l'idée du Dieu créateur radicalement différent de la création et des êtres humains. Contre ce Dieu créateur, la révolte devient possible. De cette manière, le christianisme a rendu plus dramatique la problématique de la Théodicée. Devant une force impersonnelle et fataliste, les questions du sens n'ont pas de sens. Mais ces questions prennent une signification lorsqu'elles peuvent être adressées à un Dieu personnel.

Le révolté métaphysique n'est donc pas sûrement un athée, comme on pourrait le croire, mais il est forcément un blasphémateur. Simplement, il blasphème d'abord au nom de l'ordre, dénonçant en Dieu le père de la mort et le suprême scandale.¹¹⁴

Selon Camus, le problème de l'âge moderne est la révolte contre l'injustice du monde et contre le Dieu qui sanctionne cette injustice. La révolte du frère Karamasov contre le Dieu de la Théodicée est un exemple de la révolte humaine qui est aussi la source de son histoire révolutionnaire. La révolte comporte une affirmation positive de la dignité humaine et de la solidarité avec la souffrance d'autrui à partir de laquelle naît le désir de justice. Mais la révolte d'Ivan paradoxalement peut finir par nier l'élément positif qui mobilise la révolte. Dostoïevski l'avait mentionné aussi dans son livre. S'il n'y a pas de Dieu, l'immortalité n'existe pas et tout est permis. L'histoire du nihilisme contemporain commence lorsque Dieu et l'immortalité sont niés.

¹¹³ Albert CAMUS, *L'homme révolté*, p. 39.

¹¹⁴ A. CAMUS, *L'homme révolté*, p. 40.

Le sentiment de l'absurde, quand on prétend d'abord en tirer une règle d'action, rend le meurtre au moins indifférent et par conséquent, possible. Si l'on ne croit à rien, si rien n'a de sens et si nous ne pouvons affirmer aucune valeur, tout est possible et rien n'a d'importance.¹¹⁵

L'homme rebelle est pris entre le désir de dignité au nom duquel il se rebelle contre Dieu, et les conséquences que cette rébellion a pour la notion de la dignité humaine. La révolte morale contre le monde et l'histoire oscille entre la nécessité de Dieu pour que tout ne soit pas permis, et l'acceptation qu'il n'y ait pas de valeurs normatives. Le problème du bien et du mal ainsi que la raison pour laquelle il convient d'agir de façon éthique relie la moralité et la foi en Dieu. Devant le mal il faut agir de manière solidaire, mais comment fonder cette exigence ? S'il n'y a pas de Dieu, il n'y a pas de faute ni de coupable, et l'injustice triomphe. Selon Camus, à l'âge moderne, la Théodicée a été remplacée par l'anthropodicée. L'homme rebelle qui voulait remplacer le monde injuste du Dieu de la Théodicée par un monde nouveau, ne fait que se mettre lui-même à la place de Dieu.

Le trône de Dieu renversé, le rebelle reconnaîtra que cette justice, cet ordre, cette unité qu'il cherchait en vain dans sa condition, il lui revient maintenant de les créer de ses propres mains et, par-là, de justifier la déchéance divine. Alors commencera un effort désespéré pour fonder au prix du crime s'il le faut, l'empire des hommes.¹¹⁶

Camus cite le roman de Dostoïevski, particulièrement le passage où Ivan Karamasov raconte à son frère l'histoire du Grand Inquisiteur. Selon Camus, les conséquences politiques du nihilisme apparaissent dans ce récit. Le Grand Inquisiteur représente pour Camus la logique totalitaire qui produit souffrance et mort au bénéfice d'un idéal abstrait de bonheur futur. Cela est la conséquence historique lorsque l'humanité, ou du moins l'élite politique, rejetant le monde d'injustice, prend la place de Dieu et se met à l'œuvre pour contrôler le destin humain. Camus pense aux conséquences des régimes politiques totalitaires et athées au vingtième siècle. L'élite dans

¹¹⁵ A. CAMUS, *L'homme révolté*, p. 15.

¹¹⁶ A. CAMUS, *L'homme révolté*, p. 42.

ces régimes est prête à employer tous les moyens et à les justifier par sa promesse d'instaurer un nouveau monde de justice. La souffrance de l'innocent peut être justifiée par la promesse de la justice future. Ainsi la tyrannie du régime révolutionnaire fait taire la révolte d'une façon aussi effective que Dieu dans la vieille tyrannie du régime monarchique. L'anthropodicée eschatologique est aussi efficace pour justifier la souffrance que l'était la Théodicée à son époque.

Ainsi, Camus montre que la rébellion contre le Dieu de la Théodicée ne résout pas la question de la souffrance mais qu'elle ouvre un autre problème, celui de l'anthropodicée. Devant la souffrance, toute justification doit être rejetée, fût-ce celle de la Théodicée ou celle de l'anthropodicée. La Théodicée ou l'anthropodicée ne sont plus possibles, mais le rêve de vaincre la souffrance et la mort est impossible lui aussi. L'existence humaine est tiraillée entre la révolte contre le monde et la constatation qu'elle ne peut pas surmonter le monde parce qu'elle lui appartient. Mais l'homme créateur de la Théodicée et de l'anthropodicée est le même qui est en lutte avec le mal. La grandeur de l'homme se trouve dans cette lutte, même s'il sait que la bataille est perdue parce que le mal existera toujours dans toutes ses dimensions. Pourtant la souffrance partagée suscite la solidarité, la tendresse et la compassion pour l'humain.

À partir de la « crise de sa génération », Camus est conscient du besoin humain de Dieu, mais il trouve impossible de croire en lui. La religion est le fondement même de la lutte contre le mal, mais il est impossible de retrouver Dieu dans un monde débordé par le mal. Dieu, comme un postulat, peut susciter les espérances du sujet impuissant, mais croire en lui est irrationnel, à cause de l'aporie d'un Créateur qui appelle à lutter contre le mal et donne à l'être humain une liberté contradictoire. Dans son livre *La Peste*, Camus raconte ce dialogue entre un prêtre et un médecin qui voient la souffrance d'un enfant moribond. Camus affirme, comme Dostoïevski, que la souffrance des enfants est la dimension la plus inacceptable du mal.

- Je comprends, murmura Paneloux (le prêtre). Cela est révoltant parce que cela passe notre mesure. Mais peut-être devons-nous aimer ce que nous ne pouvons pas comprendre.

Rieux (le médecin) se redressa d'un seul coup. Il regardait Paneloux, avec toute la force et la passion dont il était capable, et secouait la tête.

- Non, mon père, dit-il. Je me fais une autre idée de l'amour. Et je refuserai jusqu'à la mort d'aimer cette création où des enfants sont torturés.¹¹⁷

Camus fait un contraste entre l'activité humaine dans la lutte contre le mal, représentée par le médecin, et Dieu qui garde le silence. Dieu et l'homme sont deux instances incompatibles. La foi qui attend tout de Dieu génère la passivité devant le mal, tandis que l'incroyance lutte contre la souffrance parce qu'elle ne peut rien attendre de Dieu. Un autre personnage du roman demande au Docteur Rieux, le médecin du roman *La Peste* : « Pourquoi vous-même montrez-vous tant de dévouement puisque vous ne croyez pas en Dieu ? » Et le médecin répond que :

S'il croyait en un Dieu tout-puissant, il cesserait de guérir les hommes, lui laissant alors ce soin. Mais que personne au monde (...) ne croyait en un Dieu de cette sorte, puisque personne ne s'abandonnait totalement et qu'en cela du moins lui, Rieux, croyait être sur le chemin de la vérité, en luttant contre la création telle qu'elle était.¹¹⁸

Dans cette perspective, l'homme qui lutte contre le mal serait meilleur que le Dieu créateur qui ne sauve pas. Selon Camus, les idées chrétiennes de salut ou de grâce n'ont pas de sens devant la souffrance des malades. C'est pourquoi, le Docteur Rieux s'exclame : « Le salut de l'homme est un trop grand mot pour moi. Je ne vais pas si loin. C'est sa santé qui m'intéresse, sa santé d'abord. »¹¹⁹

Camus ajoute des éléments encore plus tragiques au portrait de la souffrance présenté dans son roman *La Peste*. La souffrance occasionnée par la maladie, s'aggrave à cause de l'action compatissante de l'autre. Le Docteur Rieux fait ses meilleurs efforts pour lutter contre la peste et ainsi sauver un enfant moribond. Mais un des témoins exclame : « S'il doit

¹¹⁷ A. CAMUS, *La Peste*, p. 217.

¹¹⁸ A. CAMUS, *La Peste*, p. 129.

¹¹⁹ A. CAMUS, *La Peste*, p. 218.

mourir, il aura souffert plus longtemps. »¹²⁰ L'omniprésence du mal peut rendre absurde même l'effort pour lutter contre la souffrance. Paradoxalement, le bien moral peut devenir une médiation indirecte du mal.

La lutte humaine contre le mal et la souffrance a une dimension tragique qui se manifeste dans l'écart entre la bonne intention et les conséquences mauvaises. La contingence de l'être humain fait que la lutte contre le mal est perdue d'avance. En dépit de toutes les espérances chrétiennes d'une rédemption finale, dans le monde décrit par Camus, toute lutte contre le mal se voit vouée à l'échec. C'est pourquoi Camus affirme être complètement désenchanté du rêve moderne de progrès. En même temps, affirme l'écrivain français, il ne faut pas s'habituer à la souffrance. Il faut toujours la combattre comme le médecin qui lutte contre la mort bien qu'il soit conscient qu'elle finira par l'emporter. Le défi humain est celui de rester en révolte sans abandonner la lutte, sans se réconcilier avec la souffrance, malgré l'échec permanent.

Moltmann affirme, par rapport à ceci, que malgré ses bonnes raisons, la révolte de l'athéisme de protestation tombe dans l'erreur lorsqu'elle divinise l'homme à la place de Dieu. Cet athéisme se trompe lorsqu'il espère trop de l'humanité. Cela le conduit facilement au désenchantement :

L'athéisme de protestation n'atteint sa vérité propre que quand il reconnaît dans son humanité l'homme aux prises avec l'erreur, l'homme aimant et souffrant, injuste et protestant contre l'injustice, l'homme impuissant.¹²¹

Un autre élément intéressant est l'allusion christologique faite par Camus lorsqu'il retrace l'histoire de la révolte métaphysique. Camus s'arrête sur le Nouveau Testament et particulièrement sur l'image du Christ sur la croix. Pour lui, le Nouveau Testament peut être considéré comme une tentative de réponse par l'adoucissement de la figure de Dieu et par la proposition d'un médiateur entre lui et les hommes. Le Christ résout les problèmes du mal et de la mort en les prenant en charge.

Le Dieu homme souffre aussi, avec patience. Le mal ni la mort ne lui sont plus absolument imputables, puisqu'il est

¹²⁰ A. CAMUS, *La Peste*, p. 214.

¹²¹ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 255.

déchiré et meurt. La nuit du Golgotha n'a autant d'importance dans l'histoire des hommes que parce que dans ces ténèbres la divinité, abandonnant ostensiblement ses privilèges traditionnels, a vécu jusqu'au bout, désespoir inclus, l'angoisse de la mort. On s'explique le *Lama sabactani* et le doute affreux du Christ à l'agonie. L'agonie serait légère si elle était soutenue par l'espoir éternel. Pour que le Dieu soit homme, il faut qu'il désespère.¹²²

Cependant, Camus affirme tout de suite que l'effort réconciliateur du message chrétien a échoué et que la consolation qu'il donnait est disparue lorsque les gens ont arrêté de croire : « à partir du moment où le christianisme, au sortir de sa période triomphante, s'est trouvé soumis à la critique de la raison, dans la mesure exacte où la divinité du Christ a été niée, la douleur est redevenue le lot des hommes. »¹²³ Ainsi, selon Camus, lorsque la médiation entre Dieu et les hommes faite par le Christ a disparue, la révolte contre le dieu capricieux de l'Ancien Testament (qui a produit le premier meurtre en préférant le sacrifice d'Abel à celui de Caïn) se fait entendre à nouveau par les voix de Dostoïevski et de Nietzsche.

Selon Moltmann, Camus a remarqué la pauvreté d'un Dieu qui ne peut pas souffrir. Un Dieu qui ne peut pas souffrir et qui ne connaît pas l'expérience de la mort est plus pauvre que n'importe quel homme. Un Dieu incapable de souffrir est un Dieu indifférent, comme le Dieu d'Aristote qui ne peut pas aimer. Un Dieu comme cela serait « un Narcisse à la puissance métaphysique. »¹²⁴ Pour cette raison, Camus aurait bien compris la dimension « kénotique » de la mort de Jésus et le contraste de cette mort avec les images traditionnelles de Dieu. Cependant, affirme Moltmann, Camus voyait le Christ trop au sens traditionnel de la mystique de la souffrance et trop peu au sens du Dieu qui proteste et s'engage dans la douleur et la souffrance humaines. Selon le théologien allemand, Camus voit disparaître Dieu sur la croix mais il ne voit pas la mort en croix du Christ élevé en Dieu. Il n'est pas parvenu à voir la nouvelle image de Dieu qui, par la mort en Croix, s'est engagé dans la souffrance humaine.

¹²² A. CAMUS, *L'homme révolté*, p. 50.

¹²³ A. CAMUS, *L'homme révolté*, p. 52.

¹²⁴ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 254.

Élie Wiesel

Lorsqu'Albert Camus était en train d'écrire son livre *L'homme révolté*, il a fait la connaissance d'Élie Wiesel, un écrivain juif survivant des camps de concentration nazis.¹²⁵ Le roman autobiographique de Wiesel, intitulé *La Nuit*, est devenu un ouvrage important dans la remise en question de la Théodicée au vingtième siècle. Wiesel exprime le non-sens de la souffrance et de la mort subie par des millions de juifs sous le régime nazi. Ce non-sens déborde les possibilités d'explication et de sens que la tradition religieuse juive pouvait apporter. Ainsi, Wiesel reprend pour lui la révolte d'Ivan Karamasov contre Dieu.

Jamais je n'oublierai les petits visages des enfants dont j'ai vu les corps se transformer en volutes sous un azur muet. Jamais je n'oublierai ces flammes qui consumèrent pour toujours ma foi. Jamais je n'oublierai ce silence nocturne qui m'a privé pour l'éternité du désir de vivre. Jamais je n'oublierai ces instants qui assassinèrent Dieu et mon âme, et mes rêves qui prirent le visage du désert.¹²⁶

Wiesel, né dans une famille juive pratiquante, connaissait la religion de l'intérieur et s'était adonné depuis sa jeunesse à l'étude talmudique. En bon juif, il connaissait les explications que la tradition juive donne de la souffrance, mais ces explications ne lui semblaient plus convaincantes :

Certains parlaient de Dieu, de ses voies mystérieuses, des péchés du peuple juif et de la délivrance future. Moi, j'avais cessé de prier. Comme j'étais avec Job ! Je n'avais pas renié Son existence mais je doutais de Sa justice absolue.¹²⁷

Formé dans la foi et les traditions juives, Wiesel ne pouvait que ressentir le décalage entre la foi qu'il avait apprise et la réalité devant ses yeux comme prisonnier d'un camp de concentration. En décrivant la

¹²⁵ R. BAUCKMAN, *The theology of Jürgen Moltmann*, p. 78.

¹²⁶ Elie WIESEL, *La nuit*, p. 60.

¹²⁷ E. WIESEL, *La nuit*, p. 76.

célébration au camp du dernier jour de l'année juive, la veille de Roch-Hachanah, il raconte :

Qu'es-Tu, Dieu, pensais-je avec colère, comparé à cette masse endolorie qui vient Te crier sa foi, sa colère, sa révolte ? Que signifie Ta grandeur, maître de l'Univers, en face de toute cette faiblesse, en face de cette décomposition et de cette pourriture ? Pourquoi encore troubler leurs esprits malades, leurs corps infirmes?¹²⁸

Au moment de la bénédiction, Wiesel affirme qu'il ne peut pas remercier un Dieu qui a permis une souffrance comme celle d'Auschwitz. Comme le frère Karamasov de Dostoïevski, ses paroles ont une force plus grande parce qu'elles retournent contre Dieu les énoncés traditionnels de la foi. Il ne peut pas bénir un Dieu qui par sa grande puissance avait créé les usines de la mort qu'étaient les camps de concentration et qui avait élu les juifs parmi les peuples pour être torturés jour et nuit. Le Dieu vengeur et cruel de certains passages bibliques revient dans sa réflexion. Le Dieu qui chassa Adam et Ève du paradis, qui fit venir le déluge, qui fit pleuvoir feu et souffre pour détruire Sodome, c'est le même Dieu qui fait les camps de concentration. Wiesel ne peut pas prier ce Dieu. Il nous raconte son évolution spirituelle :

Autrefois, le jour du Nouvel An dominait ma vie. Je savais que mes péchés attristaient l'Éternel, j'implorais Son pardon. Autrefois, je croyais profondément que d'un seul de mes gestes, que d'une seule de mes prières dépendait le salut du monde. Aujourd'hui, je n'implorais plus. Je n'étais plus capable de gémir. Je me sentais, au contraire, très fort. J'étais l'accusateur. Et l'accusé : Dieu. Mes yeux étaient ouverts et j'étais seul, terriblement seul dans le monde, sans Dieu, sans hommes.¹²⁹

Une scène racontée dans le livre de Wiesel a été longuement repris par la littérature concernant la Théodicée. Elle a lieu au camp de concentration de Buna (Auschwitz III). Un jeune garçon est condamné à

¹²⁸ E. WIESEL, *La nuit*, p. 107.

¹²⁹ E. WIESEL, *La nuit*, p. 110.

mort avec deux adultes. Ils sont pendus devant tous les prisonniers du camp. Ceux-ci doivent défiler devant les trois pendus pour les regarder.

Puis commença le défilé. Les deux adultes ne vivaient plus. Leur langue pendait, grossie, bleutée. Mais la troisième corde n'était pas immobile : si léger, l'enfant vivait encore... Plus d'une demi-heure il resta ainsi, à lutter entre la vie et la mort, agonisant sous nos yeux. Et nous dévions le regarder bien en face. Il était encore vivant lorsque je passai devant lui. Sa langue était encore rouge, ses yeux pas encore éteints. Derrière moi, j'entendis le même homme demander :

- Où est donc Dieu ?

Et je sentais en moi, une voix qui lui répondait :

- Où il est ? Le voici – il est pendu ici, à cette potence...¹³⁰

Telle qu'elle est racontée, cette histoire laisse un espace ouvert à l'interprétation. Elle laisse une image et ouvre une question : Où est donc Dieu ? Est-il mort avec le jeune pendu en nous laissant dans le vide du nihilisme ? Est-il présent par une auto-identification de la personne qui souffre avec lui ? Cependant, il faudrait résister à la tentation de coller trop rapidement nos interprétations chrétiennes, d'autant plus que celui qui raconte la scène est un juif. Comme le dit J.B. Metz, le seul qui peut répondre de façon légitime à la question est le juif enfoncé dans l'abîme avec son Dieu.¹³¹

Moltmann, dans son livre *Le Dieu Crucifié*, commente le récit du jeune pendu au camp de concentration et affirme qu'il doit être interprété dans la ligne d'une solidarité de Dieu avec le jeune :

Parler ici d'un Dieu incapable de souffrir ferait de Dieu un démon. Parler ici d'un Dieu absolu ferait de Dieu le néant destructeur. Parler ici d'un Dieu indifférent condamnerait l'homme à l'indifférence (...) Le judaïsme de l'époque rabbinique a développé l'idée d'une double personnalité en Dieu pour pouvoir exprimer l'expérience de la compassion de Dieu envers Israël, pour pouvoir garder dans la souffrance cette « religion de la sympathie », pour garder l'ouverture à

¹³⁰ E. WIESEL, *La nuit*, p.104.

¹³¹ Johan Baptist METZ, *La théologie chrétienne après Auschwitz*, dans *Concilium*, 195, (octobre, 1984), p. 51.

Dieu et se défendre contre le blasphème (Job 2,9), contre l'endurcissement du cœur et contre l'abandon de l'espérance.¹³²

Pourtant cette interprétation que Moltmann fait du récit de Wiesel n'est pas partagée par tous ceux qui ont commenté ce passage. Wiesel lui-même manifeste sa difficulté à s'adresser à Dieu après l'expérience du camp de concentration.

Dans la seconde part du livre *La nuit*, Wiesel insiste sur le besoin de lutter contre l'effet déshumanisant de la souffrance. Il est nécessaire de lutter parce que les sentiments de compassion et de solidarité peuvent disparaître lorsque la survivance devient la seule préoccupation. Wiesel raconte le cas d'un fils qui a abandonné son père, un rabbin vénérable, pour avoir plus de chance de survivre. Alors, Wiesel prononce la seule prière que l'on écoute de sa part au long du livre :

Et, malgré moi, une prière s'est éveillée en mon cœur, vers ce Dieu auquel je ne croyais plus. – Dieu, Maître de l'Univers, donne-moi la force de ne jamais faire ce que le fils de Rabi Eliahou a fait.¹³³

Wiesel se retrouve dans un dilemme semblable à celui de Dostoïevski et de Camus. Il a rejeté toute explication qui pourrait donner du sens à la souffrance à partir de Dieu. Mais en même temps, il reconnaît que sans Dieu, les valeurs d'humanité qui soutiennent sa protestation perdent leur fondement. D'ailleurs, Wiesel affirme que la racine de la violence exercée par les nazis se trouve dans le nihilisme de l'époque moderne. Le problème est : « Tout est permis à notre époque. » A ce même propos, il raconte une discussion avec son père lorsqu'ils sont arrivés au camp de concentration et voient pour la première fois les cadavres d'enfants amenés pour être incinérés :

Mais je lui dis (à son père) que je ne croyais pas qu'on brûlait des hommes à notre époque, que l'humanité ne l'aurait jamais toléré...L'humanité ? L'humanité ne s'intéresse pas à nous.

¹³² J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 319.

¹³³ E. Wiesel, *La nuit*, p. 144.

Aujourd'hui tout est permis. Tout est possible, même les fours crématoires...¹³⁴

L'athéisme de protestation donc n'est pas un athéisme fondé sur le relativisme ou sur une déconstruction de la notion d'humanité. Il élève sa voix contre la Théodicée au nom de valeurs supérieures. Par exemple, il met au centre la question de la justice : une question qui s'adresse à Dieu. Son indignation contre la Théodicée rationaliste vient de ce qu'il la soupçonne de cacher l'injustice criante de ce monde. Son problème est que « l'assassin ne puisse pas triompher de la victime innocente. » En tant qu'athéisme fondé sur des valeurs supérieures, il pourrait y avoir alors un terrain commun de dialogue avec la foi. Comme l'affirme Moltmann à partir d'une citation de Max Horkheimer, le désir de justice est un terrain sur lequel peuvent se retrouver autant le théologien que l'athée :

Tous ces désirs d'éternité et avant tout celui d'un avènement de la justice et la bonté universelles sont communs au penseur matérialiste et au penseur religieux, en opposition à l'hébétude de l'attitude positiviste.¹³⁵

En même temps qu'il partage le désir de justice, le théologien contemporain doit être conscient des pièges de la Théodicée rationaliste héritée de la modernité. Moltmann rappelle que la contradiction de la souffrance dans le monde ne peut pas se résoudre simplement par une confiance théiste dans un monde guidé par des principes rationnels qui ne peuvent pas échouer. Une telle réponse serait inutile.¹³⁶ Moltmann affirme que la souffrance innocente ne doit jamais être justifiée. Aucune notion de plan divin ou de besoin logique ne pourrait servir à ce propos. Le fait même d'essayer de justifier une chose injustifiable semble scandaleux. Une réponse théologique adéquate au problème de la Théodicée devrait par contre envisager des initiatives pour lutter contre la souffrance et pour soutenir la demande de justice de la part des victimes. Il ne s'agirait pas seulement de justifier Dieu devant la réalité de la souffrance mais de soutenir la protestation contre la souffrance et les efforts pour la vaincre.

¹³⁴ E. Wiesel, *La nuit*, Paris, p. 58.

¹³⁵ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 259.

¹³⁶ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 255.

2.4. Un Dieu faible et souffrant comme réponse au problème de la Théodicée.

Ayant conscience des limites de la Théodicée rationaliste héritée de la Modernité et voulant donner une réponse aux contestations contemporaines d'une idée de Providence divine qui minimiserait l'indignation face à la souffrance dans le monde, différents auteurs du vingtième siècle ont essayé des voies nouvelles pour comprendre la foi biblique au milieu de ce nouveau scénario culturel. Nous allons présenter ici quatre auteurs contemporains qui ont proposé une transformation dans la notion de Dieu : Dietrich Bonhoeffer, Hans Jonas, Jürgen Moltmann et Jon Sobrino. La seule manière de répondre vraiment à l'impasse de la Théodicée est, selon ces quatre auteurs, à travers le changement de la notion d'un Dieu tout-puissant pour la notion d'un Dieu faible, souffrant et solidaire avec la souffrance humaine. Cette notion d'un Dieu faible serait, en plus, ce que la révélation biblique a de plus original par rapport à d'autres traditions religieuses et de plus consolant pour l'être humain en situation de souffrance.

Les quatre auteurs, qui seront présentés ici selon un ordre chronologique, partagent des lignes de pensée communes par rapport à la problématique de la Théodicée, mais ils proviennent d'horizons divers. Il y a parmi eux deux théologiens protestants, un penseur juif et un théologien catholique. Trois de ces auteurs sont allemands. L'autre, Sobrino, est d'origine espagnole travaillant depuis longtemps en Amérique Centrale. Les différences culturelles entre eux ont des conséquences pour leur pensée et leur façon de comprendre la Théodicée. D'ailleurs, le fait d'inclure un philosophe juif dans ce dialogue théologique a pour but de servir d'élément de contraste. Jonas, tout en se reconnaissant héritier de la tradition de l'Ancien Testament, développe de manière radicale les conséquences de la notion d'un Dieu faible et impuissant dans le monde. Cette notion théologique, avec ses fondements et ses conséquences, est finalement ce qui occupe notre intérêt central dans cette section.

2.4.1. Dietrich Bonhoeffer

L'un des théologiens qui a bien perçu l'émergence d'une situation culturelle nouvelle fut le pasteur luthérien Dietrich Bonhoeffer. La

vie de ce théologien a été étroitement liée aux tragédies du monde européen au vingtième siècle. Il s'est engagé de façon active dans la résistance chrétienne contre les nazis en Allemagne. Suite à son engagement, il a été mis en prison et exécuté le 9 avril 1945. Ses lettres, écrites en prison, sont devenues un témoignage passionnant des questionnements et des certitudes des chrétiens dans cette période de l'histoire.

Bonhoeffer y exprime des réflexions théologiques originales par rapport à la situation de souffrance dans laquelle il se trouve. Il y parle du besoin de la notion d'un Dieu faible et souffrant. Bonhoeffer pense que seul un Dieu faible, qui se laisse déloger du monde, peut aider devant les catastrophes humaines dont il est témoin. Traduite dans les catégories de la Théodicée, la réponse de Bonhoeffer à la question du mal est celle d'un affaiblissement de la notion de Providence divine. Cette perspective a suscité un grand intérêt de la part d'autres théologiens du vingtième siècle. Pour mieux la comprendre, voyons le contexte plus large de la théologie de Bonhoeffer.

Critique de la religion

Bonhoeffer reprend la critique de la religion développée par la théologie protestante et relancée au vingtième siècle par le théologien Karl Barth dans sa confrontation avec la théologie libérale. Comme bon nombre de théologiens luthériens de son temps, formés à l'école de Barth, le pasteur Bonhoeffer avait appris à placer foi chrétienne et religion à l'opposé. « Religion » signifie ici l'activité humaine pour atteindre l'au-delà. Cette activité consisterait à postuler une divinité pour la forcer ensuite à accorder à l'homme son aide et sa protection. Selon cette perspective, toutes les religions naturelles et les religions politiques promues par les empires ne sont que des efforts humains pour atteindre et contrôler la divinité. La religion institutionnalisée est l'effort humain d'autojustification et de justification d'un ordre social. Religion dans ce vocabulaire luthérien équivaut à auto-divinisation et idolâtrie.

D'après Bonhoeffer, toute la religion vit de la notion *Deus ex machina*. La religion postule la nécessité d'un Etre suprême « toute-puissance, omniscience, omniprésence pour que l'homme soit sauvé de la détresse, pour que les énigmes aient une solution et pour avoir des réponses

aux questions ultimes.¹³⁷ La religion est l'échappatoire par laquelle les personnes fuient la véritable vie et la responsabilité de l'homme majeur que chaque personne devrait y assumer. Elle éduque à l'accoutumance et aux satisfactions de remplacement. Le prédicateur de la religion commence par prouver à son auditeur que celui-ci souffre d'indigence, et ensuite lui administre sa dose appropriée de remèdes. De cette façon la véritable impiété de l'homme est systématiquement camouflée sous la religiosité, voire sous le piétisme. Face à cette situation, Bonhoeffer affirme que le Christ ne doit pas être une « réponse », une « solution » ou un « remède. » Il faut retrouver la vraie foi chrétienne qui se distingue de la religion et du piétisme. Selon Bonhoeffer, tandis que la religion vit de la puissance de Dieu, « la Bible renvoie l'homme à la souffrance et à la faiblesse de Dieu. »¹³⁸

Bonhoeffer est initialement d'accord avec Karl Barth dans la critique que celui-ci adresse contre la religion. Mais dans des écrits postérieurs (par exemple, *Dogmatique*), Barth reconnaît que la religion peut avoir un effet positif : elle peut devenir une constatation de l'incapacité de l'homme à rejoindre à Dieu et amener ainsi l'homme à une ouverture vers la grâce. Dans une sorte de dialectique hégélienne, la foi pourrait purifier la religion, que Barth considère présente chez tout homme. Bonhoeffer n'accepte pas cette évolution de la pensée de Barth. Il lui reconnaît le mérite d'être le premier à avoir relancé la critique de la religion, mais il affirme que Barth n'est pas allé jusqu'aux dernières conséquences. Pour Bonhoeffer la religion n'est pas présente chez tout être humain, et même, il se voit au début d'une époque où les hommes ne seront plus religieux.¹³⁹ Selon lui, la religion n'est pas un état fondamental de l'homme, mais un phénomène historique, passager, « occidental », qui finira bientôt et qui pourrait ne plus revenir.¹⁴⁰ Le temps de la religion, selon Bonhoeffer, est passé :

Ce temps où on pouvait tout dire par de paroles théologiques ou pieuses, ou quand on pouvait tout expliquer en faisant appel aux catégories de l'intériorité et de la conscience. Il est révolu le temps quand on mettait Dieu comme hypothèse

¹³⁷ Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission (Lettre et notes de captivité)*, p. 179.

¹³⁸ Eberhard BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer, vie, pensée, témoignage*, p. 799.

¹³⁹ André DUMAS, *Dietrich Bonhoeffer, une théologie de la réalité*, p. 196–199.

¹⁴⁰ E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer, vie, pensée, témoignage*, p. 797.

bouche-trou de ce que la science n'arrivait pas à expliquer ou quand on pouvait sauvegarder le religieux dans le domaine des réalités limitées telles que la mort et la souffrance.¹⁴¹

Bonhoeffer affirme que dans son temps, ces questions telles que la mort, la souffrance ou la faute ont des réponses humaines qui peuvent faire abstraction de Dieu. Il est faux de prétendre que le christianisme seul en connaît la solution.

Bonhoeffer célèbre l'arrivée de ce temps nouveau. Pour lui, le mouvement tourné vers l'autonomie humaine qui avait commencé vers le XIII^e siècle, et qui s'est développé grâce à la découverte des lois selon lesquelles le monde vit et se suffit à lui-même dans les domaines de la science, de la vie politique, de l'art, de l'éthique et de la religion, avait atteint à son époque un certain achèvement. Dans ce mouvement vers l'autonomie, Dieu est repoussé chaque fois plus loin, hors de la vie humaine. Pour l'avenir, affirmait Bonhoeffer, nous devons nous attendre à une époque totalement sans religion parce que les hommes simplement ne peuvent plus être religieux.¹⁴²

La théologie protestante moderne avait beaucoup insisté sur le fait que la foi chrétienne repose sur des a priori religieux humains. Bonhoeffer conteste cette affirmation. Dans ses lettres, il affirme que la vie avec les autres prisonniers et avec ses geôliers lui avait montré que l'a priori religieux n'existe pas. L'homme peut vivre sans se soucier de Dieu. Pour lui, ce que l'on appelait a priori religieux n'est qu'une forme d'expression humaine conditionnée historiquement qui était en train de disparaître. Bonhoeffer constatait, par exemple, que la guerre entamée par l'Allemagne durant la période nazie n'avait produit aucune réaction religieuse. Un siècle avant, une guerre de telle magnitude aurait eu des connotations religieuses. Mais il affirme que ce n'est pas le cas. Pour Bonhoeffer cela montrait que tout langage sur Dieu ou sur la religion était hors-jeu par rapport à ce qui se passait dans le monde du politique ou du social.

Le christianisme dans un monde sans religion

¹⁴¹ D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, p. 368.

¹⁴² D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, p. 385.

Après avoir fait cette description de sa propre situation historique, Bonhoeffer se pose une question qui revient à plusieurs reprises dans ses lettres : « qu'est-ce que le christianisme et le Christ pour nous aujourd'hui ? »¹⁴³ Si la religion n'est qu'un revêtement du christianisme, qu'est-ce qu'un christianisme dans un monde sans religion ? Comment parler de Dieu sans faire appel à la religion (ou à la métaphysique ou à l'intériorité) ? Le problème, selon Bonhoeffer, est que la théologie ne fait que se défendre d'un monde devenu majeur en faisant recours au *Deus ex machina* qui interviendrait dans les réalités dernières. Celui-là est un Dieu qui donne la réponse aux questions de sens de la vie et qui est prêt à résoudre les détresses et les conflits de la vie.

Comme les personnes ne ressentent plus le désir du religieux, le théologien et le pasteur doivent commencer par démontrer que la vie humaine est pleine de problèmes et de conflits que seule la religion peut résoudre :

La stratégie du religieux dans ce temps sans religion consiste alors à amener l'homme à considérer son bonheur comme un malheur, sa santé comme une maladie, sa force vitale comme un désespoir.¹⁴⁴

Bonhoeffer n'accepte pas cette façon de présenter Dieu et le christianisme. Il voit que l'homme simple qui passe sa vie à travailler, à vivre dans sa famille, n'a ni le temps ni l'envie de s'occuper de son « désespoir existentiel. » L'attaque de l'apologétique chrétienne à ce monde devenu majeur lui semble « absurde, de basse qualité et non chrétien. » Comme pasteur il affirme qu'il ne veut pas limiter son ministère « aux derniers croyants ou aux malheureux en moment de faiblesse. » Il veut « parler de Dieu non aux limites et faiblesses humaines mais au centre, dans la vie et la bonté de l'être humain. »¹⁴⁵

Alors face à un monde non religieux, le chrétien doit commencer par reconnaître de façon plus vraie sa situation devant Dieu. Mais non seulement à cause des circonstances historiques mais à cause de la vérité de l'Évangile. La situation historique de ce monde non religieux nous

¹⁴³ D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, p. 227.

¹⁴⁴ D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, p. 407.

¹⁴⁵ D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, p. 387.

permet de redécouvrir que l'Évangile nous parle d'un Dieu qui nous abandonne :

Dieu nous fait savoir qu'il nous faut vivre comme des êtres qui parviennent à vivre sans Dieu. Le Dieu qui est avec nous est celui qui nous abandonne (Mc 15,34). Le Dieu qui nous fait vivre dans le monde sans l'hypothèse de travail « Dieu », est celui devant qui nous nous tenons constamment. Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu.¹⁴⁶

Si la religion se fonde sur un Dieu bouche-trou qui répond à nos besoins, alors la foi véritable se fonde sur le Dieu qui n'est pas là pour résoudre nos problèmes. Ce Dieu, affirme Bonhoeffer, est le Dieu qui s'est révélé sur la croix de Jésus :

Dieu, sur la Croix, se laisse chasser hors du monde. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide. Mt 8,17 indique clairement que le Christ ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et sa souffrance ! Voilà la différence décisive d'avec toutes les religions.¹⁴⁷

Si la faiblesse du Dieu crucifié est ce qui distingue le christianisme de toute autre religion, elle est aussi l'opportunité que la foi chrétienne a pour être pertinente dans la nouvelle situation du monde moderne. Bonhoeffer est conscient de proposer une affirmation révolutionnaire à l'intérieur d'une tradition fondée sur l'idée d'un Dieu tout-puissant. Mais la radicalité de la nouvelle situation de l'humanité mérite pour lui ce changement radical. En outre, selon Bonhoeffer, la conception traditionnelle de la toute-puissance comme attribut de Dieu n'est pas seulement contraire à la révélation biblique mais est aussi une difficulté pour reconnaître la présence divine dans notre monde.

La puissance de Dieu, à laquelle se réfère le schéma classique, n'aide pas, car elle conteste la majorité humaine et, la contestant, elle lui reste étrangère. Un Dieu fort reste abstrait et idéalisé, il n'est jamais au milieu du monde ni concret, ni réalisé. L'aliénation

¹⁴⁶ D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, p. 162.

¹⁴⁷ D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, p.162.

suprême du Dieu ôté, au sens positif, détruit les aliénations, au sens négatif, du Dieu trop fort et de l'homme trop faible.¹⁴⁸

Tandis que la religiosité de l'être humain le renvoie dans sa misère et le met à genoux face à la puissance de Dieu dans le monde, l'annonce biblique le renvoie à la faiblesse et à la souffrance de Dieu. La foi chrétienne en un Dieu souffrant et faible vient délivrer l'homme des fausses représentations de Dieu. Le Dieu qui se révèle à nous sur la Croix est celui qui acquiert sa puissance et sa place dans le monde par son impuissance. Cette révélation permet de comprendre la nouvelle situation de l'homme dans l'évolution du monde vers l'âge adulte. Dans ce sens, Bonhoeffer affirme de façon catégorique : « seul le Dieu souffrant peut aider. »

Bonhoeffer se demande que pourraient devenir les actes « religieux » comme la prière dans un christianisme non-religieux ? Dans cette nouvelle manière de comprendre Dieu, l'homme ne réfère plus à un Dieu tout-puissant, absolu et éternel, les défaillances de son savoir, de son pouvoir et de son vouloir. Par contre, ce Dieu révélé en Jésus-Christ, crucifié, relatif, contingent, demande à l'homme la compagnie de sa fidélité, de sa prière et de sa souffrance. La vision de la vie chrétienne de Bonhoeffer est celle d'un christianisme exigeant opposé au christianisme culturel qu'il appelle « grâce à bon marché. » C'est un christianisme réduit en nombre : « c'est ainsi qu'un petit groupe, ceux qui marchent à la suite de Jésus, est séparé de la multitude des hommes. Les disciples sont peu nombreux et seront toujours peu nombreux. »¹⁴⁹

Le chrétien devant la souffrance

Bonhoeffer écrit ses lettres en prison, peu de temps avant d'être exécuté par le régime nazi. Il a sous les yeux sa propre situation de souffrance et celle des victimes du régime nazi. Pour lui, le Dieu impuissant et faible offre une manière de comprendre sa propre situation à la lumière de sa foi chrétienne. Pour lui, être chrétien, c'est vivre avec Dieu la souffrance de Dieu pour le monde sans Dieu. Le chrétien devient aujourd'hui le serviteur souffrant d'Isaïe par son témoignage du Dieu souffrant révélé sur

¹⁴⁸ Dietrich BONHOEFFER, *Éthique*, p. 156.

¹⁴⁹ Dietrich BONHOEFFER, *Vivre en disciple, le prix de la grâce*, p. 157.

la Croix. À la question adressée par l'homme qui souffre : « où est Dieu ? », la réponse de Bonhoeffer serait celle-ci : Dieu est présent par son agonie et sa victoire au milieu du monde devenu non-religieux. Le chrétien rend témoignage de cette agonie et de cette victoire.

La forme du Christ sur terre est la forme de la mort du crucifié. L'image de Dieu est l'image de Jésus Christ sur la croix. La vie du disciple doit être transformée en cette image-là. C'est une vie dans la conformité à la mort du Christ (Ph 3,10 ; Rm 6,4s). C'est une vie crucifiée (Ga 2,19). Le Christ grave, par le baptême, la forme de sa mort sur la vie des siens. Mort à la chair et au péché, le chrétien est mort pour ce monde et ce monde est mort pour lui (Ga 6,14). (...) Le Christ marque la vie des siens par la mort quotidienne dans le combat de l'esprit contre la chair, par la souffrance quotidienne dans les affres de l'agonie infligées au chrétien par le diable.¹⁵⁰

Ainsi, par la souffrance, comme par la prière, l'homme devient compagnon de Dieu ici-bas. La souffrance est sainte parce que Dieu souffre dans le monde par l'homme. La souffrance humaine est une participation à la souffrance et à la faiblesse de Dieu dans le monde. Comme l'explique André Dumas, dans la pensée de Bonhoeffer l'homme souffrant est à la ressemblance de Dieu.¹⁵¹ Ce n'est pas l'acte religieux qui fait le chrétien mais sa participation à la souffrance de Dieu dans la vie du monde. D'après Bonhoeffer, la puissance de Dieu se manifeste lorsque l'homme de foi résiste de façon raisonnée à la monstruosité (comme celle qu'il voyait dans le nazisme). La résistance de l'homme de foi appelle à la responsabilité de celui qui se sait dans un monde sans Dieu et qui, pour cette raison, ne recourt pas au religieux. La Croix du Christ a par elle-même la force nécessaire pour vaincre la folie de ceux qui dominent le monde de façon irresponsable ou perverse.

En même temps, Bonhoeffer voit les mauvaises interprétations possibles d'une théologie sur la Croix et la douleur. Il rappelle que la Bible parle de la Croix, mais elle parle aussi de la bénédiction de Dieu. Par celle-

¹⁵⁰ D. BONHOEFFER, *Vivre en disciple, le prix de la grâce*, p. 261.

¹⁵¹ André DUMAS, *Dietrich Bonhoeffer, une théologie de la réalité*, p. 222.

ci et à cause de toutes ses promesses, Dieu prend en charge toute la vie terrestre. Le Nouveau Testament nous raconte que Jésus guérit les gens et qu'il invite ses disciples à faire confiance avec la certitude de ne rien manquer. Bonhoeffer explique que bénédiction et Croix ne sont pas deux principes à opposer mais plutôt à mettre en relation.

Lorsque la Croix traduite en souffrance devient un principe absolu, elle donne lieu à un « méthodisme malsain » qui dérobe à la souffrance son caractère contingent. Une insistance unilatérale sur les promesses de Dieu risque d'oublier que les destinataires des promesses divines sont invités à porter la Croix. Celui qui est béni doit souffrir beaucoup et il n'en est pas moins béni malgré la souffrance qu'il doit endurer. « Dans l'Ancien Testament la bénédiction contient la Croix et dans le Nouveau Testament, la Croix contient la bénédiction. »¹⁵² Ainsi la christologie du Dieu souffrant, qui est l'athéisme du dieu métaphysique, est aussi la théologie de la bénédiction terrestre, de la parole bienfaisante pour la terre. La résurrection réalise cette bénédiction de manière concrète.

Commentaires de la pensée de Bonhoeffer

La mort tragique de Bonhoeffer a laissé beaucoup de ses idées dans un état embryonnaire, sous la forme d'intuitions contenues dans quelques phrases manuscrites à travers ses lettres de prison. Cela n'a pas empêché les idées de Bonhoeffer d'avoir une grande influence dans la théologie du vingtième siècle, bien que souvent ses intuitions soient commentées et mises au service d'autres systèmes théologiques. En particulier, les théologies de la sécularisation et les théologies « de la mort de Dieu » ont célébré la lecture positive que Bonhoeffer fait du monde contemporain non religieux. Hamilton et Altizer sont un exemple de cette interprétation de Bonhoeffer.¹⁵³ D'autres commentateurs, comme André Dumas, affirment que, bien que la lecture de Bonhoeffer soit originale, elle confond plusieurs « morts de Dieu » : la disparition de Dieu dans la culture occidentale, la mort de Jésus sur la croix et la kénose de la divinité.¹⁵⁴

¹⁵² D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, p. 443.

¹⁵³ Thomas ALTIZER et William HAMILTON, *Radical theology and the death of God*, Harmondsworth Penguin, 1968.

¹⁵⁴ A. DUMAS, *Dietrich Bonhoeffer, une théologie de la réalité*, p. 280.

Dumas remarque qu'il n'est pas possible de déduire de la kénose divine que la sécularisation est un événement voulu par Dieu lui-même.

Moltmann se réfère dans ses œuvres aux lettres de Bonhoeffer. Pour lui, l'œuvre de Bonhoeffer exprime comment la théologie de la Croix est redevenue vivante au sein de la théologie protestante durant la période proche de la seconde guerre mondiale.¹⁵⁵ Moltmann est largement d'accord avec la notion d'un Dieu souffrant et faible sur la Croix qui contredit les rêves et les illusions de la religion. Moltmann rejoint Bonhoeffer sur l'idée que l'effet salutaire de la mort de Jésus pour nous est de nous faire entrer dans la vie divine. Selon Moltmann, l'homme qui est en situation de souffrance est introduit « sans limites ni conditions (...) dans la mort et la résurrection de Dieu et participe en personne à la plénitude de Dieu dans la foi. Il n'y a rien qui puisse l'exclure de la situation de Dieu entre la douleur du Père, l'amour du Fils et l'impulsion de l'Esprit. »¹⁵⁶ Cependant, malgré ces points communs, la dimension eschatologique, comme nous le verrons, est beaucoup plus forte chez Moltmann que chez Bonhoeffer.

Deux auteurs anglophones, John Cob et David Griffin, ont fait des commentaires sur les intuitions théologiques de Bonhoeffer à partir des notions théologiques de la *Process theology*.¹⁵⁷ D'après Cob et Griffin, la notion d'un Dieu chassé du monde, proposée par Bonhoeffer, manifeste l'incapacité de la théologie contemporaine de rendre compte de l'action de Dieu dans le monde. Pour la tradition biblique, Dieu n'est pas simplement soumis au mal. Dieu est réellement actif dans le monde et en lutte pour vaincre le mal et l'injustice. Le croyant n'a pas seulement le soulagement de savoir que Dieu est solidaire avec lui dans sa souffrance au milieu d'un monde sans Dieu. Le croyant sait que Dieu agit contre le mal dans ce monde et qu'il participe de cette action divine.

Selon Cob et Griffin, l'élan de la civilisation occidentale pour créer de meilleures conditions de justice procède de la conviction que Dieu désire la justice et qu'il est à l'œuvre dans le monde pour créer des conditions de vie plus justes. La perte de foi dans l'agir de l'amour créatif de Dieu serait nuisible, par exemple, pour les mouvements de libération qui

¹⁵⁵ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 59.

¹⁵⁶ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 322-323.

¹⁵⁷ John COB Jr. et David Ray GRIFFIN, *Process theology: An Introductory Exposition*, p. 47-51.

s'inspirent de la foi dans la Providence divine. Le christianisme pourrait devenir comme l'une de ces cultures où le sacré n'est pas engagé dans la création de meilleures conditions d'existence. En général, ces cultures ont plus de difficulté à encourager de façon stable l'engagement nécessaire pour produire un changement significatif.

Cob et Griffin commentent aussi le rejet de Bonhoeffer d'un Dieu que sert à « combler les trous » de notre connaissance ou de notre agir. Ils affirment que, sur ce point, Bonhoeffer s'inscrit dans le programme de démythologisation du monde et de l'histoire proposé par Rudolf Bultmann. Par conséquent, Bonhoeffer proteste contre l'idée d'un Dieu qui interviendrait, dans le concret, dans le but de résoudre les problèmes humains. Mais le problème est que Bonhoeffer ne donne pas de vision alternative pour comprendre la présence créative et active de Dieu dans le monde. Dans ses lettres il affirme que nous devons voir Dieu au centre de notre vie plutôt qu'à la périphérie. Mais comment cela serait-il possible si nous n'avons pas de notion de l'activité divine, mais seulement un discours sur la passivité divine dans le monde ? Cette question est, à notre avis, l'un des points faibles de la notion d'un Dieu souffrant et impuissant dans le monde, qui reviendra par rapport aux autres auteurs qui seront ici présentés.

2.4.2. Hans Jonas

Hans Jonas est un philosophe juif qui s'est fait connaître par ses travaux sur le gnosticisme.¹⁵⁸ Ses études dans ce domaine l'ont mené vers la question de la Théodicée, étant donné que les principaux courants gnostiques voulaient répondre justement à la question de la contradiction entre la bonté divine et le mal dans le monde. Jonas explique que la plupart de ces courants y ont répondu en faisant appel à un dualisme selon lequel le monde serait le théâtre d'une lutte entre Dieu et les « puissances bases », appelées archontes. Jonas s'est approché de ces courants en tant qu'historien, mais il est intéressant de connaître cet arrière-fond pour comprendre sa vision de Dieu.

Le concept de Dieu après Auschwitz

¹⁵⁸ Hans JONAS, *La religion gnostique*, Paris, Flammarion, 1978.

La pensée de Jonas sur le problème de la Théodicée se trouve dans un essai intitulé *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Cet essai est le résultat d'une conférence tenue à l'Université de Tübingen lorsque Jonas a reçu le prix *Léopold Lucas* en 1984. L'allusion à Auschwitz n'est pas une stratégie publicitaire. Jonas explique le titre de son essai à partir de ses propres événements biographiques. La mère de Jonas a été une des victimes d'Auschwitz, de même que l'épouse de Léopold Lucas. Comme dans le cas de Bonhoeffer, nous sommes face à un auteur qui réfléchit sur la souffrance en reconnaissant que lui-même est touché par elle.

Jonas commence son essai en affirmant que le fait qu'un philosophe s'intéresse aux questions théologiques suscite l'opposition ou le scepticisme de la part du positivisme et de la philosophie analytique. C'est pourquoi Jonas doit justifier la validité de sa réflexion. Au-delà des bornes imposées par le positivisme à la pensée philosophique, Jonas considère qu'il est possible de travailler sur le concept de Dieu, même s'il n'y a pas de preuves de son existence ou de moyens pour vérifier empiriquement nos énoncés sur lui. Le philosophe peut travailler sur le concept de Dieu à condition qu'il respecte la rigueur du concept et sa relation avec la totalité des concepts.¹⁵⁹

Reprenant des réflexions d'un article précédant sur l'apport du judaïsme à l'éthique, Jonas met en question l'arrogance de la raison scientifique qui ignore la sagesse passée.¹⁶⁰ La raison scientifique qui se croit autorisée à régir l'intégralité de l'existence se trouve démunie quand il s'agit de réfléchir sur les fins humaines. Pour cela, il affirme qu'un renouveau de l'intérêt pour la tradition religieuse, juive en l'occurrence, peut aider à contrebalancer la terrible assurance de l'homme moderne.

Le titre de l'essai « après Auschwitz » peut soulever déjà une question : pourquoi nos idées sur Dieu devraient-elles changer ou être remises en question après les événements terribles que l'histoire du XX^e siècle désigne par le nom d'Auschwitz ? Il est vrai que les violences et les cruautés qu'ont souffertes les victimes des camps de concentration nazis sont bouleversantes. Les victimes Auschwitz ne sont finalement que des

¹⁵⁹ Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, p. 8.

¹⁶⁰ Hans JONAS, *Contemporary problems in ethics from a Jewish perspective* dans *Judaism and ethics*, New York, Ktav Publishing, 1970, p. 44.

noms qui s'ajoutent à la déjà très longue liste de victimes des méfaits humains. L'histoire du peuple juif, par exemple, a été marquée depuis l'Antiquité par la persécution, l'exil et la destruction. Que vient ajouter l'expérience historique connue sous le nom d'Auschwitz ?

Pour Jonas, ce qui change est le fait que les explications données par la foi juive pour comprendre ces événements ne font plus sens devant l'événement d'Auschwitz. Les prophètes bibliques expliquèrent l'Exil par l'infidélité à l'Alliance : le peuple avait cherché sa perdition malgré la volonté de Dieu. Au temps des Maccabées, la question de la souffrance du juste se pose à nouveau. Surgit alors l'idée du « martyr innocent » qui meurt pour glorifier le nom de Dieu et pour laisser à la postérité un témoignage de foi dans la promesse de la rédemption finale. Mais d'après Jonas, rien de cela ne peut s'appliquer aux victimes d'Auschwitz. Ces personnes ne furent pas assassinées pour une question de fidélité ou d'infidélité à l'Alliance, de foi ni d'incroyance, de châtement ou d'épreuve. Elles ont été désignées pour l'anéantissement par la fiction de la race. Par un détournement paradoxal, et même si la question de l'Alliance ne concernait plus les victimes ou les tueurs, le peuple d'élection divine dont parlaient les prophètes est devenu le peuple de la malédiction. Devant cette réalité, la question de la Théodicée (la question de Job) peut être posée à nouveau : « Quel est ce Dieu qui a pu laisser faire ? »¹⁶¹

Le laisser-faire de Dieu, explique Jonas, est encore plus difficile de comprendre pour le juif que pour le chrétien. Il existe pour le chrétien l'espérance de l'au-delà. Mais pour le juif, l'immanence est le lieu de la création, de la justice divine et de la rédemption. Le Dieu unique se rend présent au milieu de la réalité des hommes par sa parole et, selon la trame du texte biblique, par ses interventions dans le cours de l'histoire (comme lors de la sortie d'Égypte). Mais si Dieu est le Seigneur de l'histoire, comment est-il possible qu'il permette ce qui est arrivé à Auschwitz ? Le théologien d'aujourd'hui ne peut continuer à penser dans de telles catégories. Cette destruction rend impossibles et odieux tout propos et toute pensée qui l'expliqueraient par les péchés de ceux qui ont soufferts ou sont morts.

¹⁶¹ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, p.12.

Le mythe

Jonas risque alors une réponse différente. Et sa réponse imite celles des gnostiques qui avaient l'habitude d'exposer leur pensée à travers des récits élaborés dans un langage mythique. Jonas utilise un langage mythique pour exprimer ses idées sur Dieu et sur les rapports de celui-ci avec le monde. Ce n'est pas la première fois que Jonas recourt au mythe pour expliciter sa pensée. Il l'avait déjà employé pour parler de l'immortalité.¹⁶² Selon lui, un mythe est un « type de conjecture imagée mais crédible, qu'autorisait Platon pour la sphère au-delà de la connaissance. » Son mythe commence ainsi :

Au commencement, par un choix insondable, le fond divin de l'Être décide de se livrer au hasard, au risque, à la diversité infinie du devenir. Et cela entièrement : la divinité engagée dans l'aventure de l'espace et du temps, ne voulut rien retenir de soi ; il ne subsiste d'elle aucune partie préservée, immunisée, en état de diriger, de corriger finalement de garantir depuis l'au-delà l'oblique formation de son destin au sein de la création.¹⁶³

Une divinité immanente et soumise à l'aventure du monde est, selon Jonas, le fondement du monde moderne. La confiance dans cette immanence de Dieu au monde est la source de son courage et de son espoir, ce qui lui permet de prendre au sérieux l'être de l'homme au monde sans attendre aucune Providence extra-mondaine. Si le diagnostic de Bonhoeffer sur le monde moderne était celui d'un monde sans Dieu, le diagnostic de Jonas est celui d'un Dieu immanent à la création et à l'histoire.

Selon cette hypothèse, Dieu a renoncé à son être propre, à sa divinité pour rentrer dans une expérience temporelle fortuite qui va le transfigurer (ou peut-être le défigurer). Dieu s'est abandonné au devenir sans restriction. Il le fait sachant qu'à la fin, il retrouverait un enrichissement de sa plénitude. Mais pour que ce devenir soit réel, il a choisi de ne pas avoir de connaissance préalable ou de contrôle sur son déroulement. Jonas prend soin de distinguer son hypothèse du panthéisme.

¹⁶² Hans JONAS, *Immortality and the modern temper*, dans *Harvard Theological Review*, 55 (1962), p. 1-20.

¹⁶³ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, p. 14.

Ce n'est pas de l'immanence panthéiste dont nous parle son mythe. Dans son portrait du monde en devenir, Dieu et le monde ne peuvent pas être identiques, parce que le monde présenterait à chaque instant et dans chaque situation une totale plénitude, et Dieu ne peut plus ni perdre ni gagner.¹⁶⁴

Le devenir auquel la divinité s'est soumise permet l'évolution de l'univers qui conduit vers la matière et ensuite, vers la vie et la liberté. L'Être divin qui attend ce qui va surgir du hasard s'émerveille de ce qui surgit. Chaque nouvelle étape signifie pour lui une découverte, un acquiescement à soi, qui lui permet de dire enfin que la création est bonne. Chaque dimension nouvelle ouverte pour le devenir du monde signifie pour Dieu une nouvelle façon d'éprouver son essence cachée.

Dans ce devenir, la mort fait son apparition, à côté de la vie, comme la condition nécessaire pour les nouvelles possibilités d'Être :

Mais ce justement à travers la brève affirmation d'un sentiment de soi, d'un agir et d'un souffrir propres à des individus finis, devant à cette pression de la finitude toute l'urgence et donc toute la fraîcheur de leurs émotions, que le divin paysage déploie son jeu de couleurs, et que la divinité accède à l'expérience d'elle-même.¹⁶⁵

Ainsi la vie et la mort, le plaisir et la souffrance, tout le déploiement d'être dans les créatures justifie l'audace divine. Jonas semble dessiner les lignes d'une Théodicée : même la souffrance des créatures approfondit « la plénitude sonore de la symphonie. »¹⁶⁶ Dieu ne perd jamais dans le grand jeu qui est l'évolution. Cependant, comme le dit Catherine Chalier,

si chaque nouvelle modalité de cette vie révèle un aspect de l'essence cachée de la Divinité, dans le domaine des sentiments, des émotions ou encore des aptitudes, il faut admettre que, dès le règne de l'animalité, la peur, la souffrance, l'angoisse et la cruauté en font partie au même titre que la confiance, le plaisir, le triomphe et l'amour.¹⁶⁷

¹⁶⁴ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, p. 15.

¹⁶⁵ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, p. 17.

¹⁶⁶ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, p. 19.

¹⁶⁷ Catherine CHALIER, *Dieu sans puissance*, dans Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, p. 52.

Cependant, Jonas introduit une nouvelle hypothèse dans son mythe. À partir de la montée de l'homme, la transcendance se réveille à elle-même et commence à accompagner ses œuvres avec le suspens, l'espoir, la joie, la douleur, l'acceptation et le regret. Dieu se rend compte qu'une situation nouvelle s'impose. L'homme doué de liberté et de responsabilité réussit ou échoue son accomplissement de l'être sous d'autres critères que l'univers matériel. Il est possible que l'homme refuse la transcendance et qu'il mène la création vers la destruction. L'homme détient désormais la responsabilité du sort du monde et, par-delà, de celui de la Divinité elle-même. Par sa liberté, l'homme a un impact sur le destin divin. C'est précisément dans cette possibilité d'affecter l'Être éternel que se trouve l'immortalité humaine. Ainsi Dieu se rend sensible à l'homme mais sans intervenir dans la dynamique du monde. Il ne peut plus agir parce qu'il suit les conséquences inhérentes à son projet créateur. Il assiste à l'histoire humaine sans la maîtriser, sans pouvoir la rédimer.

Jonas explique ensuite les conséquences théologiques des hypothèses exprimées par son mythe. Le concept de Dieu qu'il utilise comprend trois prédicats majeurs : la souffrance, le devenir et la vulnérabilité par rapport aux créatures. Jonas sait que ces trois prédicats théologiques contredisent d'une certaine manière ce que la tradition affirme sur Dieu. Pour cette raison, il explique davantage sa compréhension de ces trois éléments.

Jonas s'identifie avec la tradition théologique juive. Pour cette raison, il n'accepte pas la notion chrétienne d'un Dieu souffrant à cause d'une incarnation. Par contre, il montre qu'à l'intérieur de la tradition juive, il existe des courants théologiques qui affirment la passivité comme un attribut divin. Par exemple, la Cabale évoque sans crainte la vie passionnelle de Dieu, ses souffrances, ses joies et sa sympathie pour tous ceux qui souffrent. Cela a été possible parce que la Cabale est étrangère à la prétention philosophique de purifier le langage biblique de tous ses anthropomorphismes.¹⁶⁸ D'ailleurs, la notion d'un Dieu qui souffre dès l'instant de la création¹⁶⁹ et particulièrement à partir de la création de

¹⁶⁸ C. CHALIER, *Dieu sans puissance*, p. 55.

¹⁶⁹ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, p. 22.

l'homme, n'est pas étrangère à la Bible hébraïque. La Bible manifeste que Dieu s'afflige au sujet de l'homme qui le méprise et le rejette. L'infidélité du peuple élu exprimée par le prophète Osée par exemple, est un de ces moments où la Bible manifeste l'affliction de Dieu vis-à-vis de l'homme.

Jonas parle également d'un Dieu en devenir. D'après lui, un Dieu qui surgit dans le temps est plus en consonance avec la conception biblique qu'un Dieu immuable demeurant identique à lui-même tout au long de l'éternité. Jonas fait remarquer que l'idée d'un Dieu supra-temporel, impassible et immuable a été introduite par la tradition philosophique grecque. La pensée classique établissait une opposition entre être et devenir. Le devenir serait propre au monde inférieur tandis que l'immutabilité serait nécessairement attribut de Dieu, Jonas affirme que : « le concept hellénique n'a jamais bien convenu à l'esprit ni au langage de la Bible ; en revanche, le concept d'un divin devenir peut effectivement s'accorder mieux avec elle. »¹⁷⁰

À partir de cela, Jonas affirme que la tradition biblique nous permet de croire que Dieu se voit « affecté », dans le sens de transformé dans son état, par ce qui arrive dans le monde. La création implique déjà un changement pour Dieu car il doit s'impliquer dans une relation permanente avec le créé. Et cela veut dire que Dieu reçoit une expérience qui provient du monde, et que par cette expérience, d'une certaine façon, il se « temporalise. » Et le fait que Dieu se laisse affecter par ce qui arrive aux créatures, nous permet de mieux comprendre un autre trait fondamental du Dieu biblique: il est un Dieu soucieux de ses créatures. Cependant ce souci pour la création ne veut pas dire que Dieu agit en magicien qui résout tout à l'instant pour que le monde soit dans un état permanent de perfection. Dieu laisse à d'autres acteurs une place pour agir et pour exercer leur liberté. Il laisse à ces acteurs un pouvoir de codécision, de sorte que son souci dépend d'eux.

Une autre raison pour croire que les événements dans le monde produisent un changement en Dieu est l'affirmation biblique que Dieu garde mémoire de ce qui arrive dans le monde. Dieu garde souvenir éternel de ce qui s'évanouit dans le temps. Si nous acceptons ce principe, il faut accepter que l'accumulation de connaissances acquises par le devenir historique

¹⁷⁰ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, p. 24.

implique un certain changement en Dieu. De ce fait, affirme Jonas, l'éternité divine ne serait pas une réalité indifférente à ce qui se passe dans l'histoire, mais une éternité qui s'accroît avec la réalité accumulée du temps.

Le problème de la toute-puissance

Après avoir montré les coïncidences de son mythe avec la foi juive, Jonas explique les divergences. Dans le mythe, Dieu n'est pas tout-puissant, son pouvoir a été autolimité lorsqu'il a créé le monde. Pour soutenir sa thèse, Jonas critique la doctrine d'un dieu qui joue la toute-puissance absolue. Cette thèse qu'il fait remonter au Moyen Age lui semble intenable. D'abord la toute-puissance est une notion de soi contradictoire. Une puissance « absolue » serait une puissance qui ne serait limitée par rien. Toute autre puissance devrait être anéantie pour que la puissance divine puisse préserver son absolutisme. Mais dans sa solitude, la puissance absolue n'aurait aucun objet sur lequel agir. Et la puissance se comprend comme la capacité de vaincre quelque chose qui fait résistance. Ainsi une puissance absolue qui n'aurait aucun objet qui lui résiste serait une puissance vide qui s'abolirait elle-même. Pareillement, une puissance qui aurait un partenaire mais qui ne trouverait aucune résistance chez son partenaire, n'implique réellement aucune puissance. Pour que la puissance de Dieu ne soit pas un concept vide et contradictoire en lui-même, affirme Jonas, il faut la comprendre dans un cadre relationnel. Ainsi la puissance divine est compréhensible en tant qu'une puissance supérieure par rapport à d'autres puissances, mais pas une puissance absolue.¹⁷¹

À ces objections logiques et ontologiques par rapport à l'idée de toute puissance divine, Jonas ajoute l'objection du problème du mal. Il est possible d'affirmer que Dieu est tout-puissant et bon, seulement à condition d'affirmer en même temps que Dieu est complètement insondable, voire énigmatique. Un Dieu bon et tout-puissant qui permet le mal dans le monde est incompréhensible. Cela nous pouvons l'affirmer plus résolument que jamais après Auschwitz. Le sens que peut avoir cet événement historique dans le plan providentiel d'un Dieu tout-puissant et bon échappe à toute compréhension.

¹⁷¹ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, p. 29–30.

Devant cette impossibilité d'affirmer en même temps les attributs divins de la toute-puissance, la bonté et la compréhensibilité, Jonas se demande lesquels des trois sont intégralement nécessaires pour notre concept de Dieu. Selon lui, la bonté et la compréhensibilité de Dieu sont essentielles pour la tradition juive. L'idée d'un *deus absconditus*, du dieu caché ou du dieu absurde est étrangère à la tradition de la Torah. Dieu se révèle et sa révélation est compréhensible même si elle est bornée par les limites humaines. Par contre, affirme Jonas, la toute-puissance divine n'est pas un donné essentiel pour la tradition juive. Elle est une création du Moyen-âge.

Jonas ne nie pas seulement la toute-puissance mais il propose dans son mythe l'idée d'un Dieu sans pouvoir d'immixtion dans le cours des événements du monde. A première vue, cette doctrine s'éloigne de la tradition juive. Cependant Jonas cite d'autres voix juives qui lui semblent aller dans la même direction de pensée. Par exemple, la Cabale parle d'un destin de Dieu auquel celui-ci s'est soumis lorsqu'il a accepté la création d'un monde en devenir. Il y a aussi certains théologiens juifs qui affirment que Dieu dans son infinitude a dû se contracter en lui-même pour laisser place au néant, au sein duquel il a créé le monde. Donc, la tradition juive n'est pas complètement unanime en matière de souveraineté divine.

Une autre possibilité, explorée par Jonas, est l'affirmation selon laquelle Dieu serait tout-puissant, mais il aurait décidé de ne pas intervenir dans le cours de l'histoire par respect des lois de la création que lui-même a établi. C'est le Dieu du théisme qui garde sa toute puissance. Mais selon Jonas, une telle affirmation ne suffirait pas encore. Devant la magnitude de la souffrance à Auschwitz, il est incompréhensible que Dieu ne soit pas intervenu par un miracle qui brisant pour un bref instant les lois de la nature dans le but de sauver son peuple. Le Dieu qui agit « d'une main forte et d'un bras étendu », comme le dit la prière juive pour commémorer la sortie Égypte, a gardé un silence incompréhensible à Auschwitz.

Selon Jonas, il serait mieux de dire que Dieu ne pouvait pas intervenir parce que « pour un temps -le temps que dure le processus continué du monde- il s'est dépouillé de tout pouvoir d'immixtion dans le cours physique des choses de ce monde.»¹⁷² L'Être divin s'est auto-

¹⁷² H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, p. 34–35.

dépouillé lorsqu'il a choisi de démarrer la création. Sans cette autolimitation divine, il n'y aurait pas l'espace nécessaire pour l'existence et l'autonomie du monde. En même temps, Jonas évite le dualisme manichéen puisqu'il est clair que l'autolimitation de Dieu est un acte de sa souveraine majesté et non une contrainte imposée par les forces du mal. Ainsi, Jonas garde le principe de l'unité divine affirmée par la tradition juive.

Le philosophe juif reconnaît pourtant que l'assurance de la Providence divine reste importante pour l'homme. Dépourvu de cette assurance, l'homme est tenté par le pessimisme et le nihilisme. Comme Dostoïevski et Camus, Jonas sait que l'existence de Dieu est importante pour soutenir l'espérance et les valeurs qui guident la vie humaine. Le nihilisme contemporain et son désespoir n'offrirait aucune possibilité de répondre à la cruauté ou de secourir les victimes.¹⁷³ Le nihilisme risque fort de virer à l'immoralité.

Alors, se demande Jonas, comment trouver une réponse à ces besoins sans retomber sur l'idée d'une omnipotence divine agissant dans le monde ? Jonas cite le témoignage d'une autre juive, victime des camps de concentration : Etty Hillesum, morte à Auschwitz en 1943 :

J'essaierai de Vous aider, Dieu à stopper le déclin de mes forces, bien que je ne puisse en répondre à l'avance. Mais une chose devient de plus en plus claire à mes yeux : à savoir que vous ne pouvez nous aider, que nous devons Vous aider à nous aider. Hélas, il ne semble guère que Vous puissiez agir Vous-même sur les circonstances qui nous entourent, sur nos vies. Je ne Vous tiens pas non plus pour responsable. Vous ne pouvez nous aider, mais nous, nous devons Vous aider, nous devons défendre Votre lieu d'habitation en nous jusqu'à la fin.¹⁷⁴

Les témoignages de ceux qui, malgré leur trop visible abandon par une puissance divine, évoquent un Dieu qui leur reste proche dans son dénuement, ainsi que la mémoire de ceux qui résistèrent spirituellement au désastre de la Shoah permettent de penser à Dieu. Réaliser l'impuissance de Dieu et la responsabilité de l'homme pour lutter contre le mal dans ce monde ne conduit pas nécessairement à l'abandon de l'idée de Dieu ou à la

¹⁷³ H. JONAS, *La religion gnostique*, p. 417-442.

¹⁷⁴ Etty HILLESUM, *Une vie bouleversée*, p. 176-177.

négarion de sa proximité. Cela exige l'abandon des idées protectrices qui assimilent notre rapport à Dieu comme celui d'un enfant à son Père. Mais le souvenir de Dieu donne à l'homme une perspective d'immortalité qui confère une responsabilité nouvelle à ses actions. Ce souvenir d'immortalité porté par la divinité est aussi le souvenir de toutes les victimes de l'histoire comme celles d'Auschwitz. Pour Jonas, comme le dit Catherine Chalier, « l'unique puissance (de Dieu) réside dans la prière qu'il ne cesse d'adresser à chacun : qu'il veille sur son frère et qu'il prenne soin de son image dans la création. »¹⁷⁵

Un agir « caché » de Dieu

Le fait que Dieu ait renoncé à intervenir dans le monde, affirme Jonas, ne veut pas dire qu'il ne puisse exercer une influence sur les êtres humains. Par exemple, « la prière qu'il ne cesse d'adresser à chacun » est une façon d'exercer cette influence. A ce propos un autre texte de Jonas, un commentaire sur Bultmann, a un intérêt particulier.¹⁷⁶ Le philosophe juif discute la notion de miracle et de comment celui-ci pourrait être concevable pour les modernes. Selon Bultmann ce qui fait problème est la conception commune de miracle comme une intervention divine extraordinaire qui est en opposition avec l'ordre naturel des choses. Cependant, affirme Bultmann, l'action divine pourrait être considérée autrement, plus en analogie avec l'action humaine. Lorsque l'homme intervient selon sa volonté et en exerçant sa liberté, il modifie la réalité mais il ne brise pas les lois de l'ordre naturel. De même, Dieu peut agir mais sans nécessairement briser les lois naturelles. En outre, à la différence de l'homme, Dieu n'est pas corporel, donc son action est non-corporelle et non-directement reconnaissable. L'agir de Dieu serait un agir « caché. »

Bien que cette idée soit de l'ordre de la spéculation, Jonas considère qu'elle est proche de l'idée biblique de révélation. Celle-ci est une action de Dieu attestée longuement par la Bible, mais une action « cachée » en tant qu'elle est évidente seulement pour celui qui la rencontre. La parole de Dieu est cachée et elle dépend de la disponibilité de l'homme pour se

¹⁷⁵ C. CHALIER, « Dieu sans puissance », p. 68.

¹⁷⁶ Hans JONAS, *Is faith still possible?* dans *Memories of Rudolph Bultmann*, *Harvard Theological Review* 75,1 (janvier, 1982), p. 9–23.

faire entendre. Selon la Bible, Dieu se révèle pour manifester sa volonté pour l'homme et pour la création. La révélation montre qu'il veut accomplir sa volonté par l'intermédiaire des personnes auxquelles il se révèle. Ainsi, la révélation est, pour Jonas, le meilleur exemple d'un agir divin dans la vie intime des individus qui ne brise pas les lois de la nature et qui peut être intelligible dans notre compréhension moderne de la vie psychique.

En même temps, la capacité de se révéler est un pouvoir de la part de Dieu, mais un pouvoir complètement différent de la conception traditionnelle de toute-puissance. Son pouvoir passe par l'acceptation ou le refus des êtres humains. L'agir de Dieu serait, comme sa Parole, un agir caché, reconnaissable seulement pour ceux qui veulent l'entendre. La volonté de Dieu peut devenir réalité seulement par l'intermédiaire des hommes qui entendent la Parole et la mettent en œuvre. L'agir de Dieu dans le monde se réduirait donc à l'agir des personnes qui entendent sa Parole et qui reçoivent sa révélation intime.

De même que Bonhoeffer, Jonas partage le programme de Bultmann : le concept de miracle est devenu problématique et, pour cette raison, il faut de-mythologiser notre conception de l'agir divin. Jonas essaie de répondre à partir des ressources de la tradition juive. La parole de Dieu adressée à chaque homme serait un mode d'agir de Dieu qui ne s'impose pas, qui respecte la liberté humaine et qui ne rentre pas en choc avec le devenir du monde. Cependant, le lecteur qui connaît la tradition de l'Ancien Testament peut se demander jusqu'à quel point un agir caché et soumis à l'acceptation humaine rend compte de la vision vétérotestamentaire de l'action divine.

Commentaires de la pensée de Jonas

Les travaux de Hans Jonas sont très connus dans le monde philosophique, particulièrement dans le domaine de l'éthique. Son essai *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, a suscité l'intérêt de théologiens et de philosophes de la religion. Certains auteurs, comme Catherine Chalié, affirment que Jonas a raison sur le fait que la notion de toute-puissance divine ne se trouve pas dans la Bible juive. Selon elle, les traductions françaises qui mettent l'affirmation « Je suis le Dieu tout-puissant » (Gn 35,11, par exemple), font une mauvaise interprétation du texte hébraïque qui dit en vérité « le *Shaddai* », ce qui veut dire littéralement

« Celui qui dit assez, qui pose des limites. » Presque toujours, le « *Shaddai* » est rendu par « le Tout-puissant », une traduction qui n'est pas exacte. Pareillement, l'expression « La main forte » est souvent traduite dans le sens de toute-puissance, ce qui n'est pas exact.¹⁷⁷

En outre, Chaliier relève que Jonas prend la notion d'autolimitation divine de la doctrine « d'éminents cabalistes, tels Rabbi Isaac Luria ou encore Rabbi Haïm Luzatto qui, déjà, cherchèrent le secret du mal dans un drame survenu aux temps des origines. »¹⁷⁸ Ces auteurs soutiennent la thèse de la nécessité pour Dieu de s'autolimiter pour créer le monde. En même temps, ils reconnaissent que cette limitation a des conséquences terribles pour le monde, parce qu'elle ouvre la place à des forces mauvaises et contraires. Mais la notion d'autolimitation de Dieu, au lieu d'une doctrine de la toute-puissance, permet de comprendre que l'existence d'un Dieu bon n'est pas contradictoire avec la réalité du mal dans le monde. Selon Chaliier, le recours que Jonas fait à ces doctrines cabalistiques permet de comprendre qu'Auschwitz n'est pas incompatible avec la foi en un Dieu bon et compréhensible.

En revanche, d'autres auteurs affirment que la référence que Jonas fait aux catégories de la mystique juive est incomplète et inexacte. Selon Gerson Scholem, la tradition de la Cabale développe non seulement la notion d'une « contraction » de Dieu pour permettre la création, ou celle d'un exil de Dieu dans le monde, mais aussi la notion de réparation (*tikkun*) « par laquelle l'action humaine travaille à l'arrivée du Messie, qui rétablira chaque chose à sa place. »¹⁷⁹ La mystique juive reconnaît ainsi que Dieu donne les conditions de réparation du monde. Alors, dans la mystique juive, il n'est pas question d'un abandon total de la divinité au devenir après avoir créé le monde. D'ailleurs, dans la tradition juive la création n'est pas la seule ou la dernière alliance que Dieu a établie avec les hommes. La Genèse, par exemple, parle d'autres alliances ultérieures (avec Noé ou avec Abraham). Ces alliances manifestent une action continuelle de Dieu qui ne s'est pas retiré du monde ni ne laisse les choses aller sans en prendre souci.

¹⁷⁷ C. CHALIER, « *Dieu sans puissance* », p. 42.

¹⁷⁸ C. CHALIER, « *Dieu sans puissance* », p. 58.

¹⁷⁹ Pierre BOURETZ, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003, p. 846.

De plus, ces alliances ont une intention universaliste et pointent vers un avenir pour tous les peuples de la terre.

Le théologien Henri Mottu estime que, pour Jonas, Dieu après avoir créé le monde n'a plus rien à lui donner et que toute la responsabilité sur la création revient aux êtres humains. Mottu déclare que cette perspective peut être terrifiante.

Car finalement, Jonas ne demande-t-il pas trop à l'homme ? Du coup en limitant Dieu, on illimiterait le pouvoir et le vouloir de l'être humain ! Le sort du monde nous est confié et « c'est nous qui pouvons aider Dieu plutôt qu'il nous aide. » Je me méfie maintenant de ces expressions hyperboliques. Si l'avenir n'était qu'entre nos mains *seulement*, je ne donnerais pas cher du monde (...) Si l'on suit le philosophe jusqu'au but, avons-nous encore un recours transcendant contre ce que les hommes ont fait de l'histoire ? ¹⁸⁰

Ainsi, Jonas fait appel à la tradition mystique de la Cabale pour fonder dans la foi juive les concepts théologiques de son mythe. Selon lui, ces concepts pourraient répondre mieux aux objections par rapport au concept de Dieu que la notion de toute-puissance héritée du Moyen-âge. Cependant les notions d'un Dieu qui se retire du monde, ou qui se soumet complètement aux forces du monde, ou qui laisse l'avenir de la création seulement entre les mains des hommes, sont contradictoires avec la révélation biblique d'un Dieu qui continue à agir dans le monde et qui prépare les conditions pour sa réparation.

2.4.3. Jürgen Moltmann

Dans plusieurs de ses œuvres, Jürgen Moltmann fait référence aux lettres de Dietrich Bonhoeffer et aux traditions juives qu'inspirent les travaux de Hans Jonas. Moltmann opte lui-aussi pour abandonner la notion d'un Dieu puissant. Selon lui, la foi chrétienne a opéré un renversement en présentant un Dieu crucifié qui souffre le mal en lui-même. Et cette option théologique a de grandes conséquences pour les notions de Providence et Théodicée.

¹⁸⁰ Henry MOTTU, *Dieu au risque de l'engagement. Douze figures de la théologie et de la philosophie religieuse au XXème siècle*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 78.

Il faut dire, d'abord, que le mot « Providence » est presque absent des œuvres théologiques de Moltmann. Ceci n'est pas étonnant chez un théologien contemporain, et surtout chez un théologien protestant. Durant le vingtième siècle, le concept de « Providence » semble intéresser peu, et semble intéresser surtout les théologiens catholiques. Cependant, dans un article, Moltmann explique brièvement ce qu'il pense de la notion de Providence divine.¹⁸¹ Moltmann parle dans le contexte de la menace nucléaire de la période de la guerre froide et essaie de répondre à cette question : qu'est-ce que nous pouvons attendre de Dieu face à cette menace ? Celle-ci est une question cruciale puisque la menace nucléaire met en danger toute la création de Dieu sur la terre. Est-ce que les croyants peuvent attendre quelque chose de Dieu ?

Dans ce contexte, Moltmann affirme qu'il faut comprendre la Providence divine comme « l'ouverture de Dieu vers l'avenir d'une création qui n'est pas encore finie. » Selon lui, Dieu a choisi d'autolimiter sa puissance sur le monde pour permettre un avenir nouveau de la création. Le gouvernement de Dieu sur le monde consiste donc à garder cet espace ouvert, sans intervenir et sans limiter la liberté de l'homme. Il est intéressant de remarquer la similitude de cette conception avec la vision du mythe proposé par Jonas. Ensuite, Moltmann critique l'idée traditionnelle d'un Dieu omnipotent et omniscient. Il affirme que cette idée provient d'un monothéisme monolithique et volontariste. Un Dieu omnipotent et omniscient annulerait la liberté humaine. Par contre, la foi chrétienne ne se fonde pas sur un monothéisme monolithique mais sur une conception trinitaire de Dieu. Le Dieu des chrétiens est un Dieu qui souffre et qui se montre patient. Son omnipotence se manifeste dans sa patience illimitée qui respecte le devenir du monde.

La théologie de la Croix

Pour mieux comprendre les options de Moltmann par rapport aux notions de Providence divine et de Théodicée, il est important de connaître sa réflexion théologique autour de l'événement de la Croix. Dans

¹⁸¹ Jürgen MOLTSMANN, *Creating a Just Future: The Politics of Peace and the Ethics of Creation in a Threatened World*, London, SCM. Press/Philadelphia, Trinity Press International, 1989.

son livre *Le Dieu crucifié*, Moltmann affirme le besoin d'un retour à la théologie de la Croix. La Croix, avec toutes ses conséquences théologiques, est ce qui caractérise la foi des chrétiens. Elle est le noyau identitaire où se révèle ce qu'il y a de plus original dans le Dieu annoncé par le christianisme. La Croix permet aux chrétiens de comprendre le monde et de faire une critique des structures sociales et politiques qui oppriment l'homme. La Croix dénonce la violence et l'injustice, et pour cela elle est significative pour le monde moderne. « Dans l'imitation du Crucifié, l'existence chrétienne est une praxis changeant l'homme lui-même et ses conditions de vie. »¹⁸²

Moltmann reconnaît que la théologie de la Croix n'a jamais été facile à comprendre pour les chrétiens, ni très populaire. Souvent les chrétiens ont essayé de dédramatiser ce que représente pour la vie chrétienne de croire dans un Dieu crucifié. La vérité profonde d'un Dieu crucifié a été dissimulée parce qu'elle représente un scandale. Cependant, il a toujours existé, dans la vie de l'Église, une piété ou une « mystique » de la Croix, particulièrement parmi les pauvres, les malades et les opprimés. Le peuple souffrant a trouvé spontanément un attrait envers cet « homme de douleurs. » Le Crucifié a le pouvoir de parler à ceux qui supportaient comme lui les douleurs et à qui nul ne pouvait parler. Moltmann cite plusieurs exemples de cette mystique populaire qui s'est fort développée autour du Christ souffrant depuis le Moyen Âge : l'abondance des images du Christ souffrant dans les églises, l'importance des célébrations de la Semaine Sainte en Amérique latine, la piété des esclaves noirs du Sud des États-Unis ou les lettres du pasteur luthérien Dietrich Bonhoeffer. Tous ces exemples rendent témoignage de la solidarité expérimentée par des personnes souffrantes avec le Crucifié.¹⁸³

Pourquoi cet attrait envers le Crucifié de la part des personnes souffrantes ? Selon Moltmann, la souffrance la plus grande dans la souffrance est l'absence d'amour, l'abandon et l'incroyance. Le Crucifié manifeste par contre un amour qui ne recule pas devant la maladie ou la souffrance mais qui en prend soin et guérit. La piété populaire dévoile ainsi le sens de l'affirmation biblique selon laquelle le Christ a guéri nos

¹⁸² J. MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 34.

¹⁸³ J. MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 58–61.

blessures par ses blessures, il a vaincu notre souffrance par sa souffrance. Par son propre abandon par Dieu, le crucifié peut parler même à ceux qui se sentent abandonnés par Dieu. « L'homme de douleurs » parle à ceux à qui personne ne peut parler parce qu'il partage leurs souffrances.

Tous ces pauvres ont mieux compris cette vérité de l'Évangile que leurs maîtres. Ils ont découvert en Jésus crucifié la reconnaissance, la dignité humaine et l'espérance parce qu'en lui Dieu manifeste qu'il est leur frère et leur confident.¹⁸⁴

Cependant Moltmann reconnaît que la piété de la Croix a aussi le risque de devenir une piété de la souffrance. C'est-ce que Marx, Engels, Nietzsche et d'autres ont reproché au christianisme. À ce sujet, Moltmann rappelle que la souffrance de la Croix n'est pas une souffrance passive ou fataliste. Elle n'est pas non plus une souffrance cherchée ou acceptée dans l'auto-compassion. Si les misérables de ce monde expérimentent le Christ comme solidaire dans leurs souffrances, cela ne veut pas dire que la souffrance a quelque chose de bon en elle-même ou qu'il faut chercher la douleur pour suivre le Christ. Une telle interprétation serait une déformation du témoignage évangélique.¹⁸⁵ La mystique de la Croix tombe dans cette déformation lorsqu'elle oublie le contexte historique et les raisons concrètes de la mort de Jésus. La souffrance du Christ est le résultat de l'opposition de forces historiques concrètes à son annonce du Royaume de Dieu. Sa Croix est le résultat de ses actions, de sa liberté envers la loi et de sa proximité scandaleuse avec les pécheurs.

Analogie et dialectique

Pour fonder sa théologie de la Croix, Moltmann procède à la critique d'une notion héritée de la philosophie grecque, sur laquelle a été construit le discours théologique chrétien traditionnel : la doctrine de l'analogie. Selon cette doctrine épistémologique et métaphysique, le semblable n'est connu que par le semblable. Dieu qui est gloire, majesté, puissance, bonté et beauté ne peut être connu que par tout ce qui dans la création et dans l'histoire reflète ces qualités divines. Selon Moltmann, ce

¹⁸⁴ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 62.

¹⁸⁵ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 64-65.

principe a fait que la tradition théologique écarte de Dieu la souffrance et la douleur pour les considérer contraires aux qualités et perfections divines.

Selon Moltmann, le Dieu de la perfection de l'Être est un être pauvre, puisqu'il est impassible. La souffrance est au cœur de notre expérience humaine. Notre vie a du sens parce que nous aimons ; et parce que nous aimons, nous souffrons. L'indifférence et l'apathie devant la souffrance rendent la vie amère parce qu'ils lui enlèvent ce qu'elle a de plus fondamental, l'amour. Si Dieu ne peut pas souffrir, il ne peut pas aimer non plus. Ce Dieu construit par le théisme philosophique ne peut pas rendre compte du Dieu qui se révèle sur la Croix, parce que lui se révèle souffrant et mourant.

Pour sortir de l'impasse dans lequel le principe d'analogie a mené la tradition théologique, Moltmann propose d'ajouter le principe de la dialectique hérité de l'idéalisme allemand. Selon ce principe, tout être ne peut se révéler que dans son contraire. Par exemple le concept de justice se comprend par rapport à l'injustice, l'amour par l'opposition à la haine ou l'unité comme le contraire de la division. Ce principe dialectique appliqué à la théologie permet de comprendre que Dieu ne s'est révélé que dans son contraire : justement dans l'absence et l'abandon de Dieu.¹⁸⁶ Tel est le sens de la Croix en tant qu'elle représente l'absence et l'abandon de Dieu. Tel est aussi le sens de la vie et du ministère de Jésus qui est venu chercher les pécheurs, les malades et les hors-la-loi. Si le ministère de Jésus et sa mort en Croix ont été un motif de scandale pour la religion juive et pour la philosophie grecque, c'est parce qu'elles fondaient leurs concepts de Dieu sur le principe d'analogie. Un Dieu qui est du côté de celui qui souffre ou de celui qui est rejeté au niveau social semblait alors une contradiction. Par contre, le principe dialectique nous permet de comprendre le sens de la révélation de Dieu en Jésus crucifié. Si Dieu se révèle dans son contraire, il peut être connu par les impies et les abandonnés de Dieu.

Dans son premier ouvrage, *Théologie de l'espérance*, Moltmann avait déjà exprimé ses critiques vis-à-vis de l'usage de la métaphysique grecque dans la théologie occidentale.¹⁸⁷ Selon lui, les théologiens ont pris

¹⁸⁶ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 37–38.

¹⁸⁷ Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, p. 25–26.

le modèle cosmologique de Parménide selon lequel la réalité est le présent éternel de l'Être. Dieu aurait créé le monde pour qu'il soit à jamais ce qu'il est à présent. Cependant cette notion métaphysique contredit la révélation de Dieu dans la Bible et l'espérance chrétienne. Le Dieu des promesses est le Dieu de l'avenir. Le monde présent n'est pas le monde que Dieu veut. Une théologie faite sur le modèle de la métaphysique parménidienne finit par justifier l'existence du mal dans le monde comme faisant partie de l'ordre universel éternel et cache ainsi le scandale du mal qui s'oppose aux promesses de Dieu. C'est pourquoi, selon Moltmann, les théodicées modelées sur l'arrière fond de la métaphysique parménidienne, oublient ce qui est plus caractéristique de la foi biblique comme promesse d'avenir.

La Croix comme principe dialectique de critique

Dans une longue section de son livre, Moltmann développe les implications de la Croix pour notre compréhension de la Trinité. La Croix insère et manifeste un drame dans la vie divine. Ce drame serait manifesté par le cri de Jésus sur la croix. Le Fils meurt dans l'abandon de Dieu pour être en solidarité réelle avec ceux qui dans leurs souffrances se sentent abandonnés par Dieu. Mais le Père ne reste pas impassible devant la mort de son Fils. La Croix n'est pas simplement pédagogie pour les hommes, elle touche la vie divine.

Jésus crucifié s'est identifié par son ministère et par sa mort avec la réalité du monde dans ce qu'elle a de négatif, d'opposé à Dieu. Jésus s'est mis à la place de ceux qui sont soumis au péché, à la souffrance, à la marginalisation et à la mort. La Croix dans son abandon de Dieu représente l'échec de notre monde. Mais le fait que le même Jésus crucifié soit ressuscité promet une nouvelle création pour ce monde soumis à l'échec. La mort de Jésus est la négation de toute la réalité négative de notre monde : la Croix est la négation de la négation, ainsi Dieu transcende tout ce qui dans le monde s'oppose à lui.

La contradiction entre la Croix et la résurrection correspond à la contradiction entre la réalité présente et ce que Dieu promet de faire d'elle. Le futur de la création, annoncé par les promesses bibliques et manifesté dans la résurrection, entre en contradiction avec le présent de souffrance et d'injustice. Cette contradiction doit réveiller le croyant et lui demander un engagement. De cette façon l'eschatologie n'est pas simplement une science

sur les choses ultimes mais une tension vécue par le croyant, une tension qui colore son rapport avec la réalité. La contradiction entre Croix et résurrection est la source de l'espérance chrétienne et la source d'une force transformatrice de la réalité. La foi dans la résurrection naît de la question pour la justice, qui est aussi la question de la Théodicée.¹⁸⁸

La dialectique entre promesse de Dieu et réalité actuelle suscite une compréhension dialectique de la vie et de la mission chrétiennes dans notre monde.¹⁸⁹ Le disciple du Christ ne peut pas s'accommoder du monde, son « cœur ne peut pas avoir du repos », parce qu'il vit de la dialectique entre Croix et résurrection et de l'espérance qui en découle. Pour restaurer la force de la Croix, il faut abandonner les discours sur le salut qui nous ont familiarisés avec la Croix.

Moltmann insiste sur l'identification de Jésus crucifié avec tous ceux qui souffrent, mais il souligne en même temps les différences fondamentales. Jésus sur la croix n'est pas simplement une des victimes de l'histoire, une parmi les autres. Jésus est celui qui de façon volontaire a décidé de s'identifier avec ceux qui souffrent, de prendre leur cause et de suivre leur destin. En faisant cela, Jésus manifeste l'amour solidaire de Dieu avec tous ceux qui souffrent et qui se croient abandonnés par Dieu.

La Croix implique aussi que le croyant doit se reconnaître impie et renoncer à toute auto-divinisation pour être capable d'accepter le Dieu qui se révèle dans le Crucifié. La théologie de la Croix permet une critique chrétienne de nos idées sur Dieu et de toute religion. Un Dieu crucifié contredit toutes les images religieuses de puissance et de force divine qui promettent la stabilité. Supporter cette contradiction exige du croyant qu'il se libère de ses besoins religieux et de toutes les projections de puissance qui peuvent accompagner le sentiment religieux. Si la Croix est le lieu décisif de la révélation chrétienne, Par conséquent, la théologie chrétienne ne peut pas être pure théorie de Dieu, mais doit devenir théorie critique de Dieu. C'est pourquoi Moltmann affirme sur l'engagement demandé par la Croix :

Cet engagement est dangereux. Il ne permet pas la confirmation de ses propres idées, espérances et bonnes

¹⁸⁸ J. MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 199.

¹⁸⁹ J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 327.

intentions. Il promet d'abord la douleur de la conversion et du changement fondamental. Il ne donne aucune recette de succès. Mais il confronte avec la vérité. Il n'est pas positif et constructif, mais d'abord critique et destructeur. Il n'apporte pas aux hommes une meilleure harmonie avec eux-mêmes et avec leur milieu, mais les met en contradiction avec eux-mêmes et avec leur milieu.¹⁹⁰

Le Crucifié contredit les images de Dieu. L'idée d'un Dieu qui a révélé sa volonté dans la Loi et à qui le croyant peut avoir accès par la pratique des œuvres de la Loi, entre en contradiction avec Jésus qui est jugé et condamné selon la Loi, accusé de blasphème. La Croix libère aussi des dieux de la religion politique qui sont le fondement permanent de l'ordre social parce que Jésus est jugé et condamné comme séditieux. Le Crucifié est condamné comme sujet dangereux pour le système qui gouverne la cité. La Croix est à l'opposé des dieux qui se révèlent dans la nature ou dans l'histoire. Car Jésus est mort dans l'abandon de Dieu. Son cri sur la croix, « Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » exprime cet abandon de façon radicale. La Croix signifie la fin de ces images de Dieu et de leurs religions respectives.

Lorsque l'homme qui cherche Dieu par les œuvres de la Loi pour trouver sa propre justification, accepte la révélation de Dieu dans la Croix, il se libère de son intérêt pour sa propre justification. Celui qui cherchait Dieu dans l'intérêt d'acquérir de la puissance sur le monde, devient libre de son désir de puissance sur les autres parce qu'il croit maintenant au Dieu impuissant et crucifié. L'homme qui cherchait l'ordre de l'univers pour devenir lui-même divin par cette connaissance, devient libre de son intérêt lorsqu'il croit à ce Christ souffrant et mourant. La foi au Crucifié a un pouvoir critique (dialectique) sur les intérêts cachés de l'homme religieux tels que l'autojustification, l'auto-élévation par la puissance et l'illusion de l'auto-divinisation.¹⁹¹

Le disciple et la communauté façonnés par la Croix

¹⁹⁰ J. MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 50.

¹⁹¹ J. MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 86.

Les exigences de la foi dans le Dieu crucifié conduisent à une libération. Le disciple se libère de la peur et ne se conforme plus aux idoles et aux tabous de la société, de la religion ou de l'État. Il est libre pour se solidariser avec les victimes des idoles et des tabous, de la même manière que le Crucifié s'est solidarisé avec lui. Cette libération est fondamentale parce que l'apathie semble être le caractère commun fondamental d'une humanité bloquée, malade ou tournée vers la mort.¹⁹² Plus encore, dans les sociétés modernes, l'apathie paralyse les groupes humains. Alors, imiter le Christ et partager sa communion volontaire avec les exclus de notre monde, permet au disciple du Christ de se libérer de l'apathie et de la résignation. Pour Moltmann, l'identité chrétienne implique de la part du disciple une identification avec le Dieu crucifié qui s'est identifié lui-même avec ceux qui souffrent.

La théologie de la Croix façonne aussi un type particulier de communauté. La foi chrétienne radicale ne peut signifier qu'un engagement total envers le Dieu crucifié. La communauté des disciples du Crucifié ne peut pas se conformer aux désirs et aux intérêts du milieu où elle se trouve. La Croix réveille une sensibilité envers la souffrance et la confronte constamment avec la réalité du monde. Le fait de voir la douleur chez Dieu, que nous considérons infiniment plus digne, nous fait prendre conscience de la réalité de la douleur. Dans *Théologie de l'espérance*, Moltmann affirme que l'espérance chrétienne transforme la communauté croyante en source d'initiatives nouvelles pour réaliser ici le droit, la liberté et l'humanité sous la lumière du futur promis.¹⁹³

Moltmann affirme que si l'Église et la théologie veulent être contemporaines et ne pas perdre leur identité, elles n'ont pas d'autre chemin que celui de rester fidèles à la Croix et de se mettre du côté des victimes de leur époque. Le souvenir du Crucifié est qualifié par Moltmann comme quelque chose de subversif pour l'Église établie, pour l'institution religieuse chrétienne insérée paisiblement dans son contexte social. Ceux qui sont hors de l'institution ecclésiale, les sans-dieu, les abandonnés par Dieu, dénoncent

¹⁹² J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 352.

¹⁹³ J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 355–365.

la différence entre la réalité de la Croix et toute institution qui veut la rendre présente de façon cultuelle.¹⁹⁴

Moltmann affirme clairement la dimension politique de sa théologie. La théologie de la Croix est une théologie pratique parce qu'elle mène vers une pratique libératrice. Le Dieu crucifié n'est pas un Dieu indifférent face à la situation sociale ou politique. Il n'est pas un Dieu « sans cité et sans classe. » Jésus est condamné comme séditieux pour avoir pris parti pour les marginalisés de sa société. Dans ce sens, la foi chrétienne authentique ne sert à légitimer aucun ordre ni social ni politique. Tout ordre établit des marges pour garder le contrôle social et les marges supposent aussi l'existence de personnes marginalisées. Le christianisme est né aux marges, et pour cela il garde une puissance critique à partir de ces marges. La souveraineté du Christ, dont parle la Bible, ne peut s'étendre que par la libération de l'être humain des formes de pouvoir qui maintiennent les personnes aliénées et apathiques. L'engagement chrétien dans la vie politique doit chercher la destruction de toutes ces formes de domination. Moltmann cite plusieurs exemples de ces formes de domination qu'il appelle « les cercles infernaux de la mort. » Parmi ces cercles infernaux, Moltmann nomme la pauvreté, l'aliénation raciste et culturelle, la destruction de la nature par l'industrie et plus au fond, la contrainte de l'absurdité et de la déréliction par Dieu.¹⁹⁵

La vision théologique de Moltmann insiste sur la présence de Dieu au monde. La réalité, qualifiée par la parole de Dieu, possède un caractère sacramentel, voire, devient porteuse de sa présence. La réalité de Dieu n'est pas une réalité séparée de la réalité du monde. La présence universelle de Dieu passe par des présences réelles. C'est pourquoi, affirme Moltmann, une théologie de la libération, si elle ne veut pas rester dans une dimension spirituelle, doit matérialiser de façon concrète la présence de Dieu. Les voies de libération humaine sont des réalités sacramentelles de la présence de Dieu. Tout ce qui libère de la pauvreté, de l'aliénation, de la destruction et de l'absurdité peut être compris comme présence de Dieu au monde.

¹⁹⁴ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 57.

¹⁹⁵ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 370–374.

Parlant de l'espérance chrétienne, Moltmann affirme que celle-ci ne peut se séparer des « petites espérances » sous prétexte qu'elle est purement spirituelle ou surnaturelle. L'espérance chrétienne doit être introduite dans la pensée et dans la vie. Elle doit être mise en rapport avec les « petites espérances » qui cherchent des objectifs historiques et des changements visibles dans la vie humaine. En même temps, l'espérance chrétienne se dirige vers un *novum ultimum*, un horizon ultime dans lequel les autres espérances peuvent s'intégrer. L'espérance chrétienne contribue à susciter, relativiser et orienter les espérances plus limitées qui se dirigent vers le renouveau de la vie.¹⁹⁶

Entrer dans l'histoire de Dieu

L'idée d'un Dieu trinitaire qui souffre l'événement de la Croix rapproche Moltmann de la philosophie de la religion de Hegel, qui parle lui-aussi d'un Vendredi Saint dans la vie de l'Esprit.¹⁹⁷ La mort du Christ représente pour Hegel la négation de la négation, la mort de la mort. Moltmann utilise cette intuition de Hegel pour développer des conséquences sotériologiques et eschatologiques. Si depuis Jésus, la Croix fait partie de l'histoire de Dieu, alors

celui qui entre dans l'amour et par l'amour dans la souffrance sans issue, et qui vérifie combien la mort est mortelle, celui-là entre dans l'histoire du Dieu-homme. Sa déréliction est assumée dans la déréliction du Christ, et ainsi il peut demeurer dans l'amour, il n'a pas à nier le négatif et la mort, il peut les regarder en face.¹⁹⁸

La conception de l'histoire de Dieu affecté par la Croix, dans laquelle l'homme souffrant trouve une place, est pour Moltmann le fondement de l'espérance chrétienne. Jésus est celui qui anticipe l'avenir de Dieu, qui annonce sa justice et la liberté de l'homme.¹⁹⁹ La Croix n'autorise pas une eschatologie de revanche où Dieu prendrait la vengeance des victimes de l'histoire. Mais elle ne permet pas non plus une eschatologie de

¹⁹⁶ J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 31.

¹⁹⁷ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 293.

¹⁹⁸ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 294.

¹⁹⁹ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 296.

réconciliation facile qui laisserait l'injustice et la souffrance dans l'impunité de l'oubli. Le cri de ceux qui souffrent est toujours devant Dieu.

Dans ses travaux, Moltmann prend au sérieux les critiques de Freud qui soupçonne dans la prière de demande la projection des désirs et des rêves de puissance du croyant qui refuse d'accepter la réalité. La prière serait la manifestation la plus claire du caractère infantile de la religion. Cependant, le rapport entre le disciple qui souffre et la réalité trinitaire de Dieu, permet à Moltmann de considérer la prière sous une lumière nouvelle. D'après lui, l'objectif de la prière est de faire entrer le croyant dans la vie de Dieu, de lui faire partager sa passion pour le monde et son souvenir de ceux qui souffrent. La prière qui découle de la relation du croyant avec le Dieu crucifié n'est plus la projection de sa volonté de puissance. C'est une prière d'ouverture à l'avenir de Dieu, un « gémissement de l'Esprit qui appelle l'accomplissement et la consommation de la vie divine dans le monde qui est celui de l'orant. »²⁰⁰ Dans cette relation avec Dieu, la fidélité à l'espérance implique la fidélité à la terre. L'homme qui entre dans l'histoire de Dieu acquiert la liberté d'assumer la vie humaine dans l'amour, ce qui implique une disponibilité à la souffrance.

La Croix et la question de la Théodicée

Moltmann élabore une réponse à la question du mal à partir de la dialectique entre Croix et résurrection qui caractérise toute sa pensée. Il ne veut pas donner une réponse ou justifier Dieu devant la souffrance dans le monde. La théologie de la Croix opère un déplacement dans la question du mal. Il ne s'agit plus de justifier Dieu devant le scandale du mal ni de donner une théorie cohérente du sens du mal dans le monde. Le mal est un scandale et Dieu même sur la Croix proteste contre le mal. Ce que la foi chrétienne peut donner à celui qui souffre n'est pas une réponse définitive au pourquoi de sa souffrance. Ce que la foi peut donner est une espérance et une certitude. L'espérance de la résurrection et le réconfort de savoir que Dieu lui-même est solidaire avec notre souffrance. La Théodicée est donc profondément eschatologique, elle consiste dans la promesse que Dieu triomphera de toute souffrance.²⁰¹

²⁰⁰ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 351.

²⁰¹ R. BAUCKMAN, *The theology of Jürgen Moltmann*, p. 85.

Moltmann affirme que la question cachée derrière la protestation contre Dieu à cause du mal est la question pour la justice. Moltmann cite la question de Horkheimer: est-ce que les bourreaux de ce monde vont triompher sur leurs victimes ? La foi pascale est bien une réponse à cette question à partir de la justice de Dieu. La lecture des récits évangéliques mène vers une question semblable : le légalisme inhumain et la violence triomphent-ils du Crucifié ou est-ce que la grâce de Dieu triomphe sur la méchanceté humaine ?²⁰² Nous savons la réponse de la foi pascale et nous comprenons pourquoi elle peut être réponse et espérance pour ceux qui se trouvent du côté des victimes de l'histoire. Elle est néanmoins une réponse scandaleuse et dangereuse. La réponse du Dieu crucifié vient subvertir l'ordre religieux et politique parce que, ne l'oublions pas, le Crucifié-ressuscité est le même qui a été condamné comme blasphémateur et séditieux, le même qui est mort dans l'abandon de Dieu.

Moltmann reconnaît que le questionnement sur la justice de Dieu en vue des souffrances des victimes de ce monde peut être aussi la source de différentes formes d'athéisme. Le rejet de la foi en Dieu peut naître du scandale devant un monde injuste et absurde où tant de souffrances n'ont pas de justification. L'athée considère impossible qu'un tel monde soit fondé sur un être divin et, moins encore, que ce monde soit dirigé par lui. Moltmann partage, à sa manière, les critiques de Dostoïevski, Camus et Wiesel sur la Théodicée rationaliste. Il fait écho dans son texte à la plainte de Dostoïevski qui renvoie son billet d'entrée dans ce monde au Créateur et de la révolte métaphysique de Camus.²⁰³

Cependant, Moltmann affirme que l'athéisme n'est pas une réponse suffisante parce qu'il finit dans un mouvement de renversement, par lequel l'homme se met à la place de Dieu. Ainsi l'athéisme finit par conduire à l'anthropo-théisme, à la divinisation de l'homme ou de ceux qui prétendent le représenter. L'athéisme laisse l'homme renfermé sur lui-même, aux portes de l'aliénation et au risque du totalitarisme de son propre être divinisé. Au moins dans l'hypothèse que Dieu existe, il n'est pas possible qu'un homme prenne la place de Dieu.

²⁰² J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 199.

²⁰³ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 251–261.

Seule une théologie de la Croix conduit au-delà de l'athéisme de protestation, car elle comprend Dieu dans la souffrance du Christ comme le Dieu souffrant et s'écrie avec le Dieu abandonné par Dieu : Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? Car, pour elle, Dieu et la souffrance ne sont plus des contradictions comme dans le théisme et l'athéisme, mais l'être de Dieu est dans la souffrance et la souffrance est dans l'être de Dieu même, parce que Dieu est amour.²⁰⁴

Moltmann se demande ce que peut apporter la conception chrétienne de Dieu au grand problème de la souffrance et à l'aspiration exprimée par les auteurs contemporains d'une justice pour les victimes de l'histoire. Cette question lui permet d'approfondir la relation entre souffrance et abandon. Celui qui souffre s'imagine toujours d'abord qu'il est abandonné par Dieu. Il ne comprend pas pourquoi ce Dieu énigmatique détruit le bonheur qu'il lui avait accordé auparavant ou qu'il accorde à d'autres. Mais dans sa souffrance, il peut adhérer au cri du Crucifié envers Dieu : *lama sabactani*. Pour celui qui croit au Crucifié, Dieu n'est plus ce vis-à-vis caché vers lequel il crie. Le Crucifié est le Dieu qui crie avec lui et prend sur lui la cause de sa souffrance.²⁰⁵ Le passage du Dieu tout-puissant au Dieu crucifié signifie un passage d'un Dieu qui regarde impassible la souffrance humaine et suscite la révolte, à un Dieu qui est le compagnon de celui qui souffre. Les motifs de révolte disparaissent et une relation de solidarité se fait possible. Là réside la force que le message chrétien du Dieu crucifié peut apporter à celui qui souffre.

La réponse que Dieu donne sur la Croix à la souffrance humaine n'est pas une réponse théorique mais existentielle. Dieu n'explique pas le pourquoi de la souffrance, et n'essaie pas de justifier la nécessité du mal dans la création comme le ferait une Théodicée classique. La Croix montre à celui qui souffre que Dieu demeure en lui et que Dieu souffre en lui. Dieu a souffert la mort de Jésus et nous a montré la force de son amour pour que l'homme qui souffre trouve la force de demeurer dans l'amour.²⁰⁶

***Sympatheia* avec celui qui souffre**

²⁰⁴ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 290.

²⁰⁵ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 292.

²⁰⁶ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 293.

Selon Moltmann l'idée théiste d'un Dieu qui ne souffre pas parce que les passions sont considérées comme inférieures, encourage l'*apathéia*, l'indifférence humaine face à l'autre et à sa souffrance. Par contre, un Dieu qui est capable de *pathos*, de compassion et de solidarité avec ceux qui souffrent, ce Dieu invite l'être humain à la *sympatheia*, à la capacité d'ouverture à la présence d'un autre.²⁰⁷ La foi chrétienne fondée sur la capacité de souffrir et d'aimer de Dieu lui-même, fondée sur l'ouverture vers la vie, ne tombe pas dans la critique psychanalytique de la religion. La *sympatheia* ouvre l'homme à une structure de dialogue qui lui permet de rentrer en relation avec Dieu. Ce que la tradition chrétienne appelle être rempli de l'Esprit de Dieu ou devenir ami de Dieu. Ainsi « Il brûle de la colère de Dieu. Il souffre de la souffrance de Dieu. Il aime de l'amour de Dieu. Il espère de l'espérance de Dieu. »²⁰⁸

L'homme, qui accueille Dieu avec *sympatheia*, souffre avec Dieu et Dieu souffre en lui. Moltmann relit dans ce contexte le récit d'Elie Wiesel sur le jeune pendu au gibet. À la question : Où est Dieu ?, Moltmann répond : Dieu est là avec le jeune pendu au gibet. Celle-ci est la réponse que la théologie de la Croix permet. D'ailleurs, Moltmann commente que ce récit de Wiesel peut être compris à la suite d'une série d'écrits rabbiniques qui reconnaissent l'abaissement de Dieu comme une forme d'inhabitation divine dans la création. En vertu de cette inhabitation Dieu partage les souffrances de son peuple : lorsqu'il sauve Israël, il se sauve lui-même.²⁰⁹

Cette conviction que Dieu est là au milieu de son peuple qui souffre a été présente à Auschwitz malgré les atrocités qui menaient à la perte de toute espérance. Il faut rappeler qu'à Auschwitz, des croyants priaient le *Shema Israël* et le Notre Père. Il ne faut pas oublier qu'à Auschwitz, des croyants ont continué à croire malgré tout. D'après Moltmann, c'est cette « théologie à Auschwitz » qui permet d'élaborer une théologie après Auschwitz. De façon abstraite, tout effort théologique après une telle atrocité peut être considéré comme un blasphème, surtout dans le contexte d'une notion théiste de Dieu. Mais le témoignage des martyrs qui à Auschwitz ont considéré leur souffrance unie à la souffrance de Dieu, ouvre

²⁰⁷ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 310-317.

²⁰⁸ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 317.

²⁰⁹ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 318-319.

vers une nouvelle possibilité. Celui qui prend ce témoignage au sérieux peut comprendre que toute leur souffrance entre dans l'histoire de Dieu, dans l'événement de la Croix.²¹⁰

Fondé sur cette conviction, Moltmann exprime encore une fois l'espérance chrétienne : avec la résurrection des morts, des assassinés, avec la guérison des désespérés, avec la destruction de toute violence et de toute mort, le Christ remettra le Royaume à son Père. Cette confiance dans l'histoire de Dieu qui ne finit pas dans l'échec est la seule espérance pour les victimes d'Auschwitz et de toutes les morts injustes de ce monde. Cette confiance ne signifie nullement la justification des atrocités humaines, mais permet de « vivre les terreurs de l'histoire » et de « regarder la mort en face » en demeurant pourtant dans l'amour et dans l'ouverture à l'avenir de Dieu.²¹¹

Cette espérance et cette ouverture à l'avenir de Dieu, nous montrent que la Théodicée proposée par Moltmann est de type eschatologique.²¹² Elle proclame l'espérance que Dieu va vaincre toute souffrance. La promesse divine ne donne pas une explication de la souffrance. Elle donne l'espérance de la libération et suscite chez le chrétien l'engagement pour chercher la libération de toute souffrance. La théologie de Moltmann peut partager la protestation d'Ivan Karamasov contre ce monde parce qu'elle reconnaît que l'état présent des choses ne correspond pas avec la volonté de Dieu. Le chrétien, fidèle à la Croix, peut partager son cri de protestation et en même temps s'engager dans la lutte pour un monde plus conforme à la volonté de Dieu.

Commentaires de la pensée théologique de Moltmann

Les thèses de Moltmann ont été longuement reçues et commentées par la théologie contemporaine. Comme l'affirme Richard Bauckman, Moltmann a le mérite d'avoir assumé la problématique de la Théodicée dans sa forme contemporaine. L'attention au contexte contemporain unie à l'intérêt renouvelé pour la théologie de la Croix donne à sa théologie profondeur théologique, pertinence et originalité. La théologie

²¹⁰ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 323.

²¹¹ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 324.

²¹² R. BAUCKMAN, *The theology of Jürgen Moltmann*, 84-85.

de Moltmann se caractérise aussi par une attention à la réalité, à la souffrance dans le monde contemporain, aux réalités des Églises et à la praxis chrétienne.

Kenneth Surin affirme que la Théodicée de Moltmann a le mérite de ne pas se limiter à présenter un Dieu qui a compassion envers celui qui souffre ou qui est son compagnon dans la souffrance. Un Dieu compagnon dans la souffrance ne suffit pas. Ce que Moltmann propose est un Dieu qui fait sienne notre souffrance, un Dieu pleinement en consonance avec l'Évangile : « ...la misère dont nous sommes la cause et le malheur que nous ressentons, toute notre histoire de souffrance est assumée dans son histoire de souffrance. » Cette participation nous permet de partager l'espérance que le mal sera vaincu et que nous serons divinisés. Pour Surin, Moltmann a su exprimer dans un langage contemporain cette vérité évangélique qui a un sens pratique pour celui qui souffre. « A travers la foi, cette espérance fondée sur la promesse est suffisante pour vivre. »²¹³

D'autres théologiens se sont montrés plus critiques face aux propos de Moltmann, particulièrement au sujet de la notion de Dieu soumis à la douleur. Johann Baptist Metz, par exemple, dans un commentaire sur l'œuvre de Rahner, offre une synthèse des différentes raisons par lesquelles la thèse d'un Dieu souffrant lui semble inacceptable:

Rahner resists any attempt to get around human suffering by grasping it as God's suffering and sharing of suffering (...) He has explicitly emphasized that Christology neither requires nor authorizes theology to talk about a suffering God. He pointed out that the filial consciousness of the poor and suffering human Jesus of Nazareth with his divine Father cannot be understood in the same sense as statements about the inner-divinely, eternally begotten Son. He insisted on respect for the nontransferable negative mystery of human suffering, which humankind may not begrudge God, for the sake of God and for the sake of humankind. "To put it very primitively – it does not help me at all to get out of my dirty mess and my despair just because things are going just as badly for God". How, in other words, is discourse about the suffering God not finally just a sublime duplication of human suffering and human powerlessness, or

²¹³ K. SURIN, *Theology and the problem of evil*, p. 129.

discourse that neutralizes the negativity of human suffering? (...) does not all this talk of the suffering God reveal something like an aestheticization of all suffering? ²¹⁴

Metz considère que la thèse de la souffrance de Dieu n'aide pas vraiment à résoudre la question du mal et de la souffrance. Elle ne fait qu'ajouter l'impuissance divine à l'impuissance humaine. La souffrance de Dieu prolonge le problème parce qu'elle n'explique pas pourquoi il existe de la souffrance en Dieu. L'idée d'une souffrance en Dieu ne fait qu'ajouter plus de douleur à la souffrance qui existe déjà dans l'histoire humaine. Au lieu de résoudre le problème, elle l'élève à un plan divin, l'éternise. Sur ce même point, Metz affirme que la thèse de la souffrance de Dieu court le risque d'opérer une esthétisation de la souffrance. La souffrance, élevée au plan divin, peut finir par être justifiée. Si Dieu souffre, s'il se montre incapable d'éviter la souffrance, alors c'est normal que je souffre.

Metz avance sa critique contre la thèse du Dieu souffrant dans d'autres écrits. Il affirme que la transposition de la souffrance dans l'histoire de Dieu manifeste finalement un désir de se rassurer face aux réalités négatives du monde. Par cette notion, la théologie cherche à se « débarrasser d'une question impossible » et « de la provocation que constitue pour elle l'insondable misère du monde », ²¹⁵ parce que selon lui, « ceux qui parlent ainsi du Dieu souffrant et compatissant admettent en même temps une forme bien précise de toute-puissance divine, la force infinie et le caractère invincible de son amour. » Donc, il se demande :

N'est-ce pas tromperie sémantique que de rejeter purement et simplement l'idée de toute-puissance et en même temps de lui attribuer une souffrance qui – en tant qu'amour – ne peut pas vraiment échouer, ne peut pas mourir ? ²¹⁶

²¹⁴ Johann Baptist METZ, *Karl Rahner's struggle for the Theological Dignity of Humankind*, dans: *A passion for God: The mystical – political dimension of Christianity*, p. 118–119.

²¹⁵ Johann Baptist METZ, *Memoria Passionis, Un souvenir provocant dans une société pluraliste*, p. 23.

²¹⁶ J. B. METZ, *Memoria Passionis, Un souvenir provocant dans une société pluraliste*, p. 25.

Hans von Balthasar remarque que la compréhension de la Trinité ne peut pas se réduire à la Croix ou à une dialectique (hégélienne) en Dieu. La Croix et la résurrection de Jésus s'inscrivent à l'intérieur de la kénose divine qui a son origine dans l'auto-donation éternelle de Dieu. En outre, von Balthasar affirme que la pensée de Moltmann manifeste une confusion entre une notion de procès dans la vie trinitaire et l'idée d'un progrès dans l'histoire du salut. Selon von Balthasar, la théologie trinitaire de Moltmann ne laisse pas d'être happée par l'idée d'une évolution divine au sens hégélien, qu'il reçoit par la médiation de la « théologie du progrès » de Whitehead. Par conséquent, la théologie de Moltmann « entraîne forcément Dieu dans le flux du monde et fait de lui un Dieu tragique relevant de la mythologie » et « son implication matérielle (de Dieu) dans le processus du monde. » Le théologien suisse rappelle alors que, pour la théologie chrétienne, il est fondamental de ne pas identifier le déroulement de la vie trinitaire propre à Dieu, avec son entrée dans le jeu des événements du monde. Le risque serait d'effacer la différence radicale entre la créature et son Créateur.²¹⁷

Metz insiste, lui-aussi, sur le fait qu'il ne faut pas confondre l'événement historique de la Croix avec la vie intra-trinitaire de Dieu. La foi chrétienne affirme que Dieu se révèle dans l'histoire, mais le principe de la création *ex nihilo* veut justement sauver la transcendance divine qui n'est pas commensurable avec ce qui arrive dans l'histoire. L'affirmation d'une souffrance en Dieu risque de donner lieu à des anthropomorphismes qui projettent sur Dieu les passions humaines.

2.4.4. Jon Sobrino

Le dernier auteur qui sera présenté dans cette section est le théologien jésuite Jon Sobrino. Sa situation est assez intéressante pour notre travail. Sobrino reprend et développe les thèses de Moltmann dans un contexte socio-culturel plus proche de celui de notre travail de recherche. Jon Sobrino a travaillé auprès des victimes des guerres civiles en Amérique Centrale. À partir de ce contexte, il propose une relecture de la christologie.

L'occultation de la Croix

²¹⁷ Hans Urs VON BALTHASAR, *La dramatique divine*, t. 3 : *L'action*, p. 298–299.

L'influence de la théologie de Moltmann sur la pensée de Jon Sobrino se voit dans ses premiers travaux, comme par exemple l'essai intitulé : *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*. Dans ce texte, Sobrino reprend de Moltmann la thèse selon laquelle l'affirmation de la mort du Fils de Dieu sur une croix est la ligne de démarcation entre la foi chrétienne et n'importe quelle religion. La mort du Fils de Dieu en Croix a des conséquences théologiques tant au niveau spéculatif qu'au niveau pratique. De ce fait, la Croix comme révélation de Dieu doit caractériser tous nos concepts sur la réalité divine, toute l'existence chrétienne et l'agir des disciples de Jésus dans l'histoire.

Pourtant, malgré l'importance centrale de la Croix pour le message chrétien, au long de l'histoire du christianisme, le sens de la Croix comme révélation de Dieu est tombé dans l'oubli. Le christianisme a eu tendance à occulter la Croix parce qu'elle est difficile à comprendre et scandaleuse.²¹⁸ Pour cette raison, la transmission répétitive de la foi chrétienne a conduit finalement à une interprétation appauvrie de la Croix et à l'élimination de ce qu'elle a de scandaleux. Sobrino analyse le développement de la tradition chrétienne pour montrer l'histoire de cette occultation de la Croix. La foi chrétienne proprement dite est née après la résurrection de Jésus. L'annonce de la résurrection faite par les premiers disciples ne parlait pas seulement de Jésus, mais elle était en même temps une affirmation sur Dieu. Le Dieu qui a ressuscité Jésus est celui qui entend le cri des opprimés. Il est le même Dieu qui, selon les récits vétérotestamentaires, a libéré Israël de l'esclavage d'Égypte. Ce Dieu a manifesté son amour dans l'histoire particulière de Jésus de Nazareth. Et ce Dieu a livré son Fils pour nos péchés et l'a ressuscité pour notre justification. Donc, si joyeuse qu'elle soit, la manifestation de l'amour de Dieu passe par la Croix et par le drame de la mort de Jésus.

Selon Sobrino, les premières communautés ont eu une grande difficulté à accepter ce drame de la Croix qui rend paradoxale l'annonce de l'Évangile. Pour cette raison, les textes du Nouveau Testament ont essayé d'adoucir la mort de Jésus. Les récits de Marc et de Matthieu, considérés comme les plus anciens récits de la Passion, expriment encore le drame du

²¹⁸ Jon SOBRINO, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, dans *Revista de Estudios Centro Americanos*, (agosto- septiembre 1975), p. 47.

Crucifié et son cri d'agonisant: « Dieu, Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15, 34) et « Jésus, jetant un grand cri, expira » (Mc 15, 37). Par contre, chez Luc et Jean, s'observe déjà une tentative pour adoucir la dramatique de la mort en Croix. Luc change le cri de Jésus qui réclame son Père par une phrase du psaume 31, un psaume de confiance en Dieu : « Père, en tes mains je remets mon esprit » (Lc 23, 46). Et le quatrième évangile décrit la mort de Jésus de façon majestueuse : « Jésus dit : 'C'est achevé' et, inclinant la tête, il remit l'esprit » (Jn 19,30). Le cri scandaleux de Jésus qui manifestait l'abandon de Dieu au moment de sa mort devient, quelques décennies plus tard, une mort sereine et moins inquiétante.

La tendance « adoucissante » de la mort de Jésus se manifeste aussi dans l'évolution des titres christologiques. L'usage du titre « Serviteur de Yahvé » semble être primitif et lié au témoignage de l'apôtre Pierre. Les textes du Nouveau Testament qui l'emploient sont en général des discours de Pierre (Actes 3,13-26 ; 4,27-30) ou des prières de la communauté en présence de Pierre (Actes 8,26s). Certains textes de la première lettre de Pierre font référence à Isaïe 53. Pour Sobrino, il est intéressant de constater le lien de ce titre avec la personne de l'apôtre Pierre parce que probablement c'est lui qui a dû se confronter de façon plus directe avec le scandale d'un Messie souffrant et non pas triomphant (Mc 8,32). Après, le titre « Serviteur souffrant de Yahvé » se fait plus rare dans les écrits néotestamentaires et perd son importance comme explication fondamentale de la personne de Jésus. Il est rapidement remplacé par d'autres titres qui expriment davantage la réalité du Ressuscité que celle du Crucifié.

On réduit le scandale de la Croix lorsqu'on le considère comme un mystère qui échappe à notre compréhension, mais qui doit avoir une place dans le dessein salvifique de Dieu. Ainsi, les auteurs sacrés ne s'arrêtent pas sur la souffrance, mais ils passent directement aux conséquences salutaires de la Croix pour nous. La question du pourquoi de la Croix et de la souffrance est donc contournée. Cependant, comme l'affirme Sobrino, la résurrection n'élimine pas le scandale de la Croix. Au contraire, le scandale devient plus évident. Plusieurs auteurs du Nouveau Testament, par exemple, expliquent le pourquoi de la Croix à partir des Écritures. Le Fils de Dieu devait souffrir pour accomplir le dessein que Dieu avait tracé et révélé aux prophètes (Ac 2,23 ; 4,28 ; Mc 8,31) alors la Croix était, tout simplement, nécessaire (Lc 24,26). Donc, la Croix serait un

scandale seulement pour celui qui n'a pas lu correctement les écritures. Pourtant, selon Sobrino, affirmer la nécessité de la Croix ne répond pas nécessairement à la question du pourquoi.

Ainsi, différents modèles spéculatifs sont empruntés à l'Ancien Testament pour expliquer la nécessité de la Croix. Par exemple, Jésus meurt comme victime expiatoire pour nos péchés (Mc 10,45 ; Lc 22,20 ; Rm 3,25), ou il meurt pour conclure une nouvelle alliance entre Dieu et l'humanité (Mc 14,24 ; Mt 26,28). Selon Paul, Jésus a pris sur lui le poids accusateur de la Loi et ainsi nous a délivrés d'elle (Gal 3,13) ; par sa mort le Fils a éliminé la malédiction de la Loi (Col 2,13s ; Ep. 2,14s). Sobrino affirme que ces modèles explicatifs de la mort de Jésus ont eu un effet additionnel. Ils ont ouvert la porte à une « intériorisation » du salut qui commence à être considéré comme la rémission de péchés personnels. Le problème est que cet accent individualiste conduit à l'oubli du « péché extérieur », comme par exemple, l'injustice sociale, la pauvreté et les autres « Croix historiques. »

Sobrino affirme que l'oubli de la Croix et l'occultation de son scandale se manifeste également chez les Pères de l'Église. Deux éléments ont favorisé cette situation. L'assomption de la métaphysique grecque qui ne peut pas considérer le pôle négatif de la réalité et pour laquelle le Dieu plénitude de l'être ne peut pas avoir des imperfections telles que la souffrance. Le second élément est la méthode allégorique utilisée par les Pères de l'Église pour interpréter la Bible. Nombreux ont été les Pères qui ont interprété le cri de Jésus sur la croix d'une façon allégorique. Ils affirment, par exemple, que les paroles de Jésus sur la croix ont été dites en représentation de tous les pécheurs, ou simplement manifestent l'angoisse de Jésus devant la mort en tant qu'être humain, mais n'affectent point la réalité de Dieu.

Sobrino partage l'avis de Moltmann selon lequel la conception de Dieu comme puissance dans la théologie ne dérive pas d'une idée spécifiquement chrétienne mais de la conception métaphysique grecque sur l'être et sur la perfection de Dieu. La pensée grecque n'était pas capable de concevoir le pôle négatif de la réalité, ni la mort qui était comprise dans ce pôle négatif. La mort est, pour la pensée métaphysique, complètement incompatible avec Dieu qui est la plénitude de l'être et de la vie. La souffrance ne peut pas avoir de place dans un schéma où la perfection de Dieu demande qu'il soit immuable et impassible. Par conséquent, la

théologie s'est concentrée davantage sur la réalité après la mort que sur la mort en elle-même ou sur les situations contraires à la vie humaine dans cette vie avant la mort. Concentrée sur le sens du salut pour l'au-delà de la mort, la théologie chrétienne tombe dans un discours sotériologique anhistorique. Ainsi, l'occultation du scandale de la Croix, qui était déjà en marche dans la rédaction des derniers livres de l'Ancien Testament, a été renforcée chez les Pères de l'Église par le cadre métaphysique de la philosophie grecque.

Sobrino fait siennes les remarques de Moltmann lorsqu'il affirme qu'autour de la Croix s'est créée une « mystique de la Croix », souvent devenue une « mystique de la douleur. » Celle-ci est la raison pour laquelle des auteurs modernes comme Nietzsche ont dénoncé le christianisme comme une religion de la souffrance, dépourvue de la joie de vivre. La réaction de bon nombre de théologiens modernes à ces critiques a occasionné le développement d'une théologie de la résurrection sous le paradigme de la liberté et du triomphe. Mais cette réflexion théologique ne fait qu'approfondir le problème de l'oubli de la Croix et avec elle, de ce qu'il y a de plus authentiquement chrétien.

La présence de la Croix dans la liturgie et dans la piété populaire ne veut pas dire que son sens a été vraiment assumé par le peuple chrétien. Sobrino affirme qu'en Amérique Latine, la Croix a eu historiquement une grande importance comme fête du peuple. Le vendredi saint est la fête chrétienne par excellence pour les paysans et pour les opprimés. Mais à la différence de Moltmann qui valorise la naturalité avec laquelle les peuples opprimés ont assumé la Croix, Sobrino affirme qu'en Amérique Latine, l'acceptation de la Croix chez le peuple opprimé n'a pas un impact de libération. C'est une acceptation passive. La Croix devient une représentation de la douleur sans conséquences pour la vie de celui qui souffre.

Revalorisation du sens de la Croix

Sobrino propose alors les éléments qui permettraient une revalorisation de la Croix pour la théologie et la praxis chrétiennes. Une théologie de la Croix doit réfléchir aux causes historiques de la Croix de Jésus de Nazareth. La théologie ne peut pas considérer la Croix simplement comme quelque chose voulu par Dieu, de manière nécessaire ou arbitraire.

La Croix ne peut pas se comprendre indépendamment des conditions historiques de Jésus de Nazareth. L'an-historisation de la Croix est un des pièges des interprétations idéalistes de la mort de Jésus. Par contre, une théologie qui cherche à voir les effets de la foi pour l'histoire a tout intérêt à comprendre la Croix comme le résultat de l'Incarnation de Dieu au milieu d'un monde où l'on trouve des structures de péché très concrètes qui s'opposent à Lui. La Croix de Jésus est la conséquence historique de la vie de Jésus, de son action concrète contre les forces de péché qu'il a trouvées à son époque. Jésus a dénoncé la manipulation du vrai Dieu par les puissants de son temps (au niveau politique, économique, religieux), par ceux qui opprimaient le peuple au nom de fausses divinités. Le procès qui mène à sa mort est un procès des tenants des fausses divinités contre le vrai Dieu.

Un autre élément important pour revaloriser le sens de la Croix pour la foi chrétienne est l'usage de la doctrine de l'analogie. De même que Moltmann, Sobrino considère que le principe analogique doit être complété par le principe dialectique. Selon ce dernier, pour connaître quelque chose il faut connaître son contraire. Dieu se manifeste dans la Croix, *sub specie contrarii*,²¹⁹ comme contradiction du monde, comme contradiction de ce que l'homme considère bon et vrai. Ainsi, il remet en question nos fausses idées sur la divinité et nos attentes de puissance face à lui.

Sobrino reconnaît sa dette envers les idées de Moltmann. Mais selon lui, redécouvrir les conséquences de la foi en un Dieu crucifié est encore plus urgent pour une théologie de la libération. Tout discours sur Dieu qui oublie la mort expérimentée dans notre monde à cause de l'injustice, de l'oppression et du péché, devient un discours théologique idéaliste, voire aliénant. Une théologie anhistorique est complice des systèmes oppresseurs de notre monde. La théologie doit montrer alors comment Dieu a puissance sur la mort, la violence et l'oppression dès l'intérieur de l'histoire et pas en dehors d'elle. La force critique de la Croix face aux structures socio-politiques et culturelles de ce monde, nourrit la réflexion et l'engagement du chrétien dans la libération des victimes de ces structures.

Sobrino montre que toute structure d'oppression a une « théologie » sous-jacente. Même dans les états qui se disent athées, la

²¹⁹ J. SOBRINO, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, p. 58.

religion est toujours en risque d'être instrumentalisée par le politique. Les régimes totalitaires de plusieurs états modernes en sont la preuve. Face à cette réalité, le chrétien doit dénoncer toute forme d'idolâtrie du pouvoir en place. La plus grande contestation de l'idolâtrie du pouvoir est celle du Crucifié qui meurt pour dénoncer l'idolâtrie des institutions politiques de son temps et les fausses images de Dieu qui les soutenaient.

Le Dieu impuissant

Sobrino cite Bonhoeffer, pour affirmer qu'un salut anhistorique ne nous sert à rien et que de ce fait « seul un Dieu qui souffre peut nous sauver. »²²⁰ Une fois que la négation des idées traditionnelles de Dieu comme puissance et force a été faite, le théologien peut établir une analogie entre la Croix de Jésus et les Croix historiques. La présence de Dieu dans la Croix de Jésus nous permet de reconnaître sa présence dans la souffrance généralisée des opprimés. Si les perfections de l'être de Dieu appelaient à la contemplation, reconnaître Dieu dans les Croix historiques appelle à l'action. Reconnaître la souffrance de Dieu devient une condition pour une praxis chrétienne cohérente. Ainsi Sobrino partage à sa manière la tendance des théologiens contemporains à réduire la force et la puissance de Dieu, pour adopter une vision faible de Dieu. Dans sa perspective de théologien de la libération, un Dieu faible encourage l'engagement pour la transformation des conditions de vie et pour l'élimination de la souffrance.

Sobrino pousse plus loin encore sa réflexion sur les mots de Jésus sur la croix. Le cri du Crucifié vers Dieu lui demandant la raison de son abandon est scandaleux parce qu'il contredit ce que Jésus a prêché. Jésus prêchait la proximité bienveillante de Dieu à toute créature et invitait ses disciples à s'abandonner à sa Providence. Le scandale de la Croix, le scandale du Fils qui meurt abandonné, est trop grand pour celui qui lit avec attention l'Évangile. La résurrection n'élimine pas le scandale, elle laisse plutôt la question ouverte devant Dieu.

Le scandale de la Croix nous oblige à repenser nos conceptions sur Dieu et à rompre avec les intérêts cachés qui poussent à chercher la divinité. Tous les mécanismes d'auto-affirmation et les intérêts égoïstes qui se cachent dans notre désir de trouver Dieu tombent devant cette révélation

²²⁰ J. SOBRINO, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, p. 56–57.

paradoxe de la divinité. Le Dieu qui se révèle sur la Croix n'est pas le Dieu-puissance des religions et des philosophies. Jésus contredit la théologie du pouvoir oppresseur. Si le procès contre Jésus est le procès de la théologie de la puissance, qui représente l'empire romain et les institutions juives, contre le Dieu proche des souffrants que Jésus prêche, alors la Croix est le moment le plus radical de cette opposition parce qu'en elle, la puissance de Dieu se manifeste impuissante.

Dieu n'est pas alors quelqu'un qui a pouvoir pour contrôler du dehors les réalités négatives du monde, mais dans la Croix il apparaît submergé à l'intérieur de ces réalités.²²¹ Le dépassement de la négativité se fait dans le Nouveau Testament pas une submersion de Dieu dans la négativité. Cela contredit la théologie fondée sur l'analogie des excellences de l'être comme moyen d'accès à Dieu. Une telle théologie n'est pas possible après la révélation de Dieu dans la Croix. Le croyant est questionné radicalement sur les raisons qui l'amènent à chercher Dieu :

À partir de la Croix ce n'est pas l'homme qui demande pour Dieu, mais l'homme qui est demandé en premier lieu par soi-même sur son intérêt de connaître et défendre une forme donnée de la divinité.²²²

Au contraire, à partir de la Croix, le lieu privilégié d'accès à Dieu est le pauvre, l'opprimé, le souffrant. Le croyant est invité à le rejoindre pour suivre la voie de Jésus de Nazareth. L'homme qui cherchait Dieu pour assurer son bien-être est mené vers les souffrances de notre monde. Ce renversement du rapport à Dieu a des conséquences directes sur la Théodicée.

Un autre argument important développé par Sobrino est celui des implications pour la théologie de l'affirmation que Dieu est amour. Cette affirmation est contradictoire avec la notion d'un Dieu restant intouché par la souffrance et la mort dans notre monde. L'intégration de la souffrance dans notre conception de Dieu est incontournable pour rendre concrète et réelle l'affirmation du Nouveau Testament que Dieu est

²²¹ J. SOBRINO, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, p. 77.

²²² J. SOBRINO, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, p. 78.

amour.²²³ La théologie doit donc dépasser la pensée grecque et se demander dans quel sens la mort et la souffrance sont une manière d'être de Dieu.

La Théodicée de Sobrino

Sobrino affirme que la Croix, dans sa réalité scandaleuse et paradoxale, ouvre une question devant Dieu, qui est finalement la question de la Théodicée : si le Fils innocent meurt, qui est ce Dieu ?²²⁴ Il est vrai que tout discours théologique est conscient de l'aporie entre la bonté divine et la réalité du monde, mais la Croix de Jésus pose la question de la Théodicée d'une façon plus radicale. Comme dans les romans de Dostoïevski, de Camus ou de Wiesel où la mort des enfants innocents suscite l'indignation, les évangiles sont unanimes à affirmer que Jésus est l'innocent par excellence et que sa mort est une injustice totale vers laquelle convergent toutes les puissances de son temps. La mort du Fils de Dieu en Croix manifeste de façon radicale l'impuissance de l'amour face au péché, du bien devant le mal, et le désir frustré que le bourreau ne triomphe pas sur sa victime.

Sobrino revoit les diverses réponses données au problème de la Théodicée au long de l'histoire. Il en conclut que ces réponses n'arrivent pas à faire taire les cris d'indignation face à la souffrance. Pire encore, elles laissent l'idée d'un Dieu qui justifie le mal, qui n'est pas vraiment bon ou qui tout simplement ne peut pas exister. Alors, se demande Sobrino, comment traiter le problème de la Théodicée ? Pour lui, une attitude correcte devrait inclure ces éléments : 1) L'indignation devant la souffrance humaine, (soit à cause de la responsabilité des êtres humains, soit à cause de l'inaction de Dieu) sachant que quelque chose de cette indignation restera toujours ; 2) Le moment utopique de l'espérance que Dieu – avec ou sans pouvoir pour surmonter la souffrance – soit capable de garder l'être humain dans son espérance et dans sa praxis ; 3) La décision de se charger d'une réalité horrible, de pratiquer la justice et de marcher toujours dans l'histoire avec Dieu.

Il est intéressant de noter que parmi les propositions théologiques que Sobrino analyse, se trouve celle de Moltmann d'amoindrir

²²³ J. SOBRINO, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, p. 74.

²²⁴ J. SOBRINO, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, p. 79.

le scandale en affirmant que Dieu souffre lui-aussi. Le Dieu crucifié participe et prend sur lui la souffrance de l'humanité. Pour Sobrino, la théologie du Dieu crucifié n'est pas parvenue vraiment à faire taire la question sur Dieu devant la souffrance. Pire encore, comme l'a dénoncé Johan-Baptist Metz, la notion d'un Dieu souffrant peut conduire à une « esthétisation de la souffrance. »

Selon Sobrino, la seule « réponse » possible est l'affirmation que Dieu prend lui aussi part à la protestation face au mal. Dieu manifeste son cri d'indignation devant le mal. Le seul endroit où cela semble possible, c'est la Croix. Le cri du Crucifié est le cri de Dieu qui proteste face au mal. Ainsi, la révélation de Dieu sur la Croix ne donne pas une réponse à la question de la Théodicée, mais elle permet de poser la question à partir d'une attitude différente envers la divinité. Dieu participe du cri de souffrance contre le mal.

Pourtant, il ne faut pas oublier que le cri du Crucifié s'adresse à Dieu. Pour cette raison, la Croix manifeste un « dédoublement » du même Dieu dans lequel la transcendance (le Père) est en lutte avec l'histoire (le Fils). Comme disait Luther dans une phrase reprise par Moltmann : *Nemo contra Deum nisi Deus ipse* (Personne n'est contre Dieu sinon Dieu-lui-même). La Croix établit un processus en Dieu. Mais ce processus fait que tant le Père que le Fils sont touchés par la réalité de la souffrance. Le Fils souffre parce qu'il meurt sur la croix abandonné par son Père. Mais le Père ne reste pas indifférent. Il souffre à cause de la mort du Fils. Le Père et le Fils sont solidaires avec l'homme qui souffre. Dieu dans sa propre vie reprend toute la souffrance de l'histoire humaine. C'est ainsi qu'il se révèle à nous comme solidaire et Dieu-amour. Le Père qui souffre la mort du Fils manifeste son amour envers les hommes.²²⁵ En même temps, par la résurrection du Crucifié, il ouvre une espérance pour celui qui souffre et lui manifeste un avenir possible.

Sobrino est conscient de l'anthropomorphisme de ce langage pour exprimer la réalité de Dieu. Cependant, il affirme que ce langage est la seule façon de rendre compte de ce que nous dit la révélation. Le Père abandonne le Fils au pouvoir du péché. Ce n'est pas d'abord l'homme qui questionne Dieu pour le mal dans le monde, mais Dieu lui-même qui se

²²⁵ J. SOBRINO, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, p. 80–81.

questionne et qui veut interpeller, par l'abandon de son Fils, l'inertie du monde.

Christologie et Théodicée

Sobrino a développé sa vision christologique dans différents ouvrages. Pour lui, la christologie doit aider à vivre l'expérience de la résurrection dans l'histoire et à formuler en christianisme les questions de sens qui sont communes aux humains.²²⁶ Selon lui, lorsque la foi chrétienne fait des affirmations sur Jésus-Christ, elle exprime par sa christologie une prise de position par rapport à la totalité de la réalité. La christologie exprime comment les êtres humains comprennent et accueillent la réalité absolue qui donne sens à l'existence.

Il insiste sur le fait que toute christologie est nécessairement située. Toute réflexion sur le mystère de Jésus est située quelque part, elle répond à un contexte donné et cherche certaines finalités. Pour Sobrino la perspective spécifique de sa théologie est celle d'une prise de position en faveur des victimes de l'histoire, qui sont désignées souvent par la catégorie « pauvres. »²²⁷ Parler des victimes de l'histoire ou des pauvres n'est pas simplement une mode. La misère et l'injustice sont des réalités bien présentes dans notre monde qui demandent de notre part une prise de position.

Les ouvrages christologiques de Sobrino manifestent sa conception du problème de la Théodicée. Pour lui, le paradoxe de la Théodicée est le cœur des affirmations christologiques du concile de Nicée. En effet, le problème qui a suscité le Concile était la difficulté à mettre ensemble Dieu et la souffrance. Selon la logique grecque, si Jésus a souffert, il ne peut pas être considéré comme étant de nature divine.²²⁸ Les difficultés d'Arius pour reconnaître la divinité de Jésus étaient liées à sa souffrance racontée par les évangiles. En s'opposant avec audace aux conceptions grecques, le concile de Nicée a accepté la divinité de Jésus.

À partir de cela, une révolution dans le concept de Dieu s'insère en affirmant qu'il peut souffrir comme les êtres humains et qu'il se voit

²²⁶ Jon SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, p. 13-14.

²²⁷ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, p. 15.

²²⁸ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, p. 375-387.

affecté par la souffrance des êtres humains. C'est une conséquence logique de la foi dans l'Incarnation. L'affirmation de Nicée est un scandale pour la raison mais elle est cohérente avec la révélation qui nous dit que Dieu est amour. Ainsi, le mystère de Dieu exprimé par le christianisme met ensemble la transcendance et la souffrance divines. Sobrino appelle ces deux dimensions du mystère de Dieu le *Deus semper maior* et le *Deus semper minor*. Le paradoxe de ces deux termes mis ensemble constitue ce que le mystère chrétien a d'ineffable.

Dieu est *semper maior* et *semper minor* parce que la Croix n'est pas le dernier mot sur Jésus et sur son Père. Les chrétiens croient au Crucifié qui a été ressuscité. La foi des disciples porte aussi une affirmation eschatologique, parce que Jésus est le « premier-né » d'entre beaucoup de frères, il ouvre une espérance pour tout homme. Par sa résurrection nous pouvons déjà expérimenter les prémices de la vie nouvelle. Et l'amour qui se manifeste comme l'essentiel de Dieu est aussi l'essentiel de cette vie nouvelle : « Nous savons, nous, que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (1 Jn 13-15).²²⁹

Et la résurrection de Jésus n'est pas non plus le dernier mot sur l'avenir du monde. Dieu n'est pas encore « tout en tous. » L'existence chrétienne vit toujours dans la dialectique de la Croix et la résurrection de Jésus. La Croix nous délivre d'une tendance naïve à croire que tout ce qui reste est l'accomplissement de la résurrection. L'histoire de la passion est toujours à l'œuvre dans notre histoire. Comme dit Saint Paul dans la lettre au Colossiens : « je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ » (Col 1,24). Dans la vie quotidienne du chrétien, cela se traduit par une espérance contre toute espérance et par un amour contre toute aliénation. L'espérance chrétienne est déjà réalisée en Jésus et elle est en train de se réaliser dans chaque homme.

Ainsi, à partir de la Croix, la réalité de Dieu peut être exprimée comme un processus ouvert sur le monde.²³⁰ L'amour éternel entre le Père et le Fils se manifeste historiquement dans la Croix et la résurrection de Jésus. De cet amour jaillit la force pour que l'histoire humaine soit une

²²⁹ J. SOBRINO, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, p.46.

²³⁰ J. SOBRINO, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, p. 88.

histoire d'amour et non pas de domination. L'Esprit qui naît de l'amour entre le Père et le Fils rentre dans l'histoire comme Esprit d'amour, comme forme historique d'amour, et par cet Esprit les hommes et l'histoire sont incorporés à Dieu lui-même, à son processus historique. Dieu est un processus trinitaire en chemin vers la plénitude.

La Croix nous invite donc à participer au processus de l'amour actif de Dieu. Seulement à l'intérieur de ce processus d'amour, l'homme peut connaître qui est Dieu. La vie chrétienne est donc « processus », « mouvement », « chemin » à la suite du Christ. La vie chrétienne est la participation à cette relation d'amour de Dieu vers le monde. C'est en participant à cette relation d'amour que nous participons à la vie de Dieu.²³¹ La connaissance de Dieu est possible par empathie lorsque le croyant entre dans ce processus concrétisé dans la suite du Christ.

La Croix de Jésus et les victimes

Sobrino affirme que la Théodicée doit être au cœur du travail théologique, parce qu'une divinité qui ne répond pas à la question de la Théodicée située dans les situations concrètes de l'histoire, semble peu crédible. Selon lui, la théologie de la libération, qu'il prône, ne fait que concrétiser la Théodicée.²³² Il reconnaît que la Croix ne donne pas de réponses au pourquoi de la souffrance, mais elle invite à participer à un processus à l'intérieur duquel il est possible d'expérimenter l'histoire comme salut. La conception chrétienne d'un Dieu crucifié peut transformer la praxis historique des chrétiens. Une réflexion sur les structures historiques qui ont mené Jésus à la Croix permet de comprendre que la spiritualité chrétienne implique un engagement historique à la suite de Jésus. La spiritualité qui se dégage de la Croix ne peut pas se réduire à une mystique de la douleur ou à une acceptation passive de la souffrance. La suite de Jésus mobilise les questions de la Théodicée invitant à se situer face au péché et contre les structures déshumanisantes.

Lorsque la question de la Théodicée se pose à partir du concret de l'histoire, elle nous mène vers les pauvres et les victimes de l'histoire. Ils sont l'« échec de Dieu » parce qu'ils manifestent son impuissance sur

²³¹ J. SOBRINO, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, p. 80.

²³² J. SOBRINO, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, p. 79.

l'histoire. Les pauvres et les victimes sont le plus grand argument contre l'existence de Dieu. La tragédie humaine appelée Auschwitz et les autres catastrophes humaines du vingtième siècle le manifestent ainsi. Notre foi en un Dieu crucifié et l'honnêteté envers les Croix historiques actuelles ne nous permettent pas d'oublier le scandale de la souffrance. Ainsi Sobrino rejoint les voix modernes qui rejettent la Théodicée classique et montrent le besoin d'une transformation du concept de Dieu. Le théologien qui est conscient de la difficulté posée par la Théodicée doit proposer une théologie en faveur des victimes en les introduisant dans le cadre de la réalité théologique. Lorsque la théologie porte une attention particulière aux victimes, elle n'est plus simple spéculation intellectuelle, et elle devient une manifestation de l'amour chrétien qui mène vers une praxis de libération.

La réflexion théologique permet de comprendre que la Croix est une réalité plus large que la mort de Jésus. D'un point de vue théologique, le Crucifié embrasse toutes les Croix historiques. Pour cette raison, pour nous, la médiation privilégiée de Dieu aujourd'hui sont les Croix réelles des opprimés. Les crucifiés de l'histoire sont le lieu le plus approprié pour comprendre la Croix et la résurrection de Jésus. Ils introduisent la dialectique nécessaire pour comprendre ce que veut dire la Croix et le salut dans les situations concrètes de l'histoire. Les peuples crucifiés posent les « questions pertinentes » autour de la mort et de la résurrection. Ces questions ne sont pas seulement celles sur l'existence d'une vie après la mort. Les peuples qui vivent les Croix historiques interpellent Dieu et sa justice. Ils nous demandent s'il est possible de vivre aujourd'hui en ressuscité, et le sens du triomphe de Jésus sur la mort.

Les peuples crucifiés questionnent sur la véracité de la foi en un Dieu qui a fait justice à une victime innocente en la ressuscitant de la mort et qui a promis qu'à la fin il sera tout en tous.²³³ Dans la résurrection du Crucifié se manifeste la victoire apportée par la résurrection contre les réalités qui réduisent l'être humain à l'esclavage. Le christianisme est donc la possibilité de vivre, ici et maintenant, la plénitude eschatologique au milieu de l'histoire concrète.²³⁴

²³³ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, p. 27-29.

²³⁴ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, p. 27-29.

Quel Dieu préfèrent les victimes ?

Dans son ouvrage *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, le théologien espagnol se demande comment la souffrance affecte la foi en Dieu des victimes et quelle espérance de libération peut surgir de leur foi. Pour pouvoir répondre à cette question, Sobrino change le genre de discours théologique. Il lui semble que la théologie narrative est plus adéquate pour approcher les expressions de foi des personnes. Alors il reprend quelques témoignages des victimes de la guerre du Salvador recueillis dans le livre *Vida y muerte en Morazán*.²³⁵

Ces témoignages montrent que la plupart des personnes croient et espèrent en un Dieu puissant et sauveur. Les victimes de la guerre au Salvador, malgré leur souffrance, croient encore en un Dieu conçu selon les cadres de la toute-puissance. Alors, Sobrino se demande : quel Dieu préfèrent les victimes ? Celui d'Arius (qui n'est pas touché par la souffrance) ou le Dieu de Nicée (qui participe de la souffrance), bref le Dieu des miracles ou le Dieu crucifié ? La réponse n'est pas si simple.

Les personnes dont il est question ne sont pas inclinées à protester contre Dieu pour leurs souffrances. Pour les paysans salvadoriens, leur foi inébranlable en Dieu reste fondamentale. Ils ne doutent pas de Dieu, mais au contraire ils le remercient et le défendent dans des moments où pourrait surgir une protestation contre lui. À la différence du climat culturel européen moderne où la monstruosité d'Auschwitz semble avoir affecté la foi en Dieu, chez les victimes de la guerre du Salvador, l'expérience de la souffrance n'implique pas nécessairement un rejet de la foi. Au pire, quelques-uns expriment leur découragement parce que « Dieu n'agit pas devant tant de morts. » Certains de ces paysans salvadoriens, parlant des années de guerre et de violence dans leur pays, se demandent : où était Dieu ? Qu'est-ce qui se passe avec lui ? D'autres affirment leur conviction que malgré tout, Dieu est toujours avec eux. Celui qui offre la vie au milieu de la mort.²³⁶

Au milieu de ces croyants « traditionnels, Sobrino identifie un groupe de personnes qu'il appelle plus « conscientisées. » Ces personnes ont concrétisé leurs attentes autour du Dieu biblique qui se révèle libérateur.

²³⁵ Vigil LÓPEZ, *Vida y muerte en Morazán*, San Salvador, UCA, 1989.

²³⁶ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, p. 31.

Pour eux, Dieu est celui qui a la primauté absolue et la puissance. Mais leur « conscientisation », grâce à la notion de Dieu comme libérateur, permet une avancée par rapport à la résignation que, selon Sobrino, un grand nombre de pauvres manifeste.

Le Dieu dans lequel croient ces victimes de la guerre est en même temps un Dieu puissant et un Dieu proche qui partage le malaise de leur souffrance. Pour expliquer ce que peut signifier la proximité d'un Dieu puissant pour ces personnes, Sobrino prend l'exemple des personnes non-pauvres qui ont choisi de se rapprocher des pauvres. Il parle de personnes comme, par exemple, Monseigneur Romero et Ignacio Ellacuria. D'un point de vue sociologique, ces personnes représentent une altérité pour les pauvres et par cette altérité ils ont quelque chose de salutaire à apporter. Elles montrent que l'altérité économique, politique, professionnelle ou ecclésiastique peut ne pas être oppressive. Le pouvoir peut être au service des faibles. Ces personnes, en choisissant de s'approcher des pauvres, ont décidé de partager en quelque sorte le destin des pauvres. Leur affinité avec les pauvres a été réelle.

Par analogie, Sobrino montre ce qui peut représenter un Dieu puissant et proche pour les « pauvres. » Le Dieu incarné et crucifié se manifeste dans une double relation d'affinité et d'altérité, ce qui signifie une relation de pouvoir et de service. Ainsi, les témoignages de foi des victimes de la guerre au Salvador expriment une sorte de synthèse entre le Dieu de la vie – libérateur – et un Dieu Crucifié soumis à la souffrance. Les paysans n'élaborent pas cette conceptualisation mais ils l'expriment dans leur propre langage. Ces pauvres se réjouissent en un Dieu qui dans sa souffrance est proche d'eux. Ils comprennent bien que la Croix manifeste une proximité et pour cela, il y a « quelque chose de bon » dans la Croix.

Sobrino établit un lien entre les conceptions religieuses manifestées par ces personnes et sa propre vision de Dieu : la libération qui vient de Dieu arrive de manière dialectique sous deux formes différentes et complémentaires, le Dieu inactif de la Croix et le Dieu agissant de la résurrection. Deux formes qu'il identifie avec les termes: *Deus semper maior* et *Deus semper minor*.²³⁷ La Croix et la résurrection forment ainsi une dialectique révélatrice de la réalité de Dieu. Si le Dieu crucifié exprime

²³⁷ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, p. 378.

la proximité de Dieu, le Dieu libérateur exprime son altérité. L'impuissance de Dieu exprime sa proximité absolue aux victimes et son désir de vouloir partager leur destin jusqu'au bout. Le Dieu qui ressuscite et qui libère exprime l'efficacité de l'amour et du salut. Un discours théologique qui reste seulement sur l'un ou l'autre de ces deux aspects ne rend pas justice à la manifestation du Dieu chrétien. Il faut éviter de parler de Dieu seulement à partir de son pouvoir ou parler de lui seulement à partir de sa solidarité avec les victimes.

Alors, quel Dieu préfèrent les victimes ? Selon Sobrino la réponse est nécessairement dialectique : Les victimes attendent un Dieu qui a la puissance pour les délivrer de leur souffrance. Mais en même temps, les victimes trouvent quelque chose de bon chez un Dieu qui, comme eux, est soumis à la souffrance. La Croix révèle que toute histoire humaine, même si elle est déterminée par la souffrance ou la mort, a été assumée dans l'histoire de Dieu. C'est la force d'un Dieu puissant qui choisit d'être solidaire dans la souffrance.

L'appropriation chez le croyant de la double relation avec Dieu a des conséquences pour sa praxis. La compréhension de cette double relation avec Dieu lui permet d'aller au-delà de la contemplation résignée du Crucifié. Sobrino affirme « En termes de Théodicée, le Dieu transcendant et proche, puissant et crucifié, les mobilise à l'espérance et à la praxis. Dieu ne change pas leur souffrance, mais il peut les changer eux, pour éradiquer la souffrance. »²³⁸

L'espérance chrétienne et la praxis de libération

Sobrino établit un lien entre la Théodicée et l'espérance qui naît de l'eschatologie chrétienne. Dans le contexte biblique, la question de la résurrection des morts n'est pas seulement une question de survivance. La résurrection est liée à la question pour la justice que les victimes réclament. Pour cette raison, l'espérance chrétienne est une espérance partielle. Elle est une espérance d'abord pour les victimes, pour ceux qui ne trouvent pas justice dans ce monde. Cela est exprimé avec force par l'apocalyptique biblique. L'espérance chrétienne rejoint l'espérance de Horkheimer que « le bourreau ne triomphe pas sur sa victime. »

²³⁸ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, p. 385.

L'espérance chrétienne qu'il faut refaire aujourd'hui n'est pas simplement l'attente d'un meilleur avenir. L'espérance que la foi chrétienne peut partager avec le monde est l'espérance dans le pouvoir de Dieu contre l'injustice qui produit les victimes. Les crucifiés de notre temps peuvent voir dans la résurrection de Jésus, la source d'espérance de leur propre résurrection. Grâce à l'espérance chrétienne, les victimes de notre monde peuvent avoir le courage de vivre déjà la résurrection dans l'histoire. Il existe alors une corrélation entre espérance de résurrection et crucifiés de l'histoire. C'est une corrélation analogue à celle qui existe entre royaume de Dieu et pauvres.²³⁹

Sobrino affirme que la foi dans la résurrection n'est pas seulement une expérience noétique. Elle implique une praxis. Cette praxis se résume dans l'expression « faire descendre de la Croix le peuple crucifié. » Le contenu de cette expression et le sens de la praxis à laquelle elle nous invite peuvent être abordés dans ses dimensions formelle et matérielle. Du point de vue matériel, le contenu de l'espérance chrétienne exprime la promesse de la justice pour les victimes de ce monde et la promesse du triomphe de la vie sur la mort. Ceci demande une praxis en faveur des crucifiés de l'histoire, une praxis qui essaie de faire à petite échelle ce que Dieu a fait avec Jésus. Cette praxis impliquant un affrontement envers leurs bourreaux est aussi une praxis conflictuelle et risquée. Du point de vue formel, la résurrection est une action de Dieu historiquement « impossible ». La praxis du chrétien revêt une dimension d'impossibilité. La lutte contre les idoles de notre monde, le dépassement de la résignation chez les pauvres, le décentrement des Églises pour aller vers le secours du pauvre... ces choses peuvent sembler impossibles. Mais lorsqu'elles se font réalité, il est possible d'affirmer que « l'impossible est devenu possible. »

La praxis est le lieu de vérification historique (donc, partielle) de la vérité de la résurrection et le lieu pour montrer que l'acceptation de la vérité de la résurrection est quelque chose de raisonnable. Pour lui, les vérifications partielles de la foi ne consistent pas dans le fait que la foi permette une meilleure compréhension de la réalité, mais en tant qu'elle permette une plus grande transformation de la réalité opprimée.²⁴⁰ Sobrino

²³⁹ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, p. 70.

²⁴⁰ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, p. 76–78.

insiste sur le fait qu'il ne propose pas de répéter l'action de Dieu, ce qui est impossible pour l'homme, ni d'instaurer le royaume de Dieu. Ce qu'il propose c'est de poser des signes analogues à la résurrection et à la venue du royaume. De même que les activités libératrices du Jésus historique sont des signes et des forces du Royaume, mais pas dans sa plénitude, les « résurrections » partielles dans l'histoire ne sont pas la résurrection finale mais elles donnent l'espérance que celle-ci est possible et elles aident à la comprendre.

Commentaires critiques de la pensée de Sobrino

Comme nous l'avons montré, Sobrino propose l'existence de deux dimensions en Dieu : *Deus semper maior* et *Deus semper minor*. Dieu partage la souffrance de l'homme autant comme *Deus semper maior* (le Père qui souffre de la mort de son fils) que comme *Deus semper minor* (comme le Fils qui sur la croix crie vers le Père qui l'a abandonné). Par cette double solidarité avec celui qui souffre, Dieu manifeste son amour et établit une double relation avec l'être humain. Ensuite, par la résurrection du Crucifié, Dieu a montré sa puissance sur le mal et donne une promesse de justice aux victimes innocentes de l'histoire.

La vision théologique de Sobrino est, dans ce sens, proche de certains postulats de la *Process theology*, particulièrement des travaux théologiques de Charles Hartshorne.²⁴¹ Le cœur du système de la *Process theology* est l'idée que Dieu est en même temps absolu et temporel, indépassable et en relation. Il y aurait en Dieu une synthèse d'éléments concrets et abstraits. Le pôle abstrait de la divinité comprend les attributs absolus qui font de lui le fondement de la réalité : infini, éternel, impassible, immuable, non-contingent. Le pôle concret de Dieu est fondamentalement personnel temporel, social, relationnel et en changement.²⁴² Les attributs divins de l'amour, la compassion et la miséricorde se reconnaissent dans ce deuxième pôle. Le pôle concret permet d'affirmer que Dieu se voit affecté par la réalité, c'est le pôle auquel s'adresse la religion. Par contre, affirme Hartshorne, le pôle abstrait s'identifie avec le Dieu des philosophes. Ce

²⁴¹ Charles HARTSHORNE, *Omnipotence and other theological mistakes*, Albany: State University of New York Press, 1984.

²⁴² J. COB Jr. et D. R. GRIFFIN, *Process theology: An Introductory Exposition*, p. 48.

théisme de la *Process theology* est appelé parfois un théisme bipolaire en contraste avec le théisme traditionnel qui se fonde sur la doctrine de la simplicité divine.

Par ce théisme bipolaire, la *Process theology* veut répondre au problème de la Théodicée. Selon Hartshorne, le mal devient un problème parce que le théisme traditionnel a une conception erronée de Dieu, qui détient alors le monopole du pouvoir. Dans une telle perspective déterministe, Dieu est responsable de tout le mal existant dans le monde. Pour répondre au problème de la Théodicée, les théologiens auraient besoin d'une autre conception de Dieu qui n'implique pas un contrôle total de Dieu sur l'histoire et qui laisse une place à la liberté des autres agents. Le problème de la Théodicée peut se résoudre à partir d'une négation de l'idée d'omnipotence divine qui lui est implicite.²⁴³ Il faudrait présenter Dieu davantage comme un compagnon solidaire dans la souffrance plutôt que comme un agent tout puissant désintéressé des malheurs de ses créatures.

On peut alors poser à Sobrino les mêmes questions que celles que Kenneth Surin pose à la Théodicée développée par la *Process theology*.²⁴⁴ Surin se demande si l'alternative du théisme bipolaire peut être vraiment considérée comme une Théodicée. En fait, elle est plutôt une théologie qui a renoncé au défi de réconcilier omnipotence, omniscience et bienveillance de Dieu avec la réalité du mal dans le monde. Plus que résoudre l'aporie de la Théodicée, ce type de réponse contourne l'impossibilité d'en donner une solution et postule une bipolarité en Dieu que, à son tour, il devient difficile de comprendre et d'expliquer.

D'ailleurs, commente Surin, l'idée d'un Dieu soumis à la souffrance est une consolation plutôt pauvre pour la personne qui souffre. Un Dieu souffrant qui ne peut pas surmonter les causes du malheur, laisse un espace au doute quant à sa réelle capacité de transformer le monde et d'instaurer le Royaume promis. Il n'y aurait donc aucun avantage du point de vue pratique à croire en un Dieu qui n'a pas de puissance pour agir sur le monde et pour transformer les situations de malheur.²⁴⁵

²⁴³ K. SURIN, *Theology and the problem of evil*, p. 89.

²⁴⁴ K. SURIN, *Theology and the problem of evil*, p. 90–91.

²⁴⁵ K. SURIN, *Theology and the problem of evil*, p. 92.

Un autre élément qu'il me semble intéressant de constater est que la notion d'un Dieu en deux pôles apparaît chez Sobrino dans l'un de ses derniers ouvrages : *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. En fait, cette notion apparaît lorsqu'il réfléchit aux récits des victimes de la violence en Amérique centrale. Il me semble que la juxtaposition de deux pôles en Dieu répond, chez Sobrino, au besoin de compléter la notion d'un Dieu faible et proche (qu'il prend de Moltmann) avec la notion d'un Dieu agissant dans l'histoire, qu'il trouve dans les témoignages des victimes du Salvador. Cette juxtaposition de deux pôles laisse entrevoir, à notre avis, la difficulté de mettre ensemble la notion d'un Dieu faible avec ce qu'un grand nombre de croyants en situation de souffrance manifeste.

Sobrino, comme les autres auteurs présentés dans cette section, va dans le sens d'un affaiblissement de l'idée de Providence divine comme une alternative pour répondre aux questionnements par rapport à la Théodicée moderne. Bonhoeffer, Jonas et Moltmann, veulent répondre au climat culturel né de la souffrance de millions de personnes en Europe, des régimes totalitaires et des deux guerres mondiales. Mais ces raisons sont-elles valables pour toutes les circonstances et pour tous les contextes de souffrance ? La foi des paysans d'Amérique centrale, dans un Dieu puissant qui agit dans l'histoire, n'exprime-t-elle quelque chose de fondamental dans la révélation biblique, que le contexte intellectuel moderne cependant semble avoir oublié ? Ces questions seront développées dans le dernier chapitre de ce travail, après avoir présenté les résultats de notre recherche sur le terrain.

2.5. Conclusions du premier chapitre : L'action de Dieu face à la souffrance humaine

En guise de conclusion de ce premier chapitre, reprenons la question théologique qui guide toute cette recherche : Que fait Dieu devant la souffrance humaine ? Comme il a été expliqué, cette question est née des entretiens avec des personnes déplacées à cause de la violence en Colombie. Cette question a son correspondant dans deux notions importantes que nous avons présentées au long de ce chapitre : la Providence divine et la

Théodicée. Les réflexions de Bonhoeffer, Jonas, Moltmann et Sobrino s'inscrivent dans le débat contemporain autour de ces deux notions. Maintenant, faisons une synthèse des réponses possibles à notre question de recherche à partir des éléments de ces auteurs. Il est possible d'y retrouver au moins sept types de réponse :

Dieu nous délivre des fausses conceptions de la religion qui entraînent le fatalisme face à la souffrance

Bonhoeffer, Moltmann et Sobrino considèrent que Dieu nous délivre, à travers sa révélation dans la Croix, de nos fausses conceptions sur lui et de nos fausses attentes par rapport à la religion. Cette révélation n'est pas facile parce qu'elle contredit les notions communes sur Dieu. Mais elle a un effet bénéfique pour l'être humain parce qu'elle le délivre du fatalisme par rapport à la souffrance.

Rappelons que par le mot « religion » ces auteurs désignent les constructions culturelles et politiques qui postulent un Dieu tout-puissant capable d'assurer la stabilité des systèmes sociaux, politiques et culturels mis en place. Cette « religion » de la toute-puissance naît et est acceptée parce que les hommes ont besoin de projeter vers une puissance extérieure ce qu'ils ne peuvent pas faire dans leur propre faiblesse. Les individus ont besoin de ces divinités toutes-puissantes pour se sentir rassurés et justifiés dans leur propre existence. La religion permet aux individus de projeter leurs rêves de toute-puissance dans un Dieu qui agit selon leurs désirs. Et les pouvoirs politiques, eux-aussi, ont besoin des fausses divinités de la toute-puissance parce que celles-ci donnent une légitimation permanente à l'ordre social établi. Tous les systèmes d'oppression ont besoin d'une théologie politique qui puisse assurer leur permanence.

Pour cette raison, la révélation de Dieu dans la Croix libère les hommes des fausses conceptions qui fondent les religions politiques. Le Dieu qui se révèle dans la Croix est impuissant et faible. Il se laisse déloger du monde et ne garantit aucun succès. Il contredit les fausses attentes d'auto-affirmation et les rêves illusoire de puissance. La révélation manifeste la fausseté d'un « dieu » devant qui le croyant pourrait se rassurer par la pratique des œuvres de la loi. Elle met en évidence l'égoïsme de l'homme qui cherche Dieu par intérêt de sa propre justification. Par sa force critique, la révélation divine sur la Croix exerce une dialectique libératrice

devant les conditionnements politiques, religieux et culturels. Le Dieu crucifié libère l'homme de la peur, de la soumission aux idoles et aux tabous de la société, de la religion et de l'État.

En même temps, la révélation de Dieu sur la Croix demande à l'homme une conversion et un changement fondamental. Le scandale de la Croix oblige à repenser les conceptions sur Dieu et à rompre avec l'intérêt qui amène à chercher la divinité. La faiblesse de Dieu nous confronte avec la vérité de notre responsabilité face au monde et nous délivre des rêves de toute-puissance. Ainsi, de manière paradoxale, la faiblesse de Dieu manifestée sur la Croix serait sa manière de nous aider.

Le Dieu qui se révèle dans la Croix libère aussi de la « fausse mystique de la douleur » qui paralyse et rend indifférent. La souffrance ne peut pas être considérée comme quelque chose voulu par Dieu de manière nécessaire ou arbitraire. En délivrant l'homme des fausses religions et d'une fausse confiance en lui, Dieu met entre ses mains la responsabilité d'améliorer le monde et de combattre les causes de la souffrance. De même que la Croix de Jésus a été le résultat des conditions historiques fondées sur une fausse religion, la souffrance de notre temps est le résultat des causes historiques concrètes, que Moltmann appelle « cercles infernaux de la mort. » La révélation de Dieu sur la Croix libère des discours aliénants qui idéalisent l'injustice, l'oppression et le péché. Elle montre que Dieu a puissance sur la mort, la violence et l'oppression dès l'intérieur de l'histoire et pas en dehors d'elle.

En nous abandonnant, Dieu permet notre existence et nous fait grandir

Bonhoeffer et Jonas affirment que l'homme moderne a fait l'expérience d'être abandonné par Dieu. Le constat de cet abandon de la part de Dieu, qui met en crise le système religieux en place, peut pourtant avoir un sens positif ou même nécessaire. Jonas pense que depuis l'origine des temps, Dieu a laissé le monde à son propre devenir et a décidé de ne pas intervenir. De cette manière, Dieu a rendu possible la création. De son côté, Bonhoeffer affirme que l'abandon de Dieu permet à l'homme de grandir et de devenir responsable de sa propre liberté.

Jonas affirme que pour rendre possible la création dans sa variété et dans son devenir, Dieu a dû s'autolimiter. En raison de cette autolimitation, Dieu respecte la liberté humaine et n'intervient pas, même

pour nous éviter les situations de malheur. Pourtant, Dieu se trouve affecté par ce qui se passe dans le monde, parce qu'il est en relation avec sa création. Tout en prenant souci de ses créatures, Dieu laisse à d'autres acteurs la place pour agir et pour exercer leur liberté. Il laisse à ces acteurs un pouvoir de décision de sorte que son souci pour la Création passe par ces autres acteurs. Il s'abstient d'agir en magicien pour résoudre immédiatement nos problèmes. Dans ce même sens, Moltmann considère que la Providence divine est l'ouverture de Dieu vers l'avenir d'une création qui n'est pas encore finie. Dieu a autolimité sa puissance pour permettre la liberté. Son omnipotence se traduit dans sa patience illimitée qui respecte le devenir du monde.

Selon Jonas, affirmer l'impuissance de Dieu à lutter contre le mal dans ce monde ne conduit pas nécessairement à abandonner la foi en Dieu ou à nier sa proximité. Cela exige par contre l'abandon des idées protectrices qui infantilisent notre rapport à Dieu. Cela permet à l'homme d'assumer ses propres responsabilités. Nonobstant, le « souvenir de Dieu » a quelque chose d'important pour l'homme. Le fait de se souvenir de Dieu donne à l'homme une perspective d'immortalité qui confère une responsabilité nouvelle à ses actions.

Bonhoeffer voit aussi une conséquence positive au fait que Dieu nous abandonne et nous fasse vivre sans lui. Aussi affirme-t-il que de cette manière, l'homme se sait dans un monde sans Dieu, sans recours au religieux et se sent appelé à devenir responsable. Dieu nous fait devenir majeurs lorsqu'il nous montre qu'il n'est pas là pour résoudre nos problèmes. Paradoxalement, ce qui faisait le motif de l'indignation de la victime devant son Dieu (pourquoi m'as-tu abandonné ? pourquoi as-tu permis ce malheur ?) apparaît ici comme une décision favorable et même nécessaire de la part de Dieu.

Dieu nous montre qu'il souffre et qu'il intègre notre souffrance dans sa propre vie divine

Les quatre auteurs présentés expriment l'idée que Dieu partage la souffrance de l'homme et de la création. Lorsque Dieu a choisi de créer le monde, il a accepté de se laisser affecter par ce qui arrive dans le monde. Pour la foi chrétienne, Dieu a manifesté ce choix par sa révélation trinitaire et l'a radicalisé par l'incarnation et par l'événement de la Croix. Il est donc

possible d'affirmer que Dieu récapitule dans la Croix toute la souffrance de l'histoire humaine et, au milieu d'elle, se révèle solidaire et Dieu-amour.

Moltmann et Sobrino affirment que la Croix manifeste un « dédoublement » du même Dieu dans lequel la transcendance (le Père) est en lutte avec l'histoire (le Fils). Le Père et le Fils sont touchés par la souffrance et manifestent la crédibilité de l'amour divin. En se faisant faible, Dieu est au milieu du monde concret avec ses tragédies et proche de l'homme concret qui est faible. Dieu n'est pas alors quelqu'un qui a pouvoir pour contrôler les réalités négatives du dehors. Dans la Croix, il se manifeste submergé dans ces réalités négatives. Le dépassement de la négativité se fait dans le Nouveau Testament par une submersion de Dieu dans la négativité.

Ainsi, Dieu manifeste dans la Croix que la réalité trinitaire peut être comprise comme un processus ouvert sur le monde. L'Esprit qui naît de l'amour entre le Père et le Fils entre dans l'histoire comme Esprit d'amour, comme forme historique d'amour, et par cet Esprit les hommes et l'histoire sont incorporés à Dieu lui-même, à son processus historique. De cet amour jaillit la force pour que l'histoire humaine soit une histoire d'amour et non de domination.

Par le baptême, le Christ grave la forme de sa mort sur la vie des croyants. Leur souffrance s'unit à la souffrance du Christ et à la souffrance de Dieu qui combat les forces qui dans ce monde s'opposent à lui. Dieu fait de l'homme son compagnon dans sa souffrance et sa faiblesse au milieu du monde. Il demande à l'homme la compagnie de sa fidélité, de sa prière et de sa souffrance.

Le Dieu impuissant et faible offre ainsi au chrétien qui souffre une nouvelle manière de comprendre sa situation à la lumière de sa foi : être chrétien, c'est vivre avec Dieu la souffrance de Dieu pour le monde sans Dieu. L'homme souffrant peut se reconnaître participant de la réalité divine. Sa souffrance trouve un sens parce qu'il participe à la réalité du Crucifié. La Croix montre à celui qui souffre que Dieu demeure en lui et que Dieu souffre avec lui. Dieu a souffert la mort de Jésus et a montré la force de son amour pour que l'homme qui souffre trouve la force de demeurer dans l'amour. Comme l'affirme Moltmann, la puissance de Dieu se manifeste lorsque l'homme de foi résiste à la violence et aux forces que le menacent.

Le Dieu révélé dans la Croix ne peut pas donner à celui qui souffre une réponse définitive du pourquoi de sa souffrance. Il donne une espérance et une certitude : le fait de savoir que Dieu lui-même est solidaire avec sa souffrance et que Dieu triomphera de toute souffrance. Cette confiance que l'histoire de Dieu ne finira pas dans l'échec, est l'espérance pour les victimes et pour toutes les morts injustes de ce monde.

Dieu promet un monde meilleur et nous invite à nous y engager

Par la Croix et la résurrection, Dieu a manifesté la promesse d'un avenir nouveau pour le monde. Ces deux événements permettent de comprendre les situations de souffrance dans le monde sur un horizon d'espérance et d'un engagement actif. En ressuscitant le Crucifié, Dieu a promis, à ce monde soumis à l'échec et aux hommes qui souffrent des Croix historiques, une nouvelle création. Si la mort de Jésus manifeste le refus du monde envers Dieu et l'échec de ce monde sans Dieu, sa résurrection manifeste que Dieu peut transcender cette négation et triompher de tout ce qui dans le monde s'oppose à lui. Ce que l'annonce de l'Évangile peut donner aux personnes qui souffrent, c'est l'espérance qui se dégage de la mort et de la résurrection de Jésus.

Moltmann rappelle que la contradiction entre Croix et résurrection correspond à la contradiction entre la réalité présente et le monde que Dieu promet. Le monde présent n'est pas le monde voulu par Dieu. Le futur de la création, annoncé par les promesses bibliques et manifesté dans la résurrection, entre en contradiction avec le présent de souffrance et d'injustice. Pour cela, le Dieu de la résurrection et des promesses bibliques est le Dieu de l'avenir. La contradiction entre le monde présent et les promesses divines doit réveiller la conscience du croyant et lui demande un engagement. La résurrection n'élimine pas le scandale de la Croix ; au contraire, le scandale devient plus évident. La Croix garde ouverte la question de la justice, la question portée par tous les « crucifiés » de l'histoire humaine. La dialectique entre Croix et résurrection est la source de l'espérance chrétienne, mais aussi la source d'une force transformatrice de la réalité. La faiblesse du Dieu crucifié dans notre monde encourage l'engagement des croyants dans la transformation du monde pour éliminer la souffrance. La Croix nous délivre d'une spiritualité naïve et nous montre que la passion est toujours à l'œuvre dans notre histoire.

De cette manière, l'action de Dieu introduit une tension vers le futur et une vision critique face à la réalité. Celles-ci caractérisent le rapport du croyant avec le monde. Par la résurrection de Jésus, Dieu a créé un type particulier de communauté, une communauté qui vit du souvenir du Crucifié, qui proclame sa résurrection et qui annonce les promesses de Dieu pour l'avenir. L'espérance chrétienne transforme cette communauté croyante en une source d'initiatives nouvelles pour réaliser ici le droit, la liberté et la justice à la lumière du futur promis. La foi amène vers une pratique libératrice communautaire.

La révélation de Dieu porte une promesse de justice. En faisant justice au Crucifié, Dieu annonce la réalisation future et pleine de la justice, mais d'un type particulier de justice. La Croix n'autorise pas une eschatologie de revanche où Dieu vengera les victimes de l'histoire. Elle ne permet pas non plus une eschatologie de réconciliation facile qui laisserait l'injustice et la souffrance dans l'impunité de l'oubli.

Dieu se fait solidaire de ceux qui souffrent

Le Dieu qui se révèle en Jésus est celui qui de façon volontaire a décidé de s'identifier avec ceux qui souffrent, celui qui a voulu prendre leur cause et suivre leur destin. Par son ministère, Jésus manifeste l'amour solidaire de Dieu avec celui qui souffre. Il s'est identifié avec la réalité du monde dans ce qu'il a de négatif, d'opposé à Dieu. Jésus s'est mis à la place de ceux qui sont soumis au péché, à la souffrance, à la marginalisation et à la mort. Par sa mort, abandonné du Père, le Fils a manifesté la solidarité réelle de Dieu avec ceux qui, dans leur souffrance, se sentent abandonnés par lui. Celui qui souffre a des raisons de ne pas se sentir seul dans sa souffrance. Dieu est avec lui d'une manière préférentielle.

Grâce à cette manifestation de son amour, Dieu n'est plus un être impassible et caché vers lequel l'homme crie son malheur. Le Dieu crucifié est le Dieu qui crie avec celui qui souffre. Dieu prend sur lui la cause de celui qui souffre en se faisant solidaire de sa souffrance. L'indignation qui motive la révolte contre Dieu, peut donner lieu maintenant à une relation de solidarité. Dieu a manifesté dans la révélation biblique qu'il entend les cris des opprimés et qu'il a entendu le cri de Jésus sur la croix. Il a montré à ceux qui souffrent qu'il n'est pas absent ou sourd à leurs

clameurs. Ceci est important parce que la souffrance la plus grande dans la douleur est l'absence d'amour, l'abandon et l'incroyance.

Pour cette raison, le Crucifié peut parler à ceux à qui nul ne pouvait parler. Il connaît comme eux la souffrance et peut la comprendre. Selon Moltmann et Sobrino, la piété populaire, au long de l'histoire, manifeste l'attrait que les personnes en situation de souffrance ressentent envers le Crucifié. Celui-ci manifeste que l'amour de Dieu ne recule pas devant la maladie ou la souffrance mais qu'il prend soin de ceux qui souffrent et les guérit. Les personnes en situation de souffrance peuvent voir en Jésus leur « frère aîné » et se confier à lui dans l'espérance de leur propre résurrection.

La présence de Dieu dans la Croix de Jésus permet de reconnaître sa présence dans la souffrance des victimes et des opprimés. La Croix libère le disciple des idoles et tabous des structures sociales pour qu'il puisse se solidariser avec les victimes. La Croix invite les disciples à la solidarité de la même manière que le Crucifié s'est solidarisé avec eux.

Dieu encourage les personnes dans le profond de leur cœur

Plusieurs des notions théologiques mentionnées antérieurement parlent d'une action de Dieu adressée à l'intériorité des personnes, action qui demande à être acceptée par l'être humain. L'action de Dieu décrite par ces auteurs demande un changement de regard et un réveil de la part de l'homme pour que ce que Dieu fait soit compris et ait une incidence sur les personnes. Un grand nombre d'éléments présentés antérieurement s'identifient avec ce que nous décrivons ici comme un appel de Dieu au profond du cœur des êtres humains. Mais dans cette sixième catégorie, nous voudrions rassembler différents passages des auteurs présentés qui parlent explicitement d'une action que Dieu réalise dans l'intériorité des personnes.

Hans Jonas, après d'avoir expliqué sa vision de non-intervention divine sur le devenir du monde, explique que Dieu continue à exercer une influence sur les êtres humains par « la prière qu'il ne cesse d'adresser à chacun. » Il explique que comme Dieu n'est pas corporel, son action est non-corporelle et non-directement reconnaissable. Son action ressemble à la parole humaine qui opère sur l'intelligence et sur la volonté.

Ce type d'action divine, explique Jonas, est longuement attesté par la Bible. Mais elle est une action « cachée » en tant qu'elle n'est

évidente que pour celui qui la rencontre. La parole de Dieu est cachée et elle dépend de la disponibilité de l'homme pour être entendue. Elle passe par l'acceptation ou le refus des êtres humains. Selon la Bible, Dieu crée le monde par sa parole et manifeste sa volonté par sa parole. La révélation montre qu'il veut accomplir sa volonté par l'intermédiaire des personnes auxquelles il se révèle. Ainsi, la révélation est, pour Jonas, le meilleur exemple d'un agir divin dans la vie intime des individus qui ne brise pas les lois de la nature et qui peut être intelligible pour notre compréhension moderne de la vie psychique. Parlant d'Auschwitz, Jonas affirme que la parole de Dieu n'a pas cessé de s'adresser aux hommes. Dieu continue à demander à chacun de veiller sur son frère et à prendre soin de son image dans la création. Comme dans la prière d'Etty Hilesum cité par Jonas, Dieu agit, d'une certaine manière, à travers ceux qui l'écoutent et agissent en conséquence.

Moltmann explique, que dans la prière, Dieu nous fait rentrer dans sa vie divine. Lorsque l'homme se souvient de lui, Dieu lui fait partager sa passion pour le monde. Dieu, par sa révélation sur la Croix, conduit à une prière plus authentique qui n'est plus la projection d'une volonté personnelle de puissance. Elle est une prière d'ouverture à l'avenir de Dieu. Ainsi, Dieu agit sur l'individu pour établir avec lui un nouveau type de communication et de relation.

Dieu bénit et rend sacramentelles les réalités terrestres

En général, les quatre auteurs cités sont très critiques vis-à-vis d'une religiosité qui pense que Dieu intervient dans le monde quotidien pour combler les besoins ou accomplir les rêves humains. Une telle vision de l'action divine porte une fausse image de la divinité. Cependant, Moltmann, dans certains textes, manifeste une ouverture sur le fait que les réalités terrestres sont considérées comme des bénédictions ou des manifestations de l'agir de Dieu. Moltmann reconnaît que la Bible parle de la Croix, mais qu'elle parle aussi de la bénédiction de Dieu. L'Ancien Testament affirme que Dieu prend en charge toute la vie terrestre, et le Nouveau Testament raconte que Jésus guérit les malades et invite ses disciples à faire confiance à Dieu avec l'assurance de ne rien manquer. De même, Bonhoeffer explique que bénédiction et Croix ne sont pas deux principes à opposer mais plutôt à

mettre en relation. Selon lui, la christologie est aussi théologie de la bénédiction terrestre, une parole bienfaisante pour la terre.

Dans la dernière section du livre *Le Dieu Crucifié*, Moltmann parle de l'importance de reconnaître la présence de Dieu au monde. Il affirme que les réalités terrestres peuvent être qualifiées par la Parole de Dieu, et avoir un caractère sacramentel, voire, être porteuses de sa présence. Il affirme que le théologien doit pouvoir montrer que la présence universelle de Dieu passe par des présences réelles dans le monde. Ainsi, affirme-t-il, les voies de libération humaine pourraient être considérées comme des réalités sacramentelles de la présence de Dieu. Tout ce qui libère de la pauvreté, de l'aliénation, de la destruction et de l'absurdité devrait être compris comme présence de Dieu au monde.

Cependant, il me semble que la réflexion théologique sur les bénédictions terrestres et sur le caractère sacramentel des voies de libération humaine est encore à développer. Une réflexion théologique qui, en même temps, tient compte des garde-fous que ces mêmes auteurs proposent : comment parler de bénédiction terrestre sans tomber dans les pièges de la religion auto-légitimatrice ? Cette septième forme d'action divine que les auteurs mentionnés entrevoient comme nécessaire et possible sera un des points de discussion dans la corrélation au dernier chapitre de notre thèse.

3. Recherche auprès des personnes déplacées à cause de la violence en Colombie

3.1. Une méthode de recherche empirique : L'entretien

L'entretien est une méthode de recherche empirique assez utilisée en sciences humaines parce qu'elle permet un accès direct à la réalité étudiée. Dans ce travail, nous avons choisi l'entretien comme moyen pour avoir accès aux interprétations religieuses élaborées par les personnes victimes de déplacement à partir de leur vécu. Deux modèles méthodologiques nous ont orientés : l'entretien compréhensif proposé par Jean-Claude Kaufmann,²⁴⁶ et l'entretien narratif menant à l'obtention d'un récit de vie, proposé par Daniel Bertaux.²⁴⁷ Ces deux modèles, utilisés de plus en plus par la sociologie, l'anthropologie et diverses disciplines s'inscrivent parmi les approches de type qualitatif. Cela veut dire que la visée de la recherche n'est pas d'arriver à une statistique quantifiée, mais à une modélisation théorique capable d'expliquer les données recueillies.

L'entretien compréhensif et l'entretien narratif ont chacun des caractéristiques particulières et irréductibles. Cependant, dans ce travail nous les avons combinés dans le but d'enrichir les réponses recueillies. Souvent, les personnes combinent leurs opinions sur un sujet particulier avec des récits d'expériences concrètes. Spontanément, les personnes passent de l'énoncé à la narration, ou se servent de la narration pour appuyer l'énoncé. Pour cette raison, un entretien et une analyse qui combinent les deux types de langage nous a semblé plus complet.

L'entretien compréhensif proposé par Jean-Claude Kaufmann a pour but d'amener la personne à réfléchir sur un sujet et à articuler une réponse cohérente où elle manifeste ses opinions, ses sentiments et jugements de valeur par rapport à ce sujet particulier. Dans ce cas-ci, l'objectif de notre entretien était d'explorer les compréhensions religieuses des personnes victimes de déplacement forcé. Pour cela, l'application que nous avons faite de ce modèle d'entretien veut amener les gens à exprimer, à partir du récit de leur expérience, leurs conceptions religieuses, leurs

²⁴⁶ Jean-Claude KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 9-11.

²⁴⁷ Daniel BERTAUX, *Le récit de vie*, p. 10-14.

sentiments, leurs doutes et leurs certitudes face au sens de la vie, à l'absolu, à la divinité.

La technique d'entretien que Daniel Bertaux propose oriente la personne vers la description d'expériences pertinentes pour un objet d'étude.²⁴⁸ L'entretien veut amener les gens à raconter un récit de vie. Cela demande de la part de la personne enquêtée un travail de construction et de mise en relation de différents vécus à l'intérieur d'une cohérence narrative. Les questions posées à la personne l'invitent à se remémorer différents événements tels qu'elle les a vécus, mémorisés et totalisés. Appliquée à l'expérience religieuse, cette méthode veut explorer la façon dont la présence (ou l'absence) de la divinité est vécue et comprise dans des moments concrets de la vie. Si l'entretien compréhensif cherche des affirmations plutôt synchroniques (dans un présent actuel), le récit de vie cherche des réponses plutôt diachroniques (au long du temps). La forme narrative exprime la temporalité de l'action et Par conséquent, sa capacité à réunir une multiplicité d'éléments (parfois contradictoires) dans une même séquence temporelle.²⁴⁹

Dans le concret, les deux types d'entretien ont été intégrés dans la structure de la grille de questions appliquée pour cette recherche. Les personnes étaient invitées à raconter leur vécu de déplacement forcé, voire à raconter la séquence d'événements qui les ont amenées vers leur situation actuelle. Si la personne exprimait des allusions religieuses dans son récit, le chercheur revenait sur ces expressions pour ouvrir un dialogue. Le chercheur demandait aussi l'opinion de la personne sur des interprétations religieuses de la souffrance pour l'inviter à réagir. De cette manière, le chercheur invitait les personnes à faire une synthèse sur leur compréhension ou leur opinion actuelle sur le rapport de leur vécu avec leurs croyances religieuses.

L'analyse des données recueillies s'est inspirée également des clés méthodologiques proposées par Kaufmann et Bertaux. Les deux auteurs suggèrent une analyse structurale des données à partir des mots clés, des jeux de relation ou des catégories opposées qui structurent les réponses et les récits des personnes. L'objectif de l'analyse est donc d'arriver à une

²⁴⁸ D BERTAUX, *Le récit de vie*, p.74.

²⁴⁹ D. BERTAUX, *Le récit de vie*, p.22.

modélisation du phénomène étudié à partir de ces éléments structurels identifiés dans les réponses.

Jean-Claude Kaufmann affirme que, bien que le recours à l'entretien comme méthode de recherche en sciences humaines soit de plus en plus fréquent, la spontanéité avec laquelle les résultats sont obtenus suscite parfois un soupçon sur leur fiabilité. Daniel Bertaux constate cette même difficulté, mais il explique le soupçon par le fait que les données recueillies par l'analyse des récits de vie ne se laissent pas quantifier ou réduire à des données statistiques.²⁵⁰ À cause de cette difficulté, le chercheur qui se sert des entretiens doit toujours justifier sa façon de travailler et la fiabilité de ses résultats.

Néanmoins, Bertaux met en garde contre la « tentation quantitative » qui pourrait amener le chercheur à traduire ses résultats en chiffres ou pourcentages. C'est le cas, par exemple, des sondages d'opinion qui, pour arriver à des résultats quantifiables, se servent d'entretiens beaucoup plus encadrés. Cela signifierait perdre la richesse de la recherche qualitative et de l'approche personnelle sur le terrain. Kaufmann, pour sa part, conteste une certaine tendance à l'industrialisation en sociologie et en sciences humaines qui veut garantir la scientificité des données par des techniques plus quantifiables. Une autre façon de « céder à la tentation de la quantification » serait celle de formuler des hypothèses pour les falsifier ensuite sur un échantillon à partir d'une vérification du nombre de fois qu'une hypothèse s'avère être vraie. Le chercheur reviendrait alors à une méthode statistique qui n'est pas toujours adaptée pour rendre compte de la complexité de la réalité humaine et sociale. Selon lui, les données quantifiées ne peuvent pas vraiment expliquer les réalités sociales. Kaufmann appelle sa méthode d'entretien « compréhensive » justement parce qu'elle vise de manière explicite une compréhension explicative de la réalité étudiée. Selon lui, la procédure de l'approche compréhensive n'est pas la statistique mais la saturation de modèles.²⁵¹

Le chercheur qui travaille à partir d'entretiens compréhensifs se rend compte que l'opinion d'une personne par rapport à une question particulière n'est pas un bloc homogène et complètement cohérent. Dans un

²⁵⁰ D. BERTAUX, *Le récit de vie*, p. 23.

²⁵¹ J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 29.

même entretien, les opinions peuvent avoir des nuances ou même se contredire. Les réponses peuvent changer selon les moments différents ou selon le contexte de la demande. Ceci est une raison de plus, selon Kaufmann, pour prendre ses distances vis-à-vis de techniques statistiques de sondage qui ne recouvrent que les « réponses de surface. » Plus l'analyse va en profondeur dans les réponses d'une personne, plus se rend manifeste leur complexité et l'impossibilité d'en rendre compte totalement. Les analyses qui seront présentées ici sont des reconstructions qui cherchent à intégrer le plus grand nombre possible d'éléments trouvés sur le terrain, mais en sachant toujours que ce sont des reconstructions limitées.²⁵²

La pensée de Kaufmann et celle de Bertaux coïncident pour affirmer que la compréhension d'une réalité en sciences humaines n'est possible que par une implication du chercheur dans la réalité étudiée. Le travail du chercheur ressemble à celui de l'artisan qui se laisse guider par le matériau qu'il a entre ses mains. Le chercheur vise à dégager et à approfondir les pistes de sens que la même réalité étudiée manifeste. Si certains modèles d'entretien visent à réduire toute influence de l'enquêteur pour que les entretiens soient le plus standardisés possible, l'entretien compréhensif suit une approche exactement inverse : « l'enquêteur s'engage activement dans les questions, pour provoquer l'engagement de l'enquête. »²⁵³

Appliqué à l'entretien, cela veut dire que ces méthodes invitent à créer une situation de dialogue où le chercheur trouve le passage pour arriver au cœur de la réalité étudiée. Pour cette raison, la grille de questions préétablies n'est pas un outil contraignant. Elle est employée comme un support d'exploration, un instrument souple aux mains d'un chercheur qui se laisse attirer par la richesse du matériau qu'il découvre.²⁵⁴

Pour cette raison, Kaufmann reconnaît que dans cette méthode, il y a une partie d' « artisanat intellectuel. » Le chercheur doit d'une certaine manière construire sa théorie et sa méthode en essayant de trouver sa voie à partir du matériau trouvé. Mais c'est aussi un artisanat qui a des règles et des exigences. L'objectif principal de cette méthode est la production de

²⁵² J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 19.

²⁵³ J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 19.

²⁵⁴ J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 17.

théorie : « une articulation aussi fine que possible entre données et hypothèses, une formulation d'hypothèses d'autant plus créatrice qu'elle est enracinée dans les faits. »²⁵⁵ Ou, selon les mots de Bertaux, l'objectif est d'arriver à « un corps d'hypothèses plausibles, un modèle fondé sur les observations, riche en descriptions de mécanismes sociaux et en propositions d'interprétation des phénomènes observés. »²⁵⁶

3.2. Sujet d'étude et orientation descriptive de la recherche de terrain

Selon Kaufmann, le travail de recherche commence par la définition d'un sujet d'étude.²⁵⁷ Pour cette recherche de terrain, le sujet d'étude pris comme point de départ a été les interprétations religieuses que les victimes du déplacement forcé en Colombie donnent de leur vécu. De cette façon, le sujet d'étude s'est centré depuis le début sur les interprétations religieuses dans le but de respecter l'intérêt théologique de ce travail.

Kaufmann explique également que dès le début de la recherche, il est utile de distinguer entre des travaux plutôt descriptifs, qui visent d'abord à connaître ce qui surgit d'un terrain, et d'autres travaux plutôt théoriques qui se laissent guider par des théories. Dans les deux cas, les lectures complémentaires sont fondamentales pour donner une portée théorique aux données trouvées. Le contenu théorique de la recherche prend du volume à partir des questions que le chercheur pose au terrain, et souvent ces questions s'enrichissent de lectures complémentaires.²⁵⁸ Dans cette recherche personnelle, l'intention première est prioritairement descriptive. L'objectif de départ est celui d'explorer les catégories, les questions et les réponses que les personnes manifestent au niveau religieux par rapport à leur vécu.

Une autre caractéristique de cette recherche est que le groupe de personnes choisi partage ce que Bertaux appelle « des catégories de situations et trajectoires sociales semblables. »²⁵⁹ Les personnes

²⁵⁵ J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 11.

²⁵⁶ D. BERTAUX, *Le récit de vie*, p. 23.

²⁵⁷ J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 33.

²⁵⁸ J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 34.

²⁵⁹ D. BERTAUX, *Le récit de vie*, p.18.

interviewées partagent une situation sociale qui leur est commune, celle d'être victimes du déplacement forcé. Elles ont été soumises à des contraintes semblables et ont dû affronter des défis communs. À partir de cette situation commune, il est plus facile d'identifier les éléments qui, dans chaque particulier, donnent cohérence et orientation à l'agir des personnes.

Bertaux explique qu'au début d'une recherche, il est important d'avoir une phase exploratoire dans laquelle le chercheur fait quelques entretiens pour « baliser » le terrain.²⁶⁰ Lorsqu'il commence à connaître son terrain, le chercheur repère des phénomènes et des processus intéressants vers lesquels il oriente son travail dans le but d'en recueillir le plus d'informations possibles. Les premiers entretiens et les premiers contacts avec le milieu des personnes victimes de déplacement forcé nous ont montrés que, lorsque les personnes parlaient des interprétations religieuses, les réponses et les récits de ces personnes parlaient en grande partie sur l'agir de Dieu au milieu des événements concrets qui ont marqué leur vie. La grande majorité de leurs interprétations religieuses étaient centrées sur ce que Dieu a fait, ce qu'il n'a pas fait ou ce qu'il aurait pu faire pour secourir les personnes dont la vie était menacée.

Le fait de constater ce pôle d'intérêt chez les personnes consultées nous a servi d'élément d'orientation pour les étapes ultérieures de la recherche. Nous avons choisi de respecter l'intention descriptive de cette partie du travail. Nos premières lectures complémentaires avant la prise de contact avec le terrain, s'orientaient sur la résilience et sur l'aide que les images religieuses pouvaient apporter aux personnes pour surmonter le traumatisme de la violence et pour reconstruire un projet de vie. À ce propos, nous avons travaillé sur les ouvrages de Boris Cyrulnik,²⁶¹ et Kenneth Pargament.²⁶² Mais la découverte de la centralité de « l'agir de Dieu » dans les questionnements et réponses des personnes consultées a orienté notre recherche vers deux catégories théologiques que nous avons présentées dans le chapitre précédent : la Providence divine et la Théodicée.

²⁶⁰ D. BERTAUX, *Le récit de vie*, p.48.

²⁶¹ Boris CYRULNIK, *Parler d'amour au bord du gouffre*, Paris, Odile Jacob, 2004.

²⁶² Kenneth PARGAMENT, *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*, New York, Guilford, 1997.

3.3. Les entretiens

Comme l'explique Kaufmann, l'entretien compréhensif cherche avant tout à établir un dialogue où la personne consultée puisse s'exprimer sur le sujet qui intéresse le chercheur. Le travail de celui-ci consiste à aider la personne consultée à articuler ses impressions, ses sentiments, son imaginaire qui ont influencé ses pratiques mais dont elle est plus ou moins consciente. Dans le cadre de cette recherche, arriver à un tel climat de dialogue était une question difficile. La lourdeur des expériences vécues par les personnes, le climat de peur et de méfiance qui les entourent et l'habitude de raconter leur histoire pour recevoir des aides économiques, étaient des facteurs qui ne favorisaient pas un climat de confiance et d'ouverture. C'est pourquoi, il était important pour nous de « construire une identité comme chercheur dans le terrain. »²⁶³ Nous nous sommes présentés comme « étudiant universitaire », en nous démarquant des fonctionnaires du gouvernement et des travailleurs sociaux qui gèrent les aides économiques. Nous avons pris soin de n'affirmer aucune affiliation religieuse, sachant que cela pouvait conditionner les réponses ou restreindre la liberté de dialogue.

Pour toute recherche de terrain, la grille des questions est un élément important, encore plus dans le cadre d'une recherche par des entretiens compréhensifs ou par des narrations autobiographiques. Les questions de la grille permettent au chercheur d'amener la personne consultée vers les sujets qui sont vraiment intéressants pour sa recherche. En même temps, la grille doit permettre une certaine souplesse pour s'adapter aux découvertes et intuitions qui apparaissent durant l'entretien. La grille doit être un « guide pour faire parler les informateurs autour d'un sujet, l'idéal étant de déclencher une dynamique de conversation plus riche que la simple réponse aux questions, tout en restant dans le thème ».²⁶⁴

Après les premiers tests et selon les options prises par rapport à l'orientation thématique de la recherche, la grille utilisée pour les entretiens comportait plusieurs éléments et moments. D'abord, le chercheur énoncé le thème général de l'entretien sous la forme d'une question : pensez-vous que le déplacement forcé a une influence sur les croyances, les convictions et la

²⁶³ D. BERTAUX, *Le récit de vie*, p.55.

²⁶⁴ J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 43.

foi des personnes qui en sont victimes? Cette question permettait d'encadrer la discussion autour du thème de l'entretien et d'avoir une première réaction de la part des personnes.

Ensuite, les personnes étaient invitées à raconter librement leur expérience comme victimes de la violence armée, et les raisons de leur déplacement. L'enquêteur posait des questions pour les aider à approfondir leur histoire, pour les inviter à partager leur parcours de vie, leur expérience familiale et les situations les plus marquantes de leur biographie. L'expérience a montré que différents éléments et circonstances dans l'épreuve du déplacement avaient une influence directe sur les interprétations élaborées par les personnes. Quelques-uns de ces facteurs importants pour l'interprétation étaient : le fait d'avoir perdu ou non des proches à cause de la violence, le fait d'avoir vécu auparavant d'autres déplacements forcés, la possibilité ou non de retourner à sa terre ou de récupérer ses propriétés, le fait d'avoir trouvé ou non une nouvelle source de revenus, le temps qui s'était passé entre le déplacement et le moment de l'entretien.

Le chercheur revenait après sur le thème des croyances religieuses à travers de questions générales sur le sens religieux de la souffrance et sur la justice divine. Un dialogue sur les interprétations religieuses était déclenché par ces questions. Le plus souvent les personnes appuyaient leurs réponses par des témoignages de leur propre expérience ou celle de leurs proches. Ainsi cette partie de l'entretien permettait de mieux connaître les représentations religieuses des personnes, leurs images de Dieu, leur rapport au monde et le sens donné à leur pratiques religieuses.

Un troisième sujet abordé par l'entretien était celui du rapport avec les coupables du déplacement forcé. Au début cette question avait été considérée dans la grille de questions comme une manière d'aborder les processus de deuil et de voir où en étaient les personnes consultées. Dans la pratique, cette question trouvait comme réponse une opinion sur la justice divine. Les résultats montrent que la question religieuse réapparaît avec force lorsque ces personnes manifestent leur espoir dans la justice divine. Cette attente de justice est très forte à cause de l'impossibilité d'une justice réelle dans leur situation présente. La justice divine est donc devenue une des questions théologiques clés dans cette recherche.

Un sujet qui avait été considéré comme important dans la grille de questions était l'aide reçue des institutions religieuses. Toutes les personnes contactées ont reçu d'une manière ou d'une autre de l'aide des institutions appartenant à l'Église catholique. Le contact avec le terrain a montré qu'un nombre important de groupes évangéliques est également présent au milieu de cette population déplacée. Pourtant, le fait de recevoir de l'aide de la part de ces institutions religieuses ne semble pas avoir un impact direct sur les interprétations religieuses de la majorité des personnes consultées.

Les suggestions méthodologiques de Kaufmann et Bertaux sur la manière de conduire les entretiens ont été très utiles. La technique proposée par Kaufmann suggère que l'enquêteur ne reste pas dans une attitude passive devant les réponses de l'informateur mais qu'il stimule l'exercice que celui-ci est en train de développer.²⁶⁵ Il est important que la personne enquêtée sente que ce qu'elle dit est important et apprécié par l'enquêteur. Nous avons vite découvert que le fait d'écouter avec intérêt ces personnes avait pour elles un effet encourageant puisque souvent elles avaient besoin de raconter et d'être écoutées. La personne consultée doit se sentir invitée à plonger en elle-même et à exprimer ses expériences et ses opinions. Le chercheur doit utiliser aussi la technique de la relance.²⁶⁶ L'enquêteur doit être attentif à ce que l'informateur dit ou raconte pour y revenir dans le but d'approfondir ou d'élargir l'information. Plusieurs questions sur un même sujet, posées de manières diverses à différents moments de l'entretien, peuvent donner des éléments précieux et permettre des contrats assez significatifs.

Le chercheur doit montrer à la personne consultée les incohérences ou différences possibles dans ses réponses pour la stimuler à approfondir son autoréflexion. Comme l'explique Kaufmann « c'est en faisant sortir l'informateur de son cadre habituel, en l'engageant dans une démarche réflexive par rapport à lui-même et à l'objet, que l'enquêteur obtient les données les plus riches. » Le chercheur doit être attentif aux explications indirectes et aux allusions qui laissent entrevoir des zones d'ombres mais sans trop exposer l'informateur. Dans les entretiens, nous

²⁶⁵ J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 59–61.

²⁶⁶ J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 48.

avons constaté que souvent l'exploration de ces « zones d'ombres » donne des informations précieuses.

3.4. La population consultée et les organismes partenaires de la recherche

Le rapport intitulé *Défis pour construire une nation. Le pays face au déplacement, au conflit armé et à la crise humanitaire 1995-2005*, élaboré par la Conférence épiscopale de Colombie et par l'organisation non gouvernementale CODHES,²⁶⁷ montre les dimensions du problème du déplacement forcé en Colombie. Alors que le gouvernement colombien évaluait à 1.772.000 les personnes déplacées pendant la dernière décennie, le rapport élevait à 2.942.842 le nombre de colombiens réfugiés dans leur propre pays depuis 1995. Les déplacements forcés individuels et unifamiliaux constituent le plus grand pourcentage, ce qui influe sur l'invisibilité relative du problème, vu que la réponse tend à se concentrer sur les déplacements massifs.

Environ trois quarts des personnes déplacées depuis 1995, soit plus de deux millions de personnes, ont été chassées de leur lieu de résidence ou de travail par les groupes armés illégaux. Le rapport responsabilise les guérillas dans 45 à 52% des cas, et les groupes paramilitaires dans 35 à 42% des cas. Les déplacements forcés attribués ni à la guérilla ni aux paramilitaires seraient dus essentiellement à « des agents violents non identifiés » et dans une moindre proportion « à la force publique. » La superficie des terres abandonnées par les Colombiens déplacés depuis 1995 est évaluée à 4,8 millions d'hectares.

Le rapport révèle aussi que 50% des Colombiens déplacés l'ont été alors qu'ils avaient moins de 15 ans. Le revenu moyen mensuel d'une famille déplacée en 2007 était de 148.000 pesos (65 dollars), soit 40% du salaire minimum légal. Pour 58% des déplacés, la relation avec la terre était l'élément central de la subsistance familiale. Ceci rend encore plus difficile leur adaptation à des environnements urbains où ils arrivent sans biens, sans moyens de subsistance et sans racines.

²⁶⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, *Desafíos para construir nación: el país ante el desplazamiento, el conflicto armado y la crisis humanitaria, 1995-2005*, Bogotá, Secretariado Nacional de Pastoral Social, Sección de Movilidad Humana, 2006.

La majorité de la population déplacée cherche refuge dans les agglomérations urbaines. Souvent, les déplacés pensent que la ville leur offrira de meilleures possibilités de trouver un travail et de se cacher de leurs persécuteurs. Pour cette raison, une grande partie de la population déplacée se trouve dans les bidonvilles les plus pauvres des villes colombiennes. Ces bidonvilles sont affectés par des problèmes de sécurité et par les gangs de rue. Les personnes déplacées qui doivent vivre dans ces milieux restent très méfiantes à l'égard des personnes qui les entourent. Les déplacés cachent généralement leur condition et leur histoire. C'est une souffrance silencieuse où, au drame du déplacement, s'ajoute le mépris de la société urbaine.

Dans ce contexte, la meilleure manière de rencontrer les personnes déplacées dans un climat sécurisant est par l'intermédiaire des organismes qui travaillent auprès d'eux. Pour pouvoir contacter les personnes qui ont participé à cette recherche, nous avons collaboré avec quatre institutions :

Casa Betania-Soacha

Nous sommes arrivés à cette institution sur la suggestion de la Coordination de la pastorale des immigrants de la Conférence épiscopale de Colombie. La Casa Betania est située dans la ville de Soacha : une ville d'environ 500.000 habitants, intégrée à l'agglomération urbaine de Bogota et passant pour être la ville la plus pauvre de toute l'agglomération. La plupart des bidonvilles de Bogota sont situés à Soacha. Les problèmes de violence urbaine et des gangs de rue ont beaucoup touché Soacha ces dernières années. Pourtant, un grand nombre de personnes déplacées trouvent qu'il est moins cher et moins difficile de trouver un lieu pour habiter à Soacha qu'ailleurs. Pour cette raison Soacha est depuis une dizaine d'années la ville qui reçoit le plus grand nombre de déplacés en Colombie.

Au niveau ecclésial, Soacha est devenue un diocèse depuis quelques années. Le premier évêque du diocèse se montre très engagé dans la pastorale sociale et dans l'aide humanitaire. Il a fondé la Casa Betania, une résidence qui accueille des familles déplacées, nouvellement arrivées, pour une période de trois semaines. Cette période donne aux familles déplacées le temps de présenter leur cas aux autorités civiles et de commencer à recevoir l'aide économique que le gouvernement donne aux

personnes qui démontrent avoir été victimes de déplacement forcé. Après les trois semaines initiales, les personnes continuent à recevoir les subsides de la Casa Betania durant une période de deux ans. Ils reçoivent de la nourriture chaque semaine, des ateliers psychologiques et de la formation pour divers métiers tels que boulangerie, cuisine, construction, coiffure ou couture.

Toutes les personnes qui travaillent à la Casa Betania (douze personnes) sont issues du réseau paroissial du diocèse. La plupart travaillaient comme agents de pastorale sociale dans leurs paroisses. Le directeur est un prêtre du diocèse reconnu au niveau local pour son travail en faveur des personnes déplacées. Cependant, à la Casa Betania, il n'est pas possible de parler explicitement ni de l'Église, ni de religion. C'est une exigence du gouvernement et un geste de respect envers les convictions des personnes bénéficiaires. À la Casa Betania, nous avons interviewé neuf personnes : quatre qui venaient d'arriver et cinq établies depuis plus d'un an.

Opción Vida–Soacha

L'Ordre de Prêcheurs en Colombie a fondé depuis une dizaine d'années une ONG qui travaille auprès de la population la plus défavorisée, particulièrement auprès de personnes déplacées à cause de la violence. Cette organisation a développé un grand nombre de projets dans différentes régions de la Colombie. Pour notre travail nous avons contacté les responsables de projets dans deux villes : Soacha et Tunja.

Comme il a déjà été mentionné, une caractéristique de la ville de Soacha est le grand nombre de personnes déplacées qu'elle reçoit. Si la Casa Betania touche les personnes nouvellement arrivées, le travail d'Opción Vida favorise ceux qui sont établis depuis quelques mois, qui veulent rester à Soacha et qui cherchent une activité économique pour gagner leur vie. Opción Vida aide les personnes à bâtir un projet économique comme une petite entreprise familiale ou un magasin et ensuite leur prête de l'argent pour démarrer le projet. Les programmes d'Opción Vida offrent aussi de l'assistance psychologique et familiale sur le long terme. Les personnes viennent régulièrement au bureau de l'organisation pour participer à des ateliers de formation ou pour recevoir différentes aides matérielles. En plus, les employés d'Opción Vida visitent régulièrement les bénéficiaires pour

surveiller le développement des projets. Tout le monde sait qu'Opción Vida est dirigée par des frères dominicains, mais il n'y a pas d'activités religieuses explicites. Pour les employés qui nous ont aidés dans notre recherche, il était nouveau qu'un prêtre dominicain travaille avec eux sur le terrain. Nous avons accompagné les employés de la fondation dans leurs visites durant une semaine et après nous avons rencontré les personnes au bureau de l'organisation pour les interviews. vingt personnes bénéficiaires d'Opción Vida-Soacha ont été interviewées.

Opción Vida –Tunja

Nous avons profité la présence d'Opción Vida dans d'autres régions de la Colombie pour faire des entretiens dans un contexte différent de celui de la ville de Soacha. Nous nous sommes déplacés alors à la ville de Tunja, une ville de 200.000 habitants située à deux heures en voiture au nord de Bogota, dans une région relativement peu touchée par la violence, et qui pour cette raison reçoit des déplacés d'autres régions du pays qui cherchent une région tranquille et éloignée de l'influence des groupes armés.

Tunja est la capitale d'une région administrative, le département de Boyaca. Opción Vida-Tunja est l'organisme responsable de l'attention à toutes les personnes déplacées qui arrivent au département de Boyaca. Ceci est un travail important qui engage une équipe de jeunes professionnels (environ vingt-cinq). Opción Vida-Tunja offre plusieurs programmes comme par exemple l'attention aux nouveaux arrivants, la formation et la promotion économique pour les déplacés qui se sont déjà établis. Nous avons constaté chez les employés d'Opción Vida-Tunja un très bon climat de relation entre eux et avec les bénéficiaires. Cela a beaucoup favorisé l'ouverture des personnes lors des entretiens. Peut-être, y a-t-il aussi le fait que les personnes se sentent loin de l'influence des groupes armés et pour cela, elles se montrent plus à l'aise pour raconter leurs expériences. Vingt-et-une personnes ont été interviewées à Tunja.

Centre Pastoral Cazuca - Soacha

La maison de formation des frères dominicains à Bogota dirige depuis de nombreuses années un centre de pastorale dans un des secteurs les plus défavorisés de la ville de Soacha. Ce Centre Pastoral, qui n'est pas une

paroisse mais assure tous les services paroissiaux, est animé par un jeune prêtre et quatre frères en formation initiale. Une équipe de jeunes religieuses dominicaines collabore aussi aux activités du centre.

Les frères et les sœurs se sont montrés très ouverts pour collaborer à cette recherche. Cependant, nous nous sommes trouvés face à un grand problème : les gens du secteur savent que de nombreuses personnes déplacées s'y sont établies ; mais il est très difficile de les identifier. Peu de personnes partagent leur histoire personnelle de déplacement forcé avec les responsables du centre, et très peu se montraient prêtes à se laisser interviewer. Nous avons constaté, avec étonnement, que quelques personnes que nous avons rencontrées à la Casa Betania ou à Opción Vida venaient à la messe au Centre Pastoral, mais elles ne se montraient pas prêtes à participer à la recherche. Toutes avaient peur que leurs voisins sachent qu'elles avaient été déplacées.

Aux locaux du Centre Pastoral nous avons réussi à interviewer seulement deux personnes. Cependant nous avons eu la chance de contacter sept autres personnes résidentes dans le secteur grâce à une association de femmes du secteur, dont la directrice est engagée au Centre Pastoral.

Caractéristiques générales de la population interviewée

Kaufmann affirme que l'échantillon des personnes participant à une enquête doit comporter une certaine diversité au niveau d'âge, de sexe, de profession pour avoir la plus grande diversité d'éléments.²⁶⁸ Cette diversité a été recherchée explicitement chez les personnes consultées pour ce travail. Seules deux conditions ont été avancées: le fait d'avoir été victime du déplacement forcé, et la nécessité que ce déplacement ait eu lieu entre six mois et deux ans avant l'entretien.

La majorité de personnes interviewées ont été des femmes (quarante-six, face à une minorité de quatorze hommes). Ceci n'est pas surprenant. Les fonctionnaires des différents organismes affirment que la majorité des personnes bénéficiaires de leurs programmes sont des femmes. Les raisons sont diverses. D'abord, étant donné que la violence touche de façon plus directe les hommes, souvent les survivants de la violence armée sont les femmes et les enfants. Il est fréquent que la famille se désintègre à

²⁶⁸ J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 40.

cause du déplacement. Les hommes se cachent ou vont travailler dans d'autres régions rurales, tandis que les femmes et les enfants restent plus facilement dans des centres urbains. Enfin, les femmes qui ont des enfants reçoivent plus facilement de l'aide du gouvernement que les hommes, et pour cette raison, ce sont elles qui le plus souvent vont demander l'aide et qui participent aux réunions.

Au niveau de l'âge, nous avons eu neuf personnes de moins de 30 ans, dont trois de moins de 20 ans. Le grand noyau est formé par des personnes autour de la trentaine (dix-sept) et autour de la quarantaine (vingt-et-une) personnes. Cinq personnes autour de la cinquantaine ont été consultées et trois personnes de plus de 60 ans, dont une de 80. La grande majorité des personnes interviewées sont des pères et mères de famille avec des enfants petits ou adolescents.

La diversité d'origines géographiques des personnes interviewées fait que toutes les régions de la Colombie sont représentées. Cependant, environ un tiers des personnes ont été déplacées de la région centre sud du pays formée par les départements de Cundinamarca, Tolima, Huila, Caqueta. Cela s'explique par le fait que cette région a souffert historiquement de la violence armée et parce que sa situation géographique dirige naturellement les personnes vers Soacha située au sud de l'agglomération urbaine de Bogota.

Dix-neuf personnes viennent d'un milieu urbain, soit des villes de taille moyenne ou des centres urbains régionaux. La plupart de ces personnes travaillaient dans des entreprises, magasins ou services divers. Les quarante-deux restants proviennent de la campagne et travaillaient dans des activités agricoles.

Parmi les causes du déplacement, trois se répètent dans la plupart de témoignages : 1) pression des groupes armés sur les résidents d'une région pour prendre possession de leurs terres et leur bétail, 2) menaces de recrutement des enfants par les guérillas, 3) confrontations armées entre les groupes en conflit. Onze personnes interviewées manifestent avoir perdu un membre proche de la famille à cause de la violence, généralement l'époux ou un des garçons. La grande majorité manifeste que des voisins, des amis ou des connaissances ont été tués durant des actions violentes.

Préciser le temps que les personnes ont vécu comme déplacées n'est pas toujours facile. Parfois les personnes ont vécu plusieurs déplacements. Plusieurs personnes parlent d'expériences de déplacement forcé depuis leur enfance. Mais une condition a été que les personnes consultées aient été victimes de déplacement forcé durant les deux années antérieures à l'entretien. Le temps écoulé entre le déplacement et l'entretien est un facteur important pour la compréhension du vécu. Pour ceux qui sont nouvellement arrivés, il est difficile de faire un retour serein sur le vécu et d'en exprimer leurs interprétations religieuses. L'assimilation du vécu, l'adaptation au nouveau milieu et le rétablissement économique demandent du temps. Par contre, ceux qui sont établis depuis plus longtemps et qui ont trouvé une nouvelle stabilité économique se sont montrés plus à l'aise pour revenir sur leur expérience et pour partager leurs visions religieuses.

Enfin, il est important d'avoir une vue d'ensemble sur la formation et l'appartenance religieuse des personnes interviewées. Trente-sept personnes participant aux entretiens se reconnaissent catholiques, dix-neuf parlent d'une participation active et dix-huit d'une participation sporadique. Dix-neuf personnes se reconnaissent protestantes (la plupart appartiennent à des Églises pentecôtistes), sept manifestent une participation active et douze une participation occasionnelle. Cinq personnes parlent d'un processus de changement d'Église lors du déplacement forcé. Deux sont passées définitivement de la religion catholique vers une Église protestante. Trois sont retournées à la pratique catholique. Cependant, beaucoup manifestent avoir participé à des célébrations protestantes même s'ils sont catholiques ou avoir assisté à la messe même s'ils sont protestants. Trois personnes manifestent ne pas avoir d'appartenance religieuse particulière.

3.5. Analyse des données recueillies

Tous les entretiens ont été enregistrés et retranscrits avant de faire l'analyse. Il est important de savoir que dans ce type de recherche par entretiens, l'intérêt de l'analyse n'est tant de découvrir la vérité ou la fausseté de ce que les personnes racontent. Sauf dans des cas exceptionnels où les personnes se voient obligées de cacher la vérité, les personnes racontent les événements de leur vie selon une logique cohérente pour elles. Ce qui intéresse le chercheur n'est pas tant la vérité ou la fausseté de leur

discours, mais les conditions d'élaboration de celui-ci. Le chercheur doit se demander : pourquoi les gens ont-ils finalement construit leur récit de vie ou leur opinion de cette manière ? Les dynamiques du récit de vie, par exemple, révèlent les structures de production de sens qui régulent le discours. Selon Kaufmann,

Les gens nous racontent parfois des histoires, loin de la réalité, non parce qu'ils mentent à l'enquêteur, mais parce qu'ils se racontent eux-mêmes une histoire à laquelle ils croient sincèrement et qu'ils se racontent à d'autres qu'à l'enquêteur, l'histoire qui donne sens à leur propre vie. Fable en réalité nécessaire, d'autant plus vécue avec sincérité qu'elle construit les cadres de l'action.²⁶⁹

Alors, le premier pas de l'analyse a été de retrouver pour chaque cas particulier, pour chaque récit, la structure qui lui donnait sens. Toute histoire a toujours des événements et des actes structurants : tel est le noyau stable autour duquel se développe nécessairement la construction d'un récit qui s'édifie par « mise en intrigue. »²⁷⁰ Cette structure narrative suit aussi une logique diachronique que le chercheur doit essayer de mettre en évidence. L'ordre et l'enchaînement des événements racontés manifestent une structure diachronique de causalité séquentielle. Les répétitions, les retours en arrière, les résumés, les déplacements et les dissimulations volontaires permettent d'identifier les principes qui dirigent la construction de sens faite par la personne.

Bertaux affirme qu'à partir de l'analyse des matériaux recueillis et après avoir identifié les éléments qui structurent les facteurs, rapports et processus expliquant les phénomènes étudiés, le chercheur peut proposer à titre d'hypothèse une représentation explicative (un modèle).²⁷¹ Celui-ci se renforce progressivement par la comparaison des récits de vie et la recherche de récurrences qui consolident le modèle.²⁷² Les décalages entre les détails de chaque récit et le modèle proposé par le chercheur, invitent celui-ci à préciser des nuances, des particularités ou parfois à reformuler le

²⁶⁹ J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, p. 67.

²⁷⁰ D. BERTAUX, *Le récit de vie*, p. 77.

²⁷¹ D. BERTAUX, *Le récit de vie*, p. 30 – 31.

²⁷² D. BERTAUX, *Le récit de vie*, p. 68.

modèle explicatif. Le modèle a toujours le statut d'une interprétation plausible, plutôt que d'une explication au sens strict.

Ainsi, au début les modèles sont plutôt flexibles et sont continuellement remis en cause par les nouvelles observations. Puis, ils deviennent plus nets et précis jusqu'à ce qu'ils se stabilisent. À ce moment, le chercheur peut identifier les grandes lignes du modèle et préciser les points de détail. Un modèle explicatif arrive à un point de saturation lorsque les nouvelles données recueillies n'apportent plus d'éléments nouveaux. À ce moment-là, la même procédure de saturation a testé la validité des résultats. Il arrive normalement qu'un seul modèle ne puisse pas rendre compte de toutes les données. Alors, le chercheur peut présenter un ensemble d'hypothèses, de concepts et de modèles à divers niveaux. Ceci n'est pas une faillite de la recherche, mais le chercheur doit en rendre compte dans son rapport final. Ainsi, il laisse la porte ouverte à des recherches ultérieures.

Dans le cas de cette recherche, l'objectif est d'arriver à des modélisations de type descriptif des interprétations religieuses données au vécu du déplacement forcé.

3.6. Typologie d'interprétation religieuse du vécu du déplacement forcé

Une question qui s'est révélée utile pour comparer les résultats des entretiens a été celle de la crise religieuse comme conséquence possible des situations de souffrance : la personne affirme-t-elle qu'elle s'est plainte de Dieu ? Affirme-t-elle que la souffrance lui ait fait se poser des questions sur sa foi ou arrêter ses pratiques religieuses ?

Dans les réponses à ces questions se trouve toute une série de tendances et de nuances intéressantes qui aident à comprendre la complexité des interprétations religieuses des personnes en situation de souffrance. Certaines personnes affirment qu'elles ne se sont jamais posé de questions par rapport à Dieu face à leur souffrance. D'autres manifestent qu'elles se sont posées des questions mais qu'elles n'ont jamais adressé de plaintes à Dieu pour leur malheur. Quelques-unes racontent leurs longues « discussions » avec Dieu en lui demandant la raison de leur souffrance. Certaines reconnaissent s'être éloignées de la pratique religieuse de façon temporaire ou permanente. Quelques-unes affirment avoir repris la pratique

religieuse et la communication avec Dieu suite à des événements concrets dans leurs vies. D'autres ont changé leur dénomination religieuse et certaines affirment avoir pris définitivement leurs distances avec Dieu. Quelques-unes affirment qu'elles sont parvenues à comprendre pourquoi Dieu a permis leur souffrance, d'autres reconnaissent que les explications religieuses qu'ont entendues ne leur semblent pas donner du sens par rapport à leur vécu,

Un deuxième élément important pour découvrir des nuances parmi les réponses consiste dans les raisons que, selon les personnes, Dieu a de permettre la souffrance. Un groupe important de personnes parle de raisons pédagogiques. Dieu permet le malheur pour faire grandir les êtres humains, pour leur apprendre des choses nouvelles ou pour les corriger. D'autres considèrent qu'un plan providentiel prédétermine les choses qui arriveront dans la vie de chaque personne. Dieu dirige les événements de la vie humaine selon ce plan. Parfois, une adversité peut être l'occasion d'une bénédiction plus grande, ou parfois, peut servir pour éviter un mal plus grand. Quelques-unes parlent des puissances maléfiques pour expliquer l'origine du mal. Enfin, pour certaines, Dieu n'intervient pas parce qu'il respecte la liberté de l'être humain mais il se manifestera un jour pour faire justice.

L'analyse de la crise religieuse et des raisons divines de permettre le mal pointent vers la question centrale de cette recherche. Selon ces personnes, que fait Dieu devant la souffrance humaine ? Les raisons de la crise religieuse et les facteurs qui mènent vers une réconciliation avec Dieu montrent ce que les personnes attendent de Dieu, ainsi que les événements où elles reconnaissent sa présence ou son absence. Les raisons par lesquelles Dieu permet la souffrance, selon les personnes, montrent comment celles-ci comprennent l'action divine et son rapport avec le monde et l'histoire. À la fin du chapitre, nous reviendrons à nouveau sur cette question centrale.

À partir de ces éléments, les témoignages des personnes consultées ont été regroupés dans treize types qui seront présentés ici. La présentation des témoignages par groupes a pour but d'en rendre plus facile la lecture et la compréhension. Cependant ce regroupement n'est pas rigide. Souvent, le témoignage d'une personne pourrait être présenté dans plusieurs groupes parce qu'il partage des caractéristiques semblables. Ou bien, une

interprétation religieuse peut être partagée par un nombre plus grand de personnes que celles qui sont présentées comme exemple.

Tableau récapitulatif des interprétations religieuses:

- **1er groupe** : les personnes dont les convictions religieuses n'ont pas été ébranlées ou remises en question à cause de l'expérience du déplacement forcé.
- **2ème groupe** : les personnes qui n'ont pas vécu de crise religieuse parce qu'elles se sentent coupables de leur situation.
- **3ème groupe** : les personnes qui voient une finalité pédagogique dans la souffrance :
 - **sous-groupe 1** : les personnes qui pensent que Dieu permet le malheur pour corriger et pour faire grandir les êtres humains.
 - **sous-groupe 2** : les personnes pour qui Dieu permet le malheur pour empêcher d'autres malheurs encore pires.
 - **sous-groupe 3** : les personnes pour qui le malheur est une épreuve que Dieu donne pour affermir la foi des êtres humains.
- **4ème groupe** : les personnes qui ont vécu des périodes d'éloignement par rapport à Dieu.
- **5ème groupe** : les personnes pour qui les événements malheureux qui marquent leur vie ont été déterminés à l'avance par Dieu.
- **6ème groupe** : les personnes pour qui Dieu peut donner le bonheur et le malheur.
- **7ème groupe** : les personnes pour qui le mal est dû à des puissances maléfiques.
- **8ème groupe** : les personnes pour qui Dieu n'intervient pas dans ce monde, mais viendra à la fin pour nous demander des comptes de nos actions.
- **9ème groupe** : les personnes qui déclarent avoir encore des doutes et des questionnements par rapport à l'action de Dieu face à la souffrance :
 - **sous-groupe 1** : personnes qui déclarent ne pas trouver d'explication au pourquoi de leur situation.

- **sous-groupe 2:** les personnes pour qui ce qu'elles entendent dire sur Dieu ne fait pas sens par rapport à leur vécu de souffrance.
- **sous-groupe 3 :** les personnes qui déclarent s'être éloignées de Dieu à cause de leur souffrance.

3.6.1. Premier groupe : les personnes dont les convictions religieuses n'ont pas été ébranlées ou remises en question à cause de l'expérience du déplacement forcé

Les personnes de ce premier groupe ont en commun qu'elles manifestent n'avoir jamais adressé de plaintes contre Dieu pour leur situation de souffrance. Au contraire, malgré leurs malheurs passés et présents, ces personnes manifestent n'avoir jamais douté de la bienveillance de Dieu ou de sa protection. Il est intéressant de noter qu'aucune de ces personnes n'a perdu un proche de sa famille immédiate. Nous verrons que par contre celles qui affirment s'être questionnées sur la bonté de Dieu, ont en général perdu un proche.

Les personnes qui seront présentées dans ce premier groupe se trouvent à différentes étapes du rétablissement économique : au moment de l'entretien, certaines ont déjà créé une petite entreprise, d'autres commencent à avoir une activité dans le nouveau contexte urbain, d'autres reconnaissent qu'elles ne pourraient pas survivre sans les subsides économiques du gouvernement et les aides matérielles des institutions. La plupart d'entre elles manifestent leur peur face aux menaces de la vie urbaine, particulièrement par rapport à la violence des quartiers où elles habitent. Mais en même temps, presque toutes semblent avoir en commun un regard positif sur leur avenir économique dans la ville. Cette vision positive de l'avenir économique est aussi un élément important dans leur attitude de gratitude envers Dieu qui souvent est perçu comme celui qui leur donne des opportunités. Nous verrons plus tard que, par contre, ceux qui voient de façon plus négative leur avenir économique ont davantage tendance à désespérer et à se plaindre de Dieu.

On trouve dans ce premier groupe autant de catholiques que de membres des églises évangéliques. Ces dernières ont davantage tendance à citer les promesses de la Bible pour appuyer leur confiance en Dieu qui nous

protège face aux difficultés. Du côté catholique, les personnes racontent des récits de prières dans des sanctuaires et des pratiques de dévotion où le croyant exprime sa confiance en Dieu. Donc, la dénomination religieuse ne semble pas être a priori un élément décisif sur l'endurance de la foi du croyant devant les adversités.

Il est intéressant de noter que les personnes présentées ici expriment plusieurs éléments qui se retrouveront dans d'autres groupes. Mais leur regard optimiste, dans la plupart des cas, permet une vision assez positive de Dieu et de son action face à la souffrance. Tous manifestent leur croyance dans l'existence d'un plan divin qui guide l'existence de chaque personne. La certitude que Dieu guide leurs vies avec sagesse est pour eux une source de confiance et de patience. Pour eux, même les souffrances et les difficultés ont une raison d'être à l'intérieur de ce plan divin. Pour la plupart d'entre eux, la souffrance est perçue comme un élément pédagogique dont Dieu use pour faire grandir l'être humain, pour lui apprendre des choses nouvelles ou pour renforcer sa foi.

Ce plan divin implique aussi une justice divine qui est appliquée avec sagesse : il y aura châtement de la part de Dieu envers les responsables du déplacement et une récompense pour ceux qui ont souffert l'épreuve avec patience. La survivance des innocents malgré les dangers et les menaces, ainsi que le progrès économique obtenu après le déplacement sont souvent compris comme des preuves de l'existence de cette justice divine qui favorise le faible innocent qui est victime des méchants. Plusieurs affirment qu'une fois passées les difficultés, le plan divin prévoyait pour eux de nouvelles périodes de bonheur et de prospérité.

La confiance dans une justice divine de rétribution est aussi un élément important pour assumer le manque de justice légale. La persécution ou la mort des membres des groupes armés responsables du déplacement sont aussi comprises comme des concrétisations de la justice divine qui est à l'œuvre dans le monde. Plusieurs d'entre eux affirment leur foi dans la justice divine pour expliquer pourquoi ils ne se sont jamais révoltés contre Dieu. Une révolte ou un manque de gratitude envers Dieu peut se retourner comme une malédiction contre celui qui la profère.

Par contre la gratitude envers Dieu occupe une place importante dans leurs témoignages. Tous affirment que d'une façon ou d'une autre, Dieu les a aidés, principalement en leur donnant la force pour endurer les

difficultés, illuminant leur intelligence pour prendre les décisions correctes, envoyant des personnes pour les aider. Plusieurs reconnaissent que la prière leur a donné soulagement dans des moments d'angoisse et que, pour certains, la prière a été une aide pour « guérir » la rancune et le désir de vengeance.

Alicia²⁷³

Alicia est une femme de 55 ans originaire du Huila, un département au sud du pays. Au moment de l'entretien, elle habitait depuis deux ans avec sa fille unique et ses deux petits-enfants au secteur de Soacha. L'époux de sa fille est décédé à cause d'une tumeur au cerveau. Alicia est une des personnes bénéficiaires du programme de génération d'emploi de la Corporation Option Vida.

Le récit d'Alicia sur son déplacement forcé est structuré autour du contraste entre les avantages de la vie dans la campagne et les difficultés de la vie dans la ville. Avant d'arriver à Bogota, Alicia et sa famille habitaient dans une ferme où ils travaillaient pour la production de fruits tropicaux. Un groupe armé est arrivé dans cette région pour prendre le contrôle sur la terre et semer des plantes illégales pour la production de drogue. Après quelques menaces de mort envers sa fille de la part de ce groupe armé, Alicia a été obligée de laisser sa ferme et sa maison pour s'enfuir. Le groupe armé a donc réussi à prendre son domaine pour semer des plantes de coca. Alicia ne voit aucune possibilité d'y retourner.

Le moment le plus dramatique de son récit est celui de l'arrivée à Bogota. « *Lorsqu'on se voit obligé de quitter sa ferme, on souffre beaucoup, parce que la vie en ville est trop dure. Nous n'avons rien, même pas de quoi manger. Nous ne connaissions personne et nous avons peur de nous égarer dans cette ville énorme. J'avais de l'angoisse, je ne savais pas quoi faire lorsque les enfants nous demandaient de la nourriture et nous n'avons rien à leur donner (...). Ici, en ville, ce qui compte c'est l'argent et quand on n'en a pas on souffre beaucoup. Par contre, dans la campagne, la nourriture ne manque jamais on ne doit pas payer pour les services, on se connaît avec ses voisins.* »

²⁷³ Les vrais noms des personnes interviewées ont été changés par des raisons de sécurité.

Un autre élément important dans le récit d'Alicia est l'importance d'avoir un lieu d'habitation. Pour elle c'était très difficile de ne pas en avoir un qui soit propre. Lors de son arrivée à la capitale, elle a dû habiter avec sa famille durant plusieurs semaines dans des logements sociaux mis à la disposition des déplacés par le gouvernement. Ensuite, elle et sa fille ont trouvé un lieu pour construire leur maison dans un bidonville de Soacha, dans des terrains envahis de façon illégale. Leur première demeure était une « cabane » faite de planches de zinc et de tiges de bois. Le progrès dans la construction de la maison est, dans le récit d'Alicia, sa manière de manifester le progrès de sa famille dans les nouvelles circonstances. Grâce à l'appui de quelques institutions et de personnes, elle et sa famille ont acheté une machine à coudre et ont formé un petit atelier. Au moment de l'entretien, Alicia avait réussi à construire une maison en briques. Ainsi, son récit passe du drame de l'arrivée initiale en ville à la situation plus à l'aise dans laquelle elle se trouve deux ans après le déplacement forcé. Elle manifeste sa fierté de tout ce qu'elle a pu construire avec sa fille, malgré les difficultés. Son récit finit de manière optimiste, « *les choses vont mieux* », « *maintenant ma fille et mes petits-enfants trouvent du boulot de temps en temps.* »

Pourtant Alicia regrette la vie qu'elle a laissée en arrière, elle manifeste la nostalgie de sa ferme et se sent enragée par la manière injuste dont elle a été chassée. Au début de l'entretien elle affirme qu'elle n'est pas retournée à cause du manque d'argent pour payer le billet d'autobus. Mais à fur et mesure que le dialogue avance, elle laisse voir que la vraie raison est la peur d'être encore victime des menaces. Pour elle, les coupables du déplacement sont des « *personnes à qui sûrement on a fait du mal, des personnes qui n'ont pas la foi en Dieu, des personnes pleines de rancune.* » Ces personnes, après tout, « *ne savent pas ce qu'elles font.* »

Alicia affirme qu'elle est catholique et pratiquante, qu'elle participe régulièrement à la messe et qu'elle a une grande dévotion envers Notre Dame du Mont Carmel et envers le Seigneur des Miracles. À plusieurs reprises durant l'entretien, elle affirme : « *Il faut être patient ; on ne fait rien si on désespère ; le bon Dieu sait comment et pourquoi il fait les choses.* » La confiance ferme en Dieu est pour Alicia une des raisons pour lesquelles elle a pu surmonter les adversités. Les nombreuses aides reçues des personnes et entités sans rien connaître d'elle, sont pour Alicia une

preuve de que Dieu est avec elle et avec sa famille. Dieu l'a « éclairée » pour demander de l'aide à des personnes justes. Parmi ces personnes qu'elle nomme avec gratitude se trouve le curé de sa paroisse.

Alicia affirme que les difficultés dans la vie « sont, sûrement, des choses que Dieu donne pour qu'on souffre. Il faut souffrir avec patience et mener les choses avec calme. » « Dieu sait comment il faut nous traiter et comment mettre des objectifs devant nous. » Selon elle, parfois, les souffrances dans notre vie peuvent être le résultat d'actions mauvaises ou de notre manque de foi. « J'ai ma conscience libre de péchés, mais on ne sait jamais. Peut-être on se trompe, peut-être on a offensé quelqu'un sans le savoir, peut-être on a fait du mal à d'autres personnes et maintenant on est en train de payer pour cela. Mais je n'ai fait du mal à personne, même pas en pensée. J'ai ma conscience tranquille. Mais Dieu connaît mieux que moi. Lui sait ce qu'il fait et où il nous amène. »

Antonio

Antonio, membre d'un groupe ethnique indigène du Caraïbe colombien, s'est installé avec son épouse et ses huit enfants dans le secteur de Soacha deux ans avant l'entretien. Nous avons pris contact avec lui grâce aux travailleurs sociaux de la Corporation Opción Vida. Le récit d'Antonio, qui abonde en détails et anecdotes, est structuré autour de deux éléments clairement identifiables : l'identité et la lutte pour faire valoir ses droits. Antonio était un leader communautaire engagé dans la protection des droits des communautés indigènes de sa région natale. À cause de cela, il a reçu des pressions de la part de groupes armés qui avaient intérêt à prendre possession des terres qui selon la loi reviennent aux groupes indigènes. Les inimitiés et les menaces sont arrivées à un point tel qu'Antonio a préféré tout laisser et partir avec sa famille vers la Capitale. « *Mon engagement dans la politique a été ma perte* » affirme-t-il.

Antonio parle de la vie dans la ville avec un grand pessimisme. La ville fait que les habitudes et les traditions se perdent : « *lorsqu'on arrive ici, c'est comme si on était en prison. On n'a pas de voisins, on perd l'habitude de dire 'bonjour', on perd ses croyances et ses traditions.* » Il manifeste en particulier son souci pour la perte des langues autochtones parmi les enfants indigènes qui arrivent en ville. Selon lui, les habitants de la ville ne comprennent pas la richesse culturelle de l'indigène, ni le drame

du déplacé. *« La dignité que nous avons avec nous, nous la perdons peu à peu avec tout ce nous devons vivre. »*

Antonio affirme qu'il croit en Dieu et qu'il a une confiance dans son pouvoir. Mais au long de l'entretien, on perçoit de la résistance à parler ouvertement de son appartenance religieuse ou de sa pratique de foi. Vers la fin de l'entretien, il raconte sa participation à des rituels traditionnels célébrés par des groupes autochtones à Bogota. *« Parfois, nous les indigènes nous nous réunissons. Nous allons à la lagune de Guatavita ou au jardin botanique. Là, nous avons une maloca (cabane), où nous pouvons parler entre nous et guérir tout ce que nous avons à l'intérieur. Les aînés dirigent ces célébrations, nous fumons du tabac... cela guérit peu à peu le cœur... »*

A plusieurs reprises, Antonio affirme que Dieu est quelqu'un à qui on doit s'accrocher pour demander sa protection, pour lui demander de pouvoir surmonter les difficultés. Lui, il est le seul à qui on peut s'accrocher lorsque les choses vont mal. De même, il affirme que les difficultés de la vie doivent être perçues comme des épreuves que Dieu nous donne et que nous devons surmonter avec son aide. Il donne comme exemple sa participation à un programme de sensibilisation sur le déplacement forcé adressé aux étudiants des écoles publiques de Bogota. Grâce à ce programme, Antonio sent qu'il peut poursuivre sa lutte pour les droits des déplacés et pour la reconnaissance de la richesse culturelle autochtone. Participer à ce programme est pour lui quelque chose qui vient de Dieu comme une reconnaissance de son innocence et de l'injustice de son déplacement forcé.

Le fait d'être conscient que Dieu est avec lui et lui donne des opportunités a été, pour Antonio, une raison de ne pas désespérer et de continuer : *« On dit que 'Dieu serre mais qu'il n'étouffe pas'. Je peux le dire pour moi-même. Je ne suis pas une mauvaise personne. Lorsque j'étais député dans mon village, j'avais réussi à trouver l'argent nécessaire pour réaliser beaucoup de projets pour la communauté. Mais ces gens-là ne veulent pas que nous progressions... c'est pour cela que j'ai été obligé de m'en aller (...) Mais je dis aux autres personnes déplacées et à mes enfants : ne désespérez pas et demandez au Seigneur... si on a la conscience tranquille, il aide. »* Son innocence est, pour lui, la raison pour laquelle Dieu l'aide.

Antonio manifeste sa confiance en ce que Dieu fera payer aux coupables du déplacement et de l'injustice. *« Dieu se chargera de leur*

donner des choses dures pour qu'ils souffrent. Le châtement existe ; j'en suis persuadé. » Pour appuyer cette affirmation, Antonio raconte l'histoire d'un *guérillero* qui avait fait tuer beaucoup de personnes dans son propre village, mais peu après, il fut chassé de la région par les groupes paramilitaires et maintenant il se trouve réfugié au Venezuela. « *On dit qu'il vit dans la pauvreté totale, qu'il a perdu sa famille et doit se cacher constamment. »*

Ernesto

Ernesto, un homme dans la cinquantaine et père de plusieurs enfants, est arrivé comme déplacé au secteur de Soacha provenant de la côte atlantique colombienne. Au moment de l'entretien, un an et demi était passé depuis son arrivée à la capitale. À la différence d'Alicia et d'Antonio, Ernesto ne provient pas d'un milieu rural. Il a grandi dans une petite ville. Là, il a suivi toute l'école secondaire et ensuite une formation pharmaceutique. Des membres des groupes armés présents dans la région sont arrivés chez lui plusieurs fois pour lui demander des soins d'urgence pour des personnes blessées ou malades qui se trouvaient cachées dans des endroits clandestins. Un jour, Ernesto a décidé de ne plus répondre à ces appels par peur d'être victime des vengeances des ennemis de ces groupes armés. Par conséquent, ses enfants ont reçu des menaces de mort et sa maison a été saccagée. Après cela, Ernesto et sa famille ont décidé de s'éloigner complètement de la région et d'aller habiter au centre du pays.

Ernesto fait un parallèle entre les éléments négatifs de sa vie avant et après le déplacement. Voulant échapper de la violence, il a quitté sa petite ville, mais il se plaint du fait que le quartier où il habite maintenant est plein de gangs de rues et d'endroits de vente de drogue. Son souci est toujours le même: préserver ses enfants du milieu hostile qui les entoure, soit la guérilla, soit les gangs de rues. Cependant, Ernesto affirme qu'il préfère la capitale parce qu'il y a plus d'opportunités d'étude et d'emploi.

Un autre élément central dans le récit d'Ernesto est le sentiment d'être une personne privilégiée grâce à sa formation et à son expérience dans le monde pharmaceutique. Il affirme avoir des avantages pour trouver un emploi, par rapport à la plupart des personnes déplacées. Il critique fortement les gens « *qui cherchent seulement à avoir de l'argent, mais qui n'ont aucune connaissance utile, n'ont pas étudié, n'ont pas appris à faire un métier, à travailler...* » Ernesto se sent fier de l'éducation qu'il a pu

donner à ses enfants et a une vision optimiste de l'avenir de sa famille dans la capitale.

La dimension religieuse a une place très importante dans ses réponses. Ernesto va tous les dimanches dans une église évangélique. Là personne ne sait qu'il est déplacé. Il a peur d'en parler parce qu'il craint que les gens se méfient de lui. Il affirme : « *J'aime y aller parce que je ressens comme une sorte de soulagement, du calme. Le pasteur me donne son conseil et prie pour moi.* »

Un autre élément important au long de son récit est sa lutte pour rester une personne juste au milieu d'une ambiance de violence et de corruption. Pour lui, il préfère la pauvreté avec l'honnêteté que la richesse obtenue par la violence, parce que Dieu nous demandera de rendre compte devant lui de nos actions. « *Il y a un Dieu qui est au-dessus de toutes choses, Il voit tout. Je ne peux pas faire du mal sinon ce mal se retourne contre moi (...)* Je demande au Seigneur son aide, je lui demande tous les jours et je reçois les choses que je lui demande (...) Certaines personnes se laissent influencer par le dieu-argent, elles oublient qu'il y a un Dieu au-dessus de nous. Mais ce Dieu existe. C'est pourquoi je préfère gagner peu mais vivre en paix avec Dieu que gagner beaucoup mais devoir vivre au milieu d'un combat. »

Ernesto aime l'étude biblique qu'il reçoit dans l'église évangélique. Il pense que cette formation est plus convenable pour un homme qui a eu une formation comme lui. « *J'aime lire la Bible. C'est un chemin difficile mais j'aime ça. Ce monde est plein de beaucoup de choses, tous cherchent les choses plus faciles, mais je sais que le chemin facile ne mène à rien de bon.* » La méditation des textes de la Bible est pour lui source de lumière et de force : « *la force vient de Dieu (...)* Je lui demande avant tout sagesse et connaissance, qu'il éclaire mon chemin. »

Pour Ernesto, les événements infortunés qui arrivent sont des épreuves que Dieu met sur notre chemin : « *Selon la Bible ce sont des épreuves que Dieu permet pour qu'on réfléchisse et qu'on retourne à lui. Parce qu'on croit être sur le chemin de Dieu, alors qu'on commence à faire des choses tordues (...)* La Bible dit que dans les derniers jours il y aura des épreuves pour que les gens reviennent sur le chemin de Dieu. » Ernesto interprète les difficultés dans sa propre vie à partir de cette perspective. Grâce à toutes les difficultés qu'il a éprouvées, Dieu lui a fait prendre

conscience de toutes les menaces qui l'entourent et lui a donné la force de prendre de la distance par rapport au mal. « *Dieu peut tout faire. Si une personne cherche Dieu, il écarte d'elle les mauvaises pensées (...) à travers la prière. Dans la Bible, il est écrit : 'Prie-moi et je te guiderai, je t'apprendrai beaucoup de choses'.* » Ernesto affirme que l'Église évangélique a été pour lui très importante. « *Ils m'ont aidé à surmonter la peur et à croire à nouveau.* »

L'opinion d'Ernesto par rapport à l'existence d'un châtement de la part de Dieu est ambiguë. Parlant de lui-même il affirme : « *Dieu n'est pas un Dieu de châtement mais de miséricorde et de bonté. Dans la Bible il n'y a pas seulement des épreuves. Il est venu pour nous guérir, pour nous sauver, pour nous apporter la bénédiction.* » Mais plus tard, parlant des responsables de la violence, Ernesto affirme : « *Ils vont subir la justice de Dieu... déjà dans ce monde, on voit beaucoup de choses, ils perdent un proche, ils ont un accident... il y a un Dieu. La violence ne les amène à rien de bon.*

Jasmin

Jasmin est une femme de 35 ans, mariée et mère de deux enfants. Elle est originaire d'une des régions qui produisent la coca au sud du pays, le département du Caqueta. Jasmin a dû laisser sa ferme après l'assassinat de deux de ses cousins qui n'ont pas voulu vendre leur production de coca à un des groupes armés qui était en train de prendre le contrôle de la région. Craignant pour sa vie, et surtout pour la vie de son époux, Jasmin a convaincu celui-ci de vendre leur terre, même pour un prix très bas, et de s'en aller à Bogota au début de l'année 2009.

Le récit de vie de Jasmin est formé d'une longue chaîne d'événements tragiques. Pourtant, il est étonnant de voir le calme avec lequel elle raconte ces périodes dramatiques de sa vie et l'optimisme qu'elle manifeste face à l'avenir. Elle raconte qu'à cause de l'impact produit en elle par la mort de ses cousins et des tensions du déplacement forcé qu'elle a vécu lorsqu'elle était enceinte, sa dernière petite fille est née avec de sérieux problèmes cardiaques. Cependant, malgré le pronostic des médecins, sa fille a réussi à surmonter ses problèmes de santé. Ce « *miracle* » uni à la joie de savoir qu'elle et son époux ont pu échapper aux menaces de mort est pour elle un motif d'optimisme et d'espérance. Elle affirme : « *J'ai perdu*

beaucoup de choses matérielles, mais j'ai gagné aussi beaucoup de belles choses et je suis aujourd'hui avec ma famille. »

Spontanément, Jasmin affirme que ces événements heureux au milieu de sa souffrance sont un « *cadeau qui vient de Dieu.* » Elle sait que sa famille se trouve dans une situation de pauvreté, que son époux n'a pas trouvé d'emploi et qu'elle travaille seulement à l'occasion mais : « *grâce à Dieu nous pouvons vivre avec les aides économiques que nous recevons. D'autres personnes n'ont plus rien reçu (de la part du gouvernement), mais nous recevons toujours, Dieu merci (...) Dieu m'a donné ces deux mains pour travailler ; parfois j'ai des moments de découragement, mais je continue parce que je sais que tout est grâce de Dieu.* »

Jasmin affirme qu'elle n'a jamais douté de Dieu: « *Si le déplacement faisait perdre la foi, nous n'aurions plus d'espoir.* » Mais elle fait confiance aux « *plans de Dieu.* » « *Il sait comment faire les choses et ce qu'il a préparé pour chacun. Le bon Dieu ne veut pas cette violence, mais c'est une chose qui nous est arrivée et que nous devons supporter.* » « *Dieu existe et il est la plus grande force qu'on a pour surmonter les problèmes, pour que les choses aillent bien, pour être protégé et accompagné (...)* *Toujours après la chute, je me suis relevée grâce à lui.* » Jasmin croit fermement que si Dieu permet quelque chose de négatif, c'est parce qu'il a préparé ensuite quelque chose de bon pour nous.

Une très longue partie du récit est concentrée sur la maladie de sa fille. Cette maladie a une place plus importante que le déplacement forcé. À ce propos, elle raconte : « *Je me suis accrochée au bon Dieu et je suis allée au Sanctuaire de l'Enfant Jésus, parce que ma fille allait de plus en plus mal. J'ai parlé à cette image avec toute ma foi, parce que je savais que Dieu était là : Si ma fille devait vivre qu'il la guérisse, mais si elle devait mourir, qu'il la prenne le plus vite possible. Dieu l'a laissée vivre et elle est aujourd'hui avec moi.* »

Le récit de Jasmin exprime à plusieurs endroits l'idée que les malheurs sont des épreuves de Dieu pour nous faire grandir : « *Lorsque nous avons quitté notre ferme, je me suis dit que cela était une épreuve que Dieu m'envoyait pour voir jusqu'où je pouvais la supporter (...)* *Lui ne nous abandonne jamais cela sont des épreuves pour nous rendre plus courageux et devenir de meilleures personnes ... parce que par les difficultés on apprend à être meilleur et surtout à être plus humble.* »

Jasmin manifeste sa déception par rapport à la justice de son pays. Par contre, elle fait pleine confiance dans la justice divine envers ceux qui sont responsables de la souffrance et envers leurs victimes. Elle dit : *« Dieu récompensera toutes les actions et toutes les personnes. Aux personnes disparues, comme mes cousins qu'on n'a jamais retrouvés. »* Et dans un autre moment de l'entretien : *« Je pense qu'il n'y a rien qui échappe aux mains de Dieu. Tôt ou tard, d'une façon ou d'une autre, les coupables payeront. Je crois dans la loi divine et je sais que Dieu me récompensera de mes souffrances. »* Durant l'entretien, lorsque le chercheur lui demande sur la possibilité que ces personnes se repentent et rencontrent la miséricorde divine, Jasmin observe un silence et change de sujet.

Esperanza

Cette femme dans la trentaine, est mère de deux filles, divorcée, et a été interviewée au siège d'Opción Vida-Tunja. Cette ville a été peu touchée par la violence qui affecte d'autres régions de la Colombie. Esperanza est née aux environs de Tunja, mais après son mariage, elle a accepté d'aller vivre avec son époux au sud du pays, dans le département du Caqueta, dans une zone de production de coca et où il y a une forte présence de groupes armés illégaux.

Tout le récit d'Esperanza est structuré autour de la question : *« Pourquoi moi, qui suis originaire d'une région pacifique, pourquoi ai-je accepté d'aller vivre dans une région si dangereuse et de mettre en danger ma famille ? »* Pour elle, ce mauvais choix a été la faute de son ancien mari. Elle le décrit comme un homme ambitieux, prêt à tout faire pour avoir de l'argent. Elle a vécu avec lui durant cinq ans dans cette région de production de coca. Esperanza raconte que durant ce temps elle a vu des otages, des extorsions, et même la fusillade de voisins et de personnes connues. À la fin, elle a dû fuir la région avec sa famille à cause des menaces reçues de la part des groupes armés. Comme elle et son époux n'avaient pas voulu dénoncer les voisins qui avaient trahi certains chefs de la guérilla, on les a obligés à s'en aller abandonnant leur maison, leur ferme et tout ce qu'ils avaient gagné durant les cinq ans de travail dans cette région. Lorsqu'elle est revenue dans sa région natale, Esperanza avait déjà deux filles mais la relation avec son époux s'était détériorée au point qu'ils ont fini par divorcer. Au moment de l'entretien, elle vit avec un autre compagnon.

Esperanza affirme que la décision d'aller travailler au Caqueta a été une grave erreur qui aurait pu finir tragiquement pour sa famille. Alors, elle dit : « *C'est grâce au bon Dieu que nous nous en sommes sortis, parce que beaucoup d'autres qui travaillaient dans cette région ont perdu leurs proches ou ont souffert d'agressions physiques.* » La conscience d'être survivante d'une situation de danger est présente au long de tout l'entretien. De même, la gratitude envers Dieu « *qui nous a fait sortir vivants et sains* » est très importante dans sa compréhension religieuse de son vécu.

Esperanza assure de façon catégorique n'avoir jamais douté de l'aide de Dieu : « *Comment pourrai-je ne pas croire en Dieu alors que c'est lui qui m'a fait sortir de cette situation ?* » Elle reconnaît que pour d'autres personnes c'est plus difficile : « *Oui, j'ai connu des gens qui ont perdu un proche et se demandent : 'Mais pourquoi Dieu, pourquoi moi ? Mais ce n'est pas mon cas.* » Cette déclaration confirme une des constatations de cette recherche : la perte d'un proche est un des facteurs qui mène à une crise dans le rapport envers Dieu. Sur ce même point, Esperanza ajoute : « *Les gens qui ont dû fuir en laissant les cadavres de leurs proches assassinés, je ne pense pas que ces gens-là puissent oublier ou pardonner. Même si le bon Dieu leur donne des choses bonnes par la suite, ces gens-là ne pourront jamais oublier parce que quelque chose de ce genre ne peut pas être pardonné.* »

Esperanza affirme être catholique mais elle reconnaît ne fréquenter presque jamais les Églises. Par contre, elle témoigne d'une habitude de prière personnelle où l'action de grâce occupe une place centrale. « *Chez moi, je prie et je remercie Dieu pour chaque bouchée... j'ai appris à mes filles qu'elles doivent remercier le Seigneur.* » Au début de l'entretien Esperanza affirme : « *Je ne crois pas que Dieu punisse, jamais.* » Mais plus tard, elle dit : « *Lorsqu'on réalise des actions mauvaises, on reçoit sa paie. On reçoit une épreuve... pour voir si on change (...)* » Esperanza affirme que parfois les gens perdent la foi à cause des épreuves : « *Il y a des gens qui ont arrêté de faire confiance parce qu'un jour ils ont reçu une épreuve... un enfant malade, une situation économique difficile, la mort d'un proche, ce sont des épreuves que Dieu nous donne.* » Mais à partir de sa propre expérience, elle affirme qu'au milieu des épreuves Dieu ne nous abandonne pas : « *Moi, si des choses comme ça arrivent, je demande à Dieu et lui me répond. Je lui dis 'Dieu, aidez-moi'.* » Vers la fin

de l'entretien, parlant des responsables de la violence, Esperanza affirme : *« Je crois que le bon Dieu fera justice parce que ce sont des gens vraiment méchants. Dieu a réservé quelque chose pour eux. Quand je vois dans les journaux qu'un chef de la guérilla a été tué, je pense 'Voici la justice de Dieu qui vient leur demander compte de ce qu'ils ont fait'. »*

Felipe

Felipe est un père de famille d'environ 40 ans. Selon son récit, il a vécu deux déplacements forcés. Le premier lorsqu'il était très jeune. Ce premier déplacement a été causé par les pressions de la guérilla qui a obligé sa famille à abandonner sa région d'origine, dans le département du Quindío pour s'établir dans le département du Córdoba. Dans cette région, il a rencontré son épouse. Sa famille et lui avaient des moyens suffisants pour vivre grâce à un atelier d'ébénisterie qu'il avait acheté. Mais les groupes paramilitaires qui opèrent dans la région ont commencé à lui demander de l'argent comme *« contribution. »* Au début, il a refusé de payer. Alors, ses enfants ont commencé à recevoir des menaces. Finalement, Felipe a décidé de fermer l'atelier d'ébénisterie, de quitter la ville et d'aller vivre dans une autre région, loin des groupes armés. Il s'est installé à Tunja, où nous avons pu le contacter un an et demi après son déplacement.

Le récit de Felipe est plein d'événements tragiques, de menaces et de morts qu'il a dû supporter depuis son enfance. Il exprime que plusieurs fois, il a dû recommencer à zéro à cause des déplacements forcés. Mais il affirme : *« Dieu serre, mais il n'étouffe pas. Dieu ne m'a jamais complètement abandonné parce qu'au moins, il m'envoie des personnes. Il y a des moments dans lesquels je me dis : 'Je ne suis plus capable', mais toujours quelqu'un arrive, une aide qui vient de là-haut. »* Sa vision de l'avenir est optimiste : *« On apprend chaque jour des choses nouvelles, malgré les adversités. J'ai des problèmes, mais je continue, jamais un pas en arrière, même pas pour prendre de l'élan... la vie doit continuer. »*

Felipe est catholique et il affirme que la foi a une place importante dans sa vie. À Tunja il est devenu ami d'un prêtre à qui il raconte ses problèmes. À plusieurs reprises il affirme dans le récit : *« Dieu m'ouvre encore des portes. »* Il raconte : *« Lorsque je me sens sans espoir, il y a quelque chose qui me dit que je dois aller à l'Église. Je vais à l'Église la moins fréquentée possible et je commence à prier, à poser des questions, à*

parler et, parfois, à pleurer... et j'en sors soulagé, comme si j'avais laissé là-bas toutes mes charges. Je sors avec la lumière sur ce que je vais faire et je trouve une solution aux problèmes. »

Il a entendu dire que ce qui lui est arrivé pourrait être un châtement. Mais il affirme : « *Je me mets à réfléchir sur ce que j'ai fait de mauvais dans ma vie. Pour moi, la méchanceté c'est tuer, voler, des choses comme ça. Tous nous faisons des erreurs, mais je ne fais rien de grave. »* De même, il affirme : « *Ma mère disait que lorsqu'on souffre beaucoup dans cette vie, on recevra quelque chose de mieux dans l'autre vie. Et j'y crois. C'est la foi et l'espérance qu'on a. »* Felipe affirme que : « *Beaucoup de gens s'éloignent de Dieu lorsque les problèmes arrivent. Mais d'autres, comme moi, s'accrochent encore plus à Dieu. »* Parlant des responsables de la violence et du déplacement forcé, Felipe affirme : « *Tout ce qu'on fait dans cette vie se retourne. Selon mes convictions, je sais que ces personnes un jour vont payer pour tout ce qu'ils ont fait. Ils vont payer soit dans cette vie, soit dans l'autre. »*

3.6.2. Deuxième groupe : les personnes qui n'ont pas vécu de crise religieuse parce qu'elles se sentent coupables de leur situation

La majorité des personnes enquêtées affirment avoir été des victimes innocentes d'une guerre entre groupes armés avec lesquels elles n'avaient rien à voir. Mais la compréhension du vécu n'est pas la même lorsque la personne a eu un rapport plus proche avec ces groupes ou ses membres. Dans ce cas-là, les personnes d'une certaine manière se sentent coupables du malheur qui leur est arrivé. Ce sentiment de culpabilité est encore plus aigu lorsque la violence a fini par affecter, ou même détruire leurs familles. Ceci est le cas des trois personnes dont les témoignages seront présentés dans cette section. Ces personnes donnent une interprétation particulière qui, dans un certain sens, se démarque du groupe enquêté.

D'abord, ces trois personnes reconnaissent ouvertement avoir participé à des activités illégales, soit à la production de drogue, soit aux activités clandestines des groupes armés. Dans les trois cas, elles affirment pourtant que leur participation a été secondaire. Il est fort probable que parmi les personnes sur lesquelles nous avons mené notre enquête, il y en ait d'autres qui aient participé de façon plus directe à ces activités, mais celles-

là ne l'ont pas manifesté, sûrement à cause des conséquences légales possibles.

Ces trois personnes affirment qu'elles avaient conscience de l'illégalité des activités auxquelles elles participaient, et malgré cela elles se sont impliquées pour différentes raisons. Rafael affirme qu'il l'a fait à cause de son goût pour l'argent, Mariluz dit que ce fut à cause des rapports amoureux avec un membre de la guérilla, et Veronica parce que la production de coca était le moyen de subsistance de sa famille. Dans tous les cas, la situation a mal tourné et ces personnes se sont retrouvées victimes de la violence des groupes mêmes qu'elles côtoyaient.

La conscience d'être responsable de son propre déplacement donne une configuration particulière à l'interprétation religieuse du vécu. Dans les témoignages de ces trois personnes, on trouve l'image d'un Dieu qui veille sur nos actions, qui voit ce que nous faisons, qui juge, qui nous corrige et qui nous punit. Mais cette image est reprise dans un sens positif. Ces personnes sont conscientes que la participation à des activités illégales aurait pu les conduire à la mort, comme cela était arrivé effectivement pour d'autres personnes qu'elles connaissaient. Donc le fait d'avoir échappé à la mort est compris comme un geste de miséricorde de la part de Dieu qui leur donne la possibilité de recommencer une vie nouvelle. Ces personnes affirment que Dieu s'est servi du déplacement pour les ramener vers le chemin du bien et de la légalité. Toutes manifestent que cette conscience d'être pardonné et d'avoir une nouvelle chance est une source de courage qui les aide à vivre les difficultés de leur nouvelle situation après le déplacement.

Il est intéressant de noter que la reconnaissance de sa propre culpabilité rend moins aiguë la question « Pourquoi moi, Dieu ? » De même, la possible culpabilisation envers Dieu face à la perte d'un proche se voit alors nuancée. Une de ces trois personnes a perdu sa mère et deux frères. Mais malgré la douleur de la mort de ses proches, elle affirme ne jamais s'être plainte à Dieu. Selon elle, la culpabilité face à la mort de ses proches revient directement à sa famille pour sa participation à la production de la drogue. Comme elle, les deux autres personnes de ce groupe affirment que les malheurs arrivent parce que nous-mêmes les cherchons à partir de nos choix et de nos actions.

La gratitude envers Dieu a une place plus importante dans l'interprétation religieuse que ces trois personnes font de leur vécu. Cette gratitude a comme conséquence dans les trois cas, un renforcement de la pratique religieuse. De même, ces personnes manifestent une opposition entre vivre selon Dieu (vivre de façon honnête et pratiquer sa foi) et vivre selon l'ambition des choses matérielles. Mais à la fin, ce choix s'est révélé faux pour eux, parce que le déplacement leur a fait perdre les biens matériels qu'ils avaient obtenus par les activités illicites.

Rafael

Rafael, 28 ans, est un homme marié et père de trois enfants. Nous avons eu l'occasion de l'interviewer à la Casa Betania où il participait à des rencontres et des ateliers avec d'autres bénéficiaires de la fondation. Au moment de l'entretien, huit mois s'étaient passés depuis son déplacement.

Rafael est originaire de Barranquilla, le Capitale du Caraïbe colombien. Un ami lui a offert la possibilité d'aller travailler comme administrateur d'un domaine agricole au village connu comme La Gabarra. Cette région a été historiquement une des principales zones de production de coca en Colombie. Rafael a accepté l'offre d'emploi et a travaillé durant six mois comme administrateur de ce domaine à La Gabarra. Selon lui, à cause des jalousies des travailleurs du domaine, on l'a accusé de cacher une partie de l'argent qu'il recevait pour la vente de la coca. Rafael fut menacé de mort par les chefs de la région et a été obligé de retourner à Barranquilla. Mais les menaces l'ont suivi en lui demandant de rendre l'argent caché. Son épouse et ses enfants ont été victimes de menaces. En raison du climat de tension et de peur, une de ses filles a développé une maladie cardiaque. Alors, Rafael a décidé de s'éloigner complètement et de chercher refuge à Bogota.

Rafael manifeste un grand sentiment de culpabilité pour avoir mis sa famille dans une situation de danger à cause de son travail à La Gabarra. Il pense que les malheurs que son épouse et ses enfants ont dû supporter sont une conséquence de son ambition économique qui l'a amené à entrer dans le monde illégal du trafic de drogues. Son épouse lui rappelle souvent sa faute et pour cette raison leur relation passe par un moment assez

difficile. Il se voit lui-même comme un homme « *plein de blessures* » qu'il « *n'arrive pas à guérir.* »

En même temps, Rafael pense que la nouvelle étape de la vie qu'il est en train de commencer à Bogota est pour lui comme une opportunité de faire du nouveau. Selon lui, les quelques mois dans la Capitale lui ont appris beaucoup de choses nouvelles dans lesquelles il voit plein de possibilités pour sa famille. Cette nouvelle étape dans sa vie est « *une occasion pour réparer mes erreurs.* » Il participe avec beaucoup d'enthousiasme aux activités de la Casa Betania : « *Le fait d'être ici m'a donné l'enthousiasme... et la motivation est très importante.* » Pour Rafael, pire encore que le déplacement, ce serait de perdre le courage de continuer : « *Se décourager est une chose très mauvaise. J'ai vu des déplacés qui manquent d'esprit, sans aucun enthousiasme... ce sont des personnes qui sont comme des morts en vie.* »

Rafael se reconnaît catholique et affirme avoir repris la pratique religieuse après son arrivée à Bogota : « *Depuis que je fréquente cet endroit (la Casa Betania) j'ai retrouvé la foi, je crois à nouveau en Dieu.* » Rafael raconte que, quand il travaillait à La Gabarra, il n'avait pas le temps d'aller à la messe parce qu'il était toujours occupé dans 'ses affaires'. Par contre, depuis qu'il est à Bogota, il a commencé à assister régulièrement à la messe, il a repris sa dévotion envers Notre Dame du Mont Carmel et a visité divers sanctuaires. Son épouse qui est membre d'une Église évangélique a commencé à participer de manière régulière au culte de son Église. Pour Rafael, toutes les choses bonnes qui lui sont arrivées à Bogota sont des opportunités que Dieu lui a données. Il affirme : « *Je suis convaincu que le fait d'avoir survécu malgré les menaces et les persécutions a été un miracle de Dieu. Chez les gens que je retrouve ici (à la Casa Betania)... je vois que Dieu est présent. Lorsque je vois tout le travail qu'ils font ici, je pense à tout ce que ça coûte, et je remercie le Seigneur pour leur générosité.* »

Rafael reconnaît que lorsque sa vie était en péril, il se plaignait à Dieu : « *Je n'avais plus de foi, ni de patience... la foi, on la perd, parce que le déplacement affecte tout (...)* Je lui disais : 'Dieu, pourquoi, pourquoi ?' Je n'arrivais même pas à prier parce que lorsqu'on a des problèmes on ne peut pas se concentrer. Parfois je voulais lire un psaume, mais les problèmes m'arrivaient à l'esprit. Je disais au Seigneur : 'Tu connais quels sont mes problèmes, occupe-toi d'eux'. »

À partir de son expérience, Rafael explique : « Dieu a fait toutes les choses parfaitement, Il ne veut pas qu'aucun de ses enfants souffre. Je crois que les problèmes arrivent parce qu'on les cherche, à cause des propres convoitises de chacun. Par exemple, j'étais à Barranquilla, mais je me suis laissé tenter par la convoitise, je voulais avoir de l'argent, porter une arme pour que les autres me respectent. C'est moi-même qui ai cherché cette épreuve. Aujourd'hui, je reconnais que je n'ai pas mis ce travail à La Gabarra entre les mains de Dieu, je ne l'ai pas prié pour qu'il m'éclaire avant de prendre la décision... j'ai fait ma volonté sans consulter d'abord la sienne. »

Rafael affirme de manière claire sa confiance dans la justice de Dieu : « On se sent impuissant devant ces gens parce qu'ils sont nombreux et parce qu'ils ont des armes. Je crois que la seule justice possible sera lorsque Dieu fera justice lui-même. »

Mariluz

Au moment de l'entretien, Mariluz avait 30 ans et habitait avec ses deux enfants et un copain qu'elle avait rencontré après le déplacement forcé. Elle est originaire d'une région au nord-est de la Colombie, proche du Venezuela. Cette région est une des zones historiquement affectées par la production de coca et par la présence de groupes armés illégaux. Mariluz était la « petite-amie » d'un membre de la guérilla. Mais un groupe armé est arrivé dans la région et en a chassé la guérilla pour prendre le contrôle de la production de coca. Alors, tous ceux qui avaient été en lien avec la guérilla ont été obligés de quitter la région sous menace de mort. Mariluz aussi a dû quitter sa région natale avec ses enfants. Lorsqu'elle a participé à l'entretien, cela faisait deux ans qu'elle s'était installée dans la ville de Tunja où nous avons pu la contacter grâce à Option Vida.

Le récit de Mariluz est structuré autour du « temps perdu. » Elle pense qu'à cause du déplacement elle a perdu plusieurs années de sa vie. Elle a perdu non seulement les biens matériels qu'elle avait acquis grâce au travail de plusieurs années, mais aussi elle a perdu la relation de couple qu'elle avait construite en vue de former une famille. Après le déplacement, elle doit commencer à nouveau à zéro, avec deux enfants sous sa responsabilité. Mais malgré cette constatation dramatique du temps perdu, le récit de Mariluz finit par une vision optimiste de l'avenir. Elle estime être

contente avec son nouveau copain et elle a commencé un atelier de couture grâce aux aides économiques d'Opción Vida.

Mariluz reconnaît que souvent elle a demandé à Dieu : « *Pourquoi cela m'arrive-t-il à moi ? Pourquoi pas à d'autres personnes ?* » Elle a essayé de trouver une réponse à cette question et après avoir réfléchi elle pense que : « *Ceci est peut-être un châtement de la part de Dieu.... Le père de mon fils aîné fumait de la marihuana, et je me demande si tous mes problèmes ne sont pas venus de là. Ma mère m'a mise en garde clairement, mais parfois on n'écoute pas ses parents. Peut-être ai-je eu tort de ne pas écouter ce qu'elle me disait sur ce jeune homme. Lorsque j'ai commencé ma relation avec le père de mon deuxième enfant (celui qui était dans la guérilla), ma mère m'a dit qu'il n'allait pas sur le bon chemin et je n'ai pas voulu l'écouter... peut-être, Dieu... ceci est peut-être un châtement.* »

Pourtant, Mariluz pense que le même Dieu qui, peut-être, l'a punie pour n'avoir pas écouté ce que disait sa mère, ce même Dieu lui donne une nouvelle opportunité. Elle affirme : « *Je lui demande plein de choses avec beaucoup de foi. Et lui me répond par des faits concrets.* »

Comme la plupart des personnes consultées, Mariluz croit au châtement de la part de Dieu. Elle affirme : « *Je suis convaincue que Dieu ne laisse pas passer les choses comme ça. Il voit tout et il fait toujours ce qu'il doit faire. Il punit, au moins avec le plus petit châtement, mais il punit.* »

Veronica

Veronica, une femme de 36 ans, est mariée et mère de deux enfants. Elle est originaire du département d'Antioquia à l'ouest de la Colombie. Elle a dû s'enfuir après l'assassinat de sa mère et de deux de ses frères. Au moment de l'entretien, Veronica habitait à Tunja depuis deux ans. Nous avons pu la contacter grâce à Opción Vida.

Durant l'entretien, elle a parlé de la mort de ses proches, mais avec beaucoup de difficulté. Selon elle, la cause du crime a été la guerre entre les différents producteurs de coca dans sa région d'origine. Sa famille travaillait pour un de ces producteurs et par conséquent ses frères se sont mêlés à cette guerre. Tout le récit qu'elle fait du déplacement est marqué par l'angoisse et la tristesse à cause de la mort de ses proches. Pourtant, au

milieu de cela, Veronica exprime la consolation de savoir que malgré tout, elle a pu survivre. C'est une consolation, surtout lorsqu'elle pense à ses enfants et ce qui leur serait arrivé si leurs parents leur avaient manqué. Elle reconnaît qu'elle n'a pas encore réussi à s'habituer au nouveau milieu où elle habite. Elle manifeste aussi la peur qu'elle ressent encore. Elle a peur d'être retrouvée par les personnes qui ont tué ses proches.

Veronica est catholique de même que toute sa famille. Elle affirme ne jamais avoir protesté contre Dieu à cause de la mort de sa mère et ses frères. Mais elle dit avoir écouté d'autres déplacés qui maudissent et se demandent : « *Pourquoi cela m'arrive à moi et pas à d'autres ?* » Selon elle, il y a « *même des personnes qui se sont éloignées complètement de Dieu et sont devenues méchantes. Ce sont des personnes qui ont l'esprit faible et se laissent mener par les événements. Ces gens-là disent 'Dieu, comme tu ne te souviens pas de moi... moi non plus'.* » Mais Veronica croit que « *si on renie Dieu, alors Dieu punit car on ne le remercie pas de ce qu'il donne.* »

Réfléchissant sur sa propre expérience, Veronica affirme : « *Je crois que ce qui nous est arrivé est une épreuve de la part de Dieu pour nous faire quitter la vie que nous menions. Parce que là-bas nous travaillions dans des choses illégales.* » Elle exprime son sentiment de culpabilité parce que, dit-elle, à cause de sa participation à ces activités illicites avec ses frères, ceux-ci et sa mère ont été assassinés. Dans le même sens, elle considère que le fait qu'elle ait survécu est un geste de miséricorde de la part de Dieu.

C'est pourquoi, malgré la souffrance pour la mort de ses proches, Veronica affirme avec espérance : « *Au début c'est très difficile, mais on ne sait pas ce que Dieu a préparé pour nous dans l'avenir.* » Elle pense que Dieu lui a donné la possibilité de réagir et de quitter le monde de la production de drogue, avant que ses « *enfants aillent finir orphelins.* »

Par rapport à la justice de Dieu envers les responsables de la mort de sa mère et ses frères, Veronica affirme : « *Je pense que oui, il y aura une justice, mais cela arrivera plus tard. La justice existe et ici, sur la terre, on paie ce qu'on fait. Parfois, on dit qu'on meurt et paie ses fautes dans l'enfer... je crois que l'enfer est sur cette terre et c'est ici qu'ils doivent payer.* » Veronica reconnaît qu'elle garde encore une rancune assez grande envers les personnes qui ont tué ses proches, mais ne le dit jamais

parce que son fils « *qui a maintenant 14 ans, dit qu'il veut se venger. J'ai dû l'emmener chez le psychologue parce qu'il commençait à devenir trop agressif à l'école.* » Veronica a donc peur que ses enfants grandissent pleins de haine à cause de leurs rancunes. La participation à la prière et à l'eucharistie est, selon elle, une aide pour guérir peu à peu de ces sentiments négatifs.

3.6.3. Troisième groupe : les personnes qui voient une finalité pédagogique dans la souffrance

Sous-groupe 1: les personnes qui pensent que Dieu permet le malheur pour corriger et pour faire grandir les êtres humains

Une interprétation du sens de la souffrance assez fréquente chez les personnes consultées est celle de penser que le déplacement forcé (associé aux autres éléments tragiques comme la perte des proches ou la perte des biens matériels) est une situation par laquelle Dieu veut leur apprendre des choses importantes pour leur vie personnelle.

Au début, nous avons le témoignage de deux femmes avec un vécu semblable : toutes les deux ont perdu leur mari à cause de la violence armée, ce qui les a obligées à prendre en main la responsabilité de leur foyer et à travailler en dehors de la maison. Ces deux femmes affirment avec fierté qu'elles ont pu relever des défis qui, auparavant, leurs semblaient impossibles et qu'elles ont développé de nouvelles capacités pour pouvoir travailler et s'adapter à la grande ville où elles habitent maintenant. Ainsi, bien que la douleur à cause de la perte de leur mari soit présente au long de leurs récits, un sentiment d'optimisme face à l'avenir caractérise leurs réponses.

Dans le cas de ces deux femmes comme pour la plupart des personnes qui seront présentées dans ce groupe, l'expérience du déplacement les a amenées vers une nouvelle attitude envers Dieu et envers la pratique religieuse. Plusieurs reconnaissent avoir vécu une période de questionnement, et même de prise de distance par rapport à Dieu, lorsque la violence et le déplacement ont touché leurs vies et la vie de leurs familles. Mais tous affirment qu'après cette période de crise, ils ont fini par reconnaître que Dieu voulait les faire grandir comme êtres humains ou

voulait ouvrir des opportunités nouvelles pour eux et leurs familles. La plupart de ces personnes parlent d'un renforcement de leur pratique religieuse par rapport à leur situation avant le déplacement. Presque toutes évoquent une nouvelle attitude envers Dieu, caractérisée par une plus grande confiance en lui, par un sentiment de gratitude et par la reconnaissance de l'importance de compter sur lui.

Il est intéressant de constater que pour plusieurs, la confiance en eux-mêmes est de quelque façon liée avec la confiance en Dieu. Selon eux, les déplacés qui perdent la foi en Dieu, finissent par se décourager et par perdre la confiance en eux-mêmes, ce qui peut conduire à des situations autodestructives. Selon cette interprétation, retrouver la foi en Dieu après une période de crise est nécessaire pour retrouver la confiance en soi-même et avoir une attitude positive face à l'avenir.

L'interprétation religieuse exprimée par les personnes que nous présentons dans ce sous-groupe, est liée aussi à l'idée que Dieu nous met à l'épreuve à travers les situations adverses de notre vie. Les situations adverses sont conçues comme faisant partie d'un plan par lequel Dieu guide le déroulement de la vie de chaque personne. Cette affirmation se fait plus nette lorsqu'elles parlent par exemple du moment de la mort d'une personne. Ce moment a été déterminé par Dieu pour des raisons que lui seul connaît. Cette capacité divine de décider le moment de la mort des êtres humains est vue comme une conséquence normale de sa seigneurie sur la vie et la mort de ses créatures. Un autre élément intéressant manifesté par plusieurs de ces personnes est l'idée que Dieu envoie des adversités selon les capacités de chacun à les supporter. Donc, les adversités, comme un moyen de nous faire grandir, correspondent aussi à une sagesse divine. De même, Dieu assiste la personne qui est en train de vivre l'épreuve si la personne lui demande son aide. Selon les personnes de ce groupe, Dieu peut éclairer l'intelligence, peut redonner les forces pour endurer le mal ou peut changer le cœur des personnes.

La plupart des personnes appliquent l'idée du plan divin sur la vie de chaque personne pour imaginer la justice de Dieu sur les coupables de leur déplacement. Dans son plan, Dieu doit avoir prévu quelque chose pour châtier ces personnes qui leur ont fait du mal.

Il est intéressant de voir que les personnes ici présentées manifestent avoir appris des choses importantes à partir de vécus

malheureux. Plusieurs affirment que Dieu voulait les corriger pour la vie un peu « désordonnée » qu'elles menaient ou pour le sentiment d'orgueil que donne la prospérité matérielle. Elles affirment donc que Dieu leur a appris à reconnaître leurs limites, à dire merci pour chaque chose qu'elles possèdent, à penser de façon moins « matérialiste » pour leur rappeler qu'il y a d'autres choses plus importantes dans leur vie comme, par exemple leurs familles. Au moins trois de ces personnes, des femmes, affirment que le déplacement leur a appris à être « fortes », à avoir confiance en elles-mêmes pour faire face aux difficultés.

Dora

Dora est une femme de 35 ans, veuve et mère de deux enfants. Elle a été obligée de s'en fuir du domaine agricole de sa propriété, situé dans une région proche de Bogota, après que son époux ait été assassiné par des membres d'un groupe armé clandestin. Son époux a refusé de payer la somme d'argent que chaque mois le groupe armé demandait aux voisins de la région. Pour cette raison, il a été tué. Au moment de l'entretien, Dora habitait dans le secteur de Soacha depuis deux ans et demi. Nous avons pu prendre contact avec elle au bureau d'Opción Vida où elle venait recevoir une aide alimentaire pour sa famille chaque semaine.

Le récit de Dora manifeste un contraste entre sa situation avant de perdre son mari et sa situation comme femme veuve avec deux enfants. Avant la mort de son époux, elle n'avait jamais travaillé en dehors de sa maison. L'assassinat de son époux l'a laissé « *détruite, je voulais mourir avec lui... mais mes enfants étaient là et je devais continuer pour eux.* » Dora a dû faire face à la vie dans une nouvelle ville, où elle est arrivée en quête de travail, sans aucune expérience et sans connaître personne. Elle-même s'étonne lorsqu'elle pense à tout ce qu'elle a été capable de faire durant ces deux années et demie après la mort de son mari. Elle reconnaît qu'elle ressent encore une douleur très grande et vit des moments de dépression, mais elle se sent fière d'elle-même. Au moment de l'entretien, elle travaille dans un supermarché.

Dora affirme être catholique et raconte que sa famille a toujours été pratiquante. Mais elle reconnaît que sa foi en Dieu a vacillé après l'assassinat de son mari. « *Lorsqu' une chose comme cela arrive, cela affecte la foi. J'ai demandé à Dieu, avec la rage au cœur : 'Pourquoi ?*

Pourquoi, Dieu?’ (...) Je me suis révoltée contre Dieu, mais après j’ai pu le surmonter. Cela a été un moment terrible. » Dora pense que beaucoup de déplacés passent par la même expérience. « Mais après cette étape de révolte, les gens s’accrochent davantage à Dieu. Au début du déplacement les gens s’éloignent de Dieu. Les gens affirment que si Dieu existait vraiment, cela n’arriverait pas. Mais cela ne veut pas dire que les gens deviennent athées. Au fur et à mesure qu’ils s’adaptent, leur attitude change. »

Dora pense que ce qui lui est arrivé fut quelque chose que Dieu a mis sur son chemin pour la faire grandir. *« Je pense que ces choses sont des épreuves que Dieu nous envoie pour voir si on est capable de continuer ; pour voir de quel côté on va aller (...) Mais Dieu nous donne des épreuves dont il sait que nous sommes capables de surmonter, sinon, il ne le ferait pas. Les choses arrivent pour une raison. Auparavant, je ne savais rien faire, mais la mort de mon mari m’a obligée à apprendre. Maintenant, je travaille au supermarché, je cherche, je fais la manucure et j’ai appris d’autres choses. Cela a été difficile, parce que j’étais complètement dépendante de mon mari, et du jour au lendemain il m’a fallu commencer à travailler. »*

Au long du récit, on voit que l’époux de Dora a une place importante dans sa vie spirituelle et dans sa prière. *« Je sais que mon mari est avec moi où que je suis ; il m’aide toujours. Je sais que Dieu m’aide chaque jour et mon mari aussi (...) parfois je parle avec lui (avec son mari), je lui raconte mes problèmes. »*

Dora connaît la rancune envers les personnes qui ont tué son mari. Elle croit et espère dans la justice de Dieu : *« Je lui demande tous les jours de faire payer ceux qui ont tué mon mari (...) La justice arrive tard, mais elle arrive. Pour cela, je suis convaincue que tôt ou tard, ils vont payer. »* Elle affirme avec un ton de tristesse : *« Je ne pense pas qu’on arrive à pardonner une chose comme cela. »* Et elle exprime sa préoccupation pour son fils (de sept ans) : *« il est très agressif, il dit des paroles mauvaises, insultant ceux qui ont tué son papa. Je lui dis de ne pas répéter ces paroles. Mais il me répond : ‘maudits, maudits, je veux les tuer avec mes propres mains’. »*

Lucero

Lucero est une femme de 45 ans, veuve et mère de trois enfants adolescents. Elle a dû fuir la ville de Villavicencio après la prise en otage et l'assassinat de son mari. Nous avons contacté Lucero grâce au bureau d'Option Vida dans le secteur de Soacha où elle vivait depuis deux ans.

La lecture que Lucero fait de sa vie est celle d'une femme qui a été presque engloutie par les événements tragiques qui l'ont entourée, mais qui a réussi à les surmonter à cause de la responsabilité qu'elle a envers sa famille. Jusqu'à la mort de son mari, Lucero s'est consacrée entièrement à son foyer et à ses enfants. Son mari travaillait comme administrateur des *haciendas* d'un homme riche dans la région orientale de la Colombie.

Un jour, le patron de son mari a été enlevé par un groupe paramilitaire qui a demandé une énorme somme d'argent pour sa libération. L'époux de Lucero et un autre homme qui conduisait la voiture du patron ont été retenus avec lui. Durant trois ans, Lucero n'a reçu aucune nouvelle de son mari : « *Cela a été terrible. Je l'attendais tous les jours. Lorsque j'écoutais quelqu'un dans la rue en face de la maison, j'allais voir en espérant que c'était lui.* » Le patron de son mari n'a jamais été libéré.

Après trois ans, le groupe paramilitaire a signé un accord avec le gouvernement pour quitter la vie armée et se soumettre à la justice colombienne. C'est à ce moment-là, que Lucero a appris de manière officielle que son époux avait été assassiné. Elle a dû aller à la *fosse commune* où les paramilitaires avaient enterré le cadavre de son mari. Après avoir fait cela et avoir demandé la dépouille mortelle de son mari pour lui donner une sépulture, elle a commencé à recevoir par téléphone des menaces contre sa famille. Les paramilitaires avaient peur qu'elle ou d'autres membres des familles des victimes n'aillent au tribunal pour déposer des plaintes judiciaires contre eux. Alors, Lucero a décidé de quitter la ville où elle habitait et d'aller vivre à Bogota. Une femme qui ne quittait jamais la maison a dû affronter la vie dans une nouvelle ville, trouver un travail et organiser la vie de sa famille. De façon très semblable au cas manifesté par Dora, Lucero affirme que malgré la douleur, elle se sent fière lorsqu'elle voit toutes les difficultés qu'elle a pu surmonter. Dans l'entretien, elle laisse entrevoir son optimisme envers l'avenir.

Au temps où son époux était pris en otage par les paramilitaires, Lucero a commencé à fréquenter une Église évangélique. Elle raconte son expérience : « *Le rapport envers Dieu change parce que, lorsqu'on se*

trouve dans des situations difficiles, on se rapproche de Dieu. Avant, j'aimais aller danser avec mes amis, je prenais de l'alcool (...) j'allais à l'Église non pas parce que j'avais la foi, mais j'y allais à l'occasion, pour des funérailles ou des mariages. Mais la situation avec mon mari m'a amené à me rapprocher de Dieu. »

Lucero reconnaît qu'au début elle se demandait *« si je suis une personne bonne, pourquoi cela m'arrive-t-il? Mais aujourd'hui je ne vois pas les choses comme ça. Aujourd'hui je vois que les choses que Dieu permet m'aident à grandir, m'aident à me rendre compte que je suis une femme capable, à réveiller des compétences qui étaient endormies. Parce que lorsqu'on voit qu'on doit affronter les choses tout seul, on se voit obligé de se débrouiller. Et je vois que Dieu m'a aidée à réveiller des compétences (...) et il m'a donné des enfants avec un cœur bon, ceci est le plus important. »*

Au long de son récit, Lucero raconte à plusieurs reprises que le bon Dieu l'a *« éclairée »*, lui a *« donné les forces »*, lui *« a ouvert les portes »* ou qu'il *« a fait changer le cœur »* d'autres personnes. Elle affirme : *« Je pense que grâce à la foi, mes problèmes se résolvent plus facilement »* et *« lorsqu'on n'a plus de forces, les forces de Dieu arrivent et te relèvent. »*

Pour elle, la bienveillance de Dieu s'est manifestée même par rapport à la mort de son époux. L'assassinat de celui-ci n'est pas quelque chose qui la fasse douter de la bonté de Dieu, mais plutôt un événement qui était inscrit dans son plan pour chaque homme: *« Chaque être humain a un sort et le sien (celui de son époux) était de mourir à ce moment-là et de cette façon (...) Je remercie Dieu parce qu'au moins nous avons reçu sa dépouille mortelle. D'autres ont été incinérés pour ne pas laisser de traces ou pire encore jetés aux caïmans. »* Lucero est convaincue de que, dans ce même plan de Dieu, une punition est prévue pour les coupables de la mort de son époux.

Gonzalo

Gonzalo est un homme de 45 ans, marié et père de cinq enfants. Il est originaire du département du Tolima où il travaillait comme petit commerçant de vêtements et de produits pour la maison. Son travail allait plutôt bien et, selon son récit, il avait un style de vie plutôt aisé. À cause de cela, il a reçu des menaces pour qu'il paie des « taxes » aux groupes armés

illégaux qui opéraient dans la région. Comme il s'est refusé à payer cette extorsion, un de ces enfants a été pris en otage durant plusieurs jours. Gonzalo raconte les larmes aux yeux l'angoisse de ces jours-là et comment il a dû vendre ses propriétés pour payer la somme d'argent demandée pour la libération de son enfant. Après cela, il a décidé d'arrêter son négoce et de quitter sa région d'origine. Il s'est installé dans le secteur de Soacha où j'ai pu le contacter pour l'entretien par l'intermédiaire des employés d'Opción Vida.

Au moment de l'entretien, Gonzalo habitait à Soacha depuis un an. En plus du drame autour de la prise d'otage de son fils, tout son récit est structuré autour du contraste entre la situation économique et sociale favorable qu'il avait dans sa région d'origine, et les circonstances de pauvreté et de marginalité dans lesquelles il se trouve à la Capitale. Il manifeste que pour quelqu'un comme lui « *c'est humiliant de se voir obligé de vivre avec des subsides économiques et alimentaires du gouvernement.* » Mais malgré l'amertume pour cette condition de mendicité, il se sent soulagé de savoir qu'il a toute sa famille autour de lui. Il se dit à lui-même : « *Je dois chercher la manière de sortir de cette situation, d'aller de l'avant avec ma famille, de chercher de nouveaux horizons.* »

Gonzalo affirme être catholique et pratiquant. Dans le témoignage de sa pratique religieuse, la visite des sanctuaires tient une place importante. À partir de sa foi, il croit que ce qui lui arrive est « *une leçon que la vie me donne à moi et à ma famille.* » Il explique : « *Lorsque j'habitais là-bas, j'avais mon magasin, ma voiture, de l'argent, de l'alcool, une vie de libertinage, parce que le style de vie là-bas favorise le relâchement (...) souvent l'argent te fait croire que les autres sont inférieurs à toi et alors, on oublie que tous les êtres humains, nous sommes égaux devant Dieu.* » Pour cette raison, selon lui l'expérience du déplacement a été « *une école, qu'on transmet aussi à ses enfants. On mûrit avec les coups de la vie (...) et ceci m'a permis de toucher le fond et de prendre conscience de mes limites.* »

Selon Gonzalo, le déplacement lui a appris la valeur de la gratitude et de la confiance en Dieu : « *Je demande à mes enfants avant d'aller dormir : 'Avez-vous déjà remercié Dieu ? Lui avez-vous confié le jour de demain ? (...) Aujourd'hui, je prie, je me lève et remercie le Seigneur chaque jour. Je lui dis 'Couvre-moi Dieu avec ton manteau, avec*

ton sang, enlève tout obstacle de mon chemin, et je vais en paix partout. Parfois, je n'ai pas d'argent pour payer les dettes, alors je dis : 'Dieu pourvoira' et d'une façon ou d'une autre, nous trouvons l'argent. Grâce à lui, j'ai pu surmonter tellement de choses. »

La foi en Dieu est directement liée à la foi en soi-même, affirme Gonzalo. C'est pourquoi : *« Si on perd la foi en Dieu, on perd la foi en soi-même (...) Je pense que où qu'on aille, si on croit en Dieu et en soi-même, on va de l'avant. On doit se dire que ce sont des épreuves que Dieu met sur mon chemin pour me faire grandir. »* Cette attitude a été, selon lui, d'une grande aide pour surmonter la rancune : *« Je me dis : 'Qui suis-je pour juger mon prochain, pour souhaiter le mal à l'autre ou pour me réjouir de son malheur ? Je dois voir d'abord qui je suis, et ensuite, toutes les choses négatives que peu à peu j'ai surmontées. »*

Yolanda

Yolanda est une fille de 19 ans, célibataire, qui vit avec sa mère et ses deux frères aînés. Elle a été interviewée à Soacha par l'intermédiaire d'Opción Vida. Un an et demi avant l'entretien, elle est arrivée à Soacha provenant du département du Putumayo dans la région amazonienne. Elle a été obligée de fuir la région avec sa famille à cause des guerres entre groupes paramilitaires et guérillas pour le contrôle du territoire.

Dans son récit, Yolanda parle souvent des amis et voisins de son âge qui ont fini par rejoindre les groupes armés illégaux. Plusieurs d'entre eux ont fini assassinés dans la guerre pour la terre qui a eu lieu dans la région. D'une part, le souvenir de ses amis morts est quelque chose de douloureux pour elle, et en même temps cela lui fait voir que le fait d'être à la Capitale est un privilège : *« Ici, en ville, je peux avoir un avenir différent, d'autres possibilités, qu'eux n'ont pas eu. »*

Durant l'entretien, Yolanda affirme sa compréhension religieuse des situations de malheur : *« Toutes ces choses, sont des événements que Dieu permet pour nous faire grandir et pour nous apprendre à être plus forts. »* Selon elle, *« le problème aujourd'hui c'est que les gens s'occupent trop des choses matérielles. Mais lorsqu'on doit fuir pour sauver sa vie, on doit abandonner toutes les choses matérielles qu'on avait. On a le choix : ou bien sa famille ou bien les choses matérielles. Alors c'est cela que Dieu nous apprend (...) S'il permet toutes ces choses, c'est parce que cela doit*

arriver comme ça pour nous apprendre à être plus forts (...) Ma famille par exemple, a toujours été une famille pauvre, mais malgré cela, avant le déplacement, je n'avais jamais manqué des choses minimales, de quoi manger et de quoi m'habiller. Mais avec le déplacement, comme on perd tout, même ces choses minimales nous ont manqué. Alors, dans une situation comme celle-là, on apprend à endurer et à lutter. Aujourd'hui je suis une femme forte. »

Selon Yolanda, lorsqu'une situation difficile arrive : *« Au début les gens s'éloignent, renient, maudissent, mais Dieu est toujours-là. Et après, avec le temps, on découvre cela, et on finit par revenir vers lui. On retourne à lui parce qu'on se rend compte que, quoi qu'il arrive, il est toujours avec nous. Parfois lorsqu'on reçoit une bénédiction, ou peut-être une personne qui nous parle de lui, Dieu utilise ces personnes pour arriver jusqu'à nous. »*

Yolanda affirme ne pas appartenir à une Église particulière. Mais depuis qu'elle est arrivée au secteur de Soacha, elle a été en contact avec des groupes chrétiens de jeunes, principalement évangéliques. Quelques personnes qu'elle a rencontrées dans ces groupes ont été assez importantes pour elle durant l'adaptation après le déplacement. Elle raconte : *« Les personnes de ces groupes m'ont rappelé l'amour que Dieu avait pour moi (...) Aujourd'hui je peux dire que j'ai une grande confiance en Dieu. Parce qu'on est négligent. C'est ça le mot juste : 'négligent'. Mais lorsqu'on retrouve au moins un peu de l'amour de Dieu, cela change la vie, parce que son amour est très grand. »*

Marisol

Marisol, 22 ans, est mère célibataire avec deux filles. Elle est originaire du département du Caqueta au sud du pays, une région assez touchée par la production de coca et par les groupes armés illégaux. Marisol habitait avec ses oncles qui, semble-t-il, semaient la coca dans leur ferme. Toute la famille a été victime des menaces à cause des guerres entre producteurs de coca pour le contrôle du négoce.

Lorsque les menaces ont commencé à toucher sa famille, Marisol a décidé de s'éloigner de ses oncles pour chercher un nouvel avenir avec ses deux filles. Elle s'est établie alors dans la ville de Tunja, où nous

avons pu la contacter quelques mois plus tard par l'intermédiaire d'Opción Vida.

Les réponses de Marisol au long de l'entretien se caractérisent par un grand optimisme. Tunja est pour elle une possibilité de « *changer de vie* » et d'éduquer ses filles « *loin du monde du trafic de drogues.* » Elle raconte toutes les difficultés auxquelles elle a dû faire face comme femme seule, mère célibataire dans une ville inconnue et dans une situation économique très désavantageuse par rapport à celle qu'elle avait lorsqu'elle habitait avec ses oncles. Mais selon elle : « *toutes ces difficultés sont une condition pour bâtir un avenir meilleur pour ses filles.* » On pourrait dire que sa lutte contre les difficultés est la trame centrale de son récit de vie.

Marisol affirme que : « *Dieu sait comment et pourquoi il fait les choses.* » Dans sa propre histoire, elle vérifie que Dieu a permis les menaces de mort sur sa famille pour lui faire réaliser que la vie qu'elle menait ne la conduisait à rien de bon. Elle affirme : « *Si Dieu permet un malheur c'est pour nous amener plus tard à un bonheur plus grand. On ne le réalise pas lorsqu'on doit en souffrir les conséquences, mais plus tard on découvre que tout ce qui arrive a une raison d'être.* » Pour elle, le plus grand bonheur que Dieu lui a donné dans la période après son déplacement forcé est « *le fait qu'ici je peux vivre en paix et que j'ai un milieu tranquille pour éduquer mes filles.* »

Par rapport à la justice divine, Marisol affirme : « *peut-être nous ne la voyons pas dans ce moment-ci, parce qu'elle n'arrive pas tout de suite, et même parfois on sent la rage de voir que eux n'ont pas encore reçu la punition qu'ils méritent (...) mais la justice de Dieu arrive, j'en suis convaincue, plus tôt ou plus tard, mais elle arrive.* »

Mireya

Mireya est une femme mariée, d'une trentaine d'années, et mère d'une fille d'un an et demie. Lorsqu'elle a quitté sa région d'origine au département du Tolima, elle était enceinte de sa fille. Elle a dû s'enfuir lorsque les paramilitaires ont commencé à perpétrer des massacres contre les paysans de la région qu'ils accusaient d'être collaborateurs de la guérilla. Durant ces massacres plusieurs voisins et amis de la famille de Mireya ont été assassinés. Mireya raconte : « *Si nous n'avions pas échappé, ils nous auraient tous tués.* »

Dans le récit que Mireya fait de sa propre expérience de vie, le mot qui revient le plus est : injustice. Elle se voit comme une femme continuellement soumise à des actions d'injustice. D'abord, selon elle l'accusation contre elle et son époux d'être collaborateurs de la guérilla est complètement injuste. Ensuite, l'injustice de devoir laisser sa maison et son domaine agricole pour aller vivre en ville dans une situation presque de mendicité. Et finalement, l'injustice de ne pas recevoir les aides matérielles données par le gouvernement, dit-elle, à cause de la lenteur des employés.

Elle raconte que toute cette situation l'a menée à des périodes de dépression profonde qui ont presque débouché dans des tentatives de suicide. Mireya raconte qu'une fois, dans l'angoisse de se retrouver sans rien à manger, elle s'est révoltée contre Dieu : *« Je lui ai demandé : 'Dieu, pourquoi ? Tu sais que mon mari et moi n'avons fait rien de mauvais, pourquoi as-tu permis que ces gens-là fassent de telles choses ?' (...) Nous avions de quoi manger, notre poulailler, nos vaches, et ce qu'ils n'ont pas tué, ils l'ont volé. »*

Depuis des années, Mireya participe de temps à autre aux prières dans des Églises évangéliques. Pour elle, le vécu de déplacement l'a aidé à fortifier sa foi. Elle commente : *« Parce que, malgré tout ce qu'on puisse dire contre Dieu, lorsqu'on ne voit plus aucune solution et que toutes les portes se ferment, la seule chose qui reste est de se mettre à genoux devant lui et de prier. »* Mireya raconte : *« j'ai demandé pardon à Dieu de l'avoir renié. Je lui ai fait confiance et alors, j'ai dit : 'Tout ce que tu fais, c'est bien pour moi (...) Aujourd'hui, j'ai réfléchi et je me dis : 'Je ne sais pas ce qui me serait arrivé si j'étais restée chez moi'. Probablement, mon mari et moi, nous serions morts... probablement l'avenir que Dieu a préparé pour moi se trouve ici à Bogota. »*

Mireya pense que ce qui leur est arrivé, à elle et à son mari : *« était une épreuve pour voir si nous étions capables de la surmonter ou non. Certaines personnes ne sont pas capables de surmonter l'épreuve... et alors, elles pensent à des choses pires, comme attenter à leur propre vie (...) lorsqu'on se laisse aller dans l'angoisse, on perd la foi. »* À un autre moment de l'entretien, Mireya affirme : *« Les malheurs sont aussi des choses qui arrivent pour qu'on se souvienne de Dieu, pour qu'on le cherche. Je pense que mon mari et moi, nous étions vraiment éloignés de*

Dieu, et que grâce à ce qui nous est arrivé, nous nous sommes rapprochés de lui. »

Luz Alba

Luz Alba est une femme de 35 ans, mariée et mère de trois enfants. Au moment de l'entretien, cela faisait deux ans et demi qu'elle habitait au secteur de Soacha. Grâce aux programmes d'Opción Vida, elle a réussi à installer un atelier de couture à la maison.

Dans son récit, Luz Alba se présente comme une femme qui a été exposée à un grand nombre de dangers, mais qui a réussi à aller de l'avant grâce à la protection de Dieu. Elle affirme que Dieu lui a donné encore plus que ce qu'elle avait avant le déplacement. Selon son récit, elle a quitté la ferme où elle travaillait avec son époux après que celui-ci ait été blessé dans une confrontation entre groupes armés. Son fils a failli être blessé dans cette même confrontation. Elle affirme : *« C'est un miracle que tous les deux soient sortis vivants de cette confrontation. »*

Quelques mois après son arrivée à Soacha, Luz Alba a commencé à pratiquer sa religion dans une Église pentecôtiste. Au moment de l'entretien, elle y était très engagée. Dans son récit, elle se montre assez critique envers la formation catholique qu'elle a reçue dans sa famille. Elle affirme ne pas avoir connu Dieu avant de trouver son Église actuelle. Le témoignage de son parcours religieux abonde en exemples de 'la bénédiction de Dieu' qui s'est manifestée dans sa famille : prospérité matérielle, bien-être et beaucoup d'autres choses qu'elle affirme avoir reçues à partir de son engagement dans cette Église.

Pour Luz Alba, il semble clair que le déplacement forcé a été la manière dont Dieu l'a amenée à Bogota pour lui faire découvrir sa Parole et lui donner les bénédictions qu'il avait réservées pour elle. Elle dit : *« Il n'y a pas de malheur qui n'arrive en vue d'un bonheur. Nous, déplacés d'hier, sommes aujourd'hui des personnes ayant une formation ; beaucoup d'entre nous avons une propre maison et personnellement, j'en ai une avec une petite entreprise. Autant de choses que je n'aurais jamais imaginé apprendre et entreprendre (...) Pour moi, c'est mieux qu'on m'ait déplacée. Ici j'ai connu le Seigneur, ceci est la meilleure des choses, j'ai ma troisième fille, une famille unie... »*

Luz Alba croit au châtimeut de la part de Dieu. Elle déclare : *« Ces gens-là, ceux qui nous ont fait du mal, sachant que nous étions innocents, ces gens-là recevront le châtimeut de Dieu. Ils auront la part qui les attend. Ils nous ont volé, mais cette richesse deviendra une malédiction, parce que celui-là qui l'a fait, celui-là le paie. Au moment le plus inattendu, Dieu les appelle et leurs richesses dans ce monde seront finies. »* Elle reconnaît aussi qu'il n'est pas toujours facile de comprendre les desseins de Dieu : *« Mon frère, Dieu l'a passé par le feu, parce que mon frère était méchant dans cette vie. Dieu l'a purifié par une maladie avant de l'amener avec lui. Ceci a été terrible pour moi. Je pensais que je ne serais pas capable de me relever. Mais on doit être conscient que notre vie appartient à Dieu. »*

À un autre moment de l'entretien, Luz Alba soutient que *« les épreuves, les déserts, la maladie et les problèmes économiques viennent de Satan qui nous fait douter de notre foi. »* Lorsqu'une personne n'est pas ancrée en Dieu, elle tombe. Luz Alba explique : *« L'Ennemi est le seigneur de ce monde et il nous frappe là où il fait le plus mal. Comme dans la Bible, l'Ennemi utilise l'épouse de Job pour conduire celui-ci à maudire Dieu. »*

Un autre élément important que Luz Alba souligne est le fait qu'*« être avec Dieu nous aide à guérir des ressentiments. »* Elle affirme : *« Dieu est notre guérisseur et lui, il guérit notre cœur. Mais il y a des gens qui restent dans le passé (...) Je connais un monsieur qui ne vit que pour assassiner ceux qui l'ont chassé de sa maison. Cela n'a pas de sens... salir ses mains et remplir son cœur de rancune. »*

Sous-groupe 2 : les personnes pour qui Dieu permet le malheur pour empêcher d'autres malheurs encore pires

Les témoignages qui seront présentés dans cette section ont beaucoup d'éléments en commun avec ceux de la section précédente. Ces personnes croient en un Dieu qui garde le contrôle sur ce qui se passe dans le monde et dirige les événements qui nous arrivent selon une logique de sagesse et de justice. Lorsque les difficultés sont arrivées, la plupart de ces personnes se sont demandées si cela n'était pas une punition de Dieu pour un comportement inadéquat, mais elles sont arrivées à la conclusion de l'absence de raisons pour une telle punition. Alors, presque toutes sont arrivées à la conclusion que leur souffrance avait une « finalité

pédagogique. » À travers le déplacement forcé et d'autres situations malheureuses, Dieu veut les faire grandir au niveau personnel, leur apprendre des choses nouvelles comme la capacité d'endurer les difficultés, la reconnaissance et la gratitude pour les biens qu'il donne, l'humilité et l'esprit d'entraide, ou l'importance de garder la famille en vie et unie comme la priorité principale, au-dessus des biens matériels. La plupart de ces personnes affirment que Dieu soutient la personne qui est dans des situations de souffrance en lui donnant la force et le courage pour faire face à des situations qui autrement seraient insupportables. Un autre trait commun à ce groupe, partagé avec le groupe précédent, est la confiance en une punition divine pour ceux qui la méritent. De même que ces personnes insistent sur l'inexistence de raisons pour qu'elles aient reçu un châtement de la part de Dieu, de même elles croient et espèrent un châtement pour les coupables de leur déplacement.

Mais les personnes présentées dans ce groupe ont aussi quelque chose de particulier et de nouveau par rapport au groupe précédent. Elles estiment que le mal qui leur est arrivé a pu servir pour empêcher que d'autres maux plus grands ne viennent sur eux ou sur leurs familles. Il y a, par exemple, le témoignage de deux mères qui ont perdu des enfants de manière violente et qui affirment que par la mort de leurs enfants, Dieu a empêché que ceux-ci soient corrompus par le monde violent qui les menaçait. Ces deux mères déclarent qu'il est mieux d'avoir un enfant mort qu'un enfant dans un groupe terroriste ou en prison. Une autre mère qui a perdu sa fille à cause d'un cancer, affirme que finalement le déplacement l'a obligée à habiter en ville où sa fille a reçu une meilleure assistance médicale. Toutes ces mères disent n'avoir jamais adressé de plaintes à Dieu à cause de la mort de leurs enfants. Au contraire, elles croient que Dieu a eu des raisons puissantes pour permettre les événements malheureux qui leur sont arrivés.

D'autres personnes présentées ici sont arrivées à la conclusion que Dieu avait manifesté sa miséricorde envers eux à partir d'une comparaison entre leur propre situation et celle d'autres personnes qui, ayant souffert le déplacement, se trouvent dans des conditions plus difficiles encore. Cette conscience de ce qui aurait pu arriver mais qui ne l'a pas été, devient un motif pour avoir un regard plus positif sur son propre vécu et

pour y reconnaître la présence de Dieu. C'est une réflexion qu'on retrouve souvent chez les personnes qui ont risqué la mort.

Un troisième cas est celui d'un homme qui compare sa situation présente comme déplacé avec des expériences difficiles dans le passé. Des expériences malheureuses se sont révélées avec le temps être une occasion pour lui faire prendre conscience de l'importance de sa famille et du besoin d'arrêter son addiction à l'alcool. Cette conclusion fondée sur un passé vécu, lui sert pour comprendre sa souffrance présente et pour penser que celle-ci doit avoir une raison d'être.

Un témoignage très intéressant dans ce groupe est celui d'une femme qui explique comment elle perçoit une solidarité entre la souffrance de la Mère de Dieu et sa propre souffrance comme mère qui a perdu un enfant. Le fait que la Vierge Marie ait souffert est pour elle quelque chose qui stimule cette femme à prier et à lui faire confiance. Dans ce groupe, on retrouve aussi le témoignage d'un homme qui lit son histoire selon la clé biblique du livre de Job. Cet homme comprend que, comme avec Job, Dieu veut le mettre à l'épreuve pour voir la solidité de sa foi.

Julia

Julia est une femme de soixante ans qui habite avec son époux à Tunja. Elle a une grande famille composée de ses enfants et ses petits-enfants. Au moment de l'entretien, trois ans étaient passés à partir du moment où elle a dû fuir sa région natale à l'orient de la Colombie. Cette région avait été sous le contrôle de la guérilla depuis les années septante. Mais lorsque les groupes paramilitaires ont pris le contrôle de la zone, la plupart des voisins ont été obligés de quitter la région sous l'accusation d'être alliés de la guérilla.

Cependant, l'événement plus dramatique et qui occupe la grande partie du récit de Julia n'est pas le déplacement forcé mais l'assassinat de l'un de ses enfants. Lorsque Julia est arrivée avec sa famille à la ville de Tunja, un de ses fils cadets a été recruté pour faire son service militaire obligatoire. Après quelques mois, son fils a été assassiné dans des circonstances qui n'ont jamais été clarifiées. Selon Julia, à cause de sa région d'origine, son fils a été accusé d'être membre de la guérilla et pour cette raison des soldats, alliés aux groupes paramilitaires, l'ont tué.

La justification de l'enfant mort et les preuves de son innocence forment une partie très importante du récit de Julia. Elle attend une justice, qu'elle croit ne pouvoir venir ni de l'armée ni du gouvernement. Le drame profond que son récit exprime est celui d'une mère qui a tout fait pour garder ses enfants de la violence armée qui les entourait, mais qui n'a pas réussi. Elle affirme : *« Je lui disais : 'Dieu, ce qui me fait le plus mal c'est de savoir que mon enfant était un bon garçon, qui ne faisait de mal à personne. Je viens ici pour le sauver de la guérilla et ici on le tue. Ce n'est pas juste.' »*

Julia avoue être une personne profondément catholique et avoir une très grande dévotion envers la Vierge Marie. Elle soutient que ses parents étaient profondément religieux et que suivant leur exemple, elle a fait de son mieux pour éduquer ses enfants dans la foi catholique. Elle raconte : *« Mes parents ont vécu dans leur jeunesse une période de très grande violence. C'était l'époque de la guerre entre partis politiques. Mes parents ont vécu cela et ils nous disaient : 'Celui qui marche avec Dieu et la Vierge Marie n'a rien à craindre. Mes enfants accrochez-vous à eux'. Et malgré ce que j'ai dû vivre, je crois que la confiance en Dieu que mes parents m'ont apprise n'a jamais été déçue. »* Julia explique : *« Je crois que je n'ai rien perdu lorsque j'ai laissé ma maison parce que, finalement, grâce à Dieu, je suis vivante (...) lorsque je pense au nombre de personnes qui ont été tuées durant les massacres faits par les paramilitaires. On voyait la mort très proche...mais j'ai toujours prié Dieu et la Vierge. »*

On pourrait croire que la confiance que Julia manifeste en Dieu a pu être ébranlée par l'assassinat de son fils. Ce n'est pas le cas. Malgré la douleur qu'elle manifeste pour la mort de son fils, elle pense que sa situation aurait pu être pire encore : *« Je crois qu'on voulait mêler mon fils dans quelque chose de très mauvais (...) Si mon fils n'était pas mort, on l'aurait mêlé à quelque chose de très grave. Peut-être, il aurait assassiné quelqu'un et aurait fini en prison. Cela aurait été quelque chose de terrible pour moi. On connaît le cas d'autres jeunes qui étaient dans l'armée et qu'on a fait disparaître. Si cela avait été le cas de mon fils, aujourd'hui je ne saurais même pas où il serait. Je serais dans une angoisse permanente. C'était douloureux, terrible, mais au moins j'ai pu lui donner une sépulture chrétienne. »*

Julia raconte aussi une « visite » que son fils lui a faite après sa mort : « *J'étais au lit et je pleurais, il est venu, il s'est couché à côté de moi et m'a dit : 'Maman, ne pleure plus parce que cela me fait du mal. Je me trouve bien... je n'avais jamais pensé que j'allais mourir jeune, mais je me trouve bien. Maman, ne souffre pas. Tu dois continuer à vivre pour mes frères et sœurs, pour toi-même, pour mon père'.* » Julia raconte qu'après cette visite elle a bien compris que si son fils « *était parti* », elle avait encore des raisons pour continuer à vivre. Elle affirme : « *J'ai réalisé que, grâce à Dieu, je suis vivante et mes autres enfants aussi.* » Cette prise de conscience lui a donné le courage pour surmonter la perte de son fils.

Dans le récit de Julia se manifeste, d'une certaine manière, la notion d'une solidarité divine avec sa propre souffrance. Mais cette notion apparaît sous une clé mariologique. Julia raconte : « *Je disais à la Vierge Marie : 'Si tu as été capable de supporter et de voir la manière dont on a traité ton fils, de voir qu'il a été bafoué, torturé, à cause de nos péchés, de voir qu'on l'a crucifié, qu'on l'a transpercé, si tu as supporté tout cela, donne-moi le même courage et la même force que tu as eus pour supporter cette souffrance que maintenant je ressens'.* Le fait de savoir que la Vierge Marie a souffert une douleur semblable comme une mère qui voit son enfant mort, permet une solidarité et une confiance qui s'expriment dans la prière.

Dans un autre moment de l'entretien, Julia exprime clairement et de façon très précise sa vision pédagogique de la souffrance : « *Les souffrances permettent de redresser le chemin des enfants. Lorsqu'un enfant doit souffrir un peu, il mûrit un peu et apprend la valeur de la nourriture (...) moi, j'étais une enfant gâtée, élevée dans l'abondance de la nourriture. Combien de fois j'ai rejeté ce qu'on m'a donné à manger. Mais après avoir quitté ma ferme à cause de la violence, j'ai dû recevoir et dire merci pour la nourriture qu'on nous donne ici à la fondation, sans regarder si elle me plaît ou pas. La souffrance nous apprend à reconnaître la valeur de ce que Dieu nous donne. Chez moi, aujourd'hui, mes enfants et moi remercions le Seigneur pour chaque chose que nous mangeons : 'Que Dieu et la Vierge soient bénis'. Alors la souffrance n'est pas une punition de Dieu, c'est une façon de nous apprendre la valeur des choses que nous recevons.* »

Julia estime que la justice ordinaire ne rendra pas justice à la mort de son fils, Mais elle fait confiance à « *la loi de rétribution qui existe dans le monde.* » Julia décrit cette loi ainsi : « *On reçoit ce qu'on donne (...)*

Les gens peuvent faire ce qu'ils veulent, mais on doit savoir que notre vie finit un jour et que les actions du méchant ont une fin (...) Je disais à Dieu : 'Pardonne à ces personnes qui ont fait cela contre mon fils. Ne fais rien contre leurs enfants parce que ceux-ci ne doivent pas payer les conséquences des actions de leurs parents'. Je demandais cela au Seigneur, mais la loi de la rétribution existe, malheureusement. » Ainsi, il semble que pour Julia, ce n'est pas Dieu qui inflige la punition, mais une sorte de loi de rétribution qui agit dans le monde et à laquelle nous sommes tous soumis. Cette loi peut toucher même les enfants des responsables de la mort de son fils.

Julia exprime dans son récit sa vision sur l'ensemble du mal dans le monde. On voit que c'est un thème sur lequel elle a réfléchi : *« Je sais qu'à la fin Dieu triomphera au-dessus de tout. Le bien est plus puissant que le mal dans ce monde. Il n'est pas possible que le diable soit plus fort, non, le mal ne peut pas être plus puissant. Probablement, beaucoup de personnes doivent mourir, malheureusement, avant que la paix arrive. Il faut accepter cette réalité, beaucoup doivent mourir. Il faut avoir une grande foi en Dieu et la Vierge Marie. Je vis toujours attachée à eux. »*

Francisco

Francisco, 45 ans, est un homme marié et père de deux enfants. Au moment de l'entretien, il résidait au secteur de Soacha depuis huit mois. Francisco et sa famille proviennent de la région amazonienne au sud de la Colombie. Nous avons pu le contacter à la Casa Betania où il allait toutes les semaines pour recevoir des subsides alimentaires et pour participer aux ateliers de formation.

Dans ses réponses, on voit que Francisco était encore très affecté par le vécu du déplacement et par sa nouvelle situation en ville. Il parle avec beaucoup de difficulté de ce qui lui est arrivé. Francisco a dû quitter sa région natale à cause de menaces des groupes paramilitaires qui l'ont accusé d'être un membre de la guérilla. Il était commerçant et grâce à son travail avait une vie plutôt aisée. Donc, ce qu'il trouve de plus difficile dans l'expérience du déplacement, c'est la situation de pauvreté, même de mendicité, qu'il n'avait jamais connue auparavant. Tout au long de son récit et de ses réponses, il manifeste la rage qu'il ressent à cause de l'injustice

dont il a été victime et de son impuissance par rapport à ces groupes armés illégaux.

Francisco affirme que même si l'expérience du déplacement a transformé complètement sa vie, il préfère penser que ce n'est qu'une situation transitoire : *« Je sais, je fais confiance, que dans peu de temps tout va aller mieux. Maintenant, j'ai besoin seulement de quelqu'un qui me soutienne, qui ait confiance en moi et me donne un boulot. (...) De plus, je ne suis pas le seul à vivre cette situation, il y a des centaines de personnes qui se trouvent comme moi. Je suis sûr que grâce à l'aide que je suis en train de recevoir ici (à la Casa Betania), je réussirai. Ici on nous donne de la formation pour plein de choses, après je serai une personne meilleure et je serai capable de donner à mes enfants quelque chose de mieux. »*

Francisco dit n'appartenir à aucune Église en particulier, mais souligne qu'il a une sympathie particulière pour l'Église évangélique. Quelques années auparavant, lorsqu'il s'est marié, Francisco a eu des problèmes d'alcoolisme. Mais grâce à l'aide de quelques amis qui appartenaient à une Église évangélique, il a réussi à surmonter ses problèmes. Il raconte : *« Me rendant compte de la vie de désordre que, suite à mon déplacement forcé, je menais à cette époque, j'ai décidé de chercher Dieu. Je me suis mis à genoux et je lui ai demandé de transformer ma manière d'être. J'étais violent envers mon épouse, même physiquement ; peu à peu notre relation s'est améliorée. Finalement, j'ai demandé à Dieu de m'éloigner de l'alcool. Pour moi, cela semblait quelque chose d'impossible. Et pourtant, depuis quatre ans, Dieu merci, je ne bois plus, je suis abstème. Là, je vois l'amour de Dieu, à cause de tous ces changements dans ma vie. Et pour cela j'ai confiance que ce qui m'arrive aujourd'hui est quelque chose de passager. »*

Selon Francisco, les malheurs qui arrivent sont des épreuves que Dieu permet pour *« tester la résistance de notre foi. »* Il explique que ces épreuves ont un but : *« Voir si on est capable de continuer, si on persévère (...) c'est la même chose qu'il a fait avec Job. Dieu lui a donné plein de choses et après, il a donné pouvoir à Satan de mettre Job à l'épreuve. »* Francisco raconte que *« certaines personnes »* l'ont amené à se poser des questions et à se demander pourquoi Dieu permet le mal. Il affirme : *« Je ne mérite pas ce qui m'arrive, non, j'ai toujours été quelqu'un de très honnête, je ne bois plus, je ne fume pas... »* Pour Francisco c'est clair que dans son

cas le malheur ne pourrait pas être un châtement pour quelque chose de mauvais qu'il aurait fait.

Mais malgré les questionnements religieux que la souffrance injustifiée produit en lui, Francisco affirme : « *Je sais que notre Seigneur, n'a pas un cœur capable de faire ceci. Il donne toujours plus que ce qu'il enlève. Et nous ne devons pas dire qu'il est coupable. Je reste toujours avec lui. Oui, je lui pose des questions, mais je lui fais confiance aussi.* » Francisco fait un parallèle entre sa situation actuelle comme déplacé et les problèmes qu'il a eus avant d'arrêter son alcoolisme. Pour lui, la situation difficile qu'il est en train de vivre est une opportunité que Dieu lui donne pour apprendre à grandir et pour que sa famille soit plus unie : « *Dieu veut que nous grandissions comme famille.* » Il pense que les problèmes avec l'alcool auraient pu détruire sa famille mais Dieu l'a fait réagir. De même, il pense que d'autres dangers auraient pu arriver à sa famille dans la région où ils habitaient et c'est probablement pour cette raison que Dieu a permis les menaces qui les ont amenés à se déplacer.

La tension entre le Dieu qui est bon et le Dieu qui punit, se manifeste lorsqu'on demande à Francisco son opinion par rapport à la justice divine. Au début de l'entretien, il déclare : « *Je suis l'un de ceux qui pensent que Dieu ne punit pas. Il n'est pas méchant pour faire cela. Mais il laisse la personne se détruire par les conséquences de ses propres actions.* » Pourtant, plus tard dans l'entretien il dit : « *Je vois par exemple un riche, quelqu'un avec beaucoup d'argent, mais qui a un fils qui est malade... des personnes qui ont une puissance économique mais qui se sont enrichies passant au-dessus les autres. Ils peuvent avoir de l'argent mais avec un enfant malade ils souffrent plus que nous. Voici ce que Dieu leur donne. Ils peuvent avoir la richesse, mais cela n'est pas tout dans la vie.* »

Blanca

Blanca est une femme de 55 ans, afro-colombienne, mère et grand-mère avec une famille nombreuse. Elle a souffert deux fois du déplacement forcé. D'abord, elle a été déplacée du département du Chocó, sa région natale, et quelques années plus tard du département du Cauca au sud du pays. La famille de Blanca a été très touchée par la violence. Elle a perdu deux enfants de façon très violente : l'un tué par des groupes

paramilitaires et l'autre assassiné lors d'une dispute entre gangs de rues à Medellin.

Le récit de Blanca est un des plus longs parmi les récits recueillis dans cette recherche. Elle abonde volontiers dans des anecdotes et détails. C'est aussi l'un des récits les plus durs, plein de tragédies, de menaces, de vengeances, de violence et de mort. Lorsqu'elle raconte son histoire, Blanca pense que c'est grâce à Dieu qu'elle n'est pas devenue folle avec tout ce qu'elle a dû endurer. Le récit de chaque période dramatique de sa vie finit spontanément avec ces paroles: « *Mais j'ai continué à aller de l'avant avec la force que me donne mon papa Dieu.* » Blanca affirme qu'elle porte « *les stigmates de la violence* » et que les gens la rejettent lorsqu'ils entendent son histoire. C'est peut-être pour cette raison qu'elle dit souvent qu'elle est « *une personne qui œuvre pour le bien et une personne de paix.* »

Lorsque nous l'avons contactée, Blanca participait activement à sa communauté paroissiale. C'est grâce aux agents du centre pastoral des dominicains dans le secteur de Cazuca que nous avons pris contact avec elle. Son récit a été long et décontracté, peut-être, grâce à l'ambiance non institutionnelle et plus amicale de l'entretien.

Blanca a reçu une formation catholique grâce à sa mère, qui occupe une place très importante dans son récit. Elle raconte : « *Maman nous a appris à prier. Elle disait que Dieu ne nous abandonne jamais. Et au long de ma vie, j'ai découvert que c'était vrai. Je demande au Seigneur de me précéder toujours, dans les moments de bonheur et dans les moments de malheur.* »

Blanca affirme que, malgré sa douleur, elle n'a jamais récriminé contre Dieu pour la mort de ses enfants. Elle raconte : « *Huit jours après la mort de mon fils, on m'a fait savoir que l'autre avait été poignardé dans une rue de Medellin. À ce moment, j'ai pensé que je n'étais pas capable de supporter cette peine. Mais je n'ai jamais pensé au bon Dieu avec rage (...) et tout le monde me disait que c'était une épreuve. Mais je n'ai jamais protesté contre Dieu. Si les choses arrivent, c'est parce qu'il doit y avoir une raison. Je savais que mon fils avait des problèmes ici au quartier et pour cette raison j'avais dû l'envoyer à Medellin. J'ai cru que je pouvais lui sauver la vie. C'est pourquoi lorsqu'on m'a dit qu'il avait été gravement blessé, j'ai seulement dit : 'Dieu, donne-moi la force de le supporter'.»*

Elle pense aujourd'hui que la mort de ses enfants a été une épreuve : « *Je lui ai dit : 'Dieu, je sais que tu es en train de me mettre à l'épreuve, mais je sais aussi que tu nous donneras la force pour nous en sortir'.* » Blanca affirme que Dieu a eu deux raisons pour « *prendre avec lui* » ses fils. Elle dit : « *Au début j'éprouvais une rage très grande lorsque je pensais à mes enfants. Mais une fois, j'ai lu la Bible. Il y a un endroit où il est dit que Dieu prend avec lui les personnes jeunes parce qu'il ne veut pas que ces personnes soient contaminées par le monde. Et je crois que mes fils sont avec lui parce qu'il les voulait proches de lui. Les enfants en fin de compte sont prêtés. Le Père, c'est lui. Ici sur terre, nous ne sommes que ses représentants. Mais Dieu dispose de nous : s'il nous veut malades ou s'il nous veut riches, c'est lui.* »

Au moment de l'entretien, un petit enfant de Blanca était à l'hôpital. Le bébé était très malade à cause d'un problème au cerveau. Blanca pensait que cette maladie était une épreuve que Dieu envoyait à sa fille pour lui apprendre à être une meilleure mère. Elle raconte : « *Je dis à ma fille : 'regarde, Dieu ne punit pas. Si Dieu voulait te punir, il t'aurait fait tomber malade, toi. Dieu ne punit pas, mais il t'a mis à l'épreuve pour que tu saches ce que c'est qu'être mère ; parce que, grâce aux enfants, on grandit'. Alors m'a fille m'a dit : 'Je ne veux pas de cela. Je veux que Dieu me mette à l'épreuve moi, et pas mon enfant'. Et je lui ai répondu : 'Ma fille, Dieu est sage et il sait ce qu'il fait. Il faut attendre et laisser que sa volonté se fasse'.* »

Rosa

Rosa est une femme de 45 ans qui vit avec son époux et ses quatre enfants à la ville de Tunja. Elle est originaire d'une région rurale du centre de la Colombie d'où elle a dû s'enfuir avec sa famille à cause des menaces contre son époux et une de ses filles. Cette région, étant un corridor stratégique pour la circulation des groupes armés, a été l'objet de longues disputes entre la guérilla et les paramilitaires. Un grand nombre d'habitants de cette région ont été obligés de partir et beaucoup d'entre eux se sont installés à Tunja. Au moment de l'entretien, cela faisait deux ans et demi que Rosa avait été obligée de se déplacer avec sa famille. Nous avons pu la contacter grâce à Opción Vida.

Quelques mois après l'arrivée de la famille de Rosa à Tunja, sa fille aînée a développé un cancer qui l'a emportée. La maladie et la mort de

sa fille sont au centre du récit de Rosa. Elle se voit elle-même comme « *une femme qui a été obligée de supporter des épreuves très dures.* » Mais affirme-t-elle, la mort de sa fille a été la plus dure. Rosa considère aussi que les épreuves ont fait d'elle une femme vaillante qui ne se laisse pas vaincre par les difficultés mais qui va toujours de l'avant par amour de sa famille.

Rosa ne dit être une femme de foi profonde et une catholique pratiquante. Elle raconte que jamais elle ne s'est éloignée de Dieu ou a récriminé contre lui pour ce qui lui est arrivé. Elle dit : « *Au début on se demande : 'Est-ce une punition ? Peut-être ai-je fait quelque chose de mauvais ?' Mais j'ai fait mémoire et je ne me souviens pas d'avoir fait quelque chose de mauvais. Mais on ne sait jamais... c'est pourquoi il faut prier Dieu qu'il protège toute la famille.* » Rosa croit que : « *Dieu nous met parfois à l'épreuve, pour nous faire réagir et rectifier nos erreurs. Alors on doit dire : 'Dieu, si j'ai fait une erreur, aide-moi'. Je lui disais : 'Aide-moi à sortir de ce péché que j'ai dû commettre'.* »

L'entretien avec Rosa a eu lieu plus d'un an après la mort de sa fille. Avec le temps, Rosa dit avoir compris que « *de toute façon, il a été mieux que ma fille soit tombée malade ici dans la ville où se trouve facilement les soins médicaux. Dieu nous a peut-être fait sortir de notre ferme et venir en ville prévoyant cela.* » Elle ajoute aussi : « *Dieu est grand et bon. Il l'a prise lorsqu'elle était ici à l'hôpital. Au moins nous étions avec elle et nous savons où elle est. Mais si la guérilla l'avait prise, nous ne saurions probablement pas aujourd'hui où elle serait.* » À partir de tout cela, Rosa conclut : « *Il faut faire confiance à Dieu parce que lui est plus grand que tout. On doit dire toujours : 'Dieu, aide-moi, protégez ma famille, mes enfants'. Et on doit toujours remercier Dieu.* »

Rosa exprime aussi sa confiance dans le châtement que Dieu garde pour ceux qui font le mal : « *Dieu est sage et il sait comment leur appliquer la punition (...). Lorsque les choses arrivent, je pense : 'Il faut tout laisser entre les mains de Dieu'. Les gens qui nous ont fait quitter notre maison, ces gens-là, je ne les ai pas revus. Les gens de mon village racontent que ces gens-là ont dû fuir parce qu'on les a menacés et plusieurs ont été tués. Vous voyez, c'est une question de temps pour que les gens comme ça paient pour ce qu'ils ont fait. Je laisse tout entre les mains de Dieu.* »

Pour Rosa, l'aide reçue du curé de la paroisse où elle habite à Tunja a été assez importante « *au niveau matériel et spirituel.* » Elle explique : « *Lorsque j'ai un problème, j'appelle le curé et je parle avec lui. Je lui demande de conseiller mes enfants. Il nous a beaucoup aidés. Lorsque nous n'avions pas de quoi manger, il nous a donné de la nourriture. Les personnes comme lui font qu'on s'approche plus de la religion et de Dieu.* »

Alcides

Alcides est un homme de 59 ans, marié et père de quatre enfants. Il est originaire de la côte pacifique de la Colombie. Comme la plupart des personnes de cette région, il est afro-colombien. Dans sa région natale, Alcides conduisait un camion pour transporter les marchandises d'un village à l'autre. À cause de son travail, il connaissait assez bien les « *mouvements* » et les délits des groupes paramilitaires de la région. Sa présence est donc devenue un problème pour ces groupes. En plus, ses enfants ont commencé à recevoir des appels de recrutement de la part des paramilitaires. Alors Alcides, craignant pour sa sécurité et celle de sa famille, a décidé de s'éloigner complètement de la région. Il est allé s'installer au centre du pays, dans le secteur de Soacha, près de la capitale. Nous avons pu prendre contact avec lui grâce au centre pastoral des frères dominicains. Au moment de l'entretien, Alcides habitait le secteur depuis un an et demi.

La plus grande préoccupation qu'exprime Alcides est le fait de ne pas avoir la même situation économique qu'avant le déplacement. Il voit qu'à son âge il est assez difficile de trouver un boulot. En plus, il se plaint parce que son quartier est plein de gangs de rue. Il affirme : « *Je ne voudrais pas voir que, après avoir fait sortir mes enfants de là où nous étions pour les éloigner des paramilitaires, maintenant ils finissent mêlés aux gangs de rue qui volent et vendent la drogue.* » Tout son récit et ses réponses laissent entrevoir cette peur par rapport à ses enfants. C'est pourquoi en faisant un bilan entre ce qu'il a quitté et ce qu'il a gagné lorsqu'il est venu s'installer en ville, Alcides conclut qu'il n'a fait que passer d'un type de violence à un autre. « *Mais c'est pire encore, affirme-t-il parce qu'ici en ville on sent la discrimination pour être noir.* »

Alcides dit avoir reçu une formation catholique de la part de sa famille. La prière est toujours un élément important de sa vie quotidienne. Il

avoue : « *Je vais dans mon Église catholique et je prie le saint de ma dévotion : Jésus-Christ et la Vierge du Mont Carmel (...) Je demande à la Vierge qu'elle me guérisse des douleurs et des angoisses. Et elle m'écoute.* » Alcides raconte un témoignage de son enfance qui a eu une grande importance dans son vécu de foi. Lorsqu'il était enfant il souffrait des crises d'épilepsie. Un jour, lorsqu'il était en train de souffrir d'une de ces crises, sa mère l'a consacré à Notre Dame du Mont Carmel et lui a mis le scapulaire. Alcides raconte qu'à partir de ce moment-là les attaques ont cessé. C'est pourquoi, il porte toujours avec lui le scapulaire du Carmel. Alcides se réfère à cette expérience pour expliquer sa foi et sa confiance en Dieu: « *Si on ne met pas sa confiance en celui qui l'a créé, qui l'a mis sur terre, alors à qui d'autre peut-on faire confiance?* »

Parlant de sa situation de déplacé, Alcides confesse : « *Je crois en Dieu. Peu importe ce qui m'est arrivé... je fais toujours confiance au Seigneur. S'il m'a amené jusqu'ici c'est parce qu'il l'a voulu. Je sais qu'à chaque moment il me garde et me protège, alors je n'ai pas de quoi me plaindre. Peut-être m'a-t-il fait quitter ma région pour me délivrer d'autres choses (...) Je sais que tout ce qui m'arrive doit avoir une raison que lui seul connaît, mais je ne peux jamais accuser Dieu pour ce qu'il a fait ou ce qu'il n'a pas fait. S'il l'a voulu comme ça, il doit avoir ses raisons.* »

Alcides conçoit Dieu comme le souverain absolu du monde qui peut nous protéger ou qui peut nous punir. Il explique : « *Moi, par exemple, j'ai mes erreurs et il doit me punir un jour. Et je dois supporter la punition qu'il me donne. J'ai eu de mauvaises pensées et de mauvais sentiments. S'il voit que je fais quelque chose de mauvais, il doit me le faire comprendre.* »

Sous-groupe 3 : les personnes pour qui le malheur est une épreuve que Dieu donne pour affermir la foi des êtres humains

Particulièrement pour ce groupe, ce qui leur est arrivé est une manière par laquelle Dieu les a amenés à prendre conscience de l'importance de croire en lui et d'apprendre à vivre les difficultés de la vie en s'appuyant sur lui. Pour la première narration, la mort du frère d'Estela a été une sorte d'épreuve pour faire prendre conscience à sa famille du matérialisme qui animait leur quête de justice. Elle décrit son expérience comme un réveil face à ses erreurs précédentes et face à la réalité divine. La femme du deuxième récit présenté ici parle d'un « toucher le fond » à cause

du danger de mort, ce qui l'a amenée à abandonner toutes ses propriétés pour sauver sa famille. Cette expérience lui a permis de se rapprocher de Dieu. Pour la personne présentée dans le troisième témoignage, le déplacement forcé a permis de constater l'amour de Dieu et le besoin d'être en lien avec lui.

Le résultat dans tous ces cas a été le passage des personnes vers une nouvelle compréhension de leur vie sur le plan religieux et un renforcement de la pratique religieuse. Les trois personnes présentées ici ont en commun leur sentiment de gratitude envers Dieu et la reconnaissance de son assistance même au milieu des situations difficiles. Aucune de ces trois personnes ne dit avoir vécu une crise de la foi ou une période de contestation envers Dieu à cause de sa situation de déplacement.

Ces personnes partagent également des interprétations religieuses communes aux autres groupes : l'idée selon laquelle les adversités sont des épreuves que Dieu permet dans le but de nous rendre plus forts et de nous apprendre des choses nouvelles. Le fait de voir Dieu comme celui qui agit en donnant la force pour supporter les adversités leur est commun aussi. L'éloignement de Dieu amène à la frustration, à la rancune qui paralyse et au manque de forces et de confiance en soi pour faire face aux adversités. Le problème n'est pas donc le fait que Dieu nous mette à l'épreuve, ce qui est naturellement affirmé, mais la manière dont les personnes réagissent devant l'épreuve. Les personnes sont libres de chercher Dieu ou de se laisser vaincre par les situations négatives. La mendicité, la prostitution ou la délinquance sont citées comme des dérives malheureuses dans lesquelles une personne en situation de déplacement peut tomber.

Estela

Estela est une femme de 30 ans, mariée et mère de deux enfants. Elle est originaire du département du Putumayo au sud du pays dans la région amazonienne. Elle a été contactée à Tunja, par l'intermédiaire Opción Vida. Grâce aux programmes d'aide de cette Corporation, Estela a ouvert un petit supermarché dans lequel elle travaille avec sa famille.

Le récit d'Estela montre clairement le dilemme de la personne qui a été victime de violence et ne sait pas s'il est mieux de chercher par tous les moyens à faire justice ou s'il est préférable d'assumer une attitude de résignation et de s'éloigner, voulant oublier. Le frère d'Estela a été

assassiné par des membres d'un groupe paramilitaire qui travaillaient pour un homme très riche de sa région natale. Les membres de la famille d'Estela ont introduit une plainte judiciaire contre cet homme, mais ils ont perdu la cause. Selon Estela, le juge a été soumis à des menaces par le même groupe responsable de la mort de son frère. Donc, les membres de la famille d'Estela, non seulement n'ont pas réussi à obtenir justice, mais ont reçu de très graves menaces de mort qui les ont obligés à fuir la région.

Estela pense que la plainte judiciaire que ses frères ont introduite contre l'homme riche était plus un acte d'ambition qu'un vrai désir de justice. Selon elle, ses frères l'ont fait dans le but de recevoir une grosse somme d'argent comme indemnisation pour la mort de leur frère. Pour cette raison elle pense que le fait d'avoir perdu la cause et d'avoir été obligés à fuir a été : *« une épreuve de la part de Dieu, parce que parfois on ne se souvient pas de lui, et par contre on donne plus d'importance à d'autres choses comme l'argent et l'ambition de choses matérielles. »*

Estela reconnaît que la mort de son frère et le vécu du déplacement l'ont amenée à renouveler la pratique de sa foi : *« J'étais toujours éloignée. Je ne croyais pas à la Vierge Marie, je ne croyais en plus rien, et c'est dans des moments comme ça que Dieu nous envoie des épreuves pour nous réveiller et pour que nous puissions aller de l'avant avec son aide. »* Estela espère que, en se rapprochant de Dieu et en lui faisant confiance, les sentiments de rage et de haine envers les personnes qui ont tué son frère pourront disparaître. Elle affirme : *« Les personnes qui nous ont fait du mal, si on essaie de prier pour elles, peut-être... je crois qu'on peut pardonner mais oublier, jamais. De toute façon je prie Dieu pour eux. »*

Elle manifeste son scepticisme par rapport aux organismes de la justice en Colombie. Elle exprime sa frustration et sa rage de voir comment le crime contre son frère est resté dans l'impunité totale. Mais elle n'accepte pas non plus l'option de faire justice elle-même. C'est pourquoi, elle affirme : *« J'ai décidé de laisser tout cela entre les mains de Dieu. La justice lui appartient (...) Si on fait quelque chose, on finit par être menacé de mort... parce que ce monsieur nous a dit que toute notre famille allait disparaître, que si nous insistions encore, nous allions tous finir comme mon frère. »* Pour cette raison, elle affirme avec une grande insistance qu'elle n'attend pas d'autre justice que celle qui vient de Dieu.

Carmenza

Carmenza est une femme autour de la quarantaine, mère de quatre enfants. Elle a été obligée de quitter sa ferme dans le département du Putumayo et de fuir à la capitale. À ce moment de l'entretien elle était bénéficiaire des programmes d'Opción Vida dans le secteur de Soacha où elle habitait depuis deux ans.

Dans son récit, Carmenza avoue clairement qu'elle se voit comme une survivante. Elle raconte que la ferme où elle habitait avec ses enfants se trouve dans un lieu assez isolé entre les montagnes et la forêt. Un jour, Carmenza s'aperçoit qu'une grande quantité d'hommes armés sont en train de se concentrer près de sa maison et que sa ferme peut être le lieu d'une confrontation entre la guérilla et les paramilitaires. Carmenza, seule avec ses enfants, a peur de se retrouver au milieu du feu croisé entre les deux bandes, et que l'un de ses fils soit recruté par les groupes armés ou que l'une de ses filles soit prise en otage. Elle se souvient aussi de l'un de ses frères, qui avait été proche de la guérilla, et qui a fini assassiné par les paramilitaires de la région.

Carmenza et ses enfants ont supporté durant deux jours l'angoisse et la tension de voir sa ferme entourée par les deux bandes ennemies. Ils résistaient à l'idée de partir parce qu'ils savaient qu'à leur retour leur bétail et les choses de la maison auraient disparues. Cependant, à l'aube du troisième jour, elle a pris la décision de quitter la ferme avec ses enfants. « *Une bonne décision qui nous a sauvé la vie* », affirme Carmenza, parce que ce jour même les combats ont commencé. Carmenza et ses enfants ont passé cette journée dans une montagne voisine à voir comment le feu des mitraillettes et des bombes détruisait leur maison et leur ferme. Le lendemain, leur maison était envahie par les paramilitaires qui avaient gagné la bataille. Alors Carmenza décida de quitter définitivement la région. Elle dit: « *Pour moi cette nuit dans la montagne a été comme un 'toucher le fond'. Je me suis dit : 'Je ne veux ceci ni pour moi ni pour mes enfants'. Alors j'ai décidé de tout laisser, j'ai demandé un peu d'argent à un ami que j'avais dans le village pour payer l'autobus qui nous a amenés ici à Bogota. Le matin suivant nous avons débarqué ici sans connaître personne, c'était la première fois que je venais à Bogota.* » Tout son récit dramatique finit par cette expression de remerciement : « *Si nous sommes encore vivants c'est*

seulement parce que Dieu est miséricordieux (...) Dieu m'a donné la possibilité de sortir vivante avec mes enfants, de survivre avec ma famille entière... cela a été merveilleux. »

Carmenza dit avoir reçu une formation catholique de sa famille et continuer dans cette même foi. Cependant, après le déplacement elle a participé quelquefois à des célébrations dans une Église évangélique. Par rapport au malheur qu'elle a dû affronter avec ses enfants, elle soutient que Dieu permet les adversités pour nous apprendre à avoir courage et persévérance. Elle déclare : *« On ne sait jamais mais si Dieu permet ces choses c'est parce qu'il a une raison. Peut-être est-ce pour nous rendre plus forts, pour que nous ayons une plus grande force de volonté, pour que nous assumions les choses avec plus de courage. Mais il n'est pas question de dire que Dieu n'existe pas à cause des problèmes qu'on a. Peut-être, justement là, il nous met à l'épreuve pour voir si nous résistons, pour voir comment nous réagissons. »*

Au long de l'entretien, Carmenza lance ses critiques envers ceux qui au milieu des difficultés se plaignent de Dieu. Elle raconte : *« J'ai entendu des personnes dire : 'Dieu n'a pas bien distribué les choses dans ce monde, à celui-là, il a tout donné, tandis qu'à moi il ne m'a rien donné'. Les gens qui disent cela n'ont pas l'amour de Dieu en eux (...) ces personnes ne peuvent jamais surmonter les difficultés parce qu'elles sont toujours en train de renier Dieu et tout. Le problème des gens qui se disent au plus profond d'eux-mêmes que Dieu n'existe pas, c'est qu'ils vivent frustrés, toujours dans la peine, avec le souvenir permanent des choses mauvaises. »* Carmenza souligne qu'elle veut apprendre à ses enfants que *« dans l'adversité, on doit rester ferme pour se relever. On doit remercier Dieu parce que, peut-être il permet que tout cela arrive pour que nous apprenions à reconnaître la valeur de la vie qui est belle. »*

Selon Carmenza : *« Avoir Dieu dans le cœur est merveilleux. Si un jour on n'a rien à manger, seulement quelques lentilles, mais si on les prépare avec amour et qu'on les mange avec ses enfants, le lendemain on va manger de la viande ou du poulet. Lorsqu'il y a de la nourriture en abondance, du luxe, mais sans amour de Dieu... là, il n'y a rien. On peut avoir beaucoup de choses mais la vie devient difficile. »* Selon elle, le déplacement forcé lui a permis de prendre conscience de cela et

d'« apprendre à vivre les difficultés en ayant l'amour de Dieu dans le cœur. »

Rosalba

Rosalba est une femme de 45 ans, remariée et mère de quatre enfants. Son premier mari est décédé dans un accident de voiture. Rosalba a été obligée de quitter sa région natale dans le département du Tolima lorsque sa famille a reçu des menaces de la part des groupes paramilitaires qui les ont accusés d'être collaborateurs de la guérilla qui, auparavant, contrôlait la région. Elle s'est donc déplacée à Bogota et s'est installée avec son mari et ses enfants dans le secteur de Soacha. Elle a pris avec elle un de ses frères plus jeune qui a un handicap mental. Rosalba a été contactée par la Casa Betania. Au moment de l'entretien, il y avait dix mois qu'elle avait quitté sa région natale.

Depuis de nombreuses années, Rosalba fait partie de l'Église pentecôtiste unie de Colombie. Lorsqu'elle est arrivée à la capitale, elle a cherché un lieu de culte de la même Église. Elle parle avec une grande conviction de sa foi. Selon son récit, malgré la pauvreté qui a toujours entouré sa famille, elle n'a jamais manqué des moyens minimaux pour vivre, même après le déplacement forcé. Elle exprime sa certitude que Dieu a veillé sur elle à chacune des étapes de sa vie. Elle dit : « *Nous sommes pauvres et tout ce que vous voulez, mais jamais dans ma vie, je ne me suis couchée sans avoir pris au moins une aguadepanela.*²⁷⁴ *C'est pourquoi je crois que Dieu ne nous laisse jamais tomber.* »

Rosalba affirme que « *Parfois Dieu nous donne des épreuves dures, pour voir ce qu'on en pense, ce qu'on en fait, pour voir si on le renie ou de quelle façon on les surmonte.* » Le problème selon Rosalba, est qu'au milieu de l'épreuve « *certaines personnes font ce qu'elles ne doivent pas faire parce qu'elles pensent que Dieu les a abandonnées. Alors ces personnes-là commencent à chercher d'autres moyens... ne sont pas capables de supporter l'épreuve, ne lui résistent pas, et ces personnes commencent à chercher ce qu'elles veulent comme elles veulent. Par exemple, une personne qui n'a rien pour manger, ni rien pour ses enfants, si*

²⁷⁴ *Aguadepanela*: Boisson traditionnelle faite à partir du jus de canne à sucre, réputée pour être énergisante et très bon marché.

cette personne-là ne supporte pas l'épreuve, elle tombe dans l'angoisse et commence à vendre son corps pour chercher l'argent pour ses enfants. »

Parfois Rosalba se demande pourquoi certaines personnes reçoivent des épreuves plus difficiles tandis que la vie d'autres semble plus facile. Mais elle croit que les personnes qui reçoivent des épreuves plus difficiles sont celles qui ont le plus besoin d'être corrigées : *« On ne sait jamais ce que ces personnes ont fait dans leur vie. Peut-être, ont-elles besoin de plus de rigueur pour reconnaître que Dieu existe, qu'il y a quelqu'un qui est au-dessus de nous et nous gouverne, que notre vie est entre les mains de quelqu'un. »*

Consultée sur sa propre histoire de souffrance, Rosalba affirme que *« Peut-être que toutes ces souffrances nous apporteront ensuite quelque chose de bon. Je crois que Dieu va nous récompenser un jour d'avoir porté avec patience toutes ces épreuves. Voilà ce que je crois : Dieu nous donne la souffrance, mais il nous donne aussi la récompense. »*

3.6.4. Quatrième groupe : les personnes qui ont vécu des périodes d'éloignement par rapport à Dieu

Un bon nombre des personnes consultées ont déclaré n'avoir jamais eu d'expression de rage envers Dieu ou de période d'éloignement de la pratique religieuse après avoir connu une expérience comme le déplacement forcé, la mort violente d'un proche ou la perte de toutes leurs possessions matérielles. C'est par exemple le cas des personnes présentées dans la section précédente. Maintenant, nous allons présenter les témoignages d'un groupe de personnes qui affirment avoir vécu des périodes de questionnement par rapport à Dieu, à sa justice et à son action dans le monde.

Ces personnes manifestent souvent une évolution dans la compréhension religieuse de leur vécu. Cette évolution signifie parfois qu'elles sont passées d'un éloignement total de Dieu à une redécouverte de sa présence et à un renforcement de leur pratique religieuse. Dans d'autres cas, les personnes rétablissent une communication avec Dieu mais ne réussissent pas à intégrer leur vécu dans leurs propres conceptions religieuses. Le sentiment d'être traitées avec injustice ou d'avoir été oubliées par Dieu produit un malaise.

Pour les personnes présentées dans cette section, le déplacement forcé a induit une sorte de crise dans leurs croyances et leurs pratiques religieuses. Elles affirment aussi que la plupart des personnes victimes de déplacement ont vécu des questionnements par rapport à Dieu et un éloignement par rapport aux pratiques religieuses. La crise de la foi est décrite généralement en lien avec la situation générale de trouble et de découragement qui suit une situation de déplacement forcé. Certaines personnes expriment leur rage face à l'injustice et comment, à partir de cette rage, a surgi la question : Pourquoi Dieu n'a-t-il rien fait s'il connaît mon innocence ? D'autres déclarent qu'elles ont rompu la communication avec Dieu parce qu'elles avaient l'impression qu'il les avait oubliées ou abandonnées. Quelques personnes manifestent s'être éloignées de Dieu par manque d'intérêt envers la dimension religieuse ou par manque de temps pour la prière.

Néanmoins presque toutes les personnes présentées ici considèrent avoir vécu une étape ultérieure de retour vers Dieu et vers les pratiques religieuses. Dans leurs récits, il est possible d'identifier des événements ponctuels qui ont déclenché le retour vers Dieu et le renouvellement des pratiques religieuses. Pour plusieurs personnes, l'événement déclencheur a été lié à une question de santé : la maladie grave d'un membre de la famille, un accident qui place un proche en danger de mort ou sa propre maladie psychosomatique sont parmi les événements qui les ont ramenées à nouveau vers la prière. Le rétablissement de la personne malade ou blessée est vu comme la réponse de Dieu aux prières et comme la preuve que malgré tout, il ne les a pas oubliées.

Un autre cas présenté dans cette section, qui nous semble proche de l'expérience de guérison, est celui d'une femme qui avait développé une addiction à l'alcool comme manière d'échapper aux pressions des groupes armés et aux problèmes économiques. La participation aux activités d'une église évangélique l'a amenée vers un nouveau rapport de confiance envers Dieu, l'a aidée à arrêter son addiction et à trouver des forces pour prendre en main sa situation. Un autre parcours est celui d'une fille qui, ayant été victime d'agressions durant son enfance, a découvert dans le bénévolat auprès des enfants dans un cadre paroissial, un chemin de guérison et de service à d'autres enfants agressés. La dernière personne de ce groupe manifeste avoir changé d'affiliation religieuse après une période de crise à

cause de la situation de misère de sa famille consécutive au déplacement. La solidarité des membres d'une Église évangélique lui ont permis de retrouver confiance en Dieu et l'ont amenée à un nouvel engagement religieux.

Les personnes présentées dans cette section se caractérisent par leur conscience de vivre une relation dynamique avec Dieu. Le fait de pouvoir décrire des étapes et des événements ponctuels dans leur rapport avec Dieu leur donne un sentiment de croissance et d'évolution par rapport à leur vécu de foi. Elles sont très conscientes aussi de la difficulté des déplacés à se rapprocher à nouveau de Dieu, et comprennent les manifestations de rage de la part de personnes qui ont souffert la même situation qu'elles. Elles savent que ces personnes sont en train de vivre une souffrance destructive, et pour cette raison elles veulent les aider à s'en sortir. Plusieurs d'entre elles participent à des initiatives pour aider d'autres déplacés.

Chez ces personnes, on trouve aussi des éléments d'interprétation religieuse communs avec ceux d'autres groupes. Par exemple, l'idée que la souffrance peut avoir une finalité pédagogique est présente chez la plupart d'entre eux, en particulier parce qu'ils affirment avoir grandi dans leur relation avec Dieu après l'expérience du déplacement. Plusieurs manifestent qu'à travers le déplacement, Dieu les a fait réagir au matérialisme et à l'ambition qui dominaient leur vie. Un autre élément qui renforce cette interprétation religieuse de la souffrance est le fait que les étapes d'éloignement de Dieu soient souvent associées à des étapes de crise qui détruisent leur vie personnelle et familiale. Par contre, le retour vers Dieu et le renforcement de la pratique religieuse est décrit comme une période de rétablissement de leur vie personnelle, une période où les personnes ont pu surmonter leurs problèmes et avoir un meilleur rapport avec leurs proches. Dieu est perçu comme un pédagogue qui nous enseigne et nous fait grandir après les périodes de souffrance.

Nous trouvons, par ailleurs, chez les personnes de ce groupe, des éléments intéressants sur la prière. Par exemple, l'idée que la prière est importante pour quelqu'un qui souffre parce que Dieu est le seul à nous écouter sans nous juger. Le manque de communication avec lui est un problème pour les personnes qui vivent une crise religieuse, mais lorsque la personne est capable de prier à nouveau, un effet guérisseur se déclenche.

Deux autres notions religieuses mentionnées dans certains témoignages présentés ici, seront développées plus loin. Il s'agit, par exemple, de l'idée que l'origine du mal se trouve dans des puissances malignes contre lesquelles nous devons lutter avec l'aide de Dieu, ou de la notion du châtiment intergénérationnel comme une façon d'expliquer la justice divine. Selon cette notion, la violence des parents toucherait et contaminerait les enfants, comme une forme de mal transmise d'une génération à l'autre.

Tatiana

Tatiana est une jeune femme de 18 ans, originaire du département du Tolima, contactée pour cette recherche grâce à la Casa Betania de Soacha. Au moment de l'entretien, elle habitait dans ce secteur de la capitale avec sa grand-mère et son frère depuis plus d'un an. La famille de Tatiana a été victime de plusieurs déplacements forcés. Selon son récit, sa famille a été obligée de se déplacer d'une région à une autre au cours des dix dernières années. Le dernier déplacement, celui qui l'a conduit avec son frère et sa grand-mère à Bogota, s'est produit lorsque son frère est revenu après avoir fait son service militaire obligatoire. La guérilla a commencé à faire pression sur lui pour qu'il entre dans leur groupe. Face à son refus, l'invitation s'est transformée en menaces qui l'ont obligé à quitter la région.

Dans le récit de Tatiana, la violence des groupes armés se combine avec la violence à l'intérieur de sa famille. Elle se souvient avec nostalgie de son enfance lorsqu'elle vivait avec ses parents dans une ferme. Elle raconte : « *Lorsque nous étions enfants, mon père nous avait appris que le respect était quelque chose de très important (...) Mais à cause des problèmes et des menaces il a dû s'enfuir. Il revenait de temps en temps, mais il avait changé. Il semblait être une autre personne et il avait pris de mauvaises habitudes. Il arrivait à la maison et commençait à boire de l'alcool tout seul. Lorsqu'il était ivre, il commençait à frapper ma mère et à nous frapper. Il nous disait ensuite qu'il ne le voulait pas, qu'il était devenu agressif à cause de la violence dont il avait souffert. J'imagine que si le déplacement a été dur pour nous qui étions enfants, cela a dû être très dur aussi pour lui qui vivait dans cette région depuis plus longtemps.* »

La famille de Tatiana était traditionnellement une famille catholique. Néanmoins, selon son récit, le déplacement forcé a produit une rupture aussi à ce niveau. Elle affirme : « *Lorsque les êtres humains ont des difficultés, ils ont l'habitude de dire que c'est la faute de Dieu. Je crois que lorsqu'on nous a chassés de notre terre, la foi a disparu dans ma famille (...) ma mère se disputait avec mon père tous les jours, nous vivions dans une amertume permanente, avec l'impression d'être prisonniers d'une situation que nous ne voulions pas vivre. Dans notre cas, on ne pourrait pas dire que notre foi s'était affaiblie, notre foi avait disparu.* » Durant cette période de sa vie, Tatiana s'est rapprochée d'une Église évangélique grâce à son petit ami. Mais dans cette Église, on lui demandait de ne pas sortir avec des groupes de garçons, de ne pas aller aux fêtes, de ne pas prendre de l'alcool. Comme elle n'acceptait pas ces restrictions, Tatiana n'y est pas restée longtemps.

Un événement a changé la vie de la famille de Tatiana durant cette période. Tatiana raconte que le mari de sa sœur aînée est tombé malade à cause d'un problème de foie. Les médecins ont décidé de le soumettre à plusieurs opérations, en avertissant que sa vie était en danger. À cause de cette situation, la famille de Tatiana a commencé à participer à l'eucharistie et à prier ensemble le chapelet. Tatiana dit : « *Mon beau-frère a été très proche de la mort. Il nous disait qu'à chaque opération il voyait la lumière qui l'attendait à la fin du tunnel.* » Mais après les interventions, le beau-frère de Tatiana s'est rétabli de façon assez rapide et la famille a continué sa pratique religieuse.

Tatiana commente cette expérience en disant : « *Ce qui est arrivé à mon beau-frère, c'est quelque chose que Dieu a mis sur notre chemin pour que nous revenions vers lui.* » Elle affirme : « *Aujourd'hui je me sens très fortifiée et c'est grâce à Dieu qui nous a fait redécouvrir la puissance de la foi.* » Tatiana pense que les événements douloureux qui arrivent dans notre vie ont une raison d'être dans « *les plans de Dieu.* » Tatiana affirme : « *Il (Dieu) veut nous corriger ou nous faire arranger quelque chose qui ne va pas dans notre vie. On dit toujours : 'Dieu, pourquoi ?' Mais on devrait dire : 'Dieu, dans quel but ? Qu'est-ce que tu attends de moi ?' Parce que je ne crois pas que Dieu veuille que ses enfants souffrent. Alors la question devrait être : 'Qu'est-ce qui ne va pas dans ma*

vie ? Quelle est le but de ce qui m'arrive ? Qu'est-ce que Dieu veut que je corrige ?' »

Selon Tatiana, on ne peut pas dire que Dieu nous punisse, mais plutôt que, lorsque nous nous éloignons de lui, nous-mêmes attirons le malheur sur nous. Elle affirme: *« Dieu ne punit pas. Quelle expression horrible. Nous l'abandonnons. Je dis que lorsqu'on désobéit à ce que Dieu conseille de faire, les choses mauvaises arrivent. »* Pourtant, à un autre moment de l'entretien, parlant des personnes qui ont menacé son père et son frère, elle dit: *« Je dis que lorsque nous sommes ici sur terre, Dieu voit tout, et à un moment donné que lui seul connaît, il rendra justice, que nous soyons vivants ou morts. Mais je ne crois pas à une justice terrestre. »* Elle affirme aussi : *« Ces guérilleros qui font fuir les gens... je ne crois pas que leur conscience soit tranquille... là on voit une certaine justice. Par exemple, ils ont une famille eux aussi et ils doivent avoir peur qu'on tire vengeance de leurs proches...ils doivent vivre avec cette angoisse, alors, là, il y a un peu de justice. Tout ce qu'on fait sur cette terre, on le paie parce qu'il y a un Dieu qui voit tout. »*

Gloria

Gloria est une femme de 37 ans, célibataire, mère de deux enfants et originaire de la ville de Cúcuta à la frontière avec le Venezuela. À Cúcuta elle habitait dans un bidonville, contrôlé par les groupes paramilitaires de la région, qui était devenu un centre important pour le commerce de la drogue. Elle y avait un petit commerce grâce auquel elle pouvait subsister avec ses enfants. Le leader du groupe paramilitaire de la région lui demandait des « contributions économiques pour leur cause. » Comme la situation économique devenait de plus en plus difficile pour Gloria, elle a arrêté de verser la contribution. Par conséquent, elle a reçu des messages téléphoniques contre sa vie et la vie de ses enfants. Quelques jours plus tard son magasin a été saccagé et une bonne partie de la marchandise fut volée. Elle a donc pris la décision de quitter Cúcuta et d'émigrer vers la capitale. Au moment de l'entretien, Gloria habitait depuis plus d'un an dans le secteur de Soacha. Elle était bénéficiaire des programmes d'Opción Vida où elle a été contactée.

Malgré la perte de son magasin de Cúcuta, Gloria affirme qu'à la longue, sa situation économique s'est améliorée après le déplacement

forcé. Grâce à son expérience dans le commerce, elle a pu bien tirer parti des aides économiques que le gouvernement lui a données. Elle croit que même si le déplacement n'a été en rien facile pour elle et encore moins pour ses enfants, aujourd'hui cela lui a permis un progrès considérable et lui a ouvert de meilleures perspectives économiques.

Elle raconte qu'au début elle est tombée dans une période d'angoisse durant laquelle son refuge a été l'alcool. Elle manifeste du remords vis-à-vis de ses enfants pour cette période de confusion dans sa vie. Mais au milieu de cette période, Gloria a commencé à fréquenter une Église évangélique qu'elle connaissait auparavant. Elle raconte : « *Ce jour-là, mes cousines m'avaient invité à sortir avec elles pour boire un verre ensemble. Mais je n'y suis pas allée parce que j'avais honte devant mes enfants et devant Dieu. Cette même honte m'avait fait m'éloigner de l'Église parce qu'ils sont très sévères par rapport à l'alcool. Mais ce jour-là, j'ai pris la décision d'aller à la prière et de m'inscrire pour participer à une retraite. Je suis allée à la retraite et là-bas, j'ai demandé pardon à Dieu et j'ai beaucoup pleuré. Je lui disais : ' Seigneur, tu sais que je ne suis pas comme ça, je ne suis pas digne de tout ce que tu me donnes ; donne-moi le courage d'arrêter l'alcool'.* »

Selon Gloria, le fait d'avoir quitté sa ville natale et de s'être éloignée de ses cousines l'a aidée dans son propos de changement. Une fois arrivée à Bogota, elle a cherché une autre communauté de la même Église et elle a commencé à y participer de manière régulière. Elle déclare avoir reçu beaucoup de soutien économique et moral de la communauté durant les premiers mois à la capitale.

Selon Gloria : « *tout ce qui arrive doit avoir une raison d'être. Dieu a un objectif avec chacun de nous et, peut-être que sa volonté pour nous est que nous changions de style de vie (...) J'en suis témoin. J'ai connu la Parole là-bas à Cúcuta, lorsque je suis arrivée ici j'ai commencé à participer à la prière et à prêcher. J'ai demandé à Dieu d'avoir un magasin, et il me l'a donné.* »

Elle affirme que la prospérité et le bien-être sont possibles lorsque nous sommes avec Dieu. Gloria dit : « *Ce qui est plus important c'est de croire en Dieu, de ne pas désespérer, de faire confiance à sa volonté, et alors, il nous donne ce qui est le mieux pour nous.* » Elle raconte que sa mère vit une période difficile et qu'elle lui dit : « *Maman, il faut*

croire à ce que Dieu nous dit. Il affirme que c'est le temps du salut et de la prospérité. Mais ma mère en doute. Cela ne marche pas comme ça. Lorsqu'on croit en Dieu, on se relève... lorsqu'on croit qu'il est là avec nous, attaché à nous. Il nous donne des périodes difficiles, mais on doit marcher et passer à travers ces déserts. »

Les avis de Gloria par rapport au thème de la punition divine semblent partagés. Elle manifeste son opposition envers ceux qui affirment que Dieu punit les êtres humains. Elle affirme : *« Si un jour on laisse se refroidir sa foi et que les choses tournent mal, ce n'est pas la faute de Dieu. C'est la personne elle-même qui s'éloigne. C'est mon cas. Lorsque j'ai arrêté d'aller à l'Église, j'ai commencé à avoir d'autres problèmes et je suis tombée dans l'alcool. »* Mais en même temps, Gloria manifeste croire au *« châtement intergénérationnel. »* Par exemple, parlant des responsables du déplacement forcé, Gloria affirme : *« La Bible dit que tout ce qu'on fait, on le paie jusqu'à la troisième ou quatrième génération. On ne sait pas qui va payer. Je peux causer du désordre, mais qui va payer les conséquences ? Mon fils ? Mon petit-fils ? »* Pour cette raison, elle demande à Dieu qu'il pardonne aux coupables de son déplacement forcé. Elle dit : *« Ces sont peut-être des personnes qui ont le cœur plein de rancune. Et la rancune est quelque chose qui t'empoisonne le cœur de l'intérieur. »*

Daisy

Daisy est une femme de 50 ans, mère de quatre enfants et grand-mère de nombreux petits-enfants. Elle est originaire du département du Tolima. Depuis quelques années, Daisy habite avec sa fille cadette et deux petits enfants. Elle et sa fille ont décidé de quitter leur ferme lorsque certains de ses petits-enfants ont commencé à recevoir des pressions pour être recrutés par la guérilla. Au début, Daisy a vécu chez d'autres membres de sa famille, mais ne voulant pas être une charge économique pour eux, elle a décidé d'aller vivre à la capitale. Lorsqu'elle a été contactée, Daisy et sa famille logeaient à la Casa Betania. À ce moment-là, il y avait dix mois qu'ils avaient quitté leur maison au Tolima.

Dans son récit, Daisy insiste beaucoup sur sa situation de précarité. Elle est une femme sans mari qui a la responsabilité d'un foyer et qui se trouve dans une ville énorme et inconnue. Elle manifeste une perception négative de la violence, autant celle de la région natale qu'elle a

quitté que celle du secteur où elle habite en ville. Daisy manifeste sa peur par rapport aux gangs de rue qui opèrent dans le secteur de Soacha.

Daisy est catholique et parle volontiers de ses pratiques religieuses, particulièrement de sa dévotion envers le saint rosaire. Pour elle, l'éducation religieuse des enfants est quelque chose d'important. Elle y revient à de nombreuses reprises au cours de l'entretien. Elle parle par exemple de l'éducation religieuse qu'elle a reçue de sa mère et de l'éducation qu'à son tour elle a donnée à ses enfants et petits-enfants. Elle affirme plusieurs fois: « *Il faut apprendre aux enfants à prier.* »

Pourtant Daisy reconnaît qu'à cause des situations difficiles qu'elle a dû affronter au long de sa vie, elle s'est éloignée parfois de Dieu. Elle raconte : « *Les premiers jours après que nous ayons quitté la maison, cela m'a affecté parce que je ne me souvenais pas de Dieu, ou très peu (...) L'angoisse et l'incertitude secouent très fort la foi. La foi tremble... Durant quelques mois, j'ai oublié de faire mes prières quotidiennes. Parce qu'on pense que dans ces moments-là Dieu nous a oubliés, que ce Dieu à qui on faisait confiance n'a rien fait.* »

Daisy considère que beaucoup de personnes déplacées à cause de la violence se sont éloignées de Dieu. Selon elle, une preuve en est l'abandon de l'éducation religieuse des enfants. Les personnes déplacées ont beaucoup de soucis au niveau matériel et cela ne leur laisse pas de temps pour penser aux choses spirituelles. Daisy affirme : « *La première préoccupation d'un déplacé est 'qu'est-ce que je vais donner à manger à mes enfants demain ?'* »

Durant le temps où Daisy habitait chez d'autres membres de sa famille, un de ses beaux-fils a eu un accident et s'est retrouvé en danger de mort. Elle raconte que cet événement lui a fait prendre conscience de son éloignement de Dieu et l'a encouragée à reprendre la prière. Elle raconte : « *Malgré tout, nous avons encore un peu de foi, je crois, parce que nous sommes allés dans un sanctuaire de la Vierge Marie plusieurs dimanches pour prier et faire pénitence. Nous entrions dans l'Église à genoux et nous demandions au Seigneur de ne pas le laisser mourir (...) Et je crois que Dieu m'a mis dans l'esprit : 'Amène avec toi cette huile qu'on donne au sanctuaire. Prends-en un peu pour oindre ton beau-fils'.* » Daisy affirme qu'après l'onction avec l'huile du sanctuaire, son beau-fils s'est senti un peu mieux et a été capable de dormir. Et après quelques jours le médecin lui a

dit : « *Je crois que vous avez une foi très grande parce que ce monsieur qui était au bord de la mort est en train de récupérer.* »

Daisy parle avec joie de l'effet que cette « *guérison* » a eu pour elle et pour sa famille. Elle affirme : « *Maintenant je me sens plus attachée que jamais à Dieu et en toute situation je me souviens de lui... et aussi de la Vierge Marie parce que nous prions le chapelet tous les soirs.* » L'expression de sa confiance en Dieu s'accorde avec le sentiment de fragilité qu'elle manifeste durant tout l'entretien : « *Je vis attachée à Dieu, parce que je n'ai rien, ni personne pour m'aider ou pour me donner un emploi (...) Mais le bon Dieu me protège et ne me laisse pas mourir de faim.* » Daisy sait que la vie en ville n'est pas facile, mais elle affirme : « *Au nom de Dieu, nous lutterons.* »

Mariana

Mariana est une femme autour de la cinquantaine, mariée et mère de deux adolescentes. Elle s'est présentée comme étant originaire du sud de la Colombie, mais elle n'a pas voulu préciser exactement de quelle région. Nous avons pris contact avec elle grâce aux membres de l'équipe de la Casa Betania à Soacha. Ceux-ci manifestent une admiration spéciale pour Mariana. Elle est arrivée dans le secteur deux ans auparavant et dans cette brève période de temps, elle a réussi à créer une association de femmes déplacées pour s'entraider et promouvoir la création d'emplois.

Le récit de Mariana est concentré pour une bonne part sur le drame de la perte des possibilités économiques qu'elle avait avant le déplacement. Elle raconte que sa famille avait beaucoup de moyens grâce à la terre qu'elle possédait dans leur région d'origine. Mais ils ont été obligés d'abandonner leur terre et ils se retrouvent dans une situation de pauvreté qu'ils n'avaient jamais connue auparavant. Le drame de sa famille a commencé lorsqu'un de ses frères a été pris en otage par un groupe paramilitaire. Sa famille a dû vendre une partie de leur bétail pour payer la rançon exigée pour sa libération. Pourtant, même s'ils ont payé la somme d'argent demandée, son frère a été assassiné. De plus, d'autres membres de la famille ont commencé à recevoir des menaces de mort. La plupart des frères et sœurs de Mariana ont quitté leur région, et elle a décidé d'aller s'installer à la capitale.

Mariana affirme que sa famille a toujours été catholique et pratiquante. Elle raconte que la nouvelle Église de son village a été construite en bonne partie avec le soutien économique de sa famille. Mais les tragédies de la prise d'otage de son frère et du déplacement forcé ont produit sur elle un éloignement de la pratique religieuse. Mariana raconte : « *Les trois premiers mois je ne voulais rien savoir de Dieu. Je le maudissais beaucoup Je me disais : 'Pourquoi, si je n'ai rien fait ?' Je ne voulais rien savoir de l'Église. Mon époux a voulu m'amener une fois chez un pasteur évangélique mais je lui ai dit : 'Non, celui-là, c'est pire'. Mon époux par contre a toujours continué sa dévotion envers le Seigneur des Miracles²⁷⁵. Mais moi, je ne voulais même pas qu'on me parle de Dieu.* » Mariana considère que cette réaction d'éloignement de Dieu est commune à beaucoup de personnes déplacées qu'elle a rencontrées. Elle affirme : « *J'observe, parce que j'ai étudié l'aide psychosociale à l'université, et je vois que la plupart des déplacés maudissent beaucoup Dieu.* »

Durant cette période, l'angoisse et la tristesse ont commencé à avoir des conséquences négatives pour sa santé. C'est la situation de maladie qui l'a amenée à chercher Dieu à nouveau. Mariana raconte : « *Lorsque j'étais malade, un jour je passais devant l'Église du quartier Compatir (...) le père César était en train de prêcher et, je ne sais pas pourquoi, je me suis arrêtée un moment pour regarder les gens qui y étaient. Le père m'a regardé et m'a dit : Voulez-vous entrer ?... Aujourd'hui c'est la messe de guérison. Ma fille qui était avec moi m'a dit qu'elle voulait rester pour la messe, et donc je suis restée avec elle. C'était une messe très longue, de presque deux heures, mais à la fin j'ai ressenti une grande paix. Ce soir-là je suis rentrée à la maison et j'ai pu dormir tranquillement. Le lendemain, je suis allée chez le prêtre et lui ai dit que je voulais me confesser (...) Il m'a dit que je n'avais aucun faute et qu'il comprenait les raisons de ma réaction envers Dieu. Il m'a fait comprendre que Dieu n'était pas le responsable de ce qui m'était arrivé mais l'avarice des êtres humains. À ce moment-là j'ai ressenti que Dieu me guérissait. Parce qu'avant, je voulais mourir, parfois je n'avais même pas la force de quitter le lit... mais Dieu voulait que je participe ce jour-là à l'eucharistie.* »

²⁷⁵ Image de Jésus crucifié vénéré dans la population de Buga, Colombie.

Elle affirme qu'à partir de ce moment de retour vers Dieu, son attitude a beaucoup changé. Pour elle, le problème c'est : « *qu'on reste à maudire pour les choses mauvaises qui nous sont arrivées. La Bible dit que la Parole a une grande puissance. La Parole peut guérir les malades. Mais si nous n'avons pas la foi, nous ne recevons rien.* »

Maintenant lorsque Mariana pense à ce qui est arrivé à sa famille, elle affirme : « *Je crois que cela a été une épreuve de la part de Dieu parce que j'étais une femme qui pensait seulement à l'argent, je fréquentais les bars, j'aimais boire de l'alcool (...) comme j'avais de l'argent je n'avais aucun souci, j'avais même oublié mes enfants pour mener ce type de vie (...) Ma mère dit que ceci a été un choc que Dieu m'avait réservé. Elle me dit : 'On ne sait pas ce qui aurait pu arriver. Peut-être, ton mari t'aurait abandonné. Mais heureusement Dieu t'a fait réagir'. Et mon mari affirme que le déplacement a été probablement un châtement de la part de Dieu. Je ne sais pas quoi penser.* »

Le travail que Mariana réalise dans l'association de femmes déplacées est pour elle une manière d'aider d'autres personnes qui sont en train de vivre la même angoisse que celle qu'elle a vécue. Elle affirme : « *Je dis aux autres filles : 'Non, ce n'est pas la faute de Dieu. C'est notre faute parce que nous sommes ambitieuses, parce que nous ne sommes jamais satisfaites et nous voulons toujours plus. Si le bon Dieu nous a mis cela, il y a une raison.* »

Mariana exprime à plusieurs reprises que Dieu est le seul qui nous écoute sans nous juger. De ce fait nous pouvons lui faire confiance et lui raconter nos problèmes. Elle dit : « *Une fois j'ai invité deux collègues de l'association au Sanctuaire de l'Enfant Jésus. Toutes les deux ont été violées par des membres de la guérilla. Je leur ai dit : 'Oublier, on ne peut pas. Mais demandez à Dieu de pouvoir refaire votre vie. Lorsque nous sommes arrivées au Sanctuaire, l'une d'elles pleurait et pleurait. ... Je lui ai dit : 'ne t'inquiète pas, pleure, ça va te soulager. Dieu est le seul à qui on peut raconter ses problèmes, personne d'autre' (...) Dieu nous entend sans nous juger.* »

Toujours en faisant référence à sa propre expérience, Mariana parle abondamment de la « *guérison intérieure.* » Elle affirme que Dieu est capable de guérir la rancune et que pour cette raison, les victimes du déplacement devraient se rapprocher de lui. Elle affirme : « *Dieu peut*

guérir. Il m'a guérie. Lorsque les gens arrivent avec leur rancune, il faut les laisser maudire. Certains arrivent empoisonnés. Ceux-ci ont besoin de temps. On ne peut pas commencer tout de suite à parler de Dieu. Par exemple, cette collègue que ne voulait rien savoir de Dieu : Je l'ai aidée à faire la porter-plainte et à faire toutes les démarches pour recevoir l'aide des institutions. Je priais beaucoup pour elle. Je disais : 'Dieu, attire-la, parce qu'elle souffre beaucoup Et un jour je vois qu'elle arrive à l'Église. On peut demander Dieu de leur pardonner, de les aider, parce qu'elles ne savent pas ce qu'elles disent. »

Mariana voit l'action de Dieu dans tous les progrès faits durant les mois qu'elle a vécu dans la capitale. Elle affirme que le déplacement lui a appris à remercier Dieu. Elle dit : « *Regarde, cette année le bon Dieu nous a beaucoup bénis. Dans l'association nous avons reçu pas mal de contrats pour aller faire la cuisine pour des réceptions et autres activités. Quand nous arrivons au travail, nous nous réunissons et prions. Nous prions le bon Dieu et après nous commençons le travail. Parfois, je n'ai pas de quoi manger, mais je ne le dis à personne. Je prie et je fais confiance à Dieu pour m'aider à travers quelqu'un. »*

Selon le récit de Mariana, l'agir de Dieu peut se manifester à travers les personnes les plus inattendues. Durant l'entretien, elle donne un exemple qui lui tient à cœur : « *Ma fille est tombée enceinte. Mais elle a eu peur et elle a pensé à l'avortement. Elle était en train de chercher une clinique pour faire cela. Mais par hasard, elle a rencontré dans la rue une des personnes qui font de l'aide psycho-sociale ici à la fondation. Cette personne a vu qu'il y avait quelque chose qui n'allait pas et s'est mise à parler avec ma fille. Et elle l'a convaincue de ne pas avorter (...) Dieu nous envoie toujours quelqu'un pour nous aider. »*

Jennifer

Jennifer est une fille de 20 ans qui a été interviewée au bureau d'Opción Vida dans le secteur de Soacha. Au moment de l'entretien elle habitait le secteur depuis un an et demi. Selon son récit, lorsqu'elle était petite sa famille a été chassée de la ferme où ils habitaient dans une région rurale du centre du pays. À cause du déplacement forcé son père est bientôt tombé dans l'alcoolisme, et la famille dans une situation de misère économique. Après avoir été agressée physiquement par son père, à l'âge de

onze ans, Jennifer a quitté la maison familiale. Elle est allée vivre avec sa marraine de baptême, une femme autour de la cinquantaine qu'elle appelle « Mamie. » Quelques années plus tard, Mamie a dû quitter la région à cause des menaces de groupes armés qui voulaient recevoir une somme d'argent mensuelle. Comme elle n'a pas pu payer cette somme, elle a fini par se déplacer à la capitale et s'installer avec Jennifer dans le secteur de Soacha.

Les enfants ont une importance centrale dans le récit de Jennifer. Je crois que c'est une des clés pour comprendre l'interprétation qu'elle fait de son vécu. Ceci est paradoxal, parce qu'elle voit sa propre enfance comme une période triste où elle a vécu différentes formes de violence. Au moment de l'entretien, Jennifer consacrait une grande partie de son temps libre au bénévolat dans une fondation qui aide les enfants du secteur où elle habite. Dans ses réponses, Jennifer fait souvent allusion à la situation de maltraitance dont souffre un grand nombre d'enfants. Elle parle aussi de son espérance que ces enfants trouvent des personnes pour les aider. Elle cite son propre cas comme un exemple : *« Moi, je n'ai jamais eu le soutien de ma mère. Mais j'ai bénéficié de la solidarité de Mamie. La communication que j'ai avec elle, c'est quelque chose de très bon. Si je restais à penser à toutes les choses mauvaises qui me sont arrivées, je ne m'en sortirais jamais. Je veux aller de l'avant, je veux être quelqu'un dans la vie, j'ai l'espérance et j'ai la foi. »*

Parlant de l'impact que le déplacement a eu sur ses croyances religieuses, Jennifer affirme : *« J'ai rencontré des enfants qui disent que Dieu les a oubliés. Lorsque tu rentres en contact avec eux, un peu plus en profondeur, tu peux leur dire au milieu d'une activité : 'Faisons une prière'. Et certains me répondent : 'Mais à quoi bon prier ? Dieu nous a oubliés'. C'est incroyable mais parfois, ces gamins ont une rancune très grande. »*

Jennifer explique qu'elle aussi a connu une période d'éloignement de Dieu. Elle dit : *« J'ai arrêté d'aller à l'Église durant trois ans. C'était une étape de ma vie durant laquelle je ne voulais rien savoir. Je croyais que Dieu m'avait abandonnée. »* Mais elle raconte que grâce à un prêtre qui est devenu son ami, elle a commencé à fréquenter parfois l'Église. Après, le prêtre l'a invitée à collaborer aux activités pour les enfants, et grâce à cela, elle a pris contact avec la fondation pour laquelle elle fait du bénévolat.

Jennifer parle de son travail avec les enfants : *« Je dis aux enfants : 'Dieu n'oublie personne. Il sait pour quelle raison il permet les choses. Ce qui doit nous arriver, nous arrive. Les enfants comprennent... mais lorsque j'ai des rencontres avec les parents, c'est plus difficile. Durant le programme Culture pour la paix, nous avons un atelier sur Dieu. Il y a des gens qui sont très ouverts, mais certains ne le sont pas. Beaucoup de personnes déplacées disent que Dieu les a oubliées. Mais je crois que ce sont eux qui ont oublié Dieu, qui ne vont plus à l'Église, qui oublient de prier. »*

Elle parle aussi de sa dévotion envers « La Vierge de Sainte Marthe. » Jennifer affirme que le mal dans le monde arrive par l'action du démon. Celui-là *« nous envoie des tentations pour voir si nous sommes faibles et nous y tombons. »* Mais « La Vierge de Sainte Marthe » lui rend sa protection. Jennifer dit : *« Je sais qu'elle m'aide. Je sais que grâce à elle je peux vaincre les actions du démon. Elle va m'aider pour n'importe quel problème qui pourrait m'arriver. »*

Comme pour les autres personnes qui ont participé à l'étude, on a demandé à Jennifer si elle ressentait de la rancune envers les responsables de la violence. Elle a répondu à cette question en parlant de ses parents : *« Une chose que je veux laisser tomber, c'est la haine envers mes parents. Mais je ne sais pas comment faire. Parfois je voudrais ne plus sentir cela, mais je me souviens, quand ils me frappaient et des choses horribles qu'ils me disaient. Alors, je pleure et je me confie à Dieu. Parce que je crois qu'il peut m'aider dans ce processus de guérison, petit à petit. »*

Inès

Cette femme, autour de la quarantaine, mariée et mère de famille, a été obligée de fuir sa ferme et de quitter sa région natale à cause des combats entre la guérilla et les groupes paramilitaires. Selon son récit, la plupart de ses voisins ont du faire la même chose. Au moment de l'entretien, Inès habitait depuis un an et demi dans le secteur de Soacha. Nous l'avons contactée grâce à Opción Vida.

Le récit d'Inès est celui d'une femme qui ne se résigne pas à se laisser abattre par les situations difficiles. Elle commente : *« Lorsque je vois des gens qui demandent de l'argent dans la rue avec un papier où il est écrit : 'Je suis déplacé', je me mets en colère. Ce n'est pas possible que les gens*

se laissent vaincre jusqu'au point de tomber dans la mendicité. Je leur dis : 'Cherchez un travail ! Faites quelque chose de productif'. Il semble que ces personnes n'aient pas d'espérance, ni de foi, ni d'amour. » Au cours du récit, Inès fait un parallèle permanent entre son attitude de courage et celle de son mari qui est tombé dans une dépression après le déplacement. Elle se voit elle-même comme le moteur de sa famille et celle qui a la responsabilité de donner un meilleur avenir à ses enfants.

Inès reconnaît que le déplacement a remis en question sa foi en Dieu et l'a fait s'éloigner de la pratique religieuse. Elle commente : *« Parfois, dans des moments de rage, je dis : 'Où es-tu Dieu ?' Lorsqu'on ressent la rage et l'angoisse, on maudit et on dit : 'Ce n'est pas possible'. Mais après on réfléchit et on demande pardon à Dieu... parce qu'on ne sait jamais si ces mots ne peuvent pas se retourner contre soi-même. »* Inès affirme que la plupart des personnes déplacées s'éloignent de Dieu. Elle affirme : *« C'est mon cas. Je ne suis pas allée à l'Église depuis longtemps. La plupart des déplacés que je connais se sont éloignés des Églises. »* Et parlant d'elle-même, Inès dit : *« En ce moment, je ne suis pas bonne catholique,, ni catholique, ni rien parce que je ne fréquente aucune Église. Depuis que je suis arrivée ici à la ville, j'ai arrêté d'aller à la messe. Peut-être est-ce par manque de volonté ou par paresse. Auparavant j'y allais, mais maintenant, j'ai arrêté. »*

Elle reconnaît que ces derniers mois, lorsque sa situation économique a commencé à s'améliorer, elle a commencé à voir ce qui lui est arrivé avec un regard un peu différent. Elle dit : *« Parfois, je me dis, que ce qui nous est arrivé avait une raison d'être, c'était pour nous ouvrir à un meilleur avenir. Dieu regarde peut-être notre futur et dit : 'C'est mieux que tu prennes ce chemin, pour arriver à un avenir meilleur.' »* Elle raconte que depuis quelque temps elle a commencé à lire la Bible. Elle affirme : *« Parfois je lis la Bible et je dis : 'Dieu, mais tu as souffert beaucoup', et malgré cela il ne s'est jamais laissé vaincre. Nous devons faire de même. Alors je prie Dieu de me donner plus de force, le courage pour aller de l'avant. »*

Inès affirme qu'elle se sent bien sans aller à l'Église. Mais elle considère que ce n'est pas une bonne chose que ses enfants ne reçoivent pas d'éducation religieuse. Elle craint que *« pour n'avoir pas guéri les rancunes, ils finissent sur des mauvais chemins. »* Pour cette raison, depuis

un certain temps elle se demande si elle ne devrait pas les amener parfois à l'Église pour qu'ils participent à la messe et se préparent à leur première communion.

Teresa

Teresa est une femme de 43 ans, mariée et mère de trois adolescentes. Elle est originaire du département du Tolima. Elle s'est déplacée à Bogota à cause de la pression des guérilleros exigeant le paiement de 'contributions'. D'autre part, ses filles avaient été harcelées par des membres du même groupe armé. Au moment de l'entretien, cela faisait un an et demi qu'elle habitait à Bogota avec son époux et ses filles. Son époux souffre d'une maladie de la peau qui l'empêche de travailler en dehors de la maison.

Dans son récit, Teresa déclare qu'elle est une femme en lutte permanente contre les nombreuses difficultés que la vie lui envoie. Néanmoins, malgré ces difficultés, sa vision de l'avenir est optimiste. Grâce à sa « lutte », elle a réussi à installer sa famille dans une maison de briques (pas comme celles faites de plastique et de métal où ils habitaient auparavant) et elle a formé une petite entreprise familiale de production de nourriture traditionnelle. Teresa est une des bénéficiaires des programmes d'Opción Vida Soacha.

Teresa raconte s'être « *disputée avec Dieu* » durant les moments les plus difficiles de son déplacement. Elle dit : « *Je lui disais : 'Mais Seigneur, si nous sommes tes enfants pourquoi nous fais-tu souffrir de la faim ? Je l'implorais et je lui présentais mes plaintes.* » Teresa raconte qu'une fois, elle n'avait rien à donner à manger à ses enfants. Elle demandait tous les jours son aide à Dieu. Après quelques jours, une personne appartenant à une Église évangélique est venue chez elle et lui a donné un sac avec de la nourriture. Teresa raconte : « *Cette personne m'a dit : 'Regarde, ma sœur, ceci est un cadeau de la part de Dieu'. Et nous avons fait ce jour-là un très grand déjeuner. Là, j'ai réalisé que le Seigneur n'était pas sourd.* »

Après cette expérience, Teresa et sa famille ont commencé à fréquenter l'Église évangélique de la personne qui les avait aidés. Ils se sont engagés et leur maison est devenue un lieu de rassemblement de cette Église. Teresa affirme : « *Le Dieu catholique ne m'a pas aidée... parce que*

nous avons eu une misère terrible lorsque nous sommes arrivés ici. Nous avons supporté la faim, mon mari a développé cette maladie, ma fille est tombée malade à cause du froid. Mais les frères de la communauté m'ont parlé de la Parole et, grâce à Dieu, les choses se sont améliorées. »

Dans son récit, Teresa parle souvent de Dieu comme 'le Père provident'. Selon elle, Dieu nous aide si nous savons lui demander et si nous le remercions pour les choses qu'il nous donne. Elle dit : « *Lorsque Dieu ne répond pas aux prières, c'est parce que nous ne savons pas demander. Parfois, nous demandons : 'moi, moi, moi' et jamais : 'merci Dieu'. Il faut remercier lorsque Dieu nous donne en abondance mais aussi lorsqu'il nous donne peu. »* Teresa déclare que tout ce qu'elle a reçu est un cadeau de la Providence divine : « *Je dis à Dieu que cette maison-ci est de lui. Il nous a donné les moyens de l'avoir, il a permis que la banque nous donne un crédit, il attend notre gratitude. »*

Pour Teresa les situations de malheur sont des épreuves que Dieu envoie. Elle affirme : « *Je pense que Dieu permet les malheurs pour que nous lui fassions confiance. Il ne nous donne pas plus, pour que nous ne l'oublions pas. Nous oublions vite les faveurs reçues de lui. Je le reconnais. »* De même, Teresa affirme ne pas croire à l'idée que Dieu punit. Elle croit que Dieu est souverain sur notre vie. Elle commente : « *Dieu ne punit personne. Dieu est amour. Il est le seul qui donne et qui enlève parce que c'est lui qui nous a donné la vie. Il peut la reprendre lorsqu'il veut. Dieu n'est pas un Dieu vengeur. La violence, c'est nous qui la faisons. »*

Teresa pense que la capacité de pardonner à celui qui nous a fait du mal est liée à notre relation avec Dieu. Elle dit : « *Je dis : 'Seigneur, pardonne-moi, pour pouvoir pardonner'. J'ai demandé une fois pardon à Dieu parce que je me sentais en colère contre une personne. J'ai même désiré la mort de cette personne. Mais Dieu m'a permis de ne plus avoir ce ressentiment. »* Elle affirme que par rapport aux responsables de son déplacement elle ressent de la tristesse plutôt que du ressentiment. Elle dit : « *Ces gens-là ne connaissent pas Dieu. L'ennemi les a emprisonnés. »*

3.6.5. Cinquième groupe : les personnes pour qui les événements malheureux qui marquent leur vie ont été déterminés à l'avance par Dieu

Les personnes qui sont présentées dans ce groupe ont beaucoup d'éléments en commun avec les personnes d'autres groupes. Toutes parlent d'un renforcement de leur pratique religieuse après leur déplacement forcé, particulièrement pour trois éléments : la prière, l'action de grâces pour les biens reçus quotidiennement et le sentiment de confiance en Dieu malgré les difficultés. Plusieurs de ces personnes manifestent leur désir de commencer une vie nouvelle qui leur permette de se reprendre après les erreurs et les souffrances du passé. Certaines affirment qu'après le déplacement elles assument la vie de façon plus responsable et avec une conscience renouvelée de l'importance de leur famille.

D'autre part, toutes les personnes qui sont présentées dans ce groupe ont en commun une interprétation religieuse de la souffrance qui vaut la peine d'être mise en évidence. Face aux grands malheurs qui les ont frappées, ces personnes déclarent que ces malheurs étaient déjà déterminés à l'avance par Dieu. Dans sa sagesse, Dieu a décidé certains événements malheureux qui doivent arriver à chacun au cours de sa vie et que chacun doit apprendre à assumer et à vivre parce que c'est son destin. Cette idée de prédestination divine des événements malheureux se perçoit de façon plus frappante concernant les circonstances et le moment de la mort de chaque personne. Dieu sait à l'avance quand, où et comment arrivera la mort pour chacun de nous. Ainsi la mort de leurs proches est comprise par ces personnes comme un événement qui était déjà dans le dessein de Dieu, pour de bonnes raisons que lui seul connaît. À la différence d'autres groupes où la révolte contre Dieu se manifeste parce que les personnes sentent qu'il n'a rien fait pour empêcher les événements malheureux, dans ce groupe-ci, la révolte semble plutôt rare. Si Dieu, dans sa majesté et sa sagesse, l'a décidé de cette manière, les êtres humains doivent alors l'assumer avec sérénité.

Dans une conception explicitement déterministe de la volonté divine comme celle-ci, la punition des coupables par Dieu est considérée comme quelque chose de naturel. Les malheurs qui arrivent aux membres de groupes armés, surtout leur mort violente, sont compris comme des manifestations de la justice de Dieu qui doit punir les coupables.

Souvent les personnes de ce groupe ont perdu des proches à cause de la violence et ont échappé elles-mêmes à la mort. Selon la même interprétation, elles ont échappé à la mort parce que Dieu l'avait préétabli de cette manière. Par conséquent, ces personnes manifestent leur gratitude envers Dieu qui a voulu leur survie.

Une autre notion commune à plusieurs personnes de ce groupe est que la violence est comme une puissance qui peut contaminer la vie des personnes, surtout des enfants, à travers la rancune et l'agressivité. Face à ce pouvoir perturbateur de la violence, l'action de Dieu est vue comme capable de redonner la paix et la sérénité. La prière apporte un soulagement et empêche de tomber dans l'angoisse. Les personnes qui restent en révolte contre Dieu et s'éloignent de lui à cause de leur souffrance deviennent pessimistes et agressives.

Les membres de ce groupe ont en commun avec d'autres certaines notions religieuses notamment concernant le rôle pédagogique de la souffrance. Celle-ci nous apprendrait à être moins égoïstes dans notre rapport avec Dieu et à lui manifester notre gratitude pour ses bénédictions. En revanche, nous trouvons aussi chez eux des notions originales : pour l'un, Dieu a permis le malheur pour éviter des maux plus grands. Pour un autre, Dieu a envoyé le malheur en vue d'un bien plus grand. Pour un troisième, la notion de châtement intergénérationnel est une possible explication de la souffrance.

Yadira

Yadira est une femme autour de la trentaine, mère de six enfants et qui, au moment de l'entretien, en attendait un autre. L'entretien avec elle a eu lieu dans la ville de Tunja dans les locaux d'Opción Vida. Yadira déclare avoir été en contact avec la violence des groupes armés tout au long de sa vie, ce qui l'a obligée à se déplacer dans différentes régions de Colombie. Son arrivée à Tunja est la dernière étape de ce long déplacement. Dans son récit, Yadira se présente comme une femme qui a été victime de la violence et de la pauvreté tout au long de sa vie.

La famille de Yadira est originaire de Cúcuta, une ville située à la frontière avec le Venezuela ; c'est un point stratégique sur la route du trafic de la drogue. Ses parents habitaient dans les bidonvilles de Cúcuta dans une situation de misère. Yadira a toujours été proche du monde du

trafic de drogue et pour cette raison, la plupart de compagnons qu'elle a eus, étaient liés au monde du narcotrafic. Son dernier compagnon a dû s'enfuir à cause d'une guerre entre gangs pour le contrôle des routes de la drogue. Craignant que la vengeance contre son compagnon ne retombe sur elle ou sur ses enfants, Yadira a décidé de s'en aller et a fini par s'établir à Tunja.

Elle reconnaît avoir fait beaucoup d'erreurs au long de sa vie, mais elle affirme que ces erreurs ont été causées par le milieu où elle a dû vivre. Elle considère que du fait de sa vie « *désordonnée et pleine d'excès* », elle doit maintenant s'occuper toute seule de ses sept enfants. Elle considère avec beaucoup de tristesse et de remords sa vie. Elle pense néanmoins que sa nouvelle vie à Tunja pourrait être une occasion de s'écarter de la vie désordonnée qu'elle menait. Elle déclare avoir une grande espérance dans l'avenir. Grâce au soutien d'Opción Vida, elle a démarré un atelier d'artisanat.

Pour elle, un point important dans son « *changement de vie* » est le fait que depuis quatre ans, elle fréquente différentes Églises évangéliques. Elle affirme que sa pratique religieuse s'est intensifiée particulièrement à cause du dernier déplacement. Yadira raconte : « *Maintenant j'y vais plus souvent, je prie davantage. Parce que dans cette situation je me sens prise au dépourvu, je n'ai rien.* » Elle a pris l'habitude d'amener ses enfants avec elle à l'Église « *pour qu'ils apprennent à prier.* » Yadira craint que ses aînés ne se fassent recruter par des gangs de rue, alors elle les amène à la prière « *parce que prier Dieu aide à guérir le cœur.* »

Yadira affirme qu'elle trouve dans la prière un grand soulagement et la paix. Elle se sent écoutée par Dieu. Elle affirme que Dieu connaît bien son histoire, qui est difficile, mais le plus important c'est qu'il l'a pardonné. Selon elle, la prière doit être complétée par les actes. Elle dit : « *Dieu nous aide, mais on ne peut pas rester les bras croisés. On doit chercher ce qu'on doit faire pour s'en sortir.* »

Yadira affirme que l'aide que Dieu nous donne consiste à nous faire aller mieux pour que nous puissions travailler. Elle parle de sa situation : « *Si je me laisse dominer par l'angoisse de voir tous les enfants que j'ai, ... je tombe dans la dépression et les choses seront pires. Ou, si je commence à maudire, cela ne me sert à rien, c'est pire. Il faut affronter les choses avec calme. Il faut prier et demander, pour recevoir ce qu'on veut.* »

Une notion centrale dans son interprétation religieuse du malheur est que les choses qui nous arrivent ont été déterminées par Dieu à l'avance. Elle dit : « *Lorsqu'on naît, on a déjà une date limite. Certains vont vivre longtemps, d'autres moins. C'est le cas des bébés qui naissent un jour et meurent le lendemain. Ils sont des anges parce que Dieu l'a déterminé ainsi.* Cette certitude semble importante dans sa manière de comprendre le décès d'un grand nombre de ses amis et proches du fait du narcotrafic.

Yadira reconnaît qu'elle hésite entre deux manières différentes de comprendre la raison d'être de la souffrance. Parfois, elle pense que Dieu nous corrige. Elle dit : « *Cela n'est pas la faute de Dieu. Mais si on a fait quelque chose de mauvais, Dieu nous corrige d'une manière ou d'une autre. C'est comme les parents qui corrigent leurs enfants.* » Selon elle, Dieu se voit obligé de nous corriger non qu'il le veuille, mais par amour : « *S'il est venu dans ce monde pour nous sauver, pour que nous vivions bien, comment serait-il possible que Dieu veuille notre souffrance ? C'est pour nous corriger qu'il le fait.* » Mais Yadira voit aussi comme autre cause à la souffrance le fait que nous devons payer pour les erreurs de nos parents. Elle affirme : « *Je crois que ce qu'on dit est vrai : que la souffrance est une punition pour quelque chose de mauvais fait par les parents, et que cela passe de génération en génération. On ne sait jamais. Peut-être que ce n'est pas soi-même, mais ma famille qui a fait quelque chose. Comme il est dit dans la Bible : 'jusqu'à la septième génération'. On dit qu'il faut prier et jeûner pour que peu à peu ces chaînes se brisent.* »

Durant l'entretien, Yadira parle aussi des personnes qui « *se rebellent* » contre Dieu. Le problème, selon elle, c'est que ces personnes-là tombent dans le pessimisme. Elle déclare : « *Il y a parfois des gens que se rebellent contre Dieu. Moi, j'ai fait ça, mais cela n'a pas duré longtemps. Les gens qui se rebellent contre Dieu, deviennent agressifs ou pessimistes, et ainsi les choses tournent mal pour eux.* »

Dans son récit Yadira insiste beaucoup sur la justice de Dieu. Elle affirme : « *Dieu doit agir avec justice. Tout ce qu'on fait dans ce monde doit être payé dans ce monde. Pas dans un autre monde, mais ici. Je regarde toutes les personnes qui étaient mêlées à cette affaire (le trafic de drogue dans le secteur où elle habitait à Cúcuta), ils ont été tués de façon violente, ou ils se cachent, parce qu'ils ont peur.* » Donc la justice de Dieu est déjà à l'œuvre dans les événements de la vie présente.

Natalia

Natalia est une femme célibataire, de 27 ans, mère d'une fille. Au moment de l'entretien, elle habitait à Tunja depuis un an et demi. Elle est originaire du département d'Antioquia à l'ouest de la Colombie. Elle habitait avec sa famille dans une ferme. Lorsqu'elle avait 17 ans, deux de ses frères ont été assassinés. Elle a dû fuir avec son père et les autres membres de sa famille. Elle ne le dit pas ouvertement, mais il semble que ses deux frères aient été accusés d'être membres de la guérilla et c'est pour cette raison qu'ils ont été assassinés par des groupes paramilitaires. Après quelques temps, elle est allée vivre avec sa sœur et son beau-frère dans une autre région, dans le département du Chocó. Là, elle a rencontré le futur père de sa fille avec qui elle a habité durant un certain temps. Au Chocó, sa situation économique était bonne grâce à une papeterie qu'ils géraient avec sa sœur et son beau-frère. Mais un jour, la violence a touché encore une fois sa famille. Son beau-frère a été pris en otage puis assassiné. Natalia n'en explique pas le motif. Après l'assassinat de son beau-frère, Natalia et sa sœur se sont installées avec leurs enfants à Tunja, une ville vraiment très éloignée de tous les endroits où elles avaient vécu auparavant.

Le récit et les réponses de Natalia témoignent de la douleur et de la frustration causée par les pertes tragiques qu'elle a dû vivre. Elle parle de la violence comme d'une entité maligne qui a le pouvoir de se répéter et de se reproduire. La violence est perçue comme quelque chose qui poursuit les personnes et cherche à les contaminer. Selon elle, la violence « laisse une tache » dans la vie des personnes, surtout des enfants. Elle donne comme exemple ses frères qui ont été « contaminés par la violence » qui se manifestait dans la région où ils ont grandi. Elle voit aussi que sa fille et ses neveux ont été marqués de façon négative et irrémédiable par ce qui est arrivé à son beau-frère. Natalia se voit donc comme une personne en fuite. Elle fuit la violence. Son déplacement vers Tunja est une nouvelle tentative de trouver un refuge, un lieu de paix. Sa situation économique est assez difficile, beaucoup moins bonne que celle qu'elle avait connue lorsque sa famille avait la papeterie. Mais Natalia affirme qu'elle accepte une vie dans la pauvreté pour peu que ce soit dans un lieu tranquille comme Tunja, éloigné de l'influence des groupes armés. Son souci est surtout d'avoir un

lieu de paix pour sa fille et pour ses neveux. Elle craint que leur désir de vengeance ne les amène vers des groupes armés.

Malgré tous les proches que Natalia a perdu de façon violente au long de sa vie, elle déclare qu'elle n'a « *jamais douté de Dieu ni ne l'a renié.* » Elle dit, en outre, que la foi en Dieu est le plus grand trésor que sa mère lui a laissé : « *On doit toujours et malgré tout, remercier Dieu. Merci Dieu parce que j'ai pu m'enfuir. Je vois les journaux. La situation là-bas est de plus en plus difficile. Si je n'étais pas partie avec ma sœur, on nous aurait tuées, nous aussi. Je pense aussi à ma fille. Elle est encore petite et je ne voudrais pas qu'elle soit orpheline. Alors je remercie Dieu parce que je suis vivante et que je peux m'occuper d'elle.* »

Natalia considère que les événements malheureux qui lui sont arrivés sont « *des choses que Dieu a déterminées pour la vie de chaque personne et que nous devons assumer.* » Elle affirme : « *Dieu là-haut a décidé : 'Toi je te donne ceci, et je vais voir comment tu vas y faire face. Je veux voir si tu te rebelles ou ce que tu en fais'. Ces sont des épreuves qu'il prévoit pour chacun de nous.* » Natalia ajoute : « *Il est inutile de se demander pourquoi cela nous est arrivé à nous et non à quelqu'un d'autre. C'est parce que cela était pour nous. Point. Je sais que, par exemple, ma mère et mon beau-frère étaient des personnes honnêtes, qui ne faisaient de mal à personne. Par contre, d'autres personnes vraiment méchantes sont toujours vivantes. Mais Dieu sait pourquoi. Il doit avoir une bonne raison.* »

Une bonne partie de l'entretien a porté sur la question de la haine qu'elle ressent envers les responsables de la mort de ses proches. Natalia a à cœur cette situation et manifeste son souhait de pouvoir pardonner. Elle raconte avoir demandé conseil à plusieurs prêtres sur cette question. Elle raconte : « *J'ai commencé à aller à la messe et à demander à Dieu qu'il transforme mon cœur. Je lui ai fait une promesse et je suis allée sept dimanches de suite à la messe avec l'intention de changer mon cœur. Et je peux dire que cela m'a beaucoup aidée. J'ai ressenti comme un soulagement. Je suis rentrée chez moi après la messe avec plus de paix intérieure.* »

Mais Natalia considère que son souhait de pardonner est lié au souhait que Dieu rende justice. Elle dit : « *Je sais que Dieu va s'en charger. On ne sait pas comment, mais il va leur faire payer... leur faire payer pour*

tout ce qu'ils ont fait. Je prie beaucoup le Seigneur pour qu'il fasse justice et qu'il la fasse rapidement. Par exemple, nous avons encore des propriétés qui nous appartiennent dans la région de mes parents, mais nous ne pouvons pas y retourner si ces gens (les groupes armés) sont toujours là. Pour nous c'est un problème de sécurité. De ce fait, je dois vivre ici un peu cachée. » Elle ajoute : *« J'ai entendu dire que s'ils se repentent (les coupables du déplacement forcé), Dieu leur pardonne. Je ne crois pas. Même s'ils se repentent, justice doit être faite. Sinon on pourrait faire n'importe quoi et après demander pardon à Dieu. »*

Carmen

Carmen est une mère de famille, veuve, de 45 ans. Elle est originaire d'un secteur rural du centre de la Colombie. Son époux a été assassiné dix ans auparavant. Après la mort de celui-ci, Carmen et ses enfants ont vécu chez les parents de son époux. La violence dans la région où ils habitaient n'a cessé d'augmenter à cause des guerres entre groupes paramilitaires et guérillas. Au cours de cette guerre, son beau-père a été, lui aussi, assassiné. Carmen a décidé alors de quitter la région avec sa belle-mère et ses enfants. Ils se sont installés dans le Secteur de Soacha où nous avons pu les contacter grâce au bureau d'Opción Vida. Au moment de l'entretien, cela faisait deux ans et demi que Carmen et sa famille étaient arrivées à la capitale.

Le récit de Carmen se concentre autour des deux assassinats qui ont marqué sa vie et celle de sa famille : celui de son mari et celui de son beau-père. Elle se considère elle-même comme une victime innocente dans une guerre entre groupes armés avec lesquels elle n'a rien à voir. Mais elle déclare qu'il lui semble important de « *laisser en arrière* » toute cette histoire de souffrance et de commencer une « *nouvelle vie* » avec et pour ses enfants. Pour cette raison, elle affirme avoir coupé la communication avec le reste de sa famille et avec les amis qu'elle avait dans sa région natale. Carmen affirme qu'en ville, elle est en train de « *commencer à nouveau*. »

Carmen déclare avoir une foi solide grâce à la formation catholique reçue de sa famille. Elle dit : « *Chez beaucoup de personnes, le déplacement a comme conséquence une baisse de la foi, parce qu'ils se disent : 'Si Dieu est puissant, pourquoi cela m'est arrivé à moi ?'* » Et elle raconte qu'au début elle s'est posée cette même question : « *Je me*

demandais : 'Où est la justice de Dieu ?' Lorsqu'on a tué mon mari et après, mon beau-père. Pourquoi, alors qu'ils étaient des personnes bonnes ? On a tiré sur mon beau-père en face de la maison. Quand je l'ai vu, couvert de sang, je demandais : 'Où es-tu Seigneur?' Mais ma belle-mère a été pour moi un exemple extraordinaire. Quand la police est arrivée pour emmener son mari et commencer l'enquête, elle est rentrée à la maison et elle s'est mise à prier. Elle n'a jamais perdu la foi, même si les conséquences (du meurtre) ont été très graves. Il nous a fallu quitter la maison. En voyant cette foi qu'elle avait, je me suis décidée à l'épauler et à continuer avec elle. »

Carmen affirme que les difficultés qu'elle a vécues ne peuvent pas être une punition de la part de Dieu. Pour elle, cela « est une étape qu'il me fallait vivre. On sait qu'on arrive nu à ce monde et que lorsqu'on meurt, on meurt nu, comme Dieu nous a envoyés. Ces choses terribles sont des étapes qu'on doit vivre, que Dieu nous met sur le chemin. » Selon Carmen, la mort de son mari et de son beau-père était déjà déterminée sur « le chemin qu'il leur fallait vivre. » Parce que Dieu a décidé « le jour, l'heure et la manière » de notre mort.

Carmen considère que beaucoup de personnes ont une foi faible parce qu'elles « se souviennent de Dieu seulement lorsque les choses ne vont pas bien (...) Moi, j'ai affirmé durant plus de deux ans que c'était la faute de Dieu... mais aujourd'hui, je lui dis : 'Dieu, pardonne-moi.' » Elle croit que Dieu a vu sa gratitude et que pour cette raison, il continue à aider sa famille. Elle parle avec optimisme de sa situation : « Dieu nous a bénis. Le négoce, que j'ai pu commencer avec les subsides du gouvernement, va très bien. Nous habitons dans un quartier humble, mais grâce à Dieu, mes enfants s'entendent bien et s'entraident. »

Consuelo

Consuelo est une femme d'environ quarante ans, mariée et mère de deux enfants. Elle est originaire de la région des Caraïbes colombiennes. La région où elle habitait est un centre important de production de cocaïne. Depuis quelques années, le gouvernement colombien a commencé à donner des subsides aux personnes qui remplaçaient les plantes de coca par la culture de palmiers à huile dont le fruit est utilisé pour la production de biocombustibles. Ce programme a poussé les groupes paramilitaires de la

région à exercer une pression sur les paysans pour prendre possession de leurs terres et s'emparer des subsides. Plusieurs voisins de Consuelo ont reçu des menaces ou ont été agressés physiquement pour les obliger à quitter la région. Consuelo raconte qu'elle et son époux ont reçu des menaces assez directes. Pour cette raison ils ont décidé d'abandonner leur maison et leur domaine agricole pour s'enfuir.

Malgré la frustration et les difficultés liées au fait d'abandonner sa maison et sa ferme, Consuelo regarde l'avenir avec optimisme. Elle affirme à plusieurs reprises : « *Je ne suis pas la seule qui ait été obligée de m'enfuir. La plupart de mes voisins ont dû partir. Dans mon cas, au moins, je n'ai perdu aucun membre de ma famille.* » Elle regrette ce qu'elle a perdu au niveau matériel, mais en même temps, elle témoigne de son espoir de pouvoir bâtir un meilleur avenir économique en ville. Au moment de l'entretien, elle vivait à Soacha depuis deux ans.

Consuelo affirme être catholique et exprime son goût pour la prière quotidienne. Elle déclare : « *J'implore le Seigneur, j'ai toujours compté sur lui (...) Et lorsque j'ai des difficultés, je reçois toujours du secours, d'une manière ou d'une autre, d'une personne ou d'une autre, Dieu ne m'abandonne jamais* »

Elle croit que les événements malheureux qui arrivent ont une raison d'être que Dieu seul connaît. Cette conviction l'aide à les accepter avec plus de sérénité. Elle déclare : « *Si le bon Dieu a dit que cela devait arriver, alors il ne me reste plus qu'à être sereine, à me calmer. Car, que puis-je faire d'autre ?* » Et parlant de sa propre expérience, elle commente : « *Ces choses arrivent parce que Dieu les a voulues ainsi. Et c'est peut-être en vue de quelque chose de bon. C'est mon cas. Depuis que je suis arrivée ici (à Soacha), les choses ont évolué très favorablement pour moi, grâce à Dieu.* »

En même temps, Consuelo rejette l'opinion selon laquelle les malheurs sont des punitions envoyées par Dieu. Elle dit : « *Cela dépend de l'idée que chacun se fait dans sa tête. Si vous pensez que c'est une punition, vous allez le vivre comme une punition. Et il me semble que c'est plus dur.* »

Consuelo déclare ne pas avoir de sentiments de haine ou de rage envers les personnes responsables du déplacement forcé de sa famille. Elle dit : « *Je crois que cela ne vaut pas la peine de penser à ces gens-là. Il ne faut pas regarder en arrière mais en avant.* » Puis, elle ajoute : « *Comme on*

dit : 'Il ne faut pas s'en soucier. Il faut laisser cela à Dieu. Il se chargera de faire justice. »

Carolina

Carolina est une fille de 18 ans qui habite à Bogota avec ses parents et ses trois frères. Elle a été contactée par l'intermédiaire du Centre Pastoral des dominicains à Cazuca. Sa famille est originaire d'un secteur rural au centre du pays, près de la capitale. Ses parents ont dû s'enfuir après avoir été victimes de menaces de la part d'un groupe paramilitaire qui a ensuite pris possession de leurs terres. Au moment de l'entretien, cela faisait deux ans et demi qu'elle avait quitté sa région natale pour venir s'installer avec ses parents à Soacha.

Dans son récit, Carolina considère que sa famille est entrée dans un processus de désintégration depuis le déplacement forcé. La précarité économique, le chômage et les conditions de vie en ville ont créé des distances de plus en plus évidentes entre ses parents et ses frères. Malheureusement, raconte-t-elle, ses frères ont arrêté l'école et se sont rapprochés des gangs de rue qui opèrent dans le secteur. Elle est la seule dans sa famille qui continue à étudier. Elle se sent privilégiée d'avoir cette possibilité.

Carolina a reçu une formation catholique dans sa famille. Mais, depuis que sa famille s'est installée en ville, leurs habitudes de prière et leur participation à la messe dominicale a baissé considérablement. Un de ses frères fait maintenant partie d'une Église évangélique avec sa copine.

Elle affirme qu'elle n'a jamais douté de Dieu ni ne l'a renié à cause des situations difficiles qu'a dû vivre sa famille. Selon elle : « *Dieu a prédestiné chacun à une chose différente. Et tout ne peut pas être bon, parce que nous oublierions Dieu. C'est nécessaire qu'il y ait des moments malheureux. Nous ne devons pas dire que c'est la faute de Dieu.* » Dans un autre moment de l'entretien, elle ajoute : « *Ce sont des choses qui doivent arriver, qui sont nécessaires. Tout ne peut pas être bonheur. Parce que si tout était bonheur, nous ne remercierions pas Dieu.* »

Parlant de la justice, Carolina exprime aussi sa conviction que : « *Dieu a un destin préparé pour les personnes qui nous ont obligés à fuir(.) Tout ce qu'on fait, on le paie. Nous n'avons rien fait et on nous a chassés.*

Je ne demande pas à Dieu qu'il les punisse. Je suis sûre que ce n'est pas nécessaire parce qu'il a déjà quelque chose préparé pour eux. »

3.6.6. Sixième groupe : les personnes pour qui Dieu peut donner le bonheur et le malheur.

Parmi les personnes consultées dans cette recherche, certaines rejettent complètement l'idée que les situations de malheur puissent venir directement de Dieu. D'autres affirment que Dieu permet ces actions pour en tirer plus tard des bénéfices pour nous. Certaines affirment que la vie de chaque personne rencontre des situations de malheur qui sont prédéterminées, que Dieu connaît et qui font partie de son plan pour chaque personne. Les personnes qui seront présentées dans cette section affirment que Dieu peut être la cause autant des événements heureux que des événements malheureux, il peut décider pour nous autant la bénédiction que la malédiction. Néanmoins, cette bipolarité de Dieu ne semble pas amener à une image négative de Dieu. Dans cette conception religieuse, même lorsque Dieu « envoie » des malheurs, il agit avec sagesse et avec justice.

Un autre élément important pour ce groupe de personnes est la confiance en Dieu qui donne son secours et la force dans les moments de détresse. Il est en même temps celui qui envoie le mal et celui qui donne les moyens pour le surmonter. Il veille à ce que les choses de base ne manquent pas aux personnes qui traversent des situations difficiles. Il donne la force pour supporter les moments de difficulté avec sérénité. Le problème se trouve plutôt du côté des personnes, lorsqu'elles s'éloignent de Dieu et se laissent vaincre par les difficultés.

Comme la plupart des personnes présentées jusqu'ici, les personnes rassemblées dans ce groupe manifestent une grande gratitude envers Dieu pour les aides reçues et les progrès accomplis durant la période suivant le déplacement.

Les personnes de ce groupe partagent bon nombre de conceptions exprimées par les personnes d'autres groupes. La finalité pédagogique de la souffrance est une interprétation partagée par plusieurs d'entre elles. De même l'idée que la violence est une puissance qui infecte et attaque « *comme une peste*. » Une puissance que Dieu pourrait arrêter mais qu'il laisse agir à cause de raisons que lui seul connaît. Par rapport à la

justice, ces personnes expriment leur attente de justice et la peur qu'un désir de vengeance puisse les empêcher de vivre en paix ou conduise leurs enfants vers la violence.

Clemencia

Clemencia est une femme d'environ quarante ans et mère de cinq enfants. Elle ne s'est jamais mariée mais habite avec le père de ses enfants. Celui-ci travaillait comme administrateur d'une hacienda dans une région rurale proche de la capitale. La guérilla a demandé au propriétaire de l'hacienda une forte somme d'argent. Celui-ci habitait en ville et a refusé de payer. Par conséquent, les menaces et les pressions de la guérilla sont tombées sur l'époux de Clemencia. La situation devenait de plus en plus difficile au point que, craignant que quelque chose puisse arriver à leurs enfants, Clemencia et son mari ont décidé de quitter la région. Ils ont émigré alors à la ville de Tunja où ils ont été accueillis par les programmes de la fondation Opción Vida. Là, nous avons pu prendre contact avec Clemencia. Au moment de l'entretien, sa famille habitait à Tunja depuis un an.

Dans son récit, Clemencia exprime sa rage et sa frustration. Elle considère que ce qui est arrivé à sa famille est une injustice. Elle déclare : « *Nous sommes pauvres, nous n'avons rien. Mais on nous a fait payer pour les actions des autres. Uniquement parce que mon mari travaillait pour ce monsieur, on nous a fait quitter notre maison.* » Cependant, en même temps, Clemencia voit son avenir en ville de manière positive. Elle l'affirme à plusieurs reprises : « *Grâce à Dieu, nous n'avons perdu aucun membre de notre famille parce que nous sommes partis au bon moment. On aurait pu prendre mon mari en otage comme pour faire pression contre son patron.* »

Clemencia affirme être catholique et pratiquante. Elle manifeste une grande dévotion envers la Vierge Marie. Elle affirme que viennent de Dieu autant les événements heureux que les situations de malheur. Elle dit : « *Dieu donne la maladie, mais il donne aussi la médecine. Je crois à ce proverbe(.) ou, comme on dit : 'Dieu serre, mais il n'étouffe pas'. Parce que même si les choses deviennent très difficiles, Dieu et la Vierge ne nous laissent pas tomber. Parfois je suis allée chez la Vierge Marie pleurer de tristesse, et parfois je suis allée chez elle pleurer de joie.* »

Clemencia croit que Dieu punit les personnes qui font le mal. Mais elle rejette l'idée que le déplacement de sa famille puisse être un

châtiment. Elle déclare : « *On se met à penser : même si je n'ai rien fait de mauvais, si je n'ai agressé personne, si je n'ai jamais manqué de respect envers ma mère (...) ce sont des choses qui doivent arriver pour le meilleur ou pour le pire, mais ces choses doivent arriver indépendamment de ce qu'on a fait.* » Par contre, Clemencia est sûre de que les personnes responsables du déplacement devront payer pour leurs actes : « *Dieu punit ces personnes. La punition peut tomber sur elles ou sur leurs familles. Cela serait encore plus dur.* »

Durant l'entretien, Clemencia insiste sur l'importance de remercier Dieu, même dans les événements plus difficiles. Elle déclare : « *Même si on est dans les pires conditions, Dieu nous aide pour que l'essentiel ne nous manque pas (...) Il y a des personnes qui s'éloignent, deviennent incroyantes, critiquent, se plaignent : 'Eh! Nous recevons très peu d'argent'. Mais moi intérieurement, je me dis : 'Ces gens-là ne savent pas apprécier ce qu'on nous donne. Au moins nous avons un peu d'argent pour manger'. Alors, beaucoup de gens s'éloignent de Dieu, parce qu'ils deviennent matérialistes, ne pensant qu'à l'argent.* »

Clemencia considère que la gratitude qu'elle a toujours exprimée envers Dieu et la Vierge lui ont permis de recevoir d'autres bénédictions. Elle raconte : « *Je me suis mise sous la protection de Notre Dame du Miracle, ici à Tunja. J'y vais tous les samedis à la messe. Et je vois que, oui, tout ce que j'ai demandé m'a été donné. L'argent que le gouvernement nous avait promis est arrivé et j'ai pu ouvrir un magasin qui maintenant fonctionne très bien.* »

Lucia

Cette femme de 55 ans, mariée et mère de sept enfants est originaire du centre de la Colombie. Elle habitait dans une ferme qu'elle a dû abandonner à cause des pressions de groupes paramilitaires. En particulier, elle craignait que ses enfants soient recrutés par l'un de ses groupes. Alors, elle a quitté sa ferme, vendu son bétail à un prix très bas et s'est enfuie avant que les membres du groupe armé aient pu empêcher le départ de ses enfants. Elle s'est réfugiée avec sa famille à Tunja. Dans cette ville, nous avons pu l'interviewer par l'intermédiaire d'Opción Vida, dix-neuf mois après son déplacement.

Lucia considère que les groupes armés qui opèrent dans sa région d'origine sont comme « *une plaie qui attaque les paysans et surtout les jeunes (...) Une plaie qui détruit l'esprit et le cœur.* » Selon son récit, elle a dû faire face à cette *plaie* depuis sa jeunesse. Beaucoup de jeunes de sa région « *se sont laissés convaincre* » par les groupes armés et ont commencé à participer à leurs actions clandestines. La plupart de ces jeunes ont été tués ou ont disparu. Elle dit avoir été assez forte pour ne pas « *se laisser convaincre* » et, grâce à cela, a pu former une famille. C'est pour protéger sa famille qu'elle a fini par quitter sa région : « *Je ne voulais pas que mes enfants soient condamnés à vivre encore dans ces conditions.* »

Elle considère être une femme croyante, éduquée dans une famille catholique et pratiquante. Pour elle : « *Tout vient de Dieu, soit le bonheur, soit le malheur.* » Interpellée sur cette conviction face à sa propre situation, elle déclare : « *Oui, je sais que Dieu n'est pas coupable de ce qui nous est arrivé. Quelle faute pourrait-il avoir fait, si cela est l'action des gens méchants ? S'il l'a permis, c'est parce qu'il a eu une bonne raison.* » Dieu a, pour elle, la puissance d'arrêter la *plaie* des groupes armés. Il peut envoyer, par exemple, d'autres groupes armés pour les arrêter. Mais « *parfois, il laisse que cette 'peste' arrive sans que personne ne les arrête. De cette manière, Dieu nous envoie une épreuve et attend de voir notre réaction : Devenons-nous fous ? Nous laissons-nous vaincre par l'adversité ? Nous laissons-nous sombrer dans la peine ?* »

S'exprimant sur les réactions des personnes victimes de déplacement forcé, Lucia déclare : « *Il y a des gens qui sont stupides et disent : 'Dieu m'a puni' ou pire encore, 'Dieu n'existe pas'. Cela, c'est être trop rationaliste, c'est se laisser aveugler par les problèmes. Dieu existe et c'est lui qui nous a envoyés dans ce monde. Il nous envoie des épreuves pour que nous en tirions des leçons. On apprend à vivre, à souffrir, à jouir, tout (...) mais ces sont des épreuves, pas des punitions.* »

Lucia manifeste aussi une grande confiance en Dieu. Selon elle, on doit toujours prier Dieu, mais surtout dans les adversités. Elle dit : « *Dieu est avec nous là où on se trouve. Si on ne lui fait pas confiance, alors à qui faire confiance ?* » Lorsqu'elle raconte son histoire, elle dit : « *Voyez-vous ? Il était avec nous lorsque nous sommes partis. Il nous a aidés à arriver où nous sommes maintenant.* » Et parlant de l'avenir, elle ajoute : « *Je suis sûre que, avec l'aide de Dieu, un jour nous allons nous rétablir.* »

Peut-être que nous n'aurons pas les mêmes choses, mais je suis sûre que nous allons nous sortir de ce mauvais pas. »

Ivonne

Cette femme, autour de la trentaine, vit avec ses cinq enfants. Selon son récit, son mari l'a abandonnée lorsqu'ils vivaient encore dans leur région natale du département de Tolima. Un jour, peu de temps après le départ de son mari, alors qu'elle allait en autobus du village à sa ferme, des paramilitaires ont arrêté l'autobus et ont fait descendre quelques personnes. Parmi ces personnes se trouvait Ivonne. Les paramilitaires les ont informés qu'elles avaient vingt-quatre heures pour quitter la région. Ivonne n'a jamais compris les raisons de cette menace, mais elle croit que ce doit être lié d'une certaine manière au départ inattendu de son mari. Elle affirme : *« Je crois que ces gens-là voulaient se venger pour quelque chose qu'il leur avait fait. »*

Alors, craignant pour la vie de ses enfants, Ivonne les a envoyés dans un autre village chez ses oncles, tandis qu'elle partait pour la capitale chercher du travail et commencer une nouvelle vie. Au moment de l'entretien, Ivonne avait passé huit mois dans la capitale. Ses deux filles aînées habitaient avec elle, mais les autres enfants restaient encore chez ses oncles. Le plus grand souci d'Ivonne était d'améliorer sa situation économique pour pouvoir reprendre ses autres enfants avec elle. Selon elle, le fait de vivre éloignée d'eux lui cause une grande peine. Ivonne a été contactée par la Casa Betania de Soacha.

Ivonne regarde avec peur et incertitude son avenir dans la capitale. Elle n'a pas encore réussi à trouver un travail stable et, de ce fait, dépend encore de l'aide économique du gouvernement et de l'appui matériel de la Casa Betania. Elle déclare : *« Je n'ai pas d'emploi, je n'ai pas de mari, la situation est très difficile (...) Parfois ma fille veut manger quelque chose et me dit qu'elle a faim ... moi, comment pourrais-je lui donner ce qu'elle veut, si je n'ai pas d'argent (...) mais, je fais confiance à Dieu. »* Plusieurs membres de la famille d'Ivonne sont actifs dans une église pentecôtiste. Elle ne se considère pas pentecôtiste, mais parfois y participe. Dans son récit, elle parle de *« la puissance de Dieu »* qu'elle a vue en acte. Elle raconte : *« J'ai vu la force de la prière. J'ai vu des malades, graves, nous avons prié pour eux et je vois qu'ils se sont relevés. »* Et parlant d'elle-même, elle

raconte : « Lorsque j'ai reçu des menaces, j'ai prié Dieu pour qu'il nous fasse sortir vivants. Je lui ai dit que j'étais prête à risquer ma vie. Et voilà qu'il m'a aidée et que je suis ici. »

Ivonne déclare : « Dieu nous envoie du bonheur et du malheur. Pour cette raison il faut compter avant tout avec Dieu. Le fait que parfois nous ayons des malheurs ne veut pas dire qu'on va porter des jugements contre Dieu, non. » Mais elle sait que « tout le monde ne pense pas comme ça. J'ai entendu beaucoup de personnes qui renient Dieu ou qui ne croient plus en lui. Ces personnes disent : 'Mais Dieu, pourquoi cela ? Pourquoi me faut-il recevoir cela, moi ?' »

Elle affirme que malgré les choses difficiles qu'il a mises sur le chemin de sa vie, elle n'a jamais récriminé contre Dieu. Ivonne déclare : « La seule chose que je lui demande, c'est de m'aider à continuer à aller de l'avant. Si on a la faveur de Dieu, on finit par trouver la manière de se sortir des problèmes (...) Dans mon cas, les difficultés m'ont fait me rapprocher de Dieu. Parce qu'on dit : 'Dieu aide-moi'. On cherche Dieu parce qu'on ressent le besoin de lui. »

Durant l'entretien, Ivonne a manifesté sa conception de la justice de Dieu. Elle déclare : « La justice n'est pas possible sur cette terre... mais il doit exister une punition, et cette punition ne peut venir que de Dieu. » Plus tard dans l'entretien, elle dit : « Le problème est que si je désire le mal envers une personne, la punition que Dieu lui avait réservée va peut-être se retourner contre moi. C'est pourquoi je ne demande pas que Dieu punisse les personnes qui m'ont chassé de ma terre. Je laisse cela entre les mains de Dieu. Il saura quoi faire. »

Graciela

Graciela est une femme d'environ 60 ans, veuve et mère de 9 enfants, originaire du département du Tolima. Graciela a quitté son village natal après l'assassinat de son époux et de deux de ses enfants. Il paraît que leur mort a fait partie d'une terrible vague de violence dans la région. D'autre part, Graciela est restée dans l'indigence puisque les assassins de son époux et de ses enfants ont brûlé sa maison devant ses yeux sans qu'elle ne puisse rien sauver. Après ces événements, Graciela s'est réfugiée avec ses quatre plus jeunes enfants chez des amis à Ibagué, la capitale du département. Mais craignant que la persécution contre sa famille se

poursuive, Graciela a décidé de se déplacer à Bogota et de couper tout contact avec les amis qu'elle avait dans sa région. Lorsque nous avons pu prendre contact avec elle par l'intermédiaire d'Opción Vida – Soacha, cela faisait deux ans qu'elle était arrivée à Bogota.

Une grande partie du récit de Graciela est centré sur l'assassinat de son époux et de ses enfants. Elle exprime toute sa douleur et son sentiment d'impuissance. Mais au milieu de sa peine, Graciela insiste plusieurs fois sur l'importance d'avoir le courage et la force de continuer à aller de l'avant. Elle déclare : « *Dieu est grand et puissant. Il nous donne la force et la vaillance. Je me suis dit : 'Tu ne peux pas te laisser vaincre par la tristesse parce que tu as des enfants plus petits qui ont besoin de toi. C'est très dur. Vous ne pouvez pas imaginer à quel point. Parce qu'on est habitué à avoir son époux (...) mais Dieu m'a donné la force.* » Graciela affirme à plusieurs reprises que la force pour supporter le moment terrible de la mort de ses proches lui est venue de Dieu. Elle raconte : « *Le jour même où on a tué mon époux et mes enfants, on a brûlé notre maison. Il nous a fallu dormir dans la montagne. Le lendemain, on nous a dit que l'armée nationale arriverait pour reprendre le contrôle de la zone. Alors, j'ai pu retourner à la maison, mais avant j'ai fermé les yeux et dit : 'Bon Dieu, grand et puissant, donne-moi le courage de pouvoir enterrer mes enfants, et de ne pas me laisser paralyser par ce que je vais voir'. Et je pense qu'il m'a donné le courage pour ramasser mes enfants, mon mari, et trouver une place pour les enterrer (...) Dans un moment comme ça, c'est Dieu qui donne la vaillance, Dieu a fait miséricorde.* »

Parlant de la mort de son époux et de ses enfants, Graciela déclare : « *Je pense : 'Si cela était la volonté de Dieu, que mon mari et mes enfants meurent de cette manière, qu'est-ce que je peux faire ?' Notre vie lui appartient. J'ai dit cela à beaucoup de femmes qui ont perdu leurs maris. Je leur dis : 'Ne vous laissez pas freiner par les choses. Si Dieu l'a permis comme ça, nous devons nous résigner. Il est le seul qui puisse nous donner la force pour continuer d'aller de l'avant. On ne peut pas se laisser vaincre par les événements.'* »

Graciela affirme n'avoir jamais renié Dieu ou douté de sa bonté. Elle raconte : « *Mon père disait que lorsqu'on se trouve dans des moments de difficulté, on doit regarder vers Dieu, parce que c'est lui seul qui peut nous donner la force nécessaire.* » Elle affirme que, malgré tout, elle a de

bons motifs pour remercier Dieu : « *Je rends grâce à Dieu parce qu'il m'a permis de sortir de là-bas et de venir jusqu'ici'. Et j'ai assez bien réussi à m'en sortir, même si je n'étais pas habituée à la ville et mes enfants non plus. J'ai appris beaucoup de choses durant ces dernières années. Dieu m'a donné l'intelligence pour apprendre beaucoup de choses et aller de l'avant avec mes enfants. Dieu ne m'a jamais abandonnée.* »

Selon Graciela, lorsque la patience et la résignation pour accepter les choses manquent, des choses pires peuvent arriver. Elle commente : « *Une dame, dont on a tué le mari et un enfant, a dû être conduite à l'hôpital et elle est devenue presque folle. Moi, non, Dieu merci. Et je dis: 'Dieu merci' parce que j'ai eu à vivre des moments difficiles... mais petit à petit, je suis en train de me reprendre, et d'aider mes enfants à se reprendre.* »

Parlant de la justice, Graciela affirme : « *Dieu donne sa miséricorde abondamment, mais lorsqu'il manifeste sa rage, là aussi...* » C'est pourquoi, elle déclare que lorsqu'elle pense aux personnes qui ont tué son mari et ses enfants, elle prie : « *Seigneur, tu es celui qui a le droit d'appliquer la justice, parce que notre vie t'appartient.* » Elle pense que cette attitude est meilleure que celle qui consiste à chercher la vengeance. Graciela raconte : « *Quelques mois après que nous soyons partis de là-bas, mon fils aîné me disait qu'il voulait se faire justice. Mais je lui ai dit : 'Non. Nous n'avons pas besoin de nous salir les mains. C'est Dieu qui fera un jour justice à ton père et à tes frères.'* »

3.6.7. Septième groupe : les personnes pour qui le mal est dû à des puissances maléfiques

Les personnes présentées dans les sections précédentes parlent parfois de la violence comme d'une force maligne qui contamine les personnes et leur fait faire des choses qu'elles ne seraient pas capables de faire dans une situation normale. La rancune, le désir de vengeance, l'ambition et la haine conduisent les êtres humains à des comportements agressifs et violents. Les personnes consultées affirment que Dieu n'aime pas ces choses, mais qu'il les permet pour différentes raisons.

Dans cette section, nous allons présenter un groupe de personnes qui expliquent l'origine et les raisons de la violence par l'action des

puissances maléfiques. L'action de Dieu et du croyant est perçue comme un combat contre ces puissances maléfiques et contre les effets de leurs actions envers d'autres êtres humains. Une de ces personnes fonde cette conception sur des passages bibliques qui parlent de la réalité du démon et de la lutte du chrétien contre celui-ci. Une autre affirme qu'après une période de questionnements sur les raisons que Dieu a eu de permettre sa souffrance, elle est arrivée à la certitude que ces choses ne peuvent pas venir de Dieu mais seulement du diable. Les malheurs sont des pièges que le diable nous tend pour « nous faire tomber. » Dans ce groupe se retrouve de façon plus explicite la conception, commune à bon nombre des personnes consultées, selon laquelle ceux qui provoquent la violence ont le « diable en eux. » Une des personnes présentées ici affirme que l'influence du diable sur les gens se manifeste aussi au niveau physique et que de ce fait les personnes ont besoin d'être guéries. Cette même personne affirme que l'ignorance au niveau religieux rend les personnes plus faibles face aux forces malignes, ainsi l'instruction religieuse est un moyen important pour aider les membres des groupes armés à renoncer à la violence.

Dans cette interprétation, Dieu est perçu comme celui qui nous donne la force pour lutter contre le démon. La survie, malgré les actions violentes subies, est perçue comme une manifestation du pouvoir de Dieu supérieur aux forces malignes. Par contre, lorsqu'une personne se laisse vaincre par les difficultés et n'arrive pas à s'en sortir, cette situation est comprise comme une victoire du démon.

Sixta

Sixta est une femme de 80 ans, mère de 11 enfants et grand-mère de nombreux petits-enfants. D'après son récit, elle s'est séparée de son époux depuis des nombreuses années. Sixta est originaire du département du Caqueta, une région historiquement atteinte par l'influence de la guérilla et par la production de coca. Selon son récit, Sixta a connu tout au long de sa vie les effets de la violence armée. Elle a été interviewée à Tunja où elle habitait avec deux petites-filles depuis un an et demie.

Le récit de Sixta comporte de nombreuses tragédies, persécutions et morts violentes. Mais celle qui l'a affectée le plus, et qui forme une part importante de son récit, c'est l'assassinat violent de son fils dix ans auparavant. Sixta n'explique pas les causes de l'assassinat, mais le

récit laisse entrevoir que son fils était en lien avec les groupes armés qui contrôlaient le commerce de la drogue dans la région. À la suite d'une dispute entre les leaders de ces groupes, son fils a été poignardé et son mari obligé de fuir. Après cela, l'époux de Sixta n'est jamais revenu habiter avec elle et ses enfants. Elle affirme qu'après la mort de son fils, elle a fait tout son possible pour empêcher que d'autres membres de sa famille « *ne prennent de mauvais chemins.* »

Au niveau religieux, Sixta raconte qu'elle est proche des églises évangéliques depuis de nombreuses années. Elle a l'habitude de lire la Bible à la maison. À plusieurs reprises, Sixta déclare que, dans sa prière quotidienne, elle demande pardon à Dieu pour les péchés de ses enfants, de ses petits-enfants et de « *toute sa génération.* »

Pour Sixta, il semble clair que tout le mal qui a entouré sa famille est l'œuvre de forces maléfiques. Elle déclare : « *Le combat, comme il est dit dans la Parole, n'est pas contre la chair et le sang, mais contre les légions et les puissances du démon. C'est pour quoi on ne peut pas se séparer de Dieu.* ». Face à ces menaces, « *le seul qui nous donne la force est l'Esprit Saint. Il nous donne la force de lutter contre l'Ennemi.* ». Elle ajoute comme témoignage sa propre survie face aux vagues de violence qu'elle a vécues : « *Je dis toujours : 'Au nom de Dieu...' la dernière fois, quand on nous a fait fuir et que nous sommes venus ici : 'Au nom de Dieu'. Et voilà que nous sommes toujours en vie.* »

Sixta considère que Dieu permet l'action des forces maléfiques pour nous aider à grandir. Elle raconte : « *Une fois, un homme m'a dit : 'Si Dieu était juste, cela ne vous serait pas arrivé. Parce que vous êtes une femme pieuse'. Mais je lui ai répondu : 'La Bible dit que nous serons éprouvés comme l'or et l'argent. Cela peut être un plan de Dieu pour me sanctifier. Là on connaît mieux Dieu, et Dieu nous connaît mieux.* » Plus tard, Sixta raconte : « *On ne connaît pas les plans de Dieu. On sait seulement qu'il est grand et miséricordieux. Moi-même, lorsqu'on a tué mon fils, je disais : 'Dieu, donne-moi la force de supporter une aussi grande épreuve'. Mais je n'ai jamais blasphémé ou maudit pour cela. La vie lui appartient. Si un jour il nous appelle, la mort survient tout de suite.* »

Sixta affirme sa certitude que tout ce qui arrive a une raison d'être dans les plans de Dieu, c'est pour elle une source de sérénité face aux malheurs. Elle dit : « *Dieu sait pourquoi il permet les choses. Mais il reste*

toujours avec nous. Je lui disais : 'Seigneur, tu m'as donné mon fils, tu me l'as prêté, si maintenant tu as permis cela, c'est pour une raison'. Il devait vivre 33 ans, pas plus, et Dieu sait pourquoi. On ne doit pas blasphémer mais avoir de la patience. »

Le problème commence, selon Sixta, lorsque les gens perdent la sérénité, perdent la foi et se laissent aller à la rancune. Elle affirme : « *Le diable me poussait pour que je me venge. Parce que le diable veut nous contrôler et nous pousser à des actions mauvaises. Mais je lisais la Bible et priais. Je disais : 'Seigneur, entre tes mains je dépose la mort de mon garçon. Tu connais tout. Tu sais qui l'a tué. Tu te chargeras de faire justice.'* »

Juan Pablo

Juan Pablo est un homme de 40 ans, marié et père de cinq enfants. Il est originaire du centre de la Colombie, d'une région montagneuse assez utilisée par la guérilla comme voie de communication entre plusieurs régions du pays. Par conséquent, c'est une région disputée en permanence entre la guérilla et l'armée nationale. Juan Pablo affirme qu'il a quitté sa ferme parce qu'il était fatigué des combats et de l'insécurité dans la région. Comme lui, la plupart de ses voisins ont dû quitter leurs fermes durant les dernières années. En outre, sa fille cadette souffre d'attaques d'épilepsie. Juan Pablo a l'espoir qu'elle puisse être soignée en ville. Il a été contacté à Soacha, par l'intermédiaire du centre Pastoral Cazuca des frères dominicains. Au moment de l'entretien, il habitait la capitale depuis un peu plus d'un an.

Le récit et les réponses de Juan Pablo durant l'entretien sont assez pessimistes. Selon lui, il n'a pas trouvé ce qu'il cherchait lorsqu'il est venu à la capitale. Sa fille n'a pas pu recevoir les soins médicaux dont elle a besoin. Et en plus, le secteur où il habite est assez violent à cause des gangs de rue. Il craint que l'un de ses fils adolescents ne soit recruté par ces groupes. Juan Pablo avoue être au cœur d'un dilemme : retourner à sa ferme ou rester dans la capitale.

Juan Pablo est catholique et il a encouragé ses enfants à participer aux activités de leur paroisse dans l'espoir que cela les garde éloignés des '*mauvaises influences*' du quartier où ils habitent. Il dit avoir été démarché pour participer à des groupes évangéliques. Mais pour lui :

« C'est déjà assez qu'on nous ait déplacés au niveau matériel, pour vouloir nous déplacer maintenant au niveau spirituel. Si on est catholique, on l'est pour le reste de sa vie. »

Il reconnaît qu'au début, il demandait à Dieu la raison de ses souffrances. Il déclare : *« On se demande : 'Mais qu'est-ce que je suis en train de payer ? Mais je n'ai rien fait.' »* Ce qui l'afflige le plus, c'est la maladie de sa fille. Et parfois, au milieu de son désespoir il fait des reproches à Dieu. Juan Pablo affirme : *« Il y a des épreuves qui apparaissent sur notre chemin. Et il faut les surmonter. Mais celle-ci a été trop dure pour moi. »*

Juan Pablo raconte qu'après une période où il demandait à Dieu la raison de sa souffrance, il a compris que *« ce n'est pas Dieu qui nous envoie ces choses, mais le diable. Les personnes qui font le mal se trouvent sous la force du diable. Je ne crois pas que ce soit Dieu qui les a envoyées. »* Pour cette raison, Juan Pablo pense maintenant que continuer à penser au passé et continuer à se lamenter, c'est *« donner une chance au diable pour nous faire tomber dans le piège. »* Il donne comme exemple les déplacés par la violence qui sont tombés dans la mendicité. Pour lui, ceux-ci sont tombés dans le piège que leur a tendu le diable et pour cela, ils n'ont pas réussi à aller de l'avant.

Dans ses réponses, il insiste sur le fait que *« plutôt que de se lamenter sur le passé, maintenant ce qu'il nous faut, c'est avant tout de demander la santé pour ma fille. Il faut regarder vers l'avant et lutter pour survivre. »* Pour cette raison, il confie ses projets à Dieu. Il déclare : *« Je demande à Dieu qu'il me donne la volonté et la santé pour pouvoir... peut-être, bâtir ma maison dans un petit terrain que j'ai. »*

Parlant des responsables du déplacement forcé, Juan Pablo déclare : *« Je n'ai jamais été un homme de rancune. Je laisse les choses entre les mains de Dieu. Je ne fais rien si je garde de la rancune. Le seul qui peut faire justice, c'est Dieu. C'est ce qu'on espère. Ceux qui ont fait le mal doivent payer. »*

Fabio

Fabio est un homme autour de la quarantaine, marié et père de famille. Il est originaire du département du Tolima, mais a été obligé de fuir vers la capitale après avoir reçu des menaces directes de la part de la

guérilla. Il avait une formation en agronomie et avait trouvé un travail dans la coopérative de producteurs de lait de sa région. La guérilla qui opérait dans la zone lui a demandé des informations sur le nombre d'animaux et la quantité de lait produite par chaque voisin de la zone. Le groupe armé utilisait ces informations pour imposer des « taxes » aux voisins de la région. Fabio se sentait en faute dans cette situation et craignait que, à l'arrivée d'un autre groupe armé, il ne soit traité comme complice de la guérilla. Pour cette raison, raconte-t-il, Fabio a arrêté de collaborer avec la guérilla. D'autre part, il avait des informations sur la responsabilité de ce groupe armé dans la mort de deux personnes de la région. Par conséquent, il a reçu des menaces contre lui et sa famille. Cela l'a obligé à quitter sa région et son emploi. Au moment de l'entretien il habitait à Soacha depuis deux ans et demi.

Le récit de Fabio laisse entrevoir sa déception profonde face à tout ce qu'il a perdu lorsqu'il a été obligé de fuir : sa maison, son travail et la stabilité économique de sa famille. En outre, il voit que sa formation et son expérience ne sont pas vraiment utiles pour trouver un travail en ville et que le secteur où il habite est plein de gangs de rue. L'expérience de la vie en ville a été pour lui une grande déception.

Fabio déclare n'appartenir à aucun groupe religieux, mais son langage et sa façon de citer la Bible donnent l'impression qu'il a été en contact avec des groupes évangéliques. Il affirme que, malgré les difficultés, il ne s'est jamais éloigné de Dieu. Il déclare : *« J'ai continué à parler avec Dieu ; il est, pour moi, le fondement de tout (...) Lorsqu'on risque d'être assassiné ou quand quelqu'un de sa famille est en danger, on demande à Dieu de nous protéger. Parce que ces gens-là ne pardonnent pas. Ils ne respectent pas la vie, ni rien, mais Dieu nous a gardés. »*

Selon lui, la cause de la violence *« est le diable qui rentre dans les personnes. »* Et plus tard, il ajoute : *« Ceci n'est pas la faute de Dieu. Ce qui arrive, c'est qu'il y a des gens qui veulent rentrer dans le mal, qui choisissent de suivre le mal. Par exemple, j'ai un frère qui est décédé il y a trois mois. Il s'était mis dans les affaires de la guérilla et nous prions beaucoup pour lui. Mais nous savions qu'un jour, il finirait assassiné. Je lui disais : 'Tu dois croire en Dieu'. Mais il y a des gens qui ne croient pas en Dieu ou qui rentrent de plus en plus dans les affaires du mal. Ils ont des yeux, mais ils ne voient pas. Ils ne voient pas qu'il y a un Créateur. »*

Fabio affirme qu'il a un très grand sentiment de gratitude envers Dieu, parce que malgré l'agir de « *personnes qui ont le diable en dedans* », Dieu l'a toujours sauvé. Il raconte que peu avant sa fuite, un groupe de la guérilla l'a cherché pour le tuer, mais il s'est sauvé de manière presque miraculeuse. Il dit : « *Dieu a beaucoup fait pour moi. Je peux vous dire que je le sais. Si ce n'était pas le cas, je ne serais pas ici pour te raconter cette histoire.* »

Francisco José

Francisco José est un homme de 48 ans, divorcé et père de trois enfants. Il est originaire du département du Casanare à l'est de la Colombie. Depuis sa jeunesse, il administrait sa propre forge. Il a été contacté pour faire 'quelques travaux pour la guérilla'. De ce fait, il a reçu des menaces des groupes paramilitaires qui, quelques mois après, ont pris le contrôle de la région. Selon son récit, son épouse a rejeté sur lui la responsabilité lorsqu'ils ont dû fuir la région à cause des menaces. C'est pour cette raison, qu'elle l'a abandonné. Au moment de l'entretien, il habitait à Tunja. Nous avons pris contact avec lui par l'intermédiaire d'Opción Vida.

Francisco José se voit comme un homme privilégié par le fait d'avoir un métier qui lui a permis de répondre aux exigences économiques de sa famille. Il se voit différent de la plupart des déplacés qui sont des paysans et qui ne trouvent pas de travail lorsqu'ils arrivent en ville. Lui, par contre, a réussi à organiser à nouveau son atelier de forge grâce aux aides que le gouvernement lui a données. Maintenant, ses enfants peuvent aller à l'université. Il affirme que sa formation professionnelle lui a évité d'être recruté par la guérilla « *avec une arme à l'épaule et caché dans les montagnes.* » D'autres amis qu'il a rencontrés dans sa jeunesse ont fini tués parce qu'ils ont adhéré aux groupes subversifs. Il est fier que ses enfants soient à l'université.

De même, dans le domaine religieux, Francisco José considère qu'il a reçu une formation privilégiée par rapport aux personnes qui l'entourent. Même s'il ne le dit pas explicitement, je crois qu'il a reçu une formation de la part de groupes pentecôtistes. Selon lui, Dieu est « *une source de sagesse qui se communique à nous à travers la Bible.* » Il déclare : « *Nous qui connaissons bien la Parole de Dieu, nous savons que Dieu est une très grande force de sagesse. Alors, si on s'attache à cette*

force par la foi, on reçoit encore plus de foi, de sagesse et de confiance en Dieu. » Il raconte qu'un jour un membre de la guérilla l'a accusé de dénoncer des membres du groupe subversif aux autorités locales. Il a été amené donc dans une sorte de tribunal de la guérilla. Il dit : « Ce jour-là, on voulait me tuer, on cherchait un motif. Mais celui qui marche avec Dieu ne doit rien craindre... je savais que Dieu mettrait les paroles justes dans ma bouche et grâce à lui, j'ai pu m'en sortir. » Après cette expérience, il a quitté sa région pour se réfugier en ville.

Francisco José affirme qu'il aime parler avec d'autres déplacés. Il raconte : « *La première chose qu'il faut faire, c'est leur donner une motivation pour continuer. Il faut leur donner de la force au niveau spirituel, il faut leur dire que Dieu existe et qu'ils ont une âme, un esprit qui vient de Dieu. Si Dieu est mort sur la Croix, c'est pour nous donner de l'esprit, un souffle de vie, pour que nous ayons une vie dans l'autre monde. Bref, il faut leur rappeler que tout cela, ici, est transitoire, mais que là-bas nous sommes éternels. »*

Il affirme qu'une fois, lorsqu'il habitait dans son village, il a eu l'occasion de parler avec un groupe de jeunes qui étaient en lien avec la guérilla. Francisco José dit qu'il a pu constater qu'ils étaient tous sous une influence maligne. Il raconte : « *J'ai saisi l'occasion, j'ai commencé à leur parler de Dieu, de la vie bonne selon lui... mais je peux vous dire que plusieurs d'entre eux ont commencé à vomir. Ils disaient : 'Excusez-moi, j'ai mal à l'estomac'. Un d'entre eux qui a beaucoup vomi est rentré chez lui et deux jours après et est venu me voir pour me dire qu'il se sentait soulagé. Ce sont des garçons qui ont été dans la guérilla, à qui on a donné à boire des boissons étranges en leur disant qu'ils n'auraient plus peur et que les balles ne pourraient pas leur faire de mal. Dieu les guérit. Dieu les laisse en liberté pour qu'ils puissent vivre une vie normale. »*

Selon Francisco José, les personnes s'éloignent de Dieu par ignorance, parce qu'elles n'ont pas connu « *la Parole*. » Il affirme que « *ces personnes ignorantes sont celles qui finissent dans la guérilla et font le mal.* » Pour cela « *il est important de faire connaître la sagesse de Dieu, pour que les gens ne tombent pas dans le piège du démon.* » Francisco considère que ceci est une de ses missions dans la vie.

3.6.8. Huitième groupe : les personnes pour qui Dieu n'intervient pas dans ce monde, mais viendra à la fin pour nous demander des comptes de nos actions

Les entretiens qui seront présentés dans cette section témoignent d'une interprétation religieuse particulière par rapport aux témoignages présentés jusqu'ici. Ces personnes font état d'une vision non interventionniste de Dieu. Pour elles, les malheurs qui leur sont arrivés n'ont rien à voir avec un plan, une volonté, une décision ou un agir de la part de Dieu. Le mal dans ce monde est le résultat de l'agir des êtres humains. Dieu a fait sa part lorsqu'il a créé le monde. Ensuite, il laisse toute liberté et toute responsabilité aux êtres humains. Dans ce contexte, la question « Dieu, pourquoi cela m'est-il arrivé ? » ne semble pas se poser. Au contraire, ces personnes se montrent critiques face à l'idée que les événements malheureux soient un châtement ou une épreuve infligés par Dieu.

Les personnes qui présentent cette vision n'attendent pas de Dieu une intervention salutaire ou une délivrance dans le monde présent. Pourtant, deux de ces personnes affirment s'être senties soulagées après avoir raconté à Dieu leurs souffrances dans la prière. Une autre considère que la lecture de la Parole de Dieu lui donne la sagesse pour pouvoir agir face aux difficultés. Dans ce cas, il ne s'agit d'une action faite directement par Dieu, mais plutôt que le fait de prier, d'entendre une prédication, de chanter un chants religieux ou de lire la Parole a un effet salutaire pour les personnes.

En revanche, ces personnes manifestent une forte attente eschatologique. Elles pensent que si Dieu nous a laissé la liberté pour agir dans le monde présent, il viendra un jour nous demander des comptes de nos actions. Le fait que Dieu n'intervienne pas ne veut pas dire qu'il n'y aura pas de justice pour les victimes, ou de châtement pour les bourreaux. À la fin, Dieu rendra à chacun selon ce qu'il mérite. Une de ces personnes considère que la culpabilité de la violence concerne aussi ceux qui en ont été complices par leur indifférence. Une autre pense que le mal augmente dans le monde jusqu'à ce que la mesure soit comblée. Alors, l'intervention eschatologique de Dieu se produira. Cette perspective apocalyptique est souvent associée à une vision négative du monde et de la réalité humaine.

Il est intéressant de noter qu'au moins deux de ces personnes ont reçu une formation dans des institutions religieuses et manifestent toutes les deux une prise de distance par rapport à leur pratique religieuse antérieure. L'un d'eux, ancien séminariste, affirme que son travail avec la guérilla et la rencontre de certaines idées philosophiques lui ont fait prendre de la distance par rapport à sa pratique catholique. L'autre, une femme qui était assez engagée dans son église protestante, a cassé sa participation à cause des disputes de pouvoir et d'argent qu'il y avait dans son Église. Elle témoigne aussi d'une vision critique face aux prières que les personnes adressent à Dieu. Ces demandes, affirme-t-elle, répondent surtout à un besoin humain d'être soutenu par Dieu

Guillermo

Guillermo est un homme autour de la trentaine, célibataire et sans enfants. Il est originaire du département du Caqueta, mais la violence l'a amené à vivre dans différentes régions de Colombie. Depuis deux ans, il habite à Bogota. Il a été contacté grâce au bureau d'Opción Vida–Soacha.

La trame qui structure le récit de Guillermo est le fait qu'il se considère comme une personne avec un grand potentiel mais qui s'est heurté à toute sorte de difficultés dans la vie qui l'ont empêché de développer ce potentiel. Selon lui, la pauvreté, la violence et la situation d'exclusion sociale en Colombie ne lui ont pas permis de réaliser tout ce qu'il aurait voulu être. Il établit un parallèle entre sa propre situation et celle des régions marginalisées de la Colombie qui ont un grand potentiel mais qui n'ont pas réussi à se développer à cause de la violence et de la corruption politique. Le Caqueta, sa propre région en est, pour lui, le meilleur exemple.

Guillermo a été séminariste diocésain durant quelques années. Il a fait jusqu'à la deuxième année de philosophie. Après avoir quitté le grand séminaire, il a suivi une formation en administration et commerce. De retour à son village, il s'est engagé comme administrateur de différentes coopératives et associations de production agricole. À cette époque-là, le gouvernement de Colombie a établi un dialogue avec la guérilla pour mettre un terme au conflit armé dans le pays. La région de Guillermo a été le lieu de concentration de la guérilla pour le dialogue. Par conséquent, les chefs de la guérilla ont pris durant plusieurs mois le contrôle de toute la région. Guillermo a été engagé par la guérilla pour diriger des « cours de formation

» destinés aux paysans de la région. Mais, comme lui-même le raconte, le vrai but des chefs de la guérilla était d'avoir quelqu'un chargé de visiter toutes les maisons et toutes les fermes agricoles, de faire un recensement des richesses et de faire un rapport pour exiger une « taxe de contribution » à chaque habitant de la région.

Les dialogues de paix en Colombie se sont arrêtés brusquement après l'élection d'un nouveau président. La guérilla s'est dispersée à nouveau et l'armée colombienne a repris le contrôle de la région. Les habitants de la région qui avaient collaboré avec la guérilla se sont retrouvés dans une situation assez difficile. Ils étaient accusés d'être complices de la guérilla. Certains d'entre eux, comme Guillermo, étaient détestés par leurs voisins.

À partir de ce moment, Guillermo s'est déplacé dans différentes régions de Colombie sans réussir à s'établir vraiment dans aucune. Il a peur de la guérilla qui pourrait le recruter pour travailler avec eux. Il a peur des ennemis de la guérilla qui peuvent se venger de lui. Lorsqu'il raconte son histoire, Guillermo déclare qu'il a déjà échoué sur deux projets dans sa vie. Il affirme : *« J'aurais aimé continuer mes études au séminaire... mais j'ai fait une erreur. Et j'aurais aimé avoir mon propre négoce dans mon village avec les coopératives, mais je me suis laissé convaincre par la guérilla... pire encore je me suis vendu à leur fausses promesses. »*

Le récit de Guillermo laisse entrevoir ses questionnements autour du religieux et une relation en tension par rapport à Dieu. Il affirme avoir reçu une formation catholique de base mais : *« le problème c'est que les changements brusques dans la vie font qu'on change sa manière de voir les choses (...) Par exemple, avant j'allais à la messe toutes les semaines. Mais lorsque j'ai commencé à travailler avec la guérilla, j'ai arrêté d'y aller. C'est à cause du travail, peut-être, ou parce qu'on trouve des choses nouvelles qui font oublier celles qui étaient importantes avant. »* Dans un autre moment de l'entretien, il affirme : *« Je ne vais jamais oublier Dieu... mais c'est vrai que dans la philosophie, on essaie de nous convaincre que nous provenons du singe et non pas de Dieu, avec toutes ces théories de l'évolution (...) mais la Parole de Dieu affirme autre chose. »*

La vision que Guillermo manifeste du rapport entre Dieu et le mal dans le monde diffère de celle de la plupart des personnes interviewées. Il affirme : *« Dieu ne surveille pas ce que les êtres humains font ou ne font*

pas. Il ne s'intéresse pas à cela (...) Si je donne les clés de ma maison à quelqu'un pour qu'il en soit l'administrateur, je fais confiance à cette personne et je crois qu'il fera bien son travail. » Mais Guillermo affirme que cette confiance que Dieu nous fait n'a pas eu sa réponse. Il y a aussi dans sa vision des choses une tension 'apocalyptique'. Il dit : « *La Parole dit que Dieu nous a donné les clés de sa maison. Mais si j'utilise ces clés pour vider la maison, et que vous arrivez et que vous ne me trouvez pas, ni les clés... C'est pour cela que je crois à l'apocalypse. Il est écrit : 'Malheureux celui qui enlevé une virgule à la loi de Dieu. Malheur à celui-là au jour de la venue du Seigneur'. Alors, tout ce qui se passe dans ce monde est une préparation pour nous, c'est un temps qu'on nous donne pour nous préparer à la venue de Dieu. »* Ainsi, selon Guillermo, Dieu n'intervient pas dans ce qui se passe maintenant dans le monde, mais nous devons lui rendre compte le jour de sa venue.

Un autre élément particulier du récit de Guillermo est sa vision très pessimiste de tous les êtres humains. La plupart des personnes consultées établissent une distinction entre la victime qui est innocente et son agresseur qui est méchant. Par contre, Guillermo affirme que tous, agresseurs et victimes, sont coupables. Il dit : « *Dans la Parole on dit : Mauvais, je suis né, parce que ma mère m'a conçu pécheur.* » Si nous sommes tous méchants, on ne peut rien attendre de bon de la part des gens (...) *Nous sommes tous complices de la violence, parce que nous permettons que les choses arrivent Par exemple, nous, la population, nous sommes complices du conflit armé parce que nous savons que l'État a l'obligation de protéger les campagnes, les paysans, et nous ne faisons rien pour le faire accomplir cette obligation. Nous-mêmes, par indifférence ou par peur, nous laissons nos frères être tués. C'est notre faute. »*

Graciela

Graciela est une femme autour de la quarantaine, mère de quatre enfants. Depuis quelque mois, elle habite en union libre avec un homme qu'elle a rencontré après son déplacement. Elle a été contactée à Soacha grâce au bureau d'Opción Vida. Graciela est une bénéficiaire du programme de création d'emploi de cette corporation. Elle a démarré son propre atelier d'artisanat.

Graciela est née à Cúcuta, près de la frontière avec le Venezuela. Elle a dû s'enfuir avec sa famille quand elle était encore enfant. Il semble que certains membres de sa famille aient été liés au trafic de drogue à la frontière. Sa famille s'est établie alors dans la ville de Barranquilla où elle a grandi dans une situation de grande pauvreté. Graciela a rencontré le père de ses enfants à Barranquilla et a habité avec lui durant plusieurs années. Tous les deux travaillaient dans la fabrication d'objets artisanaux et grâce à ce travail, leur situation économique s'est améliorée

Elle raconte que son compagnon et père de ses enfants, a été recruté par les gangs de rue qui opéraient dans le secteur. Au début, il l'a fait pour recevoir de l'argent pour investir dans l'atelier artisanal. Peu de temps après il a décidé de cesser cette collaboration. Il a été alors menacé de mort par ses anciens collègues et il a dû s'enfuir. Graciela ne l'a jamais revu. Finalement, elle aussi a décidé de quitter le secteur par peur que les menaces ne retombent sur elle ou ses enfants. Elle a quitté Barranquilla et s'est installée à Bogota. Au moment de l'entretien, elle habitait la capitale depuis un an et demi.

Le récit de Graciela laisse apparaître un regard pessimiste sur la réalité. Elle affirme que partout où elle va, elle trouve violence, menaces et mort. Elle voit surtout avec pessimisme l'avenir de ses enfants dans d'un milieu comme celui-là. Elle raconte froidement de nombreuses histoires d'otages, tortures et assassinats qui ont entouré sa vie depuis son enfance.

Graciela a suivi une formation religieuse. Durant trois ans, elle a participé à des cours de Bible dans une Église pentecôtiste. Avec ses cours, elle pensait devenir pasteure de cette Église. Mais elle a décidé de quitter l'Église parce qu'elle a découvert des problèmes et des jalousies parmi les dirigeants. Elle affirme que, parfois, elle participe à des réunions de prière ou au culte, mais elle ne se sent membre d'aucune Église. En fait, Graciela manifeste une vision assez critique des Églises. Elle dit : *« Parfois, je visite l'une ou l'autre Église parce que j'aime la prière et la musique. Et je vois les gens qui sont là, devant, ceux qui dirigent et je me dis : 'Dieu, mais comment ai-je pu ? Comment ai-je pu me laisser aveugler de cette manière ?' Je respecte les gens qui sont honnêtes et qui sont là, mais il y en a d'autres qui veulent seulement l'argent, les titres ou faire carrière. »*

Graciela affirme qu'elle croit en Dieu. Mais elle ajoute : *« Je ne pense pas que Dieu intervienne dans la vie humaine (...) Chacun choisit ce*

qu'il veut être, ce qu'il fait, ce qu'il veut faire, parce que Dieu nous a donné la liberté. » Graciela explique : « Ce qui arrive, c'est que les gens ont besoin de quelque chose pour s'ancrer et ils le font sur Dieu. Mais je crois que Dieu doit se sentir dépassé par toutes les demandes qu'il reçoit... » Elle explique : « Je ne demande à Dieu que très peu. Je crois toujours en lui. Je prie Jésus-Christ parce qu'il est la seule personne dont les idéaux ne sont jamais morts, au long de l'histoire. Je crois qu'il n'est pas mort. »

À propos des notions de punition de la part de Dieu ou d'épreuve, Graciela considère que: *« Lorsqu'une personne a fait quelque chose de mauvais, cela reste comme un poids sur sa conscience, et il est normal que quand un événement malheureux lui arrive, cette personne pense qu'il s'agit d'une punition. Lorsque la personne n'a rien fait de mauvais ou rien qui reste sur sa conscience, elle dit que c'est une épreuve. Cela dépend de la conscience de chacun. Mais comme je vous ai dit, je ne crois pas que Dieu ait quelque chose à voir là-dedans : ces choses viennent des hommes. »*

Graciela exprime aussi son opinion par rapport à l'origine du mal dans le monde : *« On choisit ce qu'on veut être. Dieu nous a fait comme un ordinateur pour que nous puissions fonctionner et il nous a donné la liberté. Il nous a créés avec des vertus. Mais il y a une autre partie qui appartient à l'ennemi. Deux forces se trouvent en nous : celle du mal et celle du bien. Chez certains la partie négative est plus forte. Et je crois qu'aujourd'hui la force du mal est plus grande que celle du bien. Parce que tout le monde pense à l'argent. »*

Graciela croit fermement au châtement final de la part de Dieu. Elle dit : *« Selon la Bible, le peuple est arrivé à un point où la méchanceté était tellement grande que Dieu s'est fatigué. Dieu a dit : 'Je ne peux pas laisser les choses continuer comme ça, parce que ça sera encore pire'. Alors ce fut le temps de Sodome et de Gomorrhe. Je crois, en voyant la façon dont va le monde aujourd'hui, je crois que bientôt, cela arrivera, le temps arrivera. »*

Ignacio

Ignacio est un homme autour de la cinquantaine, marié et père de famille. Il est originaire de la Côte Atlantique de la Colombie. Au moment de l'entretien, il habitait à Tunja où il était arrivé quinze mois auparavant. Nous avons pu le contacter par l'intermédiaire d'Opción Vida.

Ignacio a été obligé d'abandonner sa terre à cause des confrontations armées entre la guérilla et les groupes paramilitaires. Selon lui, presque tous ses voisins ont dû fuir dans les villages environnants ou même plus loin. La plupart de ces gens ont perdu leur bétail et la production agricole de l'année. Leur situation économique est donc assez difficile.

Ignacio regarde avec beaucoup de pessimisme le milieu dans lequel il est obligé à vivre. Il pense que le monde actuel est matérialiste, le respect s'est perdu et les jeunes reçoivent constamment de mauvais exemples. De ce fait, il considère qu'au milieu d'un monde aussi difficile l'éducation est ce qui de plus précieux. Il pense avoir reçu une très bonne éducation de ses parents et exprime son souhait de donner une bonne éducation à ses enfants.

Ignacio est catholique et affirme que la foi a une place très importante dans sa vie. Il considère que Dieu ne punit pas, mais reconnaît que : *« parfois, on se demande: ' ceci ne serait-il pas un châtement ? ' »* Ignacio raconte : *« Avant on croyait que si on faisait quelque chose de grave, une punition arrivait tout de suite. Le respect envers les parents était surtout quelque chose de très important. Avant on les respectait. Maintenant, c'est comme toutes les normes qui sont devenues permissives... De toute façon, je ne crois pas que Dieu nous punisse. »*

Selon lui : *« Ce n'est pas Dieu qui nous envoie la souffrance, mais il arrive un moment où l'orgueil et l'ignorance humaine conduisent vers ces choses. La cause, c'est la méconnaissance de Dieu de la part de personnes qui n'ont pas eu l'occasion de recevoir une bonne éducation (...) Et comme le libre arbitre existe, alors, chacun fait ce qu'il veut. Nous en voyons maintenant les conséquences. »* Ignacio conclut que la violence et le déplacement forcé sont des conséquences du manque d'une formation de qualité : *« Comme nous sommes dans le monde, les conséquences de cela (du libre arbitre des hommes) nous atteignent. Ceci n'est pas quelque chose voulu par Dieu, mais une chose normale à cause de la liberté qu'il nous a donnée. »*

D'autre part, Ignacio déclare : *« Dieu nous a accordé beaucoup de liberté pour que chacun fasse ce que lui plaît, de manière que si tu veux faire quelque chose tu peux le faire. Parce que Dieu nous laisse faire. S'il contrôlait tout le monde alors tout le monde agirait selon le bien. N'est-ce pas ? »*. Ignacio dit à plusieurs reprises que Dieu respecte la liberté de

l'homme et que les déplacés, au lieu de demander constamment des faveurs à Dieu, devraient travailler pour améliorer leur situation.

Elsy

Cette femme de 45 ans, mariée et mère de six enfants a été obligée de quitter la ferme où elle vivait avec son époux lorsque la Croix Rouge l'a informé que la guérilla avait semé des mines anti-personnelles dans les bois de la région. Les employés de la Croix Rouge ont conduit sa famille jusqu'à la capitale de son département, la ville de Villavicencio. Deux mois après elle et sa famille ont déménagé à Bogota dans l'espoir de trouver plus facilement du travail. Au moment de l'entretien, il y avait deux ans qu'Elsy et sa famille habitaient la capitale. Elle a été contactée par l'intermédiaire du centre pastoral des dominicains à Cazuca.

Dans son récit, Elsy exprime sa frustration face à la situation économique dans laquelle elle se trouve. Elle sait qu'elle possède une maison et une ferme où sa famille pourrait travailler. Par contre, à Bogota, son mari et elle n'ont pas encore trouvé de travail stable et doivent payer un loyer pour le lieu où ils habitent. Elle déclare que deux ans et demi après avoir quitté sa maison pour une cause injuste, elle n'a pas réussi à trouver une vie digne pour sa famille. Mais elle sait qu'elle ne peut pas retourner chez elle parce que la guérilla a pris possession de sa ferme et de sa maison. Elle manifeste sa crainte que ses enfants soient recrutés par les gangs de rue du secteur où ils habitent. Comme ses voisins savent que sa famille provient d'une zone contrôlée par la guérilla, elle craint que ses enfants soient une cible facile pour ces groupes.

Elsy participe à l'occasion aux assemblées des Églises évangéliques. Mais à cause des changements de résidence, elle affirme n'appartenir vraiment à aucune. Elle dit : *« Je ne comprends pas pourquoi les gens se plaignent et affirment que Dieu leur envoie des difficultés. Dieu nous a déjà donné la vie et l'occasion de survivre. C'est tout ce qu'il peut faire pour nous, Tout ce qui arrive ensuite c'est notre responsabilité et pas celle de Dieu. »* Elsy commente aussi l'opinion selon laquelle les malheurs dans la vie seraient une punition envoyée par Dieu. Elle dit : *« Cela n'est pas un châtement. Ce sont des choses qui arrivent. Pas une punition. Dieu est bon et miséricordieux (...) Lorsque j'entends des personnes qui*

maudissent, je leur dis: 'Dieu n'a rien à voir avec ce qui t'est arrivé. Il t'a donné la vie et l'intelligence. Le reste dépend de toi'. »

De temps à autre, Elsy participe à la prière du samedi dans une Église évangélique proche de sa maison. Pour elle, c'est très important d'entendre la Parole de Dieu parce qu'elle nous donne la sagesse. En plus, elle aime « *écouter les prédications des pasteurs et recevoir le conseil des frères.* » Elle dit que la musique, le chant et la louange la font se sentir mieux. Elsy déclare : « *J'ai des tristesses, des problèmes, des amertumes, mais je vais à la prière et je me sens soulagée, libérée de tout cela. Je dis aux gens de chercher une Église plutôt de rester à la maison pour se lamenter.* »

Parlant des personnes responsables de la violence et des déplacements, Elsy déclare : « *On ne peut pas demander à Dieu qu'il les punisse (...) Parce que nous n'avons pas le droit de juger personne. Mais je suis sûre que, à la fin, Dieu les appellera pour leur demander de rendre compte de leurs actes.* »

3.6.9. Neuvième groupe : les personnes qui déclarent avoir encore des doutes et des questionnements par rapport à l'action de Dieu face à la souffrance

Toutes les personnes présentées dans cette dernière section déclarent avoir eu des doutes et des questions par rapport à Dieu et par rapport à leurs pratiques religieuses. La plupart de ces personnes ont repris la pratique religieuse après une période de crise ou d'éloignement mais, presque toutes considèrent qu'un malaise persiste parce qu'elles n'ont pas pu intégrer leur vécu dans une explication religieuse cohérente. Certaines personnes affirment avoir laissé tomber la pratique religieuse et avec elle l'importance donnée à Dieu dans leur vie quotidienne.

Sous-groupe 1 : personnes qui déclarent ne pas trouver d'explication au pourquoi de leur situation

Nous présentons en premier lieu les témoignages des personnes qui ont plus ou moins repris la pratique religieuse, mais disent ouvertement ne pas s'expliquer pourquoi Dieu a permis leur souffrance. Ces personnes affirment que pour elles, les notions d'épreuve, de châtement, de correction pédagogique ou de motivation pour grandir ne suffisent pas pour justifier

l'ampleur des événements malheureux qui leurs sont arrivés. Pourtant, ces personnes ne parlent pas d'un rejet complet de la foi en Dieu, ni ne manifestent avoir arrêté définitivement la pratique religieuse. Elles décrivent leur situation par rapport à Dieu comme un questionnement ou parfois un éloignement. La plupart de personnes affirment qu'elles continuent à prier et à demander l'aide de Dieu.

Plusieurs de ces personnes ont en commun une vision pessimiste de leur situation présente et à leur avenir. Une d'entre elles reconnaît avoir commis une tentative de suicide. La crise religieuse est liée à une crise du sens de la vie et à un manque d'espérance vis-à-vis de l'avenir.

Un autre élément commun à plusieurs de ces personnes est le fait qu'au long de leur vie, elles aient vécu plusieurs événements dramatiques qui se sont succédés. Lorsqu'elles commençaient à se reprendre d'un événement malheureux, une autre tragédie survenait. C'est la manière au moins dont plusieurs d'entre elles présentent leur récit de vie. Ceci rend plus difficile une vision optimiste de l'avenir.

Plusieurs de ces personnes racontent avoir vécu des étapes d'éloignement et de rapprochement par rapport à Dieu et à la pratique religieuse. Les périodes de crises religieuses coïncident avec des événements malheureux. Il est intéressant de noter que plusieurs personnes de ce groupe affirment qu'un grand nombre de déplacés perdent la foi à cause de leur vécu.

La notion religieuse qui suscite un questionnement plus fort est l'idée selon laquelle les événements malheureux sont quelque chose que les personnes ont mérité. Il est fréquent alors d'entendre que la personne victime de la violence demande à Dieu ce qu'elle a fait pour mériter cette situation difficile. Dans les entretiens, ces personnes expriment leur innocence par rapport à la violence subie. Souvent, c'est la conscience de n'avoir rien fait de mal qui déclenche les questionnements par rapport à la justice de Dieu, et les crises au niveau religieux.

Monica

Monica est une femme d'environ quarante ans, mariée et mère de trois enfants. Au moment de l'entretien, elle n'habitait pas avec son époux. Selon son récit, elle a connu quatre déplacements forcés au cours de

sa vie. Sa famille a vécu les différentes vagues de violence qui ont frappé la Colombie au vingtième siècle et au cours desquels plusieurs de ses proches ont été assassinés. Ses grands-parents ont dû fuir à cause de la violence politique entre conservateurs et libéraux. Ses parents ont fui d'abord à cause des guérillas, ensuite à cause des guerres entre producteurs de coca et finalement, à cause des menaces provenant de groupes paramilitaires. Après son mariage, elle et son époux se sont installés dans une région rurale au centre de la Colombie. Mais, son époux a reçu des menaces provenant, semble-t-il, de groupes paramilitaires. Son époux a fini par s'enfuir et l'a abandonnée avec ses enfants. Elle a alors décidé d'aller vivre en ville et a cherché le soutien du programme d'attention de population déplacée à Tunja. Nous avons pu la contacter grâce à Opción Vida.

Dans son récit, Monica témoigne d'un grand pessimisme face à la vie. Elle raconte les tragédies qui l'ont toujours accompagnée et s'interroge sur les causes de tant de souffrance. Pour elle, il est clair que la violence et le malheur passent d'une génération à la suivante. Monica donne comme exemple la situation de sa fille. Celle-ci a des problèmes à l'école et des problèmes de sa santé. Elle n'a que six ans et a déjà développé une sorte d'anorexie que les psychologues attribuent aux traumatismes du déplacement forcé et de la perte de son père.

Monica raconte qu'un an auparavant, elle a fait une tentative de suicide par empoisonnement. Lorsqu'elle raconte cette expérience, elle manifeste son regret et le sentiment de culpabilité face à ses enfants. Pour elle, ceci a été le moment de 'toucher le fond' et de réaliser que, même si elle ne voulait pas continuer une vie marquée par autant de tragédies, elle devait continuer pour ces enfants. Elle déclare : « *Je ne voudrais pas qu'ils vivent la même situation. Mais je n'arrive pas à imaginer comment leur donner un meilleur avenir. Je continue à travailler, à lutter pour eux, mais je ne réussis pas à imaginer quelque chose de beau ou d'encourageant.* »

Monica affirme que sa famille a toujours été catholique et que ses parents lui ont appris le respect pour Dieu et pour la vie. Elle raconte qu'après l'assassinat de l'un de ses frères, lorsqu'elle était adolescente, elle s'est éloignée de Dieu durant un certain temps. Elle affirme : « *Je me suis dit : 'mais qu'est-ce qui se passe avec moi ? Pourquoi cette vie ? Dieu ne m'entend pas' (...)* On essaie de comprendre que les choses ne sont pas comme ça, que Dieu ne veut pas ça pour nous, mais il arrive des moments

dans lesquels on dit : 'Ah, ceci n'a aucune raison d'être, trop de souffrance, trop de merde'. Le temps est passé et je me demande encore : Où est la justice de Dieu ? On se demande où est Dieu et franchement on doute de son existence. »

Monica raconte qu'après la période de crise due à l'assassinat de son frère, elle a repris la pratique religieuse. Elle dit : *« En fait, j'étais presque réconciliée avec Dieu, jusqu'à la disparition de mon époux et qu'il nous faille nous déplacer, encore une fois(.) Quand on est adulte c'est plus dur (...) J'ai connu des moments de paix et de réconciliation avec Dieu mais, ensuite les moments de malheur reviennent. Je voulais penser qu'après, tout irait mieux. La vérité est que les choses ont empiré. »*

Monica considère donc que c'est difficile de croire aux personnes qui lui disent : *« Ayez la foi ! Ayez confiance en Dieu ! »* Elle déclare : *« On va voir et souvent ces personnes sont dans une situation pareille à la mienne ou encore pire. À quoi ça sert donc d'avoir la foi et de faire confiance ? »* Elle insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'aucune parole ne parvient à enlever la douleur qu'une personne dans sa situation ressent. Monica affirme : *« Il n'y a pas une parole ou une action qui puisse calmer l'angoisse ou le désespoir qu'on ressent. Peut-être, le temps. »*

Monica considère qu'elle ne peut pas partager l'opinion de ceux qui disent que les malheurs sont une punition envoyée par Dieu. Elle déclare : *« Je me demande : 'Pourquoi moi ?' Parfois je me demande si c'est ma faute, si c'est à cause de mes propres actions que les choses se retournent contre moi... mais je ne trouve pas, je ne vois pas quelle serait ma faute. Les choses qui me sont arrivées sont trop graves, trop douloureuses, trop tristes. »*

Sur la question de la justice et des responsables de la violence, Monica déclare : *« Je ne sais pas s'il y aura un châtement dans une autre vie. Mais dans cette vie-ci, il y a un châtement. Peut-être qu'il ne leur arrivera pas quelque chose de mauvais, mais ils savent ce qu'ils ont fait, des choses très mauvaises, et cela pèse sur leur conscience. Je ne pense pas qu'ils puissent vivre en paix avec eux-mêmes. Je ne pense pas qu'ils se sentent bien. »*

Estela

Estela est une femme de 29 ans. Elle est mariée et mère d'un enfant, encore bébé. Selon son récit, elle a dû vivre au cours de sa vie au moins trois déplacements forcés. À cause de cela, sa famille s'est dispersée dans différentes régions du pays.

Sa famille a souffert de déplacements forcés à plusieurs reprises parce que certains de ses proches avaient travaillé dans la production et la distribution de drogue. Estela raconte que plusieurs fois elle et son époux ont essayé de s'éloigner du monde de la production de coca. Mais c'était très difficile pour eux de trouver une autre activité qui leur rapporte autant d'argent. Alors, leur style de vie a consisté à travailler dans une région durant quelques années et, lorsque les choses devenaient difficiles, à s'enfuir et à vivre cachés dans une autre région pour quelques mois. Elle déclare qu'avec l'arrivée de son fils tout a changé. Elle et son mari ont pensé qu'ils ne pouvaient plus continuer dans cette situation. Dans son récit, elle fait un bilan de ce qu'a été sa vie et dit sa frustration. Elle pense que ce qui a été gagné au niveau matériel ne compense pas les périodes d'angoisse et de persécution.

Son dernier déplacement s'est fait depuis la région amazonienne. Elle a dû s'enfuir avec son mari à cause des confrontations entre l'armée nationale et les groupes paramilitaires. Au moment de l'entretien, cela faisait dix mois qu'ils habitaient la capitale.

Estela affirme être catholique et participer de temps en haut à l'eucharistie. Elle voudrait s'engager davantage dans une paroisse mais le déplacement d'une région à l'autre l'a empêché de le faire. Elle raconte que durant le temps où elle a vécu dans la capitale, elle a eu le soutien un prêtre. Celui-ci l'a aidée au niveau économique et au niveau spirituel.

Elle reconnaît que, malgré sa foi, à cause de sa situation elle s'est posé des questions par rapport à Dieu. Estela déclare : « *Comme nous avons beaucoup souffert, je demande à Dieu : 'mais pourquoi tant de souffrance ? Pourquoi tant d'enfants déplacés doivent-ils souffrir ?' Et je vous dis que je ne trouve pas la raison. Je n'arrive pas à m'expliquer le pourquoi de cette situation.* »

Estela critique fortement les personnes qui se « *laissent submerger par le déplacement forcé.* » Pour elle, « *même si on ne comprend pas pourquoi il permet ces choses-là, on doit continuer et demander à Dieu sa protection.* » Elle déclare : « *Je ne sais pas pourquoi on voit des*

déplacés qui demandent de l'argent au piétons qui s'arrêtent devant les feux de circulation. Le travail, on le trouve. Les possibilités sont là. Mais les gens tombent dans une attitude paresseuse. Pour moi, c'est mon fils qui me rappelle chaque jour que je dois continuer. »

Gonzalo

Gonzalo est un homme marié, père de trois enfants, qui doit avoir une quarantaine d'années. Il est originaire de la côte pacifique colombienne. Toute sa vie, il a travaillé comme cultivateur. Il a travaillé pour un homme riche qui possédait des grands terrains agricoles. Mais un jour, son patron a été pris en otage. Ensuite, les terrains que celui-ci possédait ont été envahis par des groupes paramilitaires qui les ont pris pour semer de la coca. Les travailleurs qui y vivaient et travaillaient ont reçu des menaces. Les paramilitaires leur disaient qu'ils devaient ou bien rejoindre le groupe paramilitaire ou bien quitter la région. Durant cette même période de menaces, un beau-frère de Gonzalo a été assassiné.

Gonzalo a pris alors la décision de partir avec sa famille vers la capitale. Il avoue qu'une autre raison pour fuir a été la peur que ses enfants ne soient recrutés par les paramilitaires. Il s'est donc installé avec sa famille dans le secteur de Soacha. Il a réussi à construire une petite maison dans un terrain à flanc de montagne, mais les pluies ont provoqué l'écroulement de la maison. Lorsque nous l'avons contacté, sa famille logeait de façon provisoire à la Casa Betania.

Gonzalo ne fait allusion à aucune appartenance religieuse, mais il affirme avoir foi en Dieu et prier parfois. Il dit : *« Je demande à Dieu de me donner la sagesse pour pouvoir surmonter ceci et aller de l'avant. »* Dans son récit, il explique que la terre, surtout le champ où on sème, est sacrée. Mais la violence a profané la terre. De ce fait, *« aujourd'hui on voit beaucoup de paysans qui meurent de faim, parce que la terre ne produit plus ce qu'elle produisait auparavant. »* D'autre part, Gonzalo témoigne d'une vision assez pessimiste de la vie en ville : il n'y voit aucun avenir pour lui.

Il affirme ne pas comprendre les raisons de tant de souffrances tout au long de sa vie, mais il déclare : *« De toute façon, je remercie Dieu parce que mes enfants vont bien et sont en bonne santé. (...) Je pense aux personnes qui ont des enfants malades et j'en ai pitié. Ils me font pitié parce*

que je crois que ces gens-là souffrent vraiment. Parce que moi, je souffre, mais mes enfants ont une bonne santé. »

Gonzalo déclare que la souffrance a un impact sur les convictions religieuses. Il explique : *« On ne le dit pas de façon ouverte, mais la souffrance affecte beaucoup. On dit : 'Mais Dieu, qu'est-ce que j'ai fait pour mériter tout ce malheur ? Qu'est-ce que j'ai fait pour que Dieu me punisse de cette manière ?' Ce sont des questions qu'on se pose, mais qu'on ne dit jamais ouvertement. Il y a des gens qui disent : 'Dieu est très injuste, les gens qui sont méchants ne payent pas pour leurs fautes, par contre d'autres personnes payent. »*

Selon lui, beaucoup de déplacés perdent la foi. Il raconte : *« J'ai entendu les gens dire : 'Moi, à quoi cela me sert-il d'aller à la messe ? Ou à quoi bon prier Dieu si lui nous a oubliés ?' J'ai entendu beaucoup de personnes avec cette attitude : des personnes qui ont perdu la foi en Dieu. Et je crois que cela affecte beaucoup les gens parce que le seul qui ait la puissance pour nous aider c'est lui, et le seul qui a le droit de juger c'est lui. »*

Gabriela

Gabriela est une femme d'environ 50 ans, mère et grand-mère, originaire du département d'Antioquia. Au moment de l'entretien, elle habitait Tunja depuis un an. Elle a dû quitter sa maison et sa ferme à cause des combats entre la guérilla et l'armée nationale. Quelques personnes qui habitaient dans des fermes voisines ont été blessées durant les confrontations. De ce fait, Gabriela a décidé de partir. Tout de suite après son départ sa maison et sa ferme ont été saccagées.

À travers son récit, Gabriela montre que toute sa vie et ses soucis tournent autour de sa famille. Elle remarque que le bien-être et l'éducation de ses enfants et de ses petits-enfants sont sa grande priorité. Gabriela déclare être catholique, pratiquante et n'avoir jamais douté ou renié Dieu à cause de sa situation. Elle dit : *« Au contraire, je me suis attachée encore plus à Dieu (...) Parce que dans une situation dure comme celle-ci, il n'y a rien d'autre à faire. »* Gabriela raconte : *« Je lui ai dit : 'Dieu, pourquoi cette situation horrible m'arrive-t-elle ? Qu'est-ce que j'ai fait ? Éclaire mon esprit et fais-moi savoir ce que j'ai fait pour mériter ceci.' »* Mais dit-elle, *« jusqu'à présent je n'ai pas trouvé de raison. Je lui ai dit qu'il me le fasse savoir, par un rêve peut-être, mais rien. »*

Gabriela explique que, malgré tout, pour elle la pratique religieuse est très importante. Elle dit : « *Je prie beaucoup Dieu. J'ai reçu de lui le courage de faire face aux difficultés. Lorsque je vais à la messe j'en sors fortifiée.* » Elle déclare : « *J'ai eu envie d'aller me confesser. J'assiste à la messe à l'Église Saint-François. Je fais comme ma mère, qui était très catholique. J'ai voulu aller parler avec le prêtre sur ce qui nous est arrivé. Je sais que la confession pourrait me servir à obtenir un soulagement. J'ai vu beaucoup de choses horribles que j'ai besoin de raconter. Mais le problème, c'est que je ne suis pas mariée... Mais je voudrais au moins parler avec un prêtre.* »

Parlant de la justice, Gabriela dit qu'elle croit qu'il y aura un châtement pour les responsables de la violence. Elle dit : « *J'en demande pardon à Dieu, parce que ceci doit être un péché, mais je lui demande qu'il fasse justice. Ces gens-là ont fait du mal à beaucoup de personnes, beaucoup d'innocents, comme moi (...). Ils doivent recevoir une punition de la part du bon Dieu.* » En même temps, elle dit : « *Mais moi, je demande aussi à Dieu qu'il me donne la résignation pour me guérir de la rancune.* »

Lucero

Lucero est une femme de 35 ans, célibataire et mère de cinq enfants. Elle a été contactée dans le secteur de Soacha par l'intermédiaire du centre de pastorale des dominicains. Elle habitait, depuis deux ans, dans une maison construite avec du plastique et des morceaux de bois à flanc de colline. Les autorités lui avaient demandé de quitter cette maison à cause du risque pour ses enfants, mais elle ne voulait pas partir.

Dans son récit, Lucero parle souvent de 'lutte'. Toute sa vie lui semble être une lutte continuelle contre les difficultés et contre des personnes qui lui sont hostiles. Son attitude durant l'entretien témoigne aussi d'une certaine méfiance.

Lucero est originaire de l'est de la Colombie. Selon son récit, elle a été obligée au moins trois fois de se déplacer d'une région à une autre. Le moment le plus dramatique de son récit est celui où elle raconte qu'un groupe de la guérilla voulait recruter son fils aîné. Elle a décidé de fuir durant la nuit et de marcher au milieu des bois pour faire s'échapper ses enfants de la ferme où ils habitaient. Au moment de l'entretien, elle exprime son angoisse parce qu'on venait de lui annoncer que le gouvernement

pouvait envoyer ses enfants dans une institution si elle n'acceptait pas de quitter sa maison risquant de s'écrouler. Elle fait un parallèle entre ce qu'elle a vécu à cause de la guérilla et ce qui peut arriver ici à cause des organismes d'État. Lucero déclare : *« J'ai dû lutter contre tout le monde pour garder mes enfants. J'ai lutté contre la guérilla et maintenant je suis prête à lutter contre les policiers s'ils viennent prendre mes enfants. »*

Lucero déclare être catholique et participer à l'occasion à l'eucharistie. Elle raconte que lorsqu'elle a été obligée de quitter sa ferme pour sauver ses enfants, elle a demandé à Dieu : *« Pourquoi cela m'arrive-t-il ? Quelle en est la raison ? Je sais que ce n'est pas seulement moi, que beaucoup de personnes ont dû fuir, pourtant, je reste avec cette question : Seigneur, pourquoi ? Pourquoi tant de gens doivent-ils souffrir ? »* Elle déclare à plusieurs reprises que ce qui lui est arrivé ne peut pas être un châtement parce qu'elle n'a rien fait de mal.

Elle reconnaît que, malgré ses questions, elle n'a jamais arrêté de faire confiance à Dieu et d'être proche de lui. Elle raconte : *« Le lendemain de la nuit où j'ai marché au milieu du bois avec mes enfants, nous étions arrivés dans un village. Je suis entrée dans une Église et j'ai beaucoup prié Dieu : 'Seigneur, fais ce que tu veux avec moi, mais mes enfants, protège-les. Si on nous découvre, qu'ils ne les prennent pas. Que ce soit ce que tu veux, mais s'ils font du mal à quelqu'un, que ce soit à moi et pas à mes enfants'. Je me souviens que je pleurais dans cette Église consacrée au Divin Enfant, pendant que mes enfants m'attendaient dehors. »* Dans son récit, Lucero explique que ce moment de prière lui a donné la force de continuer avec ses enfants et la sérénité pour prendre de bonnes décisions qui leur ont sauvé la vie.

Lucero reconnaît qu'elle s'est demandé une fois si les choses qui lui arrivaient n'étaient pas une punition de Dieu : *« Je dis que je n'ai rien fait de mauvais. Et si je l'avais fait, c'est moi qui devrais payer, pas mes enfants. Ils n'ont rien fait. Et je crois qu'à cause de cela Dieu les a protégés. »* Elle pense que sa survie avec ses enfants est une preuve que Dieu voit leur innocence. Comme ils n'avaient rien fait, ils ont eu la vie sauve. Elle conclut : *« Au-dessus de nous tous, Dieu regarde et il nous connaît. Il regarde et il applique la justice. »*

Paola

Paola est une femme de 25 ans, veuve et mère de deux enfants. Selon son récit, elle est tombée enceinte très jeune et le père de son enfant l'a abandonnée. Elle a dû arrêter ses études et travailler dans la ferme de ses parents dans le département d'Huila. Quelques années plus tard, elle a rencontré un autre homme avec lequel elle s'est mariée. Celui-là est le père de son deuxième enfant. Mais, deux ans après le mariage, il est mort d'un infarctus. Elle a continué à travailler à la ferme avec ses parents. Peu de temps après la mort de son époux, un groupe paramilitaire est arrivé dans la région. Ce groupe a exercé des pressions sur les paysans pour qu'ils vendent leurs fermes à un prix très bas. Les paramilitaires voulaient la propriété de la terre pour semer de la coca. Les parents de Paola n'ont pas cédé aux pressions et ont été menacés de mort. Finalement, ils ont dû fuir craignant pour la sécurité de leur famille.

Paola habitait avec sa famille dans le secteur de Soacha depuis deux ans au moment de l'entretien. Elle a été contactée par l'intermédiaire d'Opción Vida, dont elle est bénéficiaire. L'association l'a aidée pour qu'elle puisse finir sa dernière année académique à l'école secondaire et lui a donné une formation en couture.

Malgré tous les malheurs auxquels elle a dû faire face au cours de sa vie, Paola exprime son espoir dans l'avenir. Cet espoir renouvelé vient, selon elle, de la possibilité d'étudier et de travailler que lui offre la vie en ville. Elle parle aussi de ses projets pour l'avenir de ses deux enfants dans ce nouveau contexte loin de la guérilla. Elle considère que c'est une possibilité qu'elle aurait aimé avoir lorsqu'elle était enfant.

D'autre part, elle est consciente des menaces que la vie en ville entraîne pour ses enfants, particulièrement le contexte de violence urbaine du secteur où elle habite. Paola déclare : *« Il m'a fallu avoir la tête et les pieds fermes. Je dois donner un bon exemple à mon fils qui est maintenant un adolescent. Parce qu'ici il y a trop de vices, c'est différent de la campagne. À l'école on lui a offert de la marijuana. Je vois que mes enfants ont changé. C'est à cause de l'école et des copains qu'ils y trouvent. »*

Paola et ses parents sont catholiques. Pourtant, une de ses sœurs qui fréquente une église évangélique est son plus grand soutien au niveau spirituel. Paola déclare : *« Je ne comprends pas pourquoi toutes ces choses m'arrivent. Toute ma vie a été tragédie sur tragédie. Lorsque j'ai rencontré mon mari, je pensais avoir trouvé finalement le bonheur. Et puis, il meurt. »*

Parfois, je me mets en colère... mais après je lui demande pardon... et je le prie de protéger mes enfants. Jusqu'à maintenant mes enfants sont en bonne santé et cela malgré tous les problèmes. » Paola exprime sa colère face à ce qu'elle a vécu mais, en même temps, sa gratitude pour ce qu'elle a reçu. Elle dit : « Il y a des moments de confusion, mais il faut se calmer et réfléchir. Grâce à Dieu mes enfants sont en bonne santé et c'est ça qui est le plus important. »

Pourtant, selon Paola, tout le monde ne pense pas comme elle. Plusieurs personnes autour d'elle ont arrêté de croire parce qu'elles se demandent : « Pourquoi rien n'arrive à ces gens qui tuent, alors que nous, on doit souffrir ? » Elle commente : « Une amie me disait : 'Dieu n'existe pas. Il ne pourrait pas accepter tant d'injustice dans ce monde.' Mais moi, je crois en lui, beaucoup, et je le prie, je lui présente mes problèmes et peu à peu je m'en sors. »

Sous-groupe 2 : les personnes pour qui ce qu'elles entendent dire sur Dieu ne fait pas sens par rapport à leur vécu de souffrance

Plusieurs personnes présentées dans ce sous-groupe ont en commun un récit de vie formé d'un enchaînement de tragédies, où la violence a toujours été présente dans leur vie familiale. La vie de la personne est racontée comme une lutte pour sortir du milieu où elle est née, dont elle n'est pas responsable mais dont elle doit subir l'impact. Il est fréquent que ces personnes insistent sur leur innocence par contraste avec la méchanceté du milieu qui les entoure. Plusieurs déclarent qu'il n'est pas facile de rester éloigné de la violence, surtout lorsqu'on se sent vulnérable vis-à-vis des groupes armés. Comme beaucoup de personnes interviewées dans cette recherche, un grand nombre ont fui pour éviter que leurs enfants ne tombent dans le monde de la violence soit par le recrutement des groupes armés, soit par le travail dans la production et le trafic de drogues.

Dans ce groupe, on voit encore plus clairement que la conscience de l'innocence personnelle est ce qui empêche ces personnes d'accepter une interprétation religieuse de leur vécu comme une action de la justice divine. Les affirmations dans ce sens, provenant des membres des groupes religieux, leur semblent particulièrement injustes, absurdes ou blessantes. D'ailleurs, l'interprétation du malheur comme une épreuve envoyée par Dieu pour les faire grandir ne semble pas non plus être une

explication recevable pour une personne qui raconte toute sa vie comme un enchaînement de tragédies successives.

Pourtant, malgré l'absence d'explication fondée sur leur foi, ces personnes déclarent poursuivre leur pratique religieuse. Souvent, cette poursuite de la pratique religieuse est présentée comme un choix obligé : « *Les choses seront pires si on ne prie pas* », « *Prier Dieu c'est la seule chose qui nous reste* » ou « *À qui d'autre pourrait-on se confier ?* ». Parfois on retrouve des raisons exprimées par des personnes d'autres groupes. La conscience d'être un survivant ou l'action de grâce pour avoir sauvé les membres de sa famille des menaces de mort, peuvent être des raisons pour continuer à prier et garder la communication avec Dieu.

Autre élément intéressant : les personnes de ce groupe semblent moins insister sur le désir de vengeance ou sur leur attente d'un châtement par Dieu des responsables de la violence. Plusieurs de ces personnes parlent plutôt du besoin de laisser tomber la rancune pour pouvoir continuer leur vie.

Rebeca

Rebeca est une femme d'environ 30 ans, veuve et mère d'une fille. Son époux est décédé d'un cancer. Elle est originaire du département du Tolima. Elle a dû quitter sa maison à cause des confrontations armées entre la guérilla et les groupes paramilitaires. Il semble que plusieurs membres de sa famille aient eu des liens avec l'une des deux parties en conflit. Pour cette raison, sa famille a dû s'enfuir. Nous l'avons interviewée à la Casa Betania où elle logeait. Au moment de l'entretien, il y avait trois ans qu'elle avait quitté sa région natale et un mois qu'elle habitait à Bogota.

Rebeca se voit comme une femme qui, au cours de sa vie, a été continuellement cernée par la violence. Elle déclare : « *Dans ma famille, il y a eu beaucoup de personnes assassinées... plusieurs de mes oncles, beaucoup. Les membres de ma famille ont grandi avec ça. On a tué la famille de mon grand-père. Mes oncles ont connu depuis leur enfance ce monde de vengeances et de rancunes. Rien ne compte pour eux, ils sont capables d'assassiner n'importe qui. Pour cette même raison, mes parents ont divorcé, mais ma mère ne m'a pas voulu avec elle.* »

Pourtant, Rebeca déclare être une personne étrangère à cette ambiance de violence qui l'a entourée. Elle déclare : « *Je suis née avec un*

cœur noble et à cause de cela j'ai souffert davantage. Je suis née avec l'idée de progresser, de ne pas rester dans la même pauvreté (...) Certaines personnes disent qu'on doit tricher si on veut progresser. J'ai des amies comme ça. Elles cherchent des hommes avec de l'argent pour en profiter. Mais il y a d'autres personnes qui n'en sont pas capables, qui n'ont pas le cœur comme ça, mais qui veulent travailler, lutter de manière honnête. »

Rebeca raconte que lorsqu'elle était enfant, ses tantes l'amenaient dans une Église pentecôtiste où on lui a appris à prier. Elle prie encore. À ce propos elle dit : *« Je demande à Dieu pourquoi, je ne me plains pas, mais je lui demande de m'expliquer pourquoi. Et je vous dis que je n'ai pas trouvé de réponse (...) pourquoi tant des choses pour une même personne, encore et encore ? »* Plus tard, dans l'entretien, elle ajoute : *« Lorsqu'on ne se sent plus protégé, qu'on voit que sa propre vie est en danger, et qu'on voit tant de guerre, on commence à dire: 'Eh! Où est Dieu? Pourquoi permet-il que cela arrive aux gens pauvres et aux gens bons ?' »*

Rebeca a rencontré des personnes qui lui ont dit que ce qui lui était arrivé pouvait être un châtement de Dieu, à cause de quelque chose de mauvais qu'elle aurait fait. Mais elle rejette complètement cette explication. Elle dit : *« Je ne crois pas qu'il soit vrai qu'on ait fait du mal dans une autre vie. Je ne crois pas. Cela ne me semble pas logique (...) On m'a invitée chez un pasteur évangélique, mais je n'ai pas voulu y aller. Je sais que la première chose qu'ils vont dire est : 'Repens-toi' et je ne me sens pas prête pour cela. Je porte Dieu dans mon cœur et c'est quelque chose de très personnel. Je ne veux pas qu'on me dise : 'Repens-toi et Dieu va changer ta vie'. »*

Calixto

Calixto est un homme autour de la quarantaine, marié et père de trois adolescents. Il a quitté sa ferme du département d'Huila parce que ses enfants subissaient de plus en plus de pressions pour être recrutés par la guérilla. Au moment de l'entretien, il habitait depuis deux ans à Tunja. Là, nous l'avons contacté par l'intermédiaire d'Opción Vida.

Dans son récit, Calixto manifeste son désir de laisser derrière lui la peur et l'angoisse vécues à cause de la crainte de perdre ses enfants. Il veut commencer une *« nouvelle étape de sa vie. »* Il sait que quelques-uns

de ses anciens voisins sont retournés à leurs fermes. Mais il dit n'avoir aucune intention d'y retourner. Il explique : « *Il faut laisser derrière soi ce qui s'est passé. On ne peut pas toujours continuer avec les mêmes choses et les mêmes problèmes. On se résigne et c'est tout. Parce que si on retourne, on ne sait pas comment cela sera plus tard.* »

Calixto déclare avoir reçu une formation catholique. Mais il reconnaît que dans sa vie, il a été « *un peu éloigné de Dieu.* » Pourtant, il reconnaît que son déplacement l'a fait « *se souvenir de Dieu.* » Il dit : « *On se souvient de Dieu lorsque des choses comme ça arrivent (...) Je demande à Dieu chaque jour, lorsque je me lève, qu'il m'aide à entreprendre les choses de la meilleure façon possible.* » Calixto dit que le déplacement lui a fait comprendre qu' « *on doit être avec Dieu en toutes circonstances, quoi qu'il arrive, parce que sans lui nous ne faisons rien (...) On ne peut pas s'éloigner de Dieu parce que, alors, c'est pire.* »

Il raconte que certaines personnes lui ont dit que ce qui est arrivé à sa famille pouvait être un châtement ou une épreuve de la part de Dieu : « *... Certaines personnes disent cela, mais je ne le crois pas... ou mieux, je n'en vois pas la raison.* » Il n'accepte pas cette explication de son malheur. Il déclare que si c'était une épreuve pour lui, ses enfants n'auraient aucune raison d'en subir les conséquences. Calixto a parlé avec un prêtre. À ce propos il raconte : « *Lui, il m'explique les choses. Il me dit qu'il faut patienter. C'est tout ce qu'il dit: 'Il faut patienter'. En tous cas, il faut continuer à aller de l'avant parce que c'est trop tard pour faire marche arrière.* »

Calixto a confiance dans la punition des coupables du déplacement forcé : « *C'est sûr que Dieu les punira, tôt ou tard, mais cela arrivera (...)* Parfois, il y a des choses qui arrivent. On dit que c'est la mauvaise chance, mais on doit payer, petit à petit. Dieu, de même qu'il nous aide, nous punit pour qu'on comprenne. » Calixto exprime aussi l'impuissance que lui, un « paysan désarmé », ressent face aux groupes armés. Pourtant, il croit qu'il est nécessaire de combattre le ressentiment pour pouvoir commencer à nouveau.

Catalina

Catalina est une mère de famille d'environ quarante ans. Elle habite avec son époux à Tunja. Catalina est originaire du département de

Caldas. Elle a été obligée de quitter la région après la mort de deux de ses cousins, assassinés par un groupe paramilitaire. On les a accusés d'avoir dénoncé certains membres de la bande à l'armée nationale. Après la mort des deux cousins, le reste de la famille a reçu des menaces. DE ce fait, Catalina et son époux ont décidé de partir vers une région éloignée. Ils se sont installés à Tunja où nous avons pu les contacter par l'intermédiaire d'Opción Vida. D'autres membres de la famille sont aussi arrivés à Tunja en quête d'une vie tranquille loin des menaces et des persécutions.

Au moment de l'entretien, il y avait un an et demi que Catalina avait quitté sa région natale. Elle exprime sa rage face à ce qu'elle considère comme une terrible injustice autant pour ses deux cousins assassinés que pour le reste de la famille. Elle dit être contente du nouvel environnement dans lequel elle habite avec sa famille. Elle apprécie le calme même si la situation économique est plus difficile. Par contre, elle exprime sa peur que ses anciens ennemis découvrent le lieu où ils habitent et les poursuivent.

Catalina déclare être catholique et pratiquante. Elle déclare : *« Je comprends que certaines personnes renient Dieu. On ne peut pas les juger. Personne ne sait ce que c'est, jusqu'à ce qu'il le vive dans sa propre peau. C'est compréhensible. Les gens disent n'importe quoi à cause de l'angoisse. »* Parlant de sa propre expérience, Catalina déclare : *« Parfois, on n'arrive même pas à prier. Tout ce qu'on peut faire c'est pleurer, c'est la seule manière de se soulager. »*

Catalina raconte que parfois elle-même s'est posé des questions. Elle se demande pourquoi tant de mauvaises choses sont tombées sur sa famille. Elle a entendu dire que ce sont des châtements ou des épreuves, mais il lui semble difficile que ce soit vrai dans son cas. Elle raconte : *« Une fois, mon père a eu un accident d'automobile qui l'a laissé gravement blessé à l'hôpital. En même temps une de ses sœurs a perdu un enfant au troisième mois de grossesse. Quelques proches disaient : 'Le bébé est mort pour que ton père puisse vivre. C'est un échange'. Mais je ne peux pas croire que ceci soit vrai. Ce ne sont que des croyances des gens. »*

Même si elle ne comprend pas les raisons de tant de malheurs sur sa famille, Catalina déclare : *« J'y pense (à la vague de violence dans sa région natale) et je vois que beaucoup de personnes n'ont pas survécu pour raconter leur histoire. Là, je vois que Dieu m'aime parce que grâce à lui, j'ai pu en sortir vivante. Et cela me donne du courage. »* Pour Catalina,

c'est important aussi de laisser derrière soi les rancunes. Elle en donne une explication liée à sa foi : *« Je pense que si Dieu est mort pour nous, ne devons-nous pas pardonner ? Dans mon cas je crois que j'ai pardonné et cela aide beaucoup. »*

Sous-groupe 3 : les personnes qui déclarent s'être éloignées de Dieu à cause de leur souffrance

Ingrid

Parmi toutes les personnes interviewées, une a déclaré avoir arrêté de croire en Dieu après son déplacement forcé. Nous présentons son témoignage comme un autre type de situation religieuse possible. Le témoignage de cette femme reflète bien la situation de crise religieuse que d'autres personnes consultées déclarent avoir vécue dans la période immédiatement postérieure à leur déplacement forcé. La personne qui donne ce témoignage avait été déplacée deux ans avant l'entretien. Mais, d'autres événements plus récents ont pu faire remonter les sentiments de frustration qu'elle a manifestés durant l'entretien.

Ingrid est une femme de 28 ans, mère d'une fille et originaire de la région amazonienne au sud du pays. Le père de sa fille a été assassiné. Elle n'en explique pas les raisons, mais on peut penser qu'il était en lien avec des groupes qui contrôlent le trafic de drogue. Il a été tué à cause de vengeances entre ces groupes. À cause de la mort du père de sa fille, Ingrid a quitté sa région natale et s'est établie à Tunja. Là, elle bénéficie des programmes d'Opción Vida. Grâce à cela nous avons pu l'interviewer. Au moment de l'entretien, il y avait deux ans que le père de sa fille était mort. Elle habitait avec un homme qu'elle avait rencontré à Tunja. Son nouveau compagnon est lui aussi victime du déplacement forcé.

Le récit et les réponses d'Ingrid témoignent de la situation de quelqu'un qui est encore sous un choc émotionnel très fort. L'angoisse et la frustration qu'elle ressent face à ce qu'elle a vécu s'expriment fort dans ses affirmations. Sa condition de mère célibataire est une source de préoccupation. Il semble qu'elle ait rompu la communication avec sa famille lorsqu'elle s'est unie avec le père de sa fille. Elle se sent donc maintenant sans aucune protection. Elle avoue que la raison principale pour habiter avec son nouveau compagnon est le souci d'avoir un père pour sa fille.

Ingrid exprime une vision assez négative du milieu où elle habite. Elle déclare ressentir de la méfiance et de la discrimination envers elle et sa fille à cause de leur situation de personnes déplacées et de leur région d'origine. Pour les gens de Tunja, déclare-t-elle, les personnes en provenance de la région amazonienne sont des trafiquants de drogue. Vers la fin de l'entretien, elle raconte une tentative de viol dont elle a été récemment victime alors qu'elle cherchait du travail. Je crois que cette expérience a réveillé en elle le choc des expériences négatives précédentes.

Ingrid a été éduquée dans une famille catholique, mais elle reconnaît que depuis très longtemps elle ne participe à aucune activité religieuse. Elle déclare : *« Les malheurs qui me sont arrivés sont tellement nombreux que parfois je ne sais même plus qui je suis. Catholique, protestante, athée, c'est pareil. Parfois, je sens de la colère envers Dieu. »* Son compagnon l'a invitée à la messe, mais elle n'a pas voulu y aller. Elle déclare : *« Avant, quelquefois, je demandais à Dieu qu'il m'aide, qu'il me protège... mais il m'est arrivé encore plus de malheurs et de problèmes. C'est comme si, lorsque je disais une prière, cela attirait sur moi le malheur (...) Je lui ai demandé : 'Dieu, pourquoi ? Si je fais bien les choses, si je suis une bonne personne'. Je ne sais pas pourquoi il n'a pas voulu m'entendre. »*

En général au fil de l'entretien, Ingrid a évité le thème de Dieu ou de la religion. Les citations antérieures sont des phrases courtes au milieu de son récit de vie. Lorsqu'elle est interpellée de manière directe, elle répond : *« Non, en fait je ne me souviens pas de Dieu. Parce que c'est comme si Dieu ne me voyait pas. »*

À propos des responsables de la mort du père de sa fille, elle déclare : *« J'ai beaucoup de ressentiment envers eux. Je ne pardonne pas. Il y a trop de choses en moi qui ne me permettent pas de pardonner. Je ne dis pas : 'Que Dieu les fasse payer'. Je dis : 'J'espère qu'il leur arrivera pire qu'à moi.' »*

3.7. Conclusions du chapitre : L'agir de Dieu face à la souffrance humaine

Au fil de ce chapitre, nous avons mis en évidence la diversité d'interprétations religieuses que les personnes consultées ont du vécu de

leur déplacement forcé. Nous avons regroupé les témoignages en neuf groupes et plusieurs sous-groupes selon trois critères : 1) L'existence ou non d'une crise de la foi en Dieu après l'expérience du déplacement forcé ; 2) L'accord entre les croyances de ces personnes et leur vécu de souffrance ; 3) Les raisons de la souffrance selon les croyances religieuses exprimées par les personnes. La distribution en groupes et sous-groupes a mis en lumière non seulement quelles étaient les interprétations religieuses des personnes consultées, mais aussi les possibles évolutions de ces interprétations ou de l'acceptation de leur situation au cours du déplacement forcé et postérieurement. En outre, la présentation des témoignages a mis en évidence différents facteurs ayant une influence particulière sur la crise religieuse ou à la capacité à trouver un sens religieux à l'expérience de souffrance. Par exemple la perception que les personnes ont de leur situation socio-économique après le déplacement, la manière dont elles racontent leur histoire de vie soit d'une manière optimiste soit d'une manière pessimiste, la formation religieuse qu'elles ont reçue ou le soutien d'autres personnes identifiées avec une institution religieuse.

Il est apparu au cours de cette recherche que, pour les personnes consultées, les interprétations religieuses de la souffrance comportent des *éléments de réalité*.²⁷⁶ Ces éléments de réalité sont des expériences ou des événements qui, selon les personnes consultées, confirment que Dieu est en train d'agir dans la réalité du monde. Par contre, lorsque ces événements n'arrivent pas et que ce qui se passe dans la réalité semble contredire leurs propres notions théologiques, ces personnes tendent à se questionner à point d'entrer parfois en crise religieuse. C'est l'aptitude d'une interprétation religieuse à coller avec les éléments de réalité qui lui donne ou lui fait perdre sa crédibilité. Nous considérons donc que ces éléments de réalité ont un rôle central dans l'interprétation religieuse des personnes consultées.

Autre élément important par rapport à la crise religieuse : aucune des personnes consultées n'déclare que les interrogations ou la crise

²⁷⁶ Dans le langage commun, un *élément* est un constituant d'un ensemble. Ici le mot désigne un constituant de l'expérience des personnes qui est présenté comme une unité dans leur récit. L'expression *éléments de réalité* est utilisée parfois dans le vocabulaire de la chimie, de la physique ou de la mathématique en référence aux unités constituantes du monde matériel.

religieuse l'aient amenée à la conclusion que Dieu n'existait pas. L'athéisme au sens strict ne se trouve pas chez les personnes consultées. Les personnes qui ont manifesté une prise de distance par rapport à Dieu, déclarent plutôt une perte de confiance en lui parce qu'il n'a pas fait ce que ces personnes attendaient de lui. C'est l'inactivité de Dieu et l'inefficacité des pratiques religieuses, manifestées par les éléments de réalité, qui sont au centre de la crise religieuse de ces personnes.

Dans cette dernière section du chapitre et en mode de conclusion, nous nous concentrerons sur les conceptions de Providence et de Théodicée présentes dans les réponses données par les personnes consultées. Quelques personnes sont parvenues à accepter une conception religieuse particulière après une période de crise et de questionnement profond. D'autres y sont parvenues après avoir rejeté d'autres explications religieuses possibles. Dans certains cas, les personnes ont déclaré qu'elles n'avaient pas trouvé d'explication religieuse satisfaisante à leur vécu. Une personne a manifesté son refus d'accepter toute explication religieuse de sa souffrance. Cependant dans cette dernière partie du chapitre nous allons laisser de côté le processus et les facteurs qui favorisent l'acceptation ou le rejet des explications religieuses de la souffrance, pour nous concentrer sur le contenu des réponses en tant que telles. Nous proposerons ainsi une série de modèles de Providence divine et de Théodicée qui se dégagent des réponses des personnes consultées. Nous revenons ainsi à la question commune que nous sommes en train d'explorer dans cette corrélation : quelle est l'action de Dieu face à la souffrance?

Les récits et les réponses recueillis dans la recherche de terrain montrent que cette question peut recevoir au moins cinq types de réponses exprimés et acceptés par un nombre considérable de personnes. Chaque type de réponse exprime une vision théologique particulière et une conception de ce qu'est Dieu et de son action dans le monde. Ces cinq visions théologiques ne s'excluent pas entre elles. Au contraire, elles semblent pouvoir être complémentaires. Une même personne peut faire allusion dans son témoignage à l'une ou l'autre de ces cinq visions théologiques et en faire des combinaisons diverses. Souvent, les personnes se servent de ces combinaisons pour mettre en harmonie des éléments qui sembleraient contradictoires. Par exemple, une même personne peut dire que Dieu est bienveillant et miséricordieux lorsqu'elle parle de sa relation avec lui, et

ensuite, parler de Dieu comme d'un juge sévère lorsqu'elle parle du châtiement qu'elle attend pour les responsables de la violence.

Dieu est le Seigneur du monde, il est bienveillant et veille sur nous

Cette notion est l'une des idées religieuses de base que la grande majorité des personnes consultées exprime de manière explicite dans leurs réponses. Cette seigneurie de Dieu sur le monde se déduit du fait qu'il est le créateur du monde et des êtres qui l'habitent. Pour la grande majorité des personnes consultées, Dieu connaît tout ce qui se passe dans le monde et en garde le contrôle. Cette seigneurie de Dieu est affirmée en même temps que sa bienveillance envers ses créatures.

Pour un nombre important des personnes, Dieu est la cause autant des événements heureux que des événements malheureux de la vie humaine. Pour ces personnes, Dieu a le droit de décider pour nous parce qu'il nous a créés. Guidé par sa sagesse et sa bonté, il décide les événements qui nous arrivent. D'autres personnes déclarent que Dieu ne peut pas être la cause des événements malheureux qui frappent les êtres humains. Il a le pouvoir d'empêcher les événements malheureux mais parfois ne le fait pas. Ici encore ces personnes considèrent que Dieu décide guidé par sa sagesse et sa bonté.

La quasi-totalité des personnes consultées considère que Dieu n'aime ni la violence ni l'injustice. Comme créateur de l'homme, il s'oppose à la violence qui menace et détruit la vie humaine. De ce fait, les victimes de la violence savent que Dieu leur est favorable et ceux qui reconnaissent avoir participé à des actions violentes ont conscience d'avoir agi contre Dieu.

Dieu est plus puissant que les forces qui menacent la vie humaine. Cette affirmation est partagée par la grande majorité des personnes. Néanmoins, certaines voient ces forces à l'œuvre à travers des personnes et des événements, tandis que d'autres y voient des signes de l'existence de puissances malignes au-delà des réalités matérielles. Dans un cas comme dans l'autre, les personnes professent la supériorité de Dieu. Si parfois les forces qui menacent la vie humaine semblent prendre le dessus, c'est parce que Dieu le permet, jamais par un défaut de sa seigneurie sur le monde.

Chez les personnes consultées l'un des éléments de réalité qui confirme la seigneurie bienveillante de Dieu sur le monde est leur propre survie et celles des membres de leurs familles. La survie, malgré les menaces de mort et les actions des groupes armés, est célébrée très souvent comme une manifestation de l'agir de Dieu. Dans leurs témoignages, beaucoup de déplacés déclarent que Dieu s'est servi de différentes personnes ou d'événements concrets pour leur sauver la vie. L'action protectrice de Dieu se poursuit au-delà des moments de péril imminent. Dieu continue à veiller pour que les personnes en situation de déplacement ne manquent pas des choses indispensables à leur survie.

Un autre élément de réalité cité fréquemment par ces personnes, est le fait de trouver des occasions et des aides pour le redressement socio-économique dans le nouveau lieu où elles habitent après le déplacement forcé. La majorité des personnes consultées reçoivent de l'aide matérielle d'organisations du gouvernement ou de l'Église catholique. Chez elles, le rétablissement socio-économique est souvent perçu comme une manifestation de l'action de Dieu. L'assistance de la part des personnes qui travaillent dans ces organisations est souvent décrite comme envoyée ou animée par Dieu. Ainsi, la notion de « commencer une vie nouvelle », utilisée généralement dans le langage religieux pour décrire la conversion, est utilisée fréquemment par ces personnes pour décrire les occasions que Dieu leur a données pour se relever après le déplacement forcé.

Si la survie et le rétablissement économique sont des éléments de réalité qui chez certains confirment l'agir de Dieu, l'absence de ces éléments de réalité déclenche chez d'autres le doute et la crise religieuse. La mort violente d'un proche est une des causes les plus citées par les personnes qui ont déclaré avoir eu des périodes d'éloignement de Dieu. La personne croyante qui attend que ses proches soient protégés par Dieu, peut ressentir une grande frustration lorsque l'un d'entre eux est victime des exactions des groupes armés. Souvent, ces personnes en déduisent que Dieu n'a pas exaucé leurs prières ou qu'il les a oubliées. Elles se demandent pour quelle raison Dieu n'a pas voulu les entendre. Cette question peut ou bien les amener vers une autre vision théologique (souvent celle d'un plan préétabli par Dieu où ce malheur a une raison d'être) ou bien, les amener vers une période de crise religieuse.

Quelque chose de semblable se produit lorsque les personnes ne voient pas arriver un vrai redressement socio-économique après le déplacement forcé. Le critère pour interpréter sa propre situation dans ce cas-là est plus subjectif et peut évoluer avec le temps. Mais, le fait de vivre dans une situation de misère, le manque des choses élémentaires requises, la faim des enfants et l'insécurité des zones où la population déplacée se voit obligée d'habiter, peuvent amener à une crise religieuse temporaire ou permanente. Ces doutes religieux amènent parfois la personne vers d'autres interprétations religieuses de son vécu (souvent une vision pédagogique de la souffrance) au fur et à mesure qu'elle personne s'adapte à la nouvelle situation. Il est intéressant de constater que bon nombre de personnes consultées déclarent l'existence d'un lien entre le prolongement de la crise religieuse et la difficulté à rétablir d'autres dimensions de leur propre vie. Selon elles, la perte de la foi en Dieu rend la personne plus faible face à des situations autodestructrices telles que la dépression, l'agressivité, la mendicité et l'addiction à l'alcool.

Dieu est celui qui rend justice aux innocents et aux démunis

La notion de Dieu comme le juge sage qui rend la justice est aussi importante et répandue que celle de sa seigneurie bienveillante. Dieu, dans sa justice, récompense ceux qui ont fait le bien, punit ceux qui ont fait le mal et rétribue ceux qui ont été victimes de l'injustice humaine. L'importance de cette notion apparaît de façon encore plus nette lorsque les personnes expriment leur interprétation religieuse vis-à-vis des responsables de la violence et du déplacement forcé. Les personnes consultées pensent que Dieu doit faire justice. L'immense majorité manifeste sa confiance dans le fait que Dieu fera justice et un grand nombre considère que la justice divine est déjà réalisée dans des manifestations concrètes.

Deux éléments rendent cette notion très importante pour les personnes consultées. Tout d'abord l'inefficacité de la justice d'Etat. Selon ces personnes, un grand nombre des crimes dont elles ont été victimes restent impunis ou, pire encore, tout en connaissant l'identité des responsables de leur tragédie, elles ne peuvent rien faire. L'impuissance devant l'agresseur et l'impunité des crimes deviennent une source d'haïne et de frustration pour beaucoup. Ceci rend encore plus importante la foi dans la justice de Dieu. Celui-ci connaît la vérité et a le pouvoir de punir les

coupables. Une découverte très intéressante de cette recherche a été l'importance que les personnes donnent à la foi dans la justice divine comme étant un élément important pour surmonter la rancune et le ressentiment qui autrement conduiraient à l'agressivité et à la reproduction de la violence par la vengeance.

Le deuxième élément qui rend importante la notion de justice divine est le fait que la plupart des personnes consultées considèrent n'avoir aucune responsabilité dans les tragédies qui leur sont arrivées. Elles se sentent déplacées à cause d'une guerre qui ne les regarde pas. De ce fait, presque toutes déclarent être des victimes innocentes de l'action des groupes armés, de la convoitise des trafiquants de drogues, de l'inefficacité du gouvernement et des préjugés des habitants des villes. Presque toutes sont confiantes dans le fait que Dieu voit leur innocence et leur rendra justice. Plusieurs pensent que Dieu récompensera ceux qui souffrent avec patience sans se laisser contaminer par la violence qui les entoure.

Dans ce même sens, la plupart de ces personnes rejettent l'idée que l'adversité qui les frappe puisse être un châtement de la part de Dieu. Même si un petit groupe reconnaît avoir une certaine responsabilité dans leur déplacement, même chez ces personnes, la possibilité que leur situation soit un châtement de Dieu apparaît seulement comme une éventualité, jamais affirmée comme une certitude. Par contre, un grand nombre trouve blessantes et injustes les affirmations de certaines personnes appartenant à des groupes religieux qui déclarent que le malheur des victimes du déplacement est un châtement de Dieu. Dans presque tous les cas, cette interprétation est explicitement rejetée.

Un autre élément intéressant est le constat que les personnes qui rejettent toute autre forme d'intervention divine, croient dans un agir divin lié à la justice finale. Pour ces personnes, l'intervention de Dieu n'a pas lieu dans le monde présent mais elle aura lieu au jugement dernier. Dieu rendra justice aux innocents dans son intervention eschatologique et fera payer les coupables de la violence. D'autres personnes, sans rejeter nécessairement d'autres formes d'intervention divine, déclarent aussi que la punition des coupables se réalisera ou sera finalisée après la mort.

Les personnes voient confirmée, par différents éléments de réalité, la vision d'un Dieu qui agit pour rendre justice. Un des faits les plus mentionnés est la survie de l'innocent. Très souvent les personnes qui ont

échappé aux menaces de mort ou au risque imminent d'exactions de la part des groupes armés déclarent que Dieu a entendu leurs prières et les a délivrées de leurs persécuteurs en raison de leur innocence. L'amélioration des conditions de vie dans la période de rétablissement grâce à de nouvelles occasions économiques est citée aussi comme une autre manifestation de la justice de Dieu. Les personnes déclarent ainsi que Dieu leur a restitué ce qu'elles avaient perdu dans le déplacement forcé. D'autres personnes signalent qu'après la période difficile du déplacement, elles ont retrouvé la paix intérieure grâce à la tranquillité de conscience qui leur permet d'être en harmonie avec Dieu et avec les autres. Le fait de savoir que Dieu les regarde comme des personnes justes est souvent mentionné comme une source de paix intérieure.

Ces trois éléments que les victimes innocentes mentionnent comme signe de la justice divine sont compris à l'inverse comme des manifestations du châtement que les responsables de la violence et du déplacement forcé doivent subir. La mort violente des membres de groupes armés, surtout des chefs, est comprise comme une intervention de la justice de Dieu. La perte des richesses amassées par les membres de groupes armés est célébrée comme une action de la justice divine. La persécution qui oblige les membres de groupes armés à vivre cachés et à fuir les autorités et leurs ennemis est ainsi souvent mentionnée. Dans l'idée que Dieu rend à l'agresseur le même type de souffrance qu'il a fait subir à sa victime, la persécution qui oblige à fuir, à perdre ses possessions et à abandonner sa famille, est perçue comme le châtement juste pour les responsables du déplacement forcé.

Comme pour les autres notions théologiques, l'absence des éléments de réalité attendus peut mener vers le doute et la crise religieuse. Un grand nombre de personnes se demandent pourquoi Dieu qui doit être juste a permis qu'elles soient victimes de telles injustices. La grande majorité déclare ne pas avoir commis de faute et est convaincue que son malheur n'est pas un châtement. Certaines personnes entrent dans une période de doute vis-à-vis de la justice de Dieu et de malaise par rapport aux pratiques religieuses. D'autres s'orientent vers une interprétation théologique différente pour comprendre ce qui leur est arrivé. Souvent, ces personnes vont adopter soit la notion du plan de Dieu où les souffrances doivent avoir une raison d'être, soit une vision pédagogique du malheur.

Enfin, certains témoignages permettent d'envisager une nuance possible de cette vision de la justice divine. Dieu pardonne à ceux qui se repentent et leur donne une chance de commencer une vie nouvelle. Plusieurs personnes qui reconnaissent avoir participé à l'action des groupes armés ou des trafiquants de drogues considèrent que leur survie est une manifestation du pardon de Dieu et que les nouvelles perspectives économiques après le déplacement sont les moyens qu'il leur donne pour corriger leurs erreurs et commencer une vie nouvelle. Quelques personnes déclarent que le pardon divin pourrait être possible pour les responsables du déplacement forcé. Néanmoins, en général, une vision miséricordieuse de l'action de Dieu par rapport aux responsables de la violence est assez rare.

Dieu agit selon un plan établi à l'avance

Dans la présentation des entretiens, un nombre significatif de ceux-ci apparaissent dans cette catégorie. Il est très fréquent que les personnes déclarent que la « seigneurie » de Dieu sur le monde et sur la vie des êtres humains est guidée par un plan où les principaux événements sont prévus à l'avance. Ce plan divin ne se réfère pas seulement à l'ensemble de la réalité, mais plus particulièrement à la vie de chaque personne. Pourtant, aucune des personnes consultées ne considère que l'existence de ce plan divin annule la liberté humaine. La plupart considèrent que Dieu a déterminé à l'avance les événements qui arriveront à chaque personne, mais que celle-ci est libre dans sa manière de réagir face à ces événements. Mieux encore, c'est dans la manière de réagir aux événements que s'expriment la responsabilité et la qualité morale de la personne.

Cette vision théologique sert souvent à rassurer les personnes dans les moments de malheur. Même ces moments ont une raison d'être dans le plan divin, qui est alors qualifié d'expression de la sagesse et la bienveillance de Dieu. Fréquemment les personnes déclarent ne pas comprendre les raisons pour lesquelles Dieu a permis leur malheur ou les avoir comprises après un certain temps. La conscience que leurs vies sont guidées par un plan bienveillant est aussi une source de confiance pour continuer dans l'espoir qu'une situation meilleure soit prévue pour leur avenir.

Le moment et les circonstances de la mort de chaque personne sont souvent mentionnés parmi les événements présents dans le plan divin.

Il est intéressant de noter que la plupart des personnes ayant perdu un proche n'ont pas protesté contre Dieu. Il semblerait que le fait de savoir que la mort de leurs proches est arrivée non de manière complètement absurde mais parce que c'était décidé dans un plan divin, aide à donner un sens et à assumer la brutalité de ces morts violentes.

De même, le fait d'avoir survécu aux événements où d'autres ont perdu la vie, parce que Dieu l'a voulu, donne aux survivants un sentiment de gratitude et de responsabilité face à lui. Cette conception religieuse semble particulièrement importante pour assumer les défis de l'adaptation et du rétablissement après le déplacement forcé. Plusieurs personnes ayant des enfants déclarent avoir trouvé une force importante pour continuer dans la certitude que Dieu les a sauvés ; dans son plan ils devaient poursuivre le chemin pour leurs enfants. L'idée du plan divin semble aider à saisir l'idée d'une mission que Dieu a assignée à la personne.

Les personnes essayent de trouver les raisons qui guident le plan divin, le pourquoi des événements qui leur sont arrivés. Un bon nombre considèrent que Dieu a permis le malheur pour les conduire vers un bien plus grand. Cette interprétation est possible lorsque les personnes ont une perception positive de leur nouvelle situation consécutive au déplacement. D'autres considèrent que Dieu a permis leur tragédie pour éviter des maux plus grands. Cette interprétation est plus plausible lorsque la personne garde une vive conscience des périls qui la menaçaient. De toute façon, le fait de trouver une raison convaincante ayant orienté le plan divin est important pour le rétablissement de leur relation avec Dieu.

Il est clair que la crédibilité de cette notion théologique est directement associée à la relecture que la personne fait de son histoire de vie. Les éléments de réalité, qui donnent crédibilité à cette notion, proviennent de la manière dont la personne comprend son vécu et sa nouvelle situation. Souvent les personnes déclarent ne pas comprendre le plan de Dieu, mais continuent à espérer et à croire que leur malheur a une raison d'être.

Parfois, pourtant, les personnes déclarent explicitement que leur vécu ne peut pas répondre à un plan divin. Les éléments de réalité ne leur permettent pas de croire à cette notion. Souvent ces personnes sentent que l'ampleur des malheurs qui leur sont arrivés est trop grande pour comprendre que Dieu puisse permettre cela. Il en est de même chez les

personnes qui comprennent leur vie comme un enchaînement de malheurs. La répétition des menaces, des pertes et des situations malheureuses rend plus difficile le fait de croire qu'il existe un plan divin ou une raison ultime derrière ces événements. C'est une explication commune aux personnes qui ont manifesté un éloignement de Dieu et des pratiques religieuses.

Dieu permet la souffrance parce que celle-ci nous forme et nous fait grandir

Une part importante des réponses exprime la notion selon laquelle les malheurs sont des moyens à travers lesquels Dieu nous éduque et nous enseigne. Dieu n'agit pas seulement comme Seigneur bienveillant, ou comme quelqu'un qui a planifié les événements qui nous arrivent mais comme un maître ou un père qui éduque ses enfants.

Le parallèle avec la figure paternelle est ici très important parce que cela aide à comprendre que Dieu puisse permettre le malheur de ses enfants tout en les aimant et tout en voulant leur bien. Comme un père sage, Dieu ne nous donne pas d'épreuves que nous ne soyons pas capables de surmonter. Il ne nous abandonne pas. Pour les personnes qui professent cette vision le problème n'est généralement pas le fait que Dieu mette l'homme à l'épreuve, mais plutôt que l'homme s'éloigne de Dieu. Lorsque cela arrive, les épreuves peuvent détruire la vie des personnes.

La liste des choses que Dieu nous apprend, selon les personnes consultées, est variée. Dieu nous apprend à avoir un esprit de gratitude et de confiance en lui. Dieu fait grandir notre foi et notre habitude de prier. Dieu nous apprend à être forts, à faire face aux difficultés et à prendre conscience de nos limites. Dieu nous fait sortir d'une mentalité matérialiste et égoïste. Il nous apprend l'humilité, l'esprit d'entraide et la solidarité avec celui qui souffre. Dieu nous fait prendre conscience de nos erreurs, nous aide à quitter un vice ou un style de vie désordonnée, il nous secourt pour nous éloigner d'une activité illégale. Un grand nombre de personnes considère que l'action de Dieu sert à les faire sortir du milieu de violence où elles habitaient ou à rester indemnes dans la violence qui les entoure.

Dans ce cas, comme l'action d'un père ou d'un pédagogue, l'action de Dieu consisterait à faire réagir les personnes par des événements parfois difficiles et à leur donner des possibilités concrètes de changer. Souvent, les personnes déclarent dans leurs récits que les difficultés les ont

amenées à « toucher le fond », à un moment de prise de conscience, à un désir de changement, à une décision de prendre en mains leur propre vie. Ce moment constitue un point fort dans le récit de leur parcours. Ce type de récits témoigne en général d'une vision pédagogique de l'action de Dieu.

Comme dans le cas du plan divin, l'action de Dieu n'annule pas la liberté humaine. Dieu amène l'homme à prendre conscience de sa situation et lui donne des moyens de changer. Néanmoins, la décision et les actions visant à changer dépendent de la liberté de chaque être humain. Encore une fois, l'action divine semble plutôt demander un choix, une prise de position, une action où l'homme manifeste sa qualité morale. Dieu respecte la liberté de ces personnes même s'il connaît les conséquences négatives pour elles d'une mauvaise décision.

Les éléments de réalité qui crédibilisent cette interprétation sont généralement les expériences de prise de conscience par rapport à soi-même et une vision positive de son propre parcours, les décisions qui ont amené à une meilleure situation personnelle et familiale, le fait d'acquérir des nouvelles connaissances et de développer des capacités depuis le déplacement. Même l'analyse des périodes d'éloignement qui ont donné lieu à des expériences de retour vers Dieu, permet aux personnes de confirmer que Dieu a utilisé avec eux une pédagogie pour les amener à une meilleure relation avec lui.

Une compréhension pédagogique de l'action divine semble par contre très difficile lorsque les personnes n'ont pas réussi à trouver d'éléments positifs qui se dégagent de leur expérience de souffrance. Toutes ces « prises de conscience », que nous avons présentées comme éléments de réalité pour cette conception théologique, ont besoin de temps et d'une certaine évolution au cours d'un processus d'adaptation. Pour les personnes qui considèrent que leur nouvelle situation après le déplacement est inférieure, à tous les niveaux, à leur situation antérieure, il est très difficile de croire que Dieu est en train de faire quelque chose de positif à partir de leur malheur.

Dieu agit en nous pour contrecarrer la souffrance

Les notions théologiques présentées dans les trois premiers points de cette conclusion faisaient référence à l'action de Dieu sur le monde extérieur par des événements et par l'action d'autres personnes.

Ensuite, la notion théologique de la pédagogie de Dieu exprime une forme d'action divine sur des événements extérieurs pour produire une réaction en nous. Dans cette cinquième section, nous retrouvons d'autres formes d'action divine qui se déroulent au niveau de l'intériorité des personnes.

Dans de nombreux témoignages, les personnes déclarent qu'un lieu important de l'action divine est celui de la santé physique. Dieu agit en permettant la guérison des malades. Les personnes manifestent leur gratitude envers Dieu, non seulement pour ces guérisons qui ont eu lieu sans intervention des médecins, mais aussi pour celles qui ont été réussies grâce à un traitement médical. Dans tous les cas, la santé retrouvée est un motif important pour remercier Dieu.

Un autre groupe significatif de personnes parle de l'action de Dieu qui guérit l'homme des tendances autodestructives ou des problèmes psychiques. Il est souvent dit que Dieu aide à surmonter l'angoisse, la peur, le pessimisme, l'agressivité, le désir de vengeance ou la dépendance à l'alcool. Cette forme d'action divine a été mentionnée aussi en lien avec la pédagogie divine. Quelques personnes déclarent que l'intervention divine les a fait percevoir le besoin de changer leur manière de penser ou d'agir. D'autres avouent qu'elles ne pouvaient pas changer leur comportement par leurs propres moyens et que c'est Dieu qui a rendu possible leur rétablissement.

L'action de Dieu est souvent décrite par ces personnes en rapport avec l'intelligence et la volonté. Pour certaines personnes, Dieu peut éclairer l'intelligence des personnes et peut les aider à prendre des décisions correctes, qui dans plusieurs cas ont sauvé leur vie. Pour d'autres personnes, Dieu peut agir sur notre volonté. Particulièrement, elles considèrent qu'il peut donner la force de faire face aux problèmes, la persévérance pour continuer à aller de l'avant ou la sérénité dans les moments de malheur.

Un rôle important de Dieu, fort apprécié par plusieurs personnes, est celui d'écouter. Dieu est celui qui écoute, qui écoute avec amour et tendresse, qui écoute sans juger et devant qui les personnes peuvent raconter toute leur souffrance. Dieu peut comprendre notre douleur parce qu'il nous connaît.

Les éléments de réalité de cette notion théologique sont très liés à des expériences subjectives des personnes. Ce que les personnes ont ressenti durant des moments de prière est très souvent cité comme des

éléments de réalité confirmant cette vision. Le fait de prier et de se sentir écouté, le fait de raconter à Dieu ses difficultés et de se sentir soulagé, le fait de se sentir aimé par Dieu ou pardonné malgré ses erreurs, le fait de participer à une prière avec d'autres et de sentir plus de sérénité et de paix intérieure. Ce type d'expérience a une très grande importance pour comprendre cette notion. Souvent, elles sont décrites en lien avec des événements favorables, ce qui les rattache aux trois premières visions théologiques présentées ici.

Nombre de personnes consultées déclarent que la rancune, la dépression, le manque de confiance en soi-même, le désir de vengeance et l'agressivité se trouvent plus facilement chez les personnes éloignées de Dieu. Pour ces personnes, cela confirme que l'action de Dieu dans les êtres humains est quelque chose de réel et d'important. A contrario lorsque les gens s'éloignent de lui, cela se manifeste dans leur comportement.

Enfin, une autre dimension liée à cet agir divin est celle de Dieu qui « agit par nous. » Nombre de personnes consultées considèrent que Dieu a mû ou inspiré ceux qui leur ont fait du bien. L'aide reçue d'un voisin, un conseil opportun, la générosité de quelqu'un, l'avis favorable d'un fonctionnaire, sont des situations citées comme étant des gestes de bienveillance provenant de Dieu. L'agir bienveillant de ces personnes est compris comme une manifestation de la bonté et de l'action providentielle de Dieu.

4. Corrélation : dialogue entre la réflexion théologique et les interprétations religieuses de la souffrance

4.1. Notions diverses de Dieu

Les réponses recueillies au long de la recherche de terrain montrent que la plupart des personnes consultées reconnaissent la réalité de Dieu comme quelque chose de naturel et évident. Ces personnes déclarent spontanément l'existence d'une réalité supérieure personnelle à laquelle elles se réfèrent par le nom de Dieu. Dans les réponses, il n'y a pas d'athéisme explicite ou de négation directe de l'existence de Dieu.²⁷⁷ Au contraire, la grande majorité des personnes déclarent de manière explicite l'existence de Dieu et son action dans le monde.

Cependant, le fait que ces personnes parlent de Dieu et qu'elles aient reçu une formation religieuse chrétienne (catholique ou évangélique) n'assure pas que toutes aient la même notion de Dieu. La diversité des notions de l'action divine face au mal manifeste qu'il y a des différences importantes dans la manière de concevoir Dieu. Il est encore moins sûr que lorsque ces personnes parlent de Dieu, elles fassent rapport aux mêmes notions de divinité que des théologiens tels que Bonhoeffer, Moltmann et Sobrino. Pour proposer une corrélation, il faut avoir conscience que derrière une parole commune, il peut y avoir des conceptions théologiques assez divergentes.

Trinité ou réalité indifférenciée de Dieu?

L'affirmation de la réalité trinitaire du Dieu chrétien est un élément central de la pensée théologique de Moltmann et Sobrino. Leur théologie ne se comprend pas en dehors de la foi trinitaire explicite. Pour eux, chacune des personnes divines assume des rôles divers et révèle des éléments différents (même opposés) de la réalité divine. Le Père rend manifeste la toute-puissance divine tandis que le Fils montre la faiblesse de Dieu. Le Père garantit la souveraineté et la stabilité nécessaire au Créateur du monde, le Fils manifeste l'entrée de Dieu dans l'histoire et sa solidarité dans la souffrance, et l'Esprit Saint rend compte de l'agir divin dans le

²⁷⁷ Vt. *Conclusions du chapitre 3: L'agir de Dieu face à la souffrance humaine*, p.280.

monde. La diversité des personnes à l'intérieur de la Trinité permet d'affirmer que Dieu soit en même temps tout-puissant et faible.²⁷⁸

Selon Moltmann, à partir de la Croix nous découvrons l'existence d'un « drame » au sein la vie divine. Les différentes personnes divines interviennent d'une manière diverse dans ce drame.²⁷⁹ Le Père souffre la perte du Fils qui meurt abandonné sur la croix. Le Fils Crucifié crie vers le Père et lui demande le pourquoi de son abandon. L'événement de la Croix révèle l'opposition entre la divinité et ce qui dans le monde s'oppose à Dieu : la violence, l'injustice, la souffrance et la mort. Les forces contraires à Dieu se sont levées et ont manifesté leur violence contre le Fils. Celui-ci par son cri sur la croix manifeste le cri des hommes soumis aux forces contraires à Dieu. Mais en même temps, le Fils par sa mort en Croix et sa résurrection manifeste et assure le triomphe de Dieu sur les forces du monde qui s'opposent à lui.

Suivant cette même ligne, Sobrino montre aussi les conséquences du « drame divin » révélé sur la Croix. Selon lui, par le Fils, Dieu prend part dans la protestation humaine contre le mal et la souffrance.²⁸⁰ Le Fils exprime son cri d'indignation contre le Père à cause de son abandon. Mais ce cri ne reste pas sans réponse. L'amour de Dieu se manifeste dans la résurrection et devient une promesse de salut pour tous ceux qui souffrent et se sentent abandonnés par Dieu. La vie trinitaire est donc un processus ouvert vers le monde, qui assume l'histoire humaine avec sa souffrance pour lui ouvrir un horizon d'amour et d'espérance. Par l'action de l'Esprit, les êtres humains sont incorporés à la vie divine et au processus qui mène vers la plénitude eschatologique du triomphe de Dieu sur le mal et la souffrance.

Ce déploiement théologique fait par Moltmann et Sobrino est cohérent à l'intérieur d'une vision trinitaire. Donc, la bonne nouvelle que la foi chrétienne peut donner à ceux qui souffrent est pleinement compréhensible seulement à l'intérieur d'une vision trinitaire, relationnelle et différenciée de Dieu. La réponse proposée par ces auteurs aux questions de la Théodicée demande un retour à la foi trinitaire et au sens de la Croix

²⁷⁸ Vr. *Le Dieu impuissant*, p. 122.

²⁷⁹ Vr. *La Croix comme principe dialectique de critique*, p. 104

²⁸⁰ Vr. *Le Dieu impuissant*, p. 122.

qui forment le noyau du christianisme. D'ailleurs selon Moltmann, les simplifications de la foi chrétienne à l'intérieur du paradigme moderne rationaliste (Leibniz) ont fini par produire un rejet de la Théodicée. La conception trinitaire aurait une aptitude particulière à intégrer la dimension de la souffrance que le déisme moderne ou un monothéisme strictement moniste n'ont pas.

Dans ce sens, la réflexion philosophique de Hans Jonas apporte une contribution comme élément de contraste pour comprendre l'originalité et les possibilités de la vision trinitaire chrétienne. Jonas se reconnaît appartenant à la tradition juive qui n'accepte pas la notion d'Incarnation, ni celle d'une relation de personnes à l'intérieur de Dieu.²⁸¹ Jonas veut répondre au même contexte de rejet de la Théodicée traditionnelle qui fait l'objet de la réflexion de Moltmann. Pourtant, dans une conception moniste de la divinité comme celle de Jonas, un affaiblissement de la puissance divine mène à l'affirmation que toute la réalité divine est faible et impuissante dans le monde. L'auteur juif se voit donc face à un dilemme : ou bien accepter la toute-puissance absolue de Dieu ou bien la rejeter complètement. Jonas opte dans son mythe pour la deuxième possibilité. Pour Jonas, la seule façon de concilier divinité et souffrance dans le monde est d'affirmer que Dieu est soumis au devenir historique et aux conséquences de la liberté humaine. Cependant, cette alternative provoque une difficulté : il semble étrange d'affirmer que le même Dieu qui a eu la puissance de créer le monde, soit impuissant et soumis aux lois du monde qu'il a créé. Jonas répond à cette difficulté en faisant usage d'un langage mythologique et explicitement anthropomorphe. La faiblesse de Dieu serait un choix qu'il a fait, une soumission de toute la réalité divine à la temporalité, en vue d'un déploiement des possibilités de la création. Chez Jonas, il n'y a pas de « drame intra-divin », de cris adressé par Dieu contre Dieu, pas de Croix ou d'un autre événement historique concret où Dieu souffre, et pas de promesse de résurrection pour les victimes de l'histoire. Toutes ces dimensions de la foi chrétienne ne sont possibles que dans le contexte de la foi trinitaire et de la foi dans l'Incarnation.

Voyons maintenant l'autre pôle de cette corrélation. Chez les victimes de déplacement forcé qui ont été consultées pour cette recherche, il

²⁸¹ Vt. *Hans Jonas : Le mythe*, p. 89.

est rare de retrouver des affirmations explicites de la réalité trinitaire de Dieu. Et pourtant, la grande majorité de ces personnes affirment explicitement être chrétiennes. La plupart des témoignages décrivent et remercient l'action de Dieu avec des mots assez proches de la tradition biblique : sauveur, protecteur, juste, défenseur du faible, toujours proche, consolateur. Cependant, l'absence de références trinitaires dans leurs réponses est un fait qui frappe et qui marque une différence importante avec les conceptions théologiques de Moltmann et Sobrino. En général, ces personnes parlent de Dieu comme d'une réalité indifférenciée. Pour elles, l'existence d'une pluralité relationnelle en Dieu ne semble pas claire ni importante. Cette absence de références à la réalité trinitaire de Dieu est, peut-être, l'une des raisons pour lesquelles l'idée d'un Dieu qui se révèle impuissant sur la Croix, ou qui manifeste une relation dialectique à l'intérieur de lui-même, est assez étrange et lointaine pour ces personnes.

Tout de même, bien que les personnes consultées ne fassent pas de référence explicite à la réalité trinitaire de Dieu, dans leurs réponses, elles affirment un grand nombre de traits attribués à Dieu qui coïncident avec ce que la doctrine chrétienne affirme de l'une ou l'autre personne de la Trinité ; par exemple, la notion de Dieu comme créateur, comme celui qui dirige les destins du monde, celui qui agit avec sagesse et miséricorde envers ses créatures. Bref, le visage de Dieu comme père et créateur est très important pour la plupart des personnes consultées.²⁸² Également, la notion de Dieu, comme celui qui inspire l'intelligence et la volonté des personnes par sa sagesse et sa bonté, apparaît mentionnée dans des nombreux témoignages.²⁸³ Cette notion pourrait être identifiée d'une certaine manière avec l'Esprit Saint. En fait, les personnes qui ont été en contact avec des groupes pentecôtistes ou catholique-charismatiques font allusion de façon explicite à l'Esprit Saint. Par exemple, dans ce témoignage :

La lutte, comme il est dit dans la Parole, n'est pas contre la chair et le sang, mais contre les légions et les puissances du démon. C'est pour quoi on ne peut pas se séparer de Dieu (...) le seul qui nous donne la force est l'Esprit Saint. Il nous donne les forces pour lutter contre l'Ennemi.²⁸⁴

²⁸² Vr. *Dieu est le Seigneur du monde, il est bienveillant et veille sur nous*, p. 282.

²⁸³ Vr. *Dieu agit en nous pour contrecarrer la souffrance*, p. 291.

²⁸⁴ Cf. *Sixta*, p. 249.

La personne de Jésus-Christ apparaît relativement peu dans les témoignages recueillis. Parfois, les personnes font allusion à la condition divine et la puissance de Jésus. Les personnes le prient parce qu'elles ont confiance qu'il peut les aider à résoudre leurs problèmes. Parfois, les personnes affirment que Jésus est un modèle d'agir moral, un exemple à suivre pour agir selon le bien. Les allusions christologiques explicites sont pourtant beaucoup moins fréquentes que les allusions à Dieu comme Père et Créateur de l'univers ou que les allusions à l'Esprit Saint.

Il est très rare de trouver des allusions explicites à la Croix ou à la résurrection. Le fait que la mort de Jésus en Croix puisse avoir un effet salutaire ou être une aide pour celui qui souffre est presque absente des réponses. Au plus, quelques personnes lisent leur histoire de souffrance en rapport avec l'histoire de Jésus pour découvrir en lui un modèle d'endurance face aux difficultés :

Parfois je lis la Bible et je dis : 'Dieu, mais tu as souffert beaucoup', et malgré cela il ne s'est jamais laissé vaincre. Nous devons faire de même. Alors je prie Dieu de me donner plus de force, le courage pour aller de l'avant.²⁸⁵

Finalement, dans cette analyse des formes de la divinité dans les témoignages recueillis, il faut rappeler que dans plusieurs réponses, la Vierge Marie et les saints ont des qualités ou réalisent des actions que la doctrine chrétienne applique aux personnes divines. Les personnes affirment que la Vierge ou les saints les ont protégées, délivrées, éclairées, guidées, encouragées ou accompagnées dans les moments de malheur. Cette association de l'agir divin avec la puissance des saints est un élément fréquent du catholicisme populaire.

L'analyse faite par Jon Sobrino de l'image de Dieu chez les victimes de la guerre au Salvador²⁸⁶ peut servir pour décrire ce que l'on trouve dans les réponses des personnes consultées. Dans le contexte de ce christianisme populaire, les personnes ne font pas une différenciation explicite entre les personnes divines de la Trinité. Elles perçoivent plutôt dans le mystère divin des caractéristiques diverses et complémentaires :

²⁸⁵ Cf. *Inès*, p. 229.

²⁸⁶ Vr. *Quel Dieu préfèrent les victimes?* p. 130.

Dieu est puissant et Seigneur de l'univers, mais en même temps il nous aide et vient au secours des pauvres et démunis. Dieu est complètement différent de nous, sa sagesse et son pouvoir nous dépassent, mais il est aussi quelqu'un de très proche à nous, quelqu'un qui s'intéresse à nos problèmes et aux événements qui nous arrivent. Dieu est un juge juste qui voit tout et qui ne laisse pas la souffrance de l'innocent dans l'impunité, mais en même temps il est miséricordieux. Dieu défend la cause des victimes innocentes et n'oublie pas le mal qu'elles ont souffert, en même temps, il est capable de compassion et prêt à accueillir le méchant qui se repent de ses actions. L'intégration de traits divers (et divergents) à l'intérieur d'une notion indifférenciée de Dieu est donc une caractéristique commune chez la majorité de personnes consultées.

L'absence d'une affirmation explicite de la réalité trinitaire de Dieu parmi ces personnes qui se disent chrétiennes, pourrait être considérée comme une limite de l'évangélisation et de l'appropriation de la foi chrétienne. Le christianisme populaire a ses limites. Une recherche en théologie pratique gagne beaucoup à identifier et à comprendre ces limites en vue d'une réflexion théologique et d'une projection dans la praxis d'évangélisation. L'absence d'allusions à la mort et à la résurrection de Jésus, et à sa valeur pour notre relation avec Dieu, montre que Moltmann et Sobrino ont raison lorsqu'ils parlent du besoin de récupérer chez les chrétiens une vision christologique où la Croix retrouve sa place et son importance.

En même temps, les témoignages montrent que le christianisme populaire exprimé par ces personnes ne manque pas de réponses face au problème de la Théodicée. Ce christianisme populaire, par l'intégration de traits divers en Dieu, peut avoir la capacité de répondre à des réalités telles que la douleur, la mort, la violence ou la persécution. Une notion de Dieu qui intègre sa toute-puissance et sa miséricorde, sa justice et sa tendresse, peut aider de manière efficace à comprendre et à assumer les contradictions de la vie humaine. Comme le suggère Sobrino, l'aptitude pour intégrer des traits opposés à l'intérieur d'un même Dieu est une des forces du christianisme populaire.²⁸⁷

²⁸⁷ Vr. *Quel Dieu préfèrent les victimes?* p. 130.

Nous pouvons affirmer que ce que Moltmann et Sobrino proposent à partir du drame entre le Père et le Fils (l'intégration théologique de la toute-puissante et la souffrance), le christianisme populaire le fait par l'harmonisation de traits opposés à l'intérieur de la notion de Dieu. Cette harmonisation est possible parce que le christianisme populaire a la liberté d'utiliser un langage mythologique et anthropologique pour parler de Dieu. Un peu comme la tradition cabalistique sur laquelle Hans Jonas fonde son mythe, le christianisme populaire n'a pas un souci explicite de cohérence académique ni l'intérêt de formuler des concepts universels sur Dieu. Parfois les sauts et les contrapositions dans un même témoignage sont étonnants. Par exemple, parfois, ce sont les mêmes personnes qui insistent sur la bonté d'un Dieu qui ne punit pas ses enfants, pour expliquer pourquoi leur propre souffrance ne peut pas être un châtement divin, et qui manifestent un peu plus tard leur confiance dans le châtement terrible que Dieu fera subir aux responsables de leur déplacement.

Mais malgré ces inconsistances parfois étonnantes, il faut reconnaître que pour un bon nombre de personnes consultées ce christianisme populaire donne des ressources acceptables pour comprendre leur vécu de souffrances. Un bon nombre de ceux qui ont raconté avoir vécu des périodes de crise religieuse affirment avoir réussi, après un certain temps, à comprendre leur expérience de souffrance à partir de leurs conceptions religieuses. Certes, il est vrai que l'absence d'affirmations explicites de la Trinité ou d'allusions au mystère de la Croix et la résurrection, est une limite du point de vue de la vie chrétienne. Mais il est vrai aussi que ce christianisme populaire donne à beaucoup de personnes une réponse recevable par rapport l'expérience de la souffrance sans faire allusion nécessairement à un drame divin ou un Dieu qui souffre. L'action salutaire de Dieu en faveur de celui qui souffre peut être comprise sans avoir besoin de parler d'une souffrance divine. Nous reviendrons plus tard sur cette idée.

Dieu personnel et anthropomorphisme théologique

Un trait théologique commun aux témoignages est la référence à une notion personnelle de Dieu. Pour ces personnes, la divinité est quelqu'un avec qui l'être humain peut rentrer en relation. Aucune personne ne parle pas de Dieu comme d'un principe aveugle, une force irrationnelle

ou une intelligence ordonnatrice privée de sentiments. Sur l'arrière-fond des notions théologiques présentées au premier chapitre, nous pouvons mieux remarquer ces traits distinctifs. Ces personnes ne croient pas à un dieu supérieur qui commande les actions capricieuses d'autres dieux (comme dans la mythologie grecque), ni à un démiurge déterminé par des idées universelles ou contraint par la matérialité (comme Platon), ni à un moteur immobile qui ne se soucie pas des créatures (comme Aristote), ni à une âme du monde à l'intérieur d'une vision panthéiste (comme certains stoïciens).²⁸⁸ Les témoignages manifestent la croyance dans un Dieu personnel, souverain, libre, tout-puissant, omniscient, provident, juste, miséricordieux, soucieux de ses créatures et distinct du monde. La grande majorité de ces personnes affirment de manière explicite que Dieu respecte la liberté humaine, malgré les conséquences de nos erreurs. Sur ce point, les notions religieuses de la grande majorité de ces personnes sont proches de la tradition biblique et de la foi de L'Église.²⁸⁹

La conception personnelle de Dieu apparaît en lien aussi avec une tendance à se représenter la réalité divine de manière concrète, à partir d'éléments connus et souvent anthropomorphiques. Souvent, ces personnes décrivent Dieu en lui appliquant des qualités humaines et comprennent son agir à partir d'analogies avec l'agir humain, avec ce qu'une personne bonne et sage ferait à sa place. Dans l'analyse des entretiens, il apparaît que l'image la plus fréquente pour parler de Dieu est celle du père de famille. Dieu est comme un père qui veut former ses enfants, qui leur donne des défis pour les aider à grandir, qui les oblige à se confronter à des problèmes pour leur apprendre à résoudre les difficultés, qui les aide dans les moments de détresse, qui les corrige avec amour.²⁹⁰ Dieu, comme un père de famille, est déçu par les mauvaises actions de ses enfants et pour cette raison il se voit dans la nécessité de les corriger.

Souvent, les témoignages laissent voir que ces explications anthropomorphiques de l'agir de Dieu ont aidé les personnes à comprendre d'une manière concrète et cohérente pourquoi Dieu n'a pas agi pour

²⁸⁸ Vt. *La notion de Providence divine dans la philosophie grecque*, p. 43.

²⁸⁹ Vt. *Racines bibliques*, p. 38 ; *Auteurs chrétiens*, p. 49.

²⁹⁰ Vt. *Dieu permet la souffrance parce que celle-ci nous forme et nous fait grandir*, p. 289.

empêcher leur souffrance. Probablement, ces images de Dieu et ces analogies avec l'agir humain peuvent donner à ces personnes une réponse plus concrète et convaincante qu'une formulation doctrinale ou une argumentation théologique. De ce christianisme populaire pourrait être dite la même chose qu'affirme Jonas de la tradition cabalistique, voire qu'il ne partage pas la préoccupation philosophique de purifier le langage sur Dieu d'anthropomorphismes.²⁹¹ Pour ces personnes, le plus important est découvrir que les événements de leur vie répondent à une logique, à des raisons compréhensibles, à un plan divin provident.

En même temps, il est intéressant de remarquer que les auteurs présentés au premier chapitre se voient eux aussi confrontés avec la tendance à l'anthropomorphisme. Dans leur effort pour expliquer le rapport entre Dieu et une expérience profondément humaine comme celle de la souffrance, ces auteurs se voient dans la nécessité de faire recours à des catégories humaines pour parler de Dieu. Hans Jonas, par exemple, reconnaît que son mythe sur Dieu décrit le Créateur de l'univers avec des traits fortement humains. Il présente un Dieu qui prend la décision de se laisser surprendre, d'expérimenter, d'apprendre, de grandir pour atteindre une nouvelle plénitude. Jonas se reconnaît héritier de la tradition cabalistique. Plus encore, il affirme que le langage anthropomorphique a des avantages parce qu'il permet de montrer un Dieu qui souffre, qui se réjouit et qui se laisse transformer par ce qui arrive dans le monde. Pour cela, Jonas affirme que sans le recours à un langage anthropomorphique, ses postulats théologiques ne seraient pas possibles.

Moltmann se voit lui-aussi confronté à la question du langage anthropomorphique dans sa réflexion théologique. Selon certains critiques, parler de la souffrance de Dieu implique nécessairement d'introduire un anthropomorphisme dans la Trinité. Les critiques de Metz sur la pensée de Moltmann soulignent que la thèse de la souffrance de Dieu ne résout pas le problème du mal et qu'en plus, elle projette sur Dieu des passions humaines, ce qui peut donner lieu facilement à des malentendus. Fondé sur Rahner, Metz affirme qu'il n'est pas justifié de projeter toute une série de sentiments humains dans la vie trinitaire seulement à partir de la souffrance de Jésus de Nazareth sur la Croix. Hans von Balthasar affirme, également, que la thèse

²⁹¹ Vt. *Hans Jonas : Le mythe*, p. 89.

d'un Dieu souffrant se heurte directement aux limites de l'anthropomorphisme.²⁹² Moltmann reconnaît cette difficulté et affirme qu'elle relève des limites du langage pour désigner une réalité transcendante. De manière semblable, Sobrino manifeste être conscient de l'anthropomorphisme de certaines affirmations qu'il fait sur Dieu. Mais il explique que c'est la révélation même qui nous amène à utiliser un langage anthropomorphique pour exprimer ce qu'elle dit sur Dieu.²⁹³

La réflexion théologique par un souci explicite de cohérence se montre attentive aux limites du langage et à la tendance à l'anthropomorphisme. Les personnes dans leurs témoignages font un recours beaucoup plus spontané au langage anthropomorphique pour parler de Dieu. Cependant, les témoignages recueillis révèlent que ces personnes ont leurs propres éléments critiques de discernement des affirmations sur Dieu. La plupart de ces personnes, par exemple, manifestent une conscience aiguë que la réalité de Dieu dépasse largement tout effort de compréhension ou d'explication. Très souvent, elles affirment que Dieu dans sa majesté et sa sagesse, a des raisons que nous ne pouvons comprendre et qui nous dépassent. Malgré la douleur à cause de la violence et du déplacement, un bon nombre de personnes affirment ne pas s'être révoltées contre Dieu et avoir accepté ses desseins, parce qu'elles ont conscience que Dieu seul connaît pleinement les raisons de ce qui est arrivé et de ce qui arrivera dans le futur. Selon ces personnes l'homme doit reconnaître ses limites et accepter que les décisions de Dieu se trouvent au-delà de sa capacité de comprendre. Ainsi, par des réflexions simples et concrètes, ces personnes manifestent une conscience des limites de la raison et du langage humains pour parler de Dieu.

Il est inutile de se demander pourquoi cela nous est arrivé à nous et pas à quelqu'un d'autre. C'est parce que cela était pour nous. Point (...) Mais Dieu sait pourquoi. Il doit avoir une bonne raison.²⁹⁴

D'ailleurs, plusieurs personnes consultées ont affirmé qu'elles n'étaient pas prêtes à accepter des interprétations religieuses qui

²⁹² Vr. *Commentaires de la pensée de Moltmann*, p. 114.

²⁹³ Vr. *La Théodicée de Sobrino*, p. 124.

²⁹⁴ Cf. *Natalia*, p. 235.

contrediraient leur expérience ou leurs conceptions de Dieu.²⁹⁵ Plusieurs, par exemple, ont manifesté leur résistance à croire que leur déplacement forcé soit un châtement divin à cause de leurs péchés, un destin fatal voulu par Dieu ou un sacrifice pour éviter une autre souffrance. Ceci permet de comprendre que l'usage d'un langage anthropomorphique pour parler de Dieu ne signifie pas nécessairement une naïveté ou une méconnaissance de l'incommensurabilité divine. Le christianisme populaire a ses propres ressources critiques et ses propres « garde-fous. » Si une proposition théologique ne s'intègre pas aux interprétations religieuses acceptées par la personne ou si elle n'est pas cohérente avec les événements, cette proposition n'est pas acceptée. Il y a donc des éléments de cohérence propres au christianisme populaire. Celui-ci n'est pas nécessairement une religion du *Deus ex machina* (comme dirait Bonhoeffer)²⁹⁶ qui inventerait un dieu pour le manipuler ensuite et l'obliger à accomplir les désirs humains.

Un Dieu qui change, un Dieu en devenir

Autant Moltmann que Sobrino accusent la tradition théologique occidentale d'avoir imposé une vision statique de Dieu héritée de la métaphysique grecque.²⁹⁷ Dans cette conception statique de la divinité, affirment-ils, Dieu ne peut pas avoir de changement, mouvement ou transformation ni se voir affecté par ce qui arrive dans le devenir de l'histoire. Une telle vision de Dieu contredirait la révélation biblique et serait incapable d'exprimer le message chrétien. La foi biblique par contre affirme que Dieu est en relation avec le monde, qu'il se laisse affecter et qu'il intervient dans les événements de l'histoire humaine. Selon Moltmann et Sobrino, la Croix confirme et amène à son sommet la révélation biblique du pathos divin : en elle, Dieu manifeste qu'en entrant dans l'histoire il se laisse affecter par l'histoire et y participe.

Le mythe de Jonas manifeste de son côté une radicalisation de l'idée d'un Dieu en devenir. La divinité s'y soumet aux lois de la nature et

²⁹⁵ Vr. *Sous-groupe deux : personnes pour qui ce qu'elles entendent dire sur Dieu ne fait pas de sens par rapport à leur vécu de souffrance*, p. 274.

²⁹⁶ Vr. *Critique de la religion*, p. 77.

²⁹⁷ Vr. *Analogie et dialectique*, p. 102.

aux conséquences du développement de la liberté humaine.²⁹⁸ Celle-ci est une conception dramatique parce que Dieu sait depuis le début que son choix de soumission va le transfigurer. Jonas affirme que l'idée d'un Dieu soumis à sa propre création n'est pas étrangère à la tradition théologique occidentale. Au contraire, elle serait plus proche de la tradition biblique que la notion d'un Dieu immuable, toujours identique à lui-même au long de l'éternité.

Le mythe de Jonas nous sert comme une toile de fond pour établir un contraste et mettre en lumière les caractéristiques particulières des notions religieuses exprimées par les personnes consultées. La grande majorité des personnes affirment un Dieu qui n'est pas statique, lointain ou indifférent. Dieu connaît ce qui arrive dans la vie de chaque personne, s'y intéresse avec amour et sollicitude, veille sur chacun et, éventuellement, intervient en faveur de la justice et du bien.²⁹⁹

Mais en même temps, ces personnes ne voient pas Dieu comme quelqu'un qui serait soumis au monde. Dans les récits, les personnes ne disent pas que Dieu change ou se transforme à cause de ce qui arrive dans le monde. Au contraire, Dieu reste toujours fidèle à lui-même. Dans les témoignages, on n'entend pas dire que Dieu change sa manière de penser, qu'il se repent, qu'il décide d'agir autrement ou qu'il change ses plans par rapport aux êtres humains. Malgré l'anthropomorphisme présent dans un grand nombre de ces témoignages, une lecture attentive de ceux-ci montre que, pour ces personnes, Dieu reste toujours le même : ses plans, ses desseins, sa seigneurie et les principes avec lesquels il guide le monde restent stables.

D'ailleurs, cette stabilité de Dieu semble être une des principales raisons pour lui faire confiance : sa bonté et sa justice permanentes rassurent les personnes. De plus, pour la grande majorité des personnes consultées, Dieu connaît à l'avance tout ce qui arrivera dans le monde (ce qui est le sens étymologique du mot *Providence*).³⁰⁰ Ceci marque une différence importante par rapport au Dieu du mythe de Jonas qui se voit surpris par les événements de l'histoire. La notion de Dieu exprimée par la plupart des

²⁹⁸ Vt. *Hans Jonas : Le mythe*, p. 89.

²⁹⁹ Vt. *Conclusions du chapitre 3 : L'action de Dieu face à la souffrance humaine*, p. 280.

³⁰⁰ Vt. *Dieu agit par rapport à la souffrance selon un plan établi à l'avance*, p. 287.

personnes montre un Dieu qui ne se voit pas « pris au dépourvu » parce que les événements de l'histoire sont déjà considérés dans ses plans. Ainsi, dans la vision théologique de la plupart des témoignages, ce n'est pas le monde qui décide le devenir de Dieu, mais Dieu qui a prévu le devenir du monde.

Donc, par rapport à cette dimension de l'immutabilité ou du devenir de Dieu, le christianisme populaire semble avoir encore l'aptitude d'intégrer des éléments divergents. Pour la plupart de personnes consultées, Dieu est stable, lui et ses dessins restent toujours les mêmes, mais cette stabilité n'implique pas une indifférence par rapport au monde et aux événements de l'histoire. Bien au contraire, la stabilité de sa bonté, de sa justice et de sa sollicitude envers les croyants est une raison de la confiance que le croyant met en lui.

Au début (après le déplacement forcé) les gens s'éloignent, renient, maudissent, mais Dieu est toujours-là. Et après, avec le temps, on s'en rend compte, et on finit par revenir vers lui. On retourne à lui parce qu'on se rend compte que, quoi qu'il arrive, il est toujours avec nous.³⁰¹

Dans plusieurs entretiens, les personnes consultées ont décrit les prières qu'elles adressent à Dieu. Certaines personnes répétaient durant l'entretien les mots de leurs prières ou racontaient leur manière d'exprimer leurs sentiments de confiance envers Dieu. Mais il est intéressant de noter que dans la grande majorité de cas, la prière ne semble pas avoir pour but de faire changer les décisions de Dieu ou de mettre une pression sur lui pour qu'il agisse autrement. Au moins, à partir de ce qui se constate dans les entretiens, les personnes manifestent dans leurs prières leur confiance dans un Dieu qui est bon et qui connaît mieux qu'elles le moment et la manière pour faire la justice et le bien.

Plusieurs personnes ont décrit leurs pratiques dévotionnelles, comme visiter un sanctuaire, participer à une célébration liturgique ou assister à un moment de prière, en disant que ces pratiques étaient comme se rapprocher d'une source de paix et de bonheur. Cette analogie laisse comprendre que pour ces personnes l'amour et la bonté de Dieu sont toujours là, de manière stable, pour nous. La question d'entrer en relation

³⁰¹ Cf. *Yolanda*, p. 192.

avec Dieu ou non se trouve plutôt du côté des êtres humains qui parfois ne se rapprochent pas de lui.

Lorsque je me sens sans espoir, il y a quelque chose qui me dit que je dois aller à l'Église. Je vais à l'Église la moins fréquentée possible et je commence à prier, à poser des questions, à parler et, parfois, à pleurer... et j'en sors soulagé, comme si j'avais laissé là-bas toutes mes charges. Je sors avec la lumière sur ce que je vais faire et je trouve une solution aux problèmes.³⁰²

Il me semble que cette expérience, souvent décrite dans les témoignages, se trouve aux antipodes d'une religion manipulatrice. Dans ce cas, le croyant ne veut pas changer Dieu, il veut se rapprocher de Dieu pour changer lui-même. Plusieurs personnes racontent qu'après ces expériences de prière, les situations difficiles dans leur vie n'ont pas disparu, mais quelque chose s'est changé dans leur intérieur, ce qui leur a donné la paix ou le courage nécessaires pour s'en sortir. Ces expériences de prière, décrites par les mêmes personnes consultées, me semblent un élément important pour comprendre et valoriser la vie de foi qui est sous-jacente.

Sur ce même point, il est intéressant de montrer que dans les témoignages recueillis ne se retrouve quasiment pas l'idée d'un Dieu punisseur irrité par la méchanceté humaine qu'il faudrait apaiser par la prière. La notion de châtement divin se trouve chez ces personnes, mais elle semble plutôt liée à l'idée d'un juge patient qui attend jusqu'à la fin pour donner à l'homme la possibilité de changer, mais qui doit agir de manière cohérente avec la justice universelle. En général, la notion de Dieu exprimée par ces personnes est dépourvue de passions violentes. Les conceptions théologiques trouvées dans les témoignages font référence plutôt à un Dieu souverain, sage et bon qui connaît à l'avance l'histoire humaine.

Dialectique ou Incarnation ?

Reprenons ici le développement récent de la pensée de Sobrino à partir de son interprétation du christianisme populaire manifesté par les victimes de la guerre au Salvador.³⁰³ Il affirme que les traits divers et

³⁰² Cf. *Felipe*, p. 177.

³⁰³ Vr. *Quel Dieu préfèrent les victimes ?*, p. 130.

complémentaires que ces personnes reconnaissent en Dieu, manifestent une dialectique entre deux notions de Dieu : un *Deus semper maior* et un *Deus semper minor*. Cette dialectique, selon lui, correspond à la relation entre le Dieu-Fils Crucifié et le Dieu-Père du Crucifié. Grâce à cette dialectique révélée dans l'événement de la Croix, ceux qui souffrent pourraient s'identifier au Dieu-Fils Crucifié en se reconnaissant dans sa souffrance. A la suite de Moltmann, Sobrino met l'accent sur le principe dialectique comme une manière de mettre ensemble des dimensions différentes de la réalité divine.

Demandons-nous si les résultats de la recherche auprès des déplacés par la violence en Colombie signalent une possibilité alternative à la dialectique. C'est une hypothèse surgie de l'exploration du terrain que nous voudrions énoncer ici. Comme il a été signalé, le christianisme populaire manifeste une aptitude à mettre ensemble des traits divers, ou mêmes contradictoires, en Dieu. Les personnes consultées reconnaissent un Dieu qui est tout-puissant et proche en même temps. Il nous semble que cette aptitude du christianisme populaire est une expression concrète de la foi dans l'Incarnation du Fils de Dieu, que L'Église a prêchée durant des siècles auprès des peuples de l'Amérique Latine. En effet, la personne de Jésus comme Incarnation de Dieu porte en elle-même une synthèse de toute-puissance et de service, de ressemblance avec nous et de différence radicale, de justice universelle et de miséricorde. Sobrino explore précisément les implications des déclarations dogmatiques du concile de Nicée pour notre conception de Dieu.³⁰⁴ La recherche de terrain nous semble confirmer que le christianisme populaire de ces personnes manifeste à sa manière la foi dans l'Incarnation. Le Dieu tout-puissant et proche, radicalement autre mais avec un visage humain, que ces personnes prient dans les moments de difficulté, ne se comprend pas en dehors de leurs racines chrétiennes.

L'Incarnation comme manifestation de la divinité dans l'humanité, n'implique pas une logique d'opposition comme celle supposée par la dialectique, mais plutôt une dynamique de réunion, de rencontre. La déclaration dogmatique de Chalcédoine ne met pas Dieu et l'homme dans une confrontation ou dans une opposition.³⁰⁵ Tout en reconnaissant une

³⁰⁴ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo: un ensayo desde las víctimas*, p. 375.

³⁰⁵ J. C. SCANNONE, *Culture populaire, Pastorale et Théologie*, p. 237.

différence incommensurable entre Dieu et l'homme, la foi dans l'Incarnation insiste sur l'initiative divine de prendre la nature humaine pour parler aux hommes dans un langage humain et pour relever l'humanité par la grâce. Moltmann, comme héritier de la critique luthérien de l'analogie, préfère souligner la différence entre le divin et l'humain. Ceci explique sa préférence pour la dialectique.³⁰⁶ Par contre, les témoignages des personnes consultées expriment une dynamique de foi où l'on reconnaît la présence de Dieu dans le monde, dans le concret de la réalité humaine, dans les événements de l'histoire. Si la vision dialectique préfère souligner l'opposition entre Dieu et l'homme dans le drame de la Croix, une vision plus proche de l'Incarnation découvre la présence de Dieu au milieu de la création, mais débordant le concret de la création.

Une autre caractéristique de la foi dans l'Incarnation, qui nous semble importante dans ce contexte, est qu'elle affirme la présence et l'action concrète de Dieu dans le monde. Jésus, Dieu fait-homme, est celui qui guérit les malades, qui fait justice aux marginalisés, qui libère les opprimés et dénonce les oppresseurs. L'expérience de Dieu agissant dans le concret du monde pour aider l'homme à surmonter les contraintes de sa vie, ce qui est le noyau de la grande majorité des témoignages recueillis, trouve une similarité avec le ministère de Jésus raconté par les évangiles. Le christianisme populaire donne une grande importance aussi à la dimension liturgique : aux objets, rituels, lieux et personnes par lesquels Dieu se rend présent et agissant. Cette importance donnée à la sacramentalité comme manifestation concrète de Dieu est en continuité avec une christologie centrée sur l'incarnation et sur le ministère public de Jésus, où il agit de manière concrète avec sa puissance divine. Il nous semble qu'ici se trouve un point central pour une réflexion théologique et une action pastorale en milieu populaire. En même temps, il faut rappeler qu'une christologie centrée sur un Jésus qui fait des miracles et résout les problèmes quotidiens a des limites. Et les évangiles les dénoncent lorsqu'ils parlent du ministère public de Jésus. Cependant ces désorientations possibles n'enlèvent pas la vérité d'une manifestation de Dieu agissant dans le concret de la vie humaine.

³⁰⁶ Vt. *Analogie et dialectique*, p. 102

Moltmann et Sobrino, quant à eux, concentrent la dimension de proximité de Dieu envers l'homme en situation de souffrance dans la révélation sur la Croix.³⁰⁷ Mais à partir de l'analyse des témoignages, nous nous demandons si la révélation de la proximité de Dieu envers celui qui souffre doit être réduite à l'événement de la Croix et au cri d'abandon de Jésus agonisant. La proximité de Dieu s'est manifestée tout au long de la vie de Jésus de Nazareth à partir du mystère de l'Incarnation par lequel il s'est fait l'un de nous. Sa solidarité avec ceux qui souffrent s'est manifestée durant son ministère public en faveur des malades, des opprimés, des victimes de l'injustice et des marginalisés. Celle-ci est une dimension importante de la christologie que les témoignages des personnes consultées invitent à redécouvrir.

Moltmann et Sobrino affirment que le peuple humble reconnaît de façon intuitive la solidarité de Dieu dans la souffrance.³⁰⁸ Ils en donnent comme exemple la dévotion du peuple chrétien envers la Croix et le grand développement accordé aux célébrations du Vendredi saint dans différentes régions du monde. Quelque chose de semblable peut être affirmée de la foi dans l'Incarnation. Au moins dans le contexte catholique latino-américain, le peuple fête avec grande dévotion les célébrations liées au mystère de l'Incarnation et à la présence concrète de Jésus. Nous pensons ici, par exemple, aux célébrations de Noël, aux nombreuses dévotions à l'Enfant Jésus, aux nombreuses représentations de l'Enfant-Jésus entre les bras de sa Mère, au Sacré-Cœur et aux célébrations de la Fête-Dieu (appelée dans les pays hispanophones : *el Corpus-Christi*).

Ces représentations et célébrations religieuses réunissent la puissance de la réalité divine avec la proximité de l'humain, particulièrement du corporel. Bien sûr, ces formes populaires de la foi chrétienne peuvent avoir des limites et déformations. Cependant, il arrive la même chose avec les dévotions populaires de la Croix et de la passion de Jésus. Moltmann et Sobrino dans leurs analyses montrent que le sens de la Croix peut être incompris au point d'en faire une justification de la douleur. C'est pourquoi ils affirment un besoin de retrouver le sens perdu ou caché de la Croix après des siècles de répétition irréfléchie de traditions

³⁰⁷ Vt. *Dieu se fait solidaire avec ceux qui souffrent*, p. 142.

³⁰⁸ Vt. *La théologie de la Croix*, p. 100 ; *L'occultation de la Croix*, p. 121.

religieuses. De même, la foi dans l'Incarnation, dans la présence concrète de Dieu au milieu de l'histoire humaine, exprimée par un grand nombre de traditions et dévotions populaires a besoin d'une redécouverte qui mette en lumière son sens christologie authentique.

Sur ce point, Juan Carlos Scannone fait un commentaire intéressant par rapport aux propositions christologiques de Sobrino. Selon ce dernier, le fait christologique le plus important dans la théologie latino-américaine a été la naissance d'une nouvelle image de Jésus-Christ comme « Libérateur », une image qui est symbole de protestation contre la souffrance et symbole de libération.³⁰⁹ Face à cette affirmation, Scannone rappelle que malgré la naissance de cette nouvelle christologie latino-américaine, l'image de Jésus comme « Sauveur » a encore une très grande importance pour la foi populaire. Alors, Scannone se demande si, plutôt que de faire une rupture dialectique (et iconoclaste) avec les christologies précédentes, il ne faudrait pas introduire la dimension du « Libérateur » en continuité avec celle du « Sauveur. » Cette continuité affirme-t-il répondrait mieux à la féconde synthèse vitale *incarnationiste* et *salutationiste* que le peuple latino-américain vit dans sa piété. Et en plus, la complémentarité entre ces images du Christ exprimerait mieux le sens d'une libération intégrale.³¹⁰ À partir de cette recherche, il nous semble que la tâche pour une christologie latino-américaine est celle d'une redécouverte des aspects oubliés de la foi chrétienne qui intègre et valorise les aspects déjà présents dans les manifestations de foi du peuple chrétien. Il ne s'agit pas de choisir entre l'une ou l'autre christologie mais de les intégrer en reconnaissant que tous ces éléments d'Incarnation – Ministère Public – Croix – Résurrection se retrouvent dans le Christ présenté dans les évangiles.

4.2. Est-il nécessaire de dire que Dieu est faible ou impuissant ?

Dans cette section nous allons discuter une notion théologique centrale dans la pensée de Bonhoeffer, Jonas, Moltmann et Sobrino. Ces auteurs insistent sur le besoin d'abandonner la notion d'un Dieu tout-puissant, héritée de la pensée métaphysique, et de la remplacer par une

³⁰⁹ Jon SOBRINO, *Jesucristo Liberador*, p. 26.

³¹⁰ J. C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, 237–238.

vision de Dieu où puissent trouver une place la souffrance, l'échec, la faiblesse et l'impuissance.

Dans l'arrière-fond de leur réflexion, ces auteurs retrouvent les critiques adressées par différents auteurs contemporains à la Théodicée moderne et au projet de justifier rationnellement l'existence de Dieu devant le scandale du mal dans le monde. Pour Moltmann, par exemple, il est clair que l'affirmation de Dieu et de sa toute-puissance faite par la Théodicée rationaliste a été une des causes importantes de l'athéisme contemporain de protestation.³¹¹ La toute-puissance et l'impassibilité de Dieu est ce qui fait scandale pour l'homme qui souffre et ce qui l'appelle à se révolter contre Dieu en lui demandant le pourquoi de sa souffrance. Répondre aux objections contre la Théodicée apparaît donc à ces auteurs comme une condition incontournable pour pouvoir proposer un discours théologique cohérent et acceptable pour nos contemporains. Le déplacement théologique vers une notion de Dieu faible et impuissant semble être une réponse acceptable et selon certains auteurs, la seule réponse recevable. Devant un Dieu faible, l'homme ne se sent pas appelé à la révolte mais plutôt à la solidarité.

Pour fonder la notion d'un Dieu faible, Jonas développe l'idée d'une autolimitation divine nécessaire pour la création de l'univers.³¹² Pour que le monde puisse exister, il faut que Dieu limite sa puissance et se soumette aux lois de l'univers et aux possibilités de la liberté. Cette doctrine, selon Jonas, qui se trouve déjà présente dans la tradition juive, permettrait de répondre aux objections suscitées par la réalité du mal dans le monde. Dieu est impuissant dans le monde parce qu'il a choisi de respecter le devenir autonome de ce monde. Selon Jonas, le problème est ce que la tradition a donné à Dieu trois qualités qui sont contradictoires entre elles : la bonté, la compréhensibilité et la toute-puissance. Face à la réalité du mal, ces trois qualités ne peuvent pas tenir ensemble. Une des trois doit être niée. Le mal existe ou bien parce Dieu n'est pas bon, ou bien parce que son agir n'est pas compréhensible, ou bien parce qu'il n'est pas tout-puissant. Jonas affirme que, s'il faut nier l'une de ces trois qualités divines pour répondre à l'objection du mal, il vaut mieux nier la toute-puissance parce qu'elle a deux

³¹¹ Vt. *Féodor Dostoïevski*, p. 60.

³¹² Vt. *Le problème de la toute-puissance*, p. 93.

problèmes additionnels : elle n'est pas une notion biblique et elle finit par être contradictoire avec l'existence d'autres causalités dans le monde. D'ailleurs, Jonas affirme que nier la bonté de Dieu ou sa compréhensibilité supposerait aller à l'encontre de deux notions fondamentales de la révélation biblique.

La critique de Bonhoeffer à la notion de toute-puissance divine se fonde sur la dénonciation des conséquences négatives d'une conception de Dieu fondée sur la métaphysique et sur une redécouverte des conséquences de la Croix comme événement central pour la foi chrétienne qui a introduit une révolution dans la compréhension du mystère de Dieu. Selon Bonhoeffer, la notion d'un Dieu tout-puissant fait que les croyants restent dans un état de minorité d'âge et de dépendance par rapport à la religion.³¹³ Un tel état n'est plus possible dans les circonstances du monde moderne où l'être humain est devenu adulte. Pour cette raison, le Dieu qui vraiment peut aider les êtres humains est celui qui se laisse chasser du monde pour redonner aux hommes la responsabilité face à leur destin. Ce Dieu qui fait devenir adultes les croyants c'est le Dieu qui s'est révélé sur la Croix. Le Dieu sur la Croix fait que l'homme arrête de se réfugier dans une religion infantile et l'amène à vivre son existence comme compagnon de Dieu dans la souffrance d'un monde sans Dieu.

Moltmann affirme que, face au scandale de la souffrance humaine, un Dieu qui ne serait capable de souffrir ne serait pas un Dieu mais un démon. Pour cette raison, il manifeste aussi sa sympathie pour la doctrine juive de la *Shekinah*. Un Dieu tout-puissant qui ne souffrirait pas serait un Dieu apathique, distant et indifférent qui ne s'engagerait pas vraiment dans l'histoire des hommes. Un Dieu tout-puissant mais indifférent face à la souffrance serait un Dieu cruel devant lequel il faut se révolter. Par contre, un Dieu faible et souffrant devient pour les hommes un compagnon solidaire dans leur souffrance. Selon Moltmann, la plus grande douleur dans la souffrance est celle de se sentir abandonné par tous, même par Dieu. C'est ce qu'exprime le cri de Jésus sur la Croix. Mais, à travers Jésus, Dieu montre à celui qui souffre qu'il n'est pas tout seul. Dieu est avec lui dans sa souffrance et se fait solidaire.³¹⁴ Un argument supplémentaire, qui est

³¹³ Vr. *Critique de la religion*, p. 77.

³¹⁴ Vr. *Sympatheia avec celui qui souffre*, p. 112.

central dans la pensée de Moltmann, est que le Dieu tout-puissant sert à justifier les structures de puissance de ce monde, à légitimer ceux qui dominent par ces structures et à projeter les rêves humains de pouvoir. Par contre, un Dieu faible et solidaire avec celui qui souffre change la logique de domination et de puissance. Ce Dieu du côté des faibles et des opprimés de ce monde adresse une critique permanente contre les rêves humains de puissance et toutes leurs conséquences historiques.

Sobrino développe sa théologie à partir de ces mêmes lignes. Il montre les conséquences historiques de la foi dans un Dieu tout-puissant et, à partir de celles-là, affirme que la foi dans un Dieu crucifié pourrait avoir un impact libérateur pour les croyants. Sobrino insiste sur l'incompréhensibilité et la contradiction de la notion d'un Dieu qui nous aime si, en même temps, ce Dieu ne peut pas intégrer en lui la réalité de la souffrance. Si Dieu n'est pas vulnérable, s'il ne partage pas la réalité de la souffrance, sa compassion et sa solidarité envers celui qui souffre sont peu crédibles. Par contre, la révélation d'un Dieu capable de solidarité réelle dans la souffrance est ce qui donne radicalité au message de la foi chrétienne.³¹⁵ Sobrino insiste particulièrement sur les conséquences de la foi dans un Dieu faible et souffrant pour la praxis chrétienne dans le monde. Le Crucifié ouvre une espérance au milieu de l'échec et de la mort. Ainsi, le Dieu faible révélé sur la Croix peut libérer de la peur de l'échec et de l'erreur. Un Dieu faible nous aide à reconnaître sa présence chez celui qui souffre, en nous invitant de cette manière à nous engager dans la lutte contre la souffrance. Un Dieu faible, au lieu de nous amener à la contemplation de ses œuvres comme le Dieu tout-puissant, nous invite à l'engagement et à la solidarité.

Ce que les personnes consultées affirment

Comme il a déjà été signalé, l'importance que les auteurs présentés donnent à une notion de Dieu faible et souffrant, en particulier comme réponse pour celui qui souffre, contraste avec ce que les personnes consultées expriment dans leurs témoignages. Dans les réponses des personnes consultées, il n'y a aucune allusion à un Dieu faible ou soumis à la souffrance. Au contraire, la grande majorité de ces personnes manifestent

³¹⁵ Vr. *L'espérance chrétienne et la praxis de libération*, p. 133.

qu'elles mettent leur espérance en Dieu parce qu'il a le pouvoir de les délivrer des situations difficiles.³¹⁶ Il est vrai qu'il y a des différences et des nuances dans la manière de comprendre la puissance et l'agir de Dieu, mais la grande majorité de ces personnes affirment l'existence d'un Dieu provident qui guide l'histoire humaine, qui agit dans le quotidien, qui intervient en faveur des croyants qui souffrent. Les personnes consultées, en général, voient en Dieu un allié et un compagnon. Pourtant, il n'est pas pour elles un compagnon dans la souffrance, mais plutôt un allié qui a la puissance pour les aider à sortir de leurs situations de détresse.

À partir des réflexions des auteurs présentés et de leur insistance sur le non acceptabilité de la notion de toute-puissance divine pour celui qui souffre, il semble étonnant qu'aucune de ces personnes ne manifeste des questionnements par rapport à ceci. Étant donné qu'un grand nombre de ces personnes ont connu des formes extrêmes de violence, les menaces, la persécution ou la mort tragique des proches, il serait imaginable que leurs expériences les conduisent à un questionnement de la toute-puissance divine ou à un intérêt pour la notion d'un Dieu souffrant solidaire avec eux. Selon Moltmann et Sobrino, les personnes en situation de souffrance et d'oppression ressentent un attrait envers la Croix et le Dieu souffrant comme eux. Mais la lecture des témoignages montre que cet attrait n'est pas tellement évident chez ces personnes. Quelques-unes font allusion à la Croix, ou à des représentations de Jésus en Croix (comme *El Señor de los Milagros* de Buga),³¹⁷ mais plutôt comme un symbole qui attire la puissance et la protection de Dieu que comme un témoignage de solidarité divine à partir de la souffrance.

En même temps, il est vrai qu'un nombre important de personnes manifestent avoir vécu des périodes de crise religieuse ou d'éloignement de Dieu à cause de l'expérience de la souffrance.³¹⁸ La révolte face à Dieu décrite par les auteurs se retrouve chez un bon nombre de personnes, selon différentes manières. Mais leurs témoignages montrent que la crise religieuse ne les a pas amenés vers un questionnement de la toute-puissance divine. Leur question est plutôt celle-ci : si Dieu a le

³¹⁶ Vr. *Dieu est le Seigneur du monde, il est bienveillant et veille sur nous*, p.282.

³¹⁷ Vr. *Mariana*, p. 223

³¹⁸ Vr. *Quatrième groupe : personnes qui ont vécu des périodes d'éloignement par rapport à Dieu*, p. 214.

pouvoir d'empêcher les tragédies qui me sont arrivées, pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? De même, la résolution de la crise religieuse ne se fait pas par un rejet de la toute-puissance divine, ou par l'acceptation d'une notion de solidarité de Dieu à travers la souffrance, mais par une nouvelle compréhension des possibles raisons que Dieu a eues pour les laisser souffrir, pour ne pas intervenir ou intervenir plus tard.

Mais après cette étape de révolte (à cause du déplacement forcé), les gens s'accrochent davantage à Dieu. Au début du déplacement les gens s'éloignent de Dieu. Les gens affirment que si Dieu existait vraiment, cela n'arriverait pas. Mais ce n'est pas que les gens deviennent athées. A fur et mesure qu'ils s'adaptent, leur attitude change.³¹⁹

Sur ce point, il est intéressant de faire une comparaison entre ce que l'analyse des témoignages recueillis manifeste et ce que Hans Jonas affirme par rapport à la toute-puissance divine. Selon le philosophe juif, il est préférable de laisser tomber l'idée de la toute-puissance divine avant d'accepter une notion d'incompréhensibilité en Dieu. Ce que les personnes consultées manifestent semble contredire cette idée. Les personnes en situation de souffrance avant de penser à un Dieu faible, ont pensé à l'incompréhensibilité des desseins divins comme une interprétation religieuse acceptable.

Si Dieu permet un malheur c'est pour nous amener plus tard un bonheur plus grand. On ne réalise pas lorsqu'on doit en souffrir les conséquences, mais plus tard on découvre que tout ce qui est arrivé avait une raison d'être.³²⁰

Ainsi, un grand nombre de personnes affirment avoir résolu la crise religieuse lorsqu'elles ont compris et accepté que Dieu doit avoir des raisons pour permettre la souffrance, des raisons que nous n'arrivons pas toujours à comprendre. La plupart affirment surtout une incompréhensibilité transitoire des desseins divins. Dans ce cas, les personnes affirment avoir compris les raisons des desseins divins après un certain temps au fur et mesure que leurs conditions de vie se sont rétablies.

³¹⁹ Cf. *Dora*, p. 187.

³²⁰ Cf. *Marisol*, p. 193.

Un autre point sur lequel certains auteurs critiquent les efforts de la Théodicée est que celle-ci favoriserait la résignation et la passivité par rapport aux réalités contraires à la vie humaine qui existent dans le monde. Si le monde que nous habitons est le monde voulu par Dieu, nous n'avons qu'à l'accepter. Cette accusation de passivité est l'une des accusations adressées à la Théodicée de Leibniz.³²¹ Une personne convaincue de que ce lui arrive est la volonté de Dieu aurait tendance à accepter sa situation de manière fataliste. Dans ce sens, il est légitime de se demander si la foi dans un plan provident de Dieu affirmée par un grand nombre de personnes consultées ne comporte pas un risque de résignation et passivité.³²²

Une lecture attentive des témoignages montre que l'attitude de la grande majorité des personnes consultées n'est pas le conformisme ou la passivité qui empêcheraient la quête d'une amélioration des propres conditions de vie. La plupart des personnes qui voient leur souffrance comme faisant partie d'un plan providentiel de Dieu considèrent que, si Dieu a permis la souffrance dans leurs vies, ceci a été pour les réveiller, pour leur faire prendre conscience, pour leur apprendre des nouvelles choses, pour les mener vers de nouvelles possibilités économiques et sociales. Le fait de voir derrière les événements de sa propre vie un plan de Dieu où il manifeste sa bienveillance permet de comprendre que ce plan a pour but d'amener les personnes vers un progrès. Ceci semble être une source d'espoir et de dynamisme pour la transformation des propres conditions de vie.

Aujourd'hui je vois que les choses que Dieu permet m'aident à grandir, m'aident à me rendre compte que je suis une femme capable, à réveiller des compétences qui étaient endormies. Parce que lorsqu'on voit que doit affronter les choses tout seul, on se voit obligé de se débrouiller. Et je vois que Dieu m'a aidé à réveiller des compétences (...) Je pense que grâce à la foi, mes problèmes se résolvent plus facilement (...) lorsqu'on n'a plus de forces, les forces de Dieu arrivent et te relèvent.³²³

³²¹ Vr. *Critiques à la Théodicée rationaliste*, p. 57.

³²² Vr. *Dieu agit par rapport à la souffrance selon un plan établi à l'avance*, p. 287.

³²³ Cf. *Lucero*, p. 188.

L'acceptation de la souffrance, comme faisant partie d'un dessein de Dieu, n'est pas non plus une réponse facile que les personnes se donnent à elles-mêmes. Plusieurs témoignages manifestent clairement que, suite au déplacement forcé, les personnes se sont questionnées sérieusement sur leur relation avec Dieu. Les réponses que ces personnes se sont données à leurs propres questionnements religieux naissent de la confrontation de leur foi avec les contraintes de leur expérience de vie.³²⁴ Leur souffrance réelle donne autorité à leur compréhension religieuse et manifeste que le christianisme populaire a des ressources pour répondre aux questionnements de la Théodicée. Leur témoignage invite à questionner l'affirmation de Bonhoeffer, selon laquelle la notion d'un Dieu tout-puissant est inacceptable dans le monde contemporain, moins encore pour celui qui souffre.³²⁵ Pour la grande majorité des personnes consultées, la notion d'un Dieu tout-puissant est toujours acceptable et plausible. Et nous pouvons dire, à partir de la recherche, que pour les personnes consultées, la toute-puissance divine semble plus acceptable que l'idée d'un Dieu faible et souffrant.

Moltmann affirme qu'un Dieu tout-puissant qui ne souffre pas serait un démon devant le scandale de la souffrance humaine. Mais les témoignages de ces personnes montrent que la toute-puissance de Dieu ne signifie pas qu'il ne soit pas capable d'aimer ou de comprendre la souffrance humaine. Ces personnes croient en un Dieu tout-puissant qui n'est pas apathique ou indifférent par rapport à leur souffrance. Comme il a été expliqué auparavant, le christianisme populaire de ces personnes semble avoir une aptitude pour intégrer sans difficulté des qualités de Dieu que les théologiens voient comme contradictoires. Le Dieu Seigneur de l'Univers qui prévoit les événements de l'histoire dans son plan est aussi un Dieu miséricordieux et capable d'avoir compassion envers les démunis et les souffrants. Pour ces personnes, la toute-puissance et la Providence de Dieu ne font pas que son amour soit moins vraisemblable.

Dans cet aspect, la notion d'un Dieu qui a compassion de la souffrance humaine est souvent décrite, par les personnes consultées, en analogie avec la compassion que ressent un père face à la souffrance de son

³²⁴ Vr. *Neuvième groupe : personnes qui manifestent avoir encore des doutes et questionnements par rapport au l'action de Dieu face à la souffrance*, p. 264.

³²⁵ Vr. *Le christianisme dans un monde sans religion*, p. 80.

fil. La compassion que le père ressent envers son fils n'est pas impuissante, ne reste pas indifférente. Le père fait ce qu'il peut pour aider son fils. Mais par exemple, lorsqu'il lui donne une punition ou lorsqu'il veut apprendre à son fils la valeur du courage, le père doit laisser son fils affronter par lui-même la difficulté et la frustration. Cette analogie prise de la relation père-enfant est citée très souvent comme une explication de la souffrance.³²⁶

En même temps, l'analogie de la relation entre le père et le fils pour décrire la logique de l'agir divin nous permet d'établir un autre élément de corrélation avec la pensée des auteurs présentés. L'analyse des entretiens a montré que l'explication pédagogique de la souffrance est l'une des notions théologiques qui semblent avoir une plus grande acceptation entre ces personnes. Selon cette conception, Dieu permet la souffrance pour nous faire grandir, pour nous corriger ou pour augmenter notre foi. D'une manière un peu semblable, Bonhoeffer affirme dans ses lettres que Dieu se retire du monde pour que les hommes sortent de l'infantilisme et arrivent à leur pleine maturité.³²⁷ Dans un cas comme dans l'autre, l'absence de Dieu ou son inaction pour empêcher la souffrance humaine sont des opportunités pour que l'être humain grandisse.

Mais il existe aussi une différence fondamentale. Pour Bonhoeffer, le retrait de Dieu par rapport au monde correspond à une étape historique et manifeste une démarche irréversible vers un monde sans Dieu. Par contre, pour les personnes consultées, Dieu ne se retire pas du monde. Même si parfois il semble qu'il nous laisse seuls, en réalité Dieu demeure maître du monde et reste proche des hommes. Dans le vécu d'un grand nombre de ces personnes, l'expérience de se sentir abandonnés par Dieu ne les a pas conduites vers l'idée que Dieu se retire du monde, mais vers une nouvelle rencontre avec lui. Tandis que, pour Bonhoeffer, l'absence de Dieu est une étape définitive de l'histoire humaine, l'expérience de se sentir abandonnée par Dieu est une étape transitoire dans l'histoire spirituelle de la plupart de personnes consultées.

Une autre notion qui se trouve dans les témoignages recueillis et, bien que minoritaire, mérite d'être analysée ici par sa ressemblance avec les idées des auteurs, c'est la notion d'un Dieu patient qui laisse avancer

³²⁶ Vr. *Dieu permet la souffrance parce que celle-ci nous forme et nous fait grandir*, p. 289.

³²⁷ Vr. *Le christianisme dans un monde sans religion*, p. 80

l'histoire humaine sans y intervenir mais qui attend le moment du jugement dernier.³²⁸ Deux personnes, parmi les soixante consultées, ont manifesté explicitement cette notion religieuse. Toutes les deux ont en commun le fait d'avoir suivi une formation en philosophie et en théologie. Selon elles, les personnes ne doivent rien espérer de la part de Dieu dans le monde présent et on doit faire face tout seul aux difficultés, parce qu'après avoir créé le monde, Dieu a décidé de ne pas intervenir. En même temps, ces deux personnes manifestent une forte « attente eschatologique. » Elles affirment que Dieu doit manifester sa puissance à la fin des temps et rendre justice aux victimes.

Le témoignage de ces deux personnes est peut-être le plus proche des notions exprimées par les auteurs contemporains présentés. Ces personnes croient que Dieu n'agit pas dans le monde présent, parce qu'il a choisi de ne pas intervenir. C'est intéressant de noter que, d'une manière semblable à la théologie de Moltmann, la notion d'un Dieu qui « patiente devant ce monde » se voit compensée par une forte attente eschatologique. Bien sûr, Moltmann cherche à traduire cette attente eschatologique dans une force pour la transformation du monde présent. Cette conviction semble moins claire chez ces deux personnes. En même temps, chez ces dernières, l'idée d'une souffrance en Dieu ne se trouve pas. La non-intervention de Dieu est plus liée avec sa patience qu'avec une souffrance ou avec la décision de se soumettre aux forces du mal qui s'opposent à lui dans le monde.

Ainsi, l'analyse des témoignages recueillis dans cette recherche invite à remettre en question les thèses des auteurs présentés selon lesquelles : 1) la notion d'un Dieu tout-puissant serait irrecevable dans notre temps et 2) face au scandale du mal ne reste d'autre réponse plausible qu'affirmer la solidarité d'un Dieu souffrant. Comme les résultats de la recherche le montrent, la notion de toute-puissance divine jouit encore d'une grande acceptation et l'expérience de la souffrance peut être comprise au niveau religieux par des formes diverses comme la notion du plan universel ou d'une sagesse pédagogique de Dieu. De même, la notion d'un Dieu tout-puissant ne contredit pas nécessairement la capacité d'aimer et de ressentir

³²⁸ Vr. *Huitième groupe : personnes pour qui Dieu n'intervient pas dans ce monde, mais il viendra à la fin pour nous demander le bilan de nos actions*, p. 256.

de la compassion envers celui qui souffre. Dans le contexte concret des personnes interviewées pour cette recherche, ces prémisses de Jonas, Bonhoeffer, Moltmann et Sobrino ne s'appliquent pas.

Diversité de contextes culturels

L'une des raisons pour lesquelles les affirmations des auteurs présentés semblent aussi éloignées des croyances des personnes consultées est la diversité de contextes sociaux et culturels. La prise en compte de cet élément contextuel est nécessaire dans une recherche en théologie pratique, comme dans toute réflexion sur la Théodicée, même si parfois les auteurs n'en parlent pas. La Théodicée rationaliste, par exemple, a eu tendance à parler de manière abstraite de la souffrance, comme d'une notion universelle. Pourtant dans le concret de la vie humaine, les expériences de souffrance sont très diverses et méritent une réflexion qui prenne en compte leurs singularités. La tendance à masquer la variété des situations de souffrance par une catégorie commune est peut-être une raison de l'échec de la Théodicée rationaliste. De même, le rejet de toute forme de Théodicée à partir de l'universalisation d'une expérience, comme par exemple l'indignation face à la mort injuste et cruelle d'un enfant, comporte aussi les limites de toute abstraction de l'expérience. Pour cette raison, une approche contextuelle qui donne de l'importance à l'expérience concrète, et à l'interprétation que les individus font de cette expérience, nous semble plus appropriée.

Rappelons les contextes culturels à partir desquels les auteurs étudiés sont arrivés à leurs idées d'un Dieu impuissant. Bonhoeffer développe sa réflexion théologique en dialogue avec une société qu'il voit en train de subir une rapide sécularisation.³²⁹ Il voit devant lui un monde qui est devenu non religieux, un monde nouveau qu'il comprend comme une étape imminente et irréversible de l'histoire humaine. Selon lui, dans cette nouvelle époque, le monde n'aura pas besoin des réponses que la religion donnait auparavant parce qu'il pourrait donner des réponses entièrement humaines à ses problèmes. Dans ce nouveau temps, tout langage religieux devient nécessairement délié de ce qui arrive dans le monde social et politique. Bonhoeffer célèbre l'arrivée de cette nouvelle époque qu'il voit

³²⁹ Vr. *Le christianisme dans un monde sans religion*, p. 80

comme la continuation du mouvement historique en quête de l'autonomie humaine. Sa théologie est un effort de penser ce que pourrait être le christianisme dans un monde sans religion.

Le contexte historique auquel réfère la réflexion de Hans Jonas apparaît dès le titre même de son essai *Le concept de Dieu après Auschwitz*.³³⁰ Jonas réfléchit à partir de la perplexité de la société occidentale, et particulièrement du peuple juif, après l'expérience d'une catastrophe comme celle désignée par le nom d'Auschwitz. C'est à partir de ce contexte historique que le philosophe juif voit la caducité du concept de toute-puissance divine.

Moltmann, lui-aussi, est placé dans le climat culturel de la contestation de la Théodicée rationaliste et de l'affirmation de la « mort de Dieu. » Il est en dialogue avec la littérature et la culture européenne de la première moitié du XX^e siècle. La première partie de son livre *Le Dieu crucifié* se place dans un contexte de perte d'identité et perte de pertinence du christianisme en Allemagne et en Europe.³³¹ Le diagnostic qu'il fait du monde contemporain rejoint différents éléments de celui de Bonhoeffer.

Dans cette analyse des contrastes culturels qui sont à la base des différences entre les éléments en corrélation dans cette recherche, les travaux de Sobrino ont une place particulière. Sobrino se reconnaît comme un théologien inspiré par différents courants de la théologie européenne contemporaine. Mais en même temps, Sobrino est conscient que sa réflexion s'enracine et s'adresse à une autre réalité culturelle et sociale. De même que d'autres théologiens latino-américains, Sobrino sait que son contexte n'est pas la mort de Dieu dans un monde sécularisé, mais la mort de l'homme dans une société marquée par l'inégalité et l'exclusion. Pour cette raison, la réflexion théologique de Sobrino est placée entre des mondes divers et entre des contextes culturels différents.

Sobrino sait que le contexte des victimes de la guerre au Salvador n'est pas le même que le contexte européen de contestation de la Théodicée rationaliste. Les victimes du Salvador, malgré leur souffrance, croient encore dans un Dieu conçu selon les cadres de la toute-puissance. Ces personnes ne sont pas enclines à protester contre Dieu à cause de leur

³³⁰ Vr. *Hans Jonas*, p. 86.

³³¹ Vr. *La théologie de la Croix*, p. 100.

souffrance. Leur foi inébranlable en Dieu reste fondamentale. Ces personnes ne doutent pas de Dieu, mais au contraire elles le remercient et le défendent dans des moments où pourrait surgir une protestation contre lui. A la différence du climat culturel européen moderne, l'expérience de la souffrance ne les amène pas à un rejet de la foi. Au maximum, quelques-uns expriment leur découragement parce que « Dieu n'agit pas devant tant de morts. »³³²

La recherche faite auprès de personnes victimes de déplacement forcé en Colombie manifeste un contexte culturel semblable à celui décrit par Sobrino. Chez les personnes interviewées, nous ne retrouvons pas d'athéisme explicite.

Si Dieu permet ces choses, c'est parce qu'il a une raison. Peut-être que c'est pour nous rendre plus forts, pour que nous ayons une plus grande force de volonté, pour que nous assumions les choses avec plus de courage. Mais il n'est pas question de dire que Dieu n'existe pas à cause des problèmes qu'on a.³³³

Donc, pour les personnes consultées, la réalité de Dieu reste comme quelque chose d'incontestable. Ceci marque une différence très importante avec le contexte dans lequel écrivent Bonhoeffer, Jonas ou Moltmann. Pour la culture européenne d'après-guerre, comme l'affirme Kenneth Surin, le problème de la Théodicée est devenu le problème de l'existence de Dieu.³³⁴ Par contre, dans le contexte du christianisme populaire latino-américain, la réalité de la souffrance suscite plutôt un questionnement sur les raisons pour lesquelles Dieu n'agit pas pour empêcher les forces du mal.

Il est important de prendre en compte cette différence culturelle pour comprendre que le contexte de la « mort de Dieu » dans lequel Bonhoeffer et Moltmann développent leur réflexion théologique n'est pas universalisable. Il est vrai qu'un grand nombre de tendances culturelles passent d'un continent à l'autre par l'effet de la globalisation et que certaines idées deviennent de plus en plus partagées au niveau mondial

³³² Vr. *Quel Dieu préfèrent les victimes*, p. 130.

³³³ Cf. *Carmenza*, p. 211.

³³⁴ Vr. *Critiques à la Théodicée rationaliste*, p. 57.

grâce aux médias. Il est vrai aussi que les conceptions religieuses évoluent en Amérique latine comme en Europe. Cependant, une analyse qui reste dans les limites des données recueillies dans la recherche montre que, chez les personnes consultées, la notion de « la mort de Dieu » ou la contestation de la toute-puissance divine ne se trouvent pas. Au contraire, ces notions sont très présentes. Ces différences dans l'interprétation religieuse de la souffrance n'expliquent pas seulement la divergence entre les auteurs présentés et les personnes. Elles manifestent en même temps le besoin de développer une réflexion théologique en dialogue avec ce contexte culturel particulier, avec les formes religieuses qu'il porte, avec l'expérience et les langages de ces personnes concrètes. L'objectif n'est cependant pas de faire un Évangile « à la mesure » d'une culture ou d'un contexte particulier. L'objectif est de reconnaître que la foi chrétienne mise en contact avec un contexte culturel particulier rencontre des affinités qui sont déjà dans ce milieu et des résistances auxquelles il faut se confronter. C'est dans cette perspective que la méthode théologique de corrélation est assumée dans cette recherche.

L'image d'un Dieu faible, ses limites

La prise en compte de la diversité des contextes culturels et du fait que la notion de « mort de Dieu » ne s'applique pas à tous les espaces du monde contemporain, invite à une lecture critique des propositions théologiques des auteurs étudiés. La théologie chrétienne n'est pas contrainte à reproduire les présupposés culturels particuliers qui ont conduit à la contestation de la Théodicée ou à l'affirmation d'un Dieu impuissant. Avoir conscience qu'il existe des contextes culturels et religieux autres que celui du sécularisme occidental, peut donner le recul critique nécessaire à l'analyse de propositions telles que « la mort de Dieu » ou son impuissance dans le monde. Certes, nous avons limité l'échantillon retenu pour cette recherche à des personnes appartenant à un contexte culturel, géographique et social déterminé, parce que toute recherche empirique doit être circonscrite dans un milieu concret. Mais le bénéfice du recul donné par ce décentrement culturel permet de prendre en considération divers points critiques soulevés par certains auteurs quant à la notion d'un Dieu faible et impuissant dans le monde.

A l'appui de cette thèse, John Cob et David Griffin affirment que la notion d'un Dieu chassé du monde, soumis à la liberté humaine et impuissant dans l'histoire, témoigne de l'incapacité d'une grande partie de la théologie contemporaine à parler explicitement de l'agir de Dieu dans le monde.³³⁵ Cette incapacité s'explique par l'expansion du sécularisme dans la culture occidentale contemporaine et par la perte de signification du langage religieux qui s'en suit. Pourtant, affirment ces deux théologiens américains, il suffirait d'un regard sur la tradition biblique et les sources du christianisme pour redécouvrir que la foi chrétienne affirme que Dieu agit vraiment dans le monde et qu'il y agit de manière efficace pour vaincre le mal.

Les témoignages recueillis pour cette recherche invitent à considérer sérieusement l'observation de Cob et Griffin. Dans d'autres régions du monde et dans d'autres contextes culturels, la notion d'un Dieu tout-puissant qui agit en faveur de l'homme non seulement est acceptée, mais constitue le noyau des convictions religieuses. Cette affirmation nous semble d'autant plus pertinente que les personnes consultées – dont la majeure partie se rallie à cette conviction, ont été victimes de la violence, de la persécution, de la pauvreté et de la marginalisation sociale. Leurs témoignages montrent que les idées de toute-puissance et de Providence divine, loin d'être quelque chose d'inacceptable pour ces victimes, se trouvent être au contraire à l'origine de leur confiance en ce Dieu provident et constituent pour beaucoup d'entre elles une véritable source d'espérance et de courage. Ces gens ont en effet la certitude que Dieu agit dans le concret de la vie humaine, une perception d'ailleurs assez proche de ce que manifestent un grand nombre de textes bibliques. Leurs témoignages, exprimés de manière toute spontanée, invitent à relire et à approfondir le sens de ces textes des Ecritures.

Venons-en à cet autre point soulevé par différents auteurs, et qui prend un relief particulier à la lumière des témoignages recueillis : la crainte que la projection de la souffrance en Dieu ne puisse devenir une exaltation ou une justification de la souffrance humaine. Metz explique que faire entrer la souffrance dans la réalité même de Dieu entraîne le risque d'une exaltation de la souffrance en soi. La thèse de la souffrance de Dieu, non

³³⁵ Vr. *Commentaires de la pensée de Bonhoeffer*, p. 84.

seulement ne résout pas le questionnement théologique par rapport à la souffrance, mais peut aussi conduire à une « esthétisation » de la douleur, vue comme une caractéristique permanente de Dieu.³³⁶ Il nous semble que le besoin de rejeter toute esthétisation de la souffrance se fait plus évident face à des personnes qui racontent avoir vécu une histoire de souffrance dès leur enfance. Par exemple dans ce témoignage :

Je me suis dit : «mais qu'est-ce qui se passe avec moi ? Pourquoi cette vie ? Dieu ne m'entend pas (...) J'essaie de comprendre que les choses ne sont pas comme ça, que Dieu ne veut pas ça pour nous, mais il arrive des moments dans lesquels on dit : 'ah, ceci n'a aucune raison d'être, trop de souffrance, trop de merde'. »³³⁷

Devant un témoignage comme celui-ci, nous nous demandons si la Bonne Nouvelle que le christianisme peut apporter à quelqu'un qui a souffert toute sa vie consiste à lui dire : « La Croix, c'est la manière d'être de Dieu dans le monde et elle a le pouvoir de configurer l'existence des chrétiens à celle du Christ lui-même, faisant d'eux des compagnons de Dieu dans sa souffrance. » Comment relire alors, à titre d'exemple, le texte de Bonhoeffer ci-dessous, sans y voir le danger d'une justification de la souffrance ?

La forme du Christ sur terre est la forme de la mort du Crucifié. L'image de Dieu est l'image de Jésus Christ sur la croix. La vie du disciple doit être transformée en cette image-là. C'est une vie dans la conformité à la mort du Christ (Ph 3,10 ; Rm 6,4s). C'est une vie crucifiée (Ga 2,19). Le Christ grave, par le baptême, la forme de sa mort sur la vie des siens. Mort à la chair et au péché, le chrétien est mort pour ce monde et ce monde est mort pour lui (Ga 6,14).³³⁸

Face à des récits concrets de souffrance et de mort, le fait de se focaliser sur la souffrance du Crucifié présente le risque encore plus évident d'une exaltation des dimensions négatives de l'existence humaine. Or, face à quelqu'un qui pense que, par ce qu'elle souffre, sa vie est déjà marquée

³³⁶ Vr. *Commentaires de la pensée de Moltmann*, p. 114.

³³⁷ Cf. *Monica*. 265.

³³⁸ Cf. *Le chrétien devant la souffrance*, p. 82.

par la souffrance, la Bonne Nouvelle ne consistera-t-elle pas à lui faire découvrir comment elle est invitée à accueillir les prémices des résurrections déjà présentes dans ce monde et dans son histoire personnelle ? Il est normal que ces personnes cherchent comment Dieu va les délivrer des souffrances concrètes présentes dans les événements de leur histoire. C'est pourquoi une prédication qui verrait dans la Croix et dans le cri du Crucifié le cœur de l'authenticité du message chrétien risquerait fort d'être réductrice par rapport à l'Évangile. Les évangiles nous offrent d'autres manières de comprendre l'action de Dieu en faveur de celui qui souffre.

Il est donc important que la revalorisation de la Croix soit accompagnée de la revalorisation d'autres dimensions du message chrétien. Bonhoeffer lui-même reconnaît aussi bien les dangers d'une polarisation sur la Croix que la nécessité de parler de la bénédiction par laquelle Dieu prend en charge toute la vie terrestre. Une bénédiction qui, selon Bonhoeffer, se manifeste dans le Nouveau Testament par le fait que Jésus guérit les malades et invite les disciples à avoir confiance en la Providence. Une bénédiction que la prédication doit mettre en relation avec la Croix.³³⁹ De même, Moltmann à la fin de son livre *Le Dieu Crucifié*, affirme qu'il faut montrer aux personnes les voies de salut déjà à l'œuvre dans l'histoire. L'intention de ces auteurs n'est pas de donner une image doloriste du christianisme. Mais, nous semble-t-il, leurs réflexions sur le salut déjà présent dans l'histoire ont besoin d'être développées davantage en lien avec la question de l'action de Dieu dans ce monde.

La lecture des témoignages réunis pour cette étude permet de comprendre mieux le besoin qu'ont les personnes en situation de souffrance, de chercher dans la foi une promesse de bonheur terrestre. Le mot « salut » dans le contexte de ces personnes, évoque obligatoirement l'espérance d'être délivré de la persécution, de la peur, de l'angoisse, de la pauvreté, de la violence et de la rancune. L'histoire douloureuse de ces personnes montre que la bénédiction qui doit être prêchée n'est pas seulement une bénédiction promise pour un temps eschatologique, mais une bénédiction divine sur notre aujourd'hui. Pourtant, comme l'affirment Cob et Griffin, la théologie contemporaine semble éprouver quelque difficulté à parler de la bénédiction

³³⁹ Vt. *Le chrétien devant la souffrance*, p. 82.

et de l'action de Dieu dans le monde. La notion d'un Dieu faible sur la Croix et l'invitation à endurer avec lui les épreuves en ce monde, doit être contrebalancée par la reconnaissance de l'action divine en faveur de la vie humaine et de l'invitation à participer de sa dynamique libératrice.

Un Dieu du côté de celui qui souffre

Un point très important de la pensée théologique de Moltmann et de Sobrino, c'est l'affirmation que le Dieu de Jésus-Christ se révèle solidaire de ceux qui souffrent. Le Dieu révélé sur la croix s'est mis du côté de l'exclu, de l'abandonné et des victimes de l'histoire. C'est là un des traits caractéristiques de la foi chrétienne et qui fait partie de sa nouveauté. Le Crucifié peut parler à ceux à qui personne d'autre ne peut parler parce qu'il partage leur souffrance.³⁴⁰

Moltmann et Sobrino affirment que, malgré l'oubli et l'occultation de la Croix, le peuple chrétien a su pressentir la solidarité de Dieu dans sa souffrance. D'après eux, cela expliquerait que la vénération de la Croix occupe une place importante chez les chrétiens de plusieurs continents. Nous avons déjà émis nos réserves face à cette interprétation. En effet, souvent, les divers types de représentations de la Croix sont recherchés davantage comme des symboles susceptibles de transmettre la puissance divine et de protéger du mal, que comme des manifestations d'une souffrance de Dieu ou de sa faiblesse dans un monde sans Dieu. D'ailleurs Sobrino s'en rend compte : bien que les chrétiens d'Amérique latine célèbrent et vénèrent la Croix, cela n'a pas d'impact libérateur dans le sens qu'il propose.³⁴¹ C'est pourquoi, travailler à l'évolution d'une mentalité magique vers une conscientisation libératrice est pour lui une des tâches prioritaires de la théologie et de la catéchèse.

Les témoignages d'un grand nombre de personnes consultées manifestent la conception d'un Dieu qui se met du côté de ceux qui souffrent et dont la faveur va à ceux qui voient leur vie menacée, en particulier lorsqu'il y a eu injustice ou si les personnes se trouvent sans défense face à leurs agresseurs. Du fait de ce qu'ils ont vécu, les déplacés

³⁴⁰ Vr. *La théologie de la Croix*, p. 100.

³⁴¹ Vr. *L'occultation de la Croix*, p. 121.

dans un contexte de violence sont particulièrement sensibles à ce type de souffrance.

On peut cependant remarquer que ce n'est pas à partir d'une solidarité divine dans la souffrance qu'ils s'expliquent cette « partialité » de Dieu envers celui qui souffre, mais plutôt à partir de deux autres de ses qualités : son omniscience et sa justice. Puisque Dieu voit tout et qu'il connaît le cœur de chacun, il juge avec sagesse et sait même ce que les hommes ne voient pas. De la même façon, Dieu qui est juste, ne peut pas approuver la souffrance injuste infligée aux plus faibles par les plus puissants. Les personnes en déduisent que Dieu, puisqu'il connaît la méchanceté du cœur de l'homme et qu'aucune injustice ne lui échappe, ne saurait rester indifférent et doit agir en faveur de celui qui souffre injustement.

Je dis que lorsque nous sommes ici sur terre, Dieu voit tout, et à un moment donné que lui seul connaît, il rendra justice, que nous soyons vivants ou morts (...) Tout ce qu'on fait sur cette terre, on le paie parce qu'il y a un Dieu qui voit tout.³⁴²

La notion de justice divine est aussi un facteur important pour un grand nombre de personnes qui affirment se sentir écoutées et soutenues par Dieu au milieu de leurs souffrances. Cette certitude se fonde dans la plupart des cas sur le fait de se savoir innocent face aux accusations que les groupes armés utilisent pour justifier les actions violentes contre leurs victimes. La conviction d'être innocent et donc victime d'une injustice donne confiance à beaucoup : ces gens ont confiance parce que Dieu voit leur situation, comprend leur souffrance et se met de leur côté. Selon leurs conceptions, Dieu connaît tout, voit l'injustice et soutient la victime face à son agresseur.

De nombreuses personnes voient dans la survenue d'événements concrets tels que la délivrance de la mort ou de circonstances leur permettant, déjà matériellement, de recommencer une nouvelle vie, la confirmation du fait que Dieu est toujours avec elles. Elles insistent souvent sur le fait que Dieu est le seul à connaître vraiment leur histoire de souffrance, le seul à les connaître en profondeur et, par conséquent, le seul

³⁴² Voir le témoignage de *Tatiana*, p. 217.

qui peut les comprendre, qui peut témoigner de leur innocence et de leurs bonnes intentions. Leur certitude de ce que Dieu voit leur innocence, les aide à se sentir écoutées, consolées et réconfortées dans la prière.

Une fois j'ai invité deux collègues de l'Association au Sanctuaire de l'Enfant Jésus. Toutes les deux avaient été abusées par des membres de la guérilla. Je leur ai dit : « Oublier, on ne peut pas. Mais demander à Dieu de pouvoir refaire votre vie, si' Lorsque nous sommes arrivées au Sanctuaire, l'une d'elles pleurait et pleurait... Je lui ai dit, ne t'inquiète pas, pleure, ça va te soulager. Dieu est le seul à qui on peut raconter ses problèmes, personne d'autre. »³⁴³

Dans le contexte de méfiance que la société urbaine éprouve envers le déplacé, et face à l'impossibilité où il se trouve de raconter son drame parce qu'il a peur, Dieu devient pour ces gens le seul confident auprès de qui ils peuvent exprimer leurs angoisses. En ce sens, nous pouvons nous rapprocher de Moltmann lorsqu'il dit que seul Dieu peut parler aux victimes à qui personne d'autre ne pouvait parler. Mais dans ce cas précis, ce constat s'explique par des raisons quelque peu différentes de celles proposées par Moltmann : si Dieu est capable de parler à ceux qui souffrent (et surtout de les écouter) c'est parce qu'il voit tout, connaît la profondeur des cœurs, parce qu'il est juste et peut protéger les victimes innocentes.

Parlant de leur propre souffrance, quelques personnes ont fait allusion à Jésus-Christ, pour dire que lui aussi a été une victime de la violence et de l'injustice. Elles croient que si Dieu a fait justice à Jésus, il fera aussi justice aux victimes de la violence et de l'injustice. Une femme, elle, s'est comme identifiée avec la Vierge Marie : le fait de savoir que Marie elle-aussi a perdu son fils de façon violente l'a conduite à lui faire confiance parce qu'elle peut comprendre sa douleur de mère.

Je disais à la Vierge Marie : 'Si tu as été capable de supporter et de voir la manière dont on a traité ton fils, de voir qu'il a été bafoué, torturé, à cause de nos péchés, de voir qu'on l'a crucifié, qu'on l'a transpercé, si tu as supporté tout cela,

³⁴³ Cf. *Mariana*, p. 223.

donne-moi le même courage et la même force que tu as eus pour supporter cette souffrance que maintenant je ressens.³⁴⁴

Il est intéressant d'analyser la logique de ces identifications : le fait de savoir que Dieu a fait justice à quelqu'un qui a été victime comme moi, ou qu'il l'a soutenu dans sa douleur, me permet de croire et d'espérer qu'il fera de même pour moi. C'est ce type d'identifications que les personnes manifestent dans leurs témoignages. Ce que Dieu a fait pour d'autres leur permet de retrouver la confiance et d'espérer, au milieu de leur souffrance, le soutien et l'aide de Dieu. Nous sommes loin de la notion de solidarité qui partirait d'une souffrance présente au sein même de Dieu ou des relations intra-trinitaires.

Quant à la notion d'un Dieu « qui est du côté de ceux qui souffrent », un autre élément intéressant peut encore être relevé dans les témoignages, c'est l'idée de « partialité » de Dieu. Différents théologiens aiment recourir à cette notion, en affirmant que Jésus a fait un choix et s'est mis du côté des victimes de la pauvreté et de la marginalisation.³⁴⁵ Pour ces théologiens, la pauvreté et la marginalisation sont généralement une conséquence des contextes historiques, des structures économiques et culturelles qui entraînent l'exclusion sociale. Or, selon la grande majorité de témoignages recueillis, les raisons de ce « choix » sont à interpréter différemment : ce n'est pas à cause de leur pauvreté que Dieu se met du côté des déplacés, mais parce qu'ils ont été injustement victimes de la violence. Par conséquent, la « partialité » de Dieu doit se manifester à l'encontre des responsables de la violence injuste, autrement dit, le plus souvent, les membres des groupes armés illégaux et des gangs de rue.

Cette différence dans la manière d'expliquer la partialité de Dieu me semble intéressante parce que dans le concret, en Colombie, les membres des groupes armés illégaux sont des personnes qui elles-mêmes ont été victimes de la pauvreté et de la marginalisation. Un regard plus global sur la réalité de violence dans le pays montrerait que les guérilléros, les paramilitaires et les membres des gangs de rue sont le produit d'une structure historique de marginalisation des zones rurales et des bidonvilles

³⁴⁴ Cf. *Julia*, p. 198.

³⁴⁵ Vr. *Ecouter les sans voix*, p. 26.

en Colombie. Mais les conditions dans lesquelles s'est déroulé le conflit armé en Colombie font que, dans la mémoire collective, les « méchants » à qui Dieu s'oppose, ce ne sont pas les responsables des structures de pauvreté et de marginalisation, mais bien les membres des groupes armés illégaux. D'ailleurs, selon les personnes consultées, la principale faute de ces hommes, c'est qu'au lieu de chercher à sortir de la pauvreté en travaillant honnêtement, ils préfèrent utiliser la violence pour commettre des actions injustes comme par exemple l'appropriation de la terre des autres, le vol, le trafic de drogues. C'est leur âpreté au gain qui les aurait conduits à la violence et leur aurait donc fait mériter la réprobation de la part de Dieu.

Cette interprétation particulière de la « partialité de Dieu » peut entraîner des conséquences politiques. Une analyse plus large de la violence appellerait à une transformation des structures mêmes qui engendrent la pauvreté, la marginalisation et l'inégalité dans la société colombienne, lesquelles laissent des milliers de jeunes sans éducation et sans grandes chances de s'en sortir. Un regard plus large sur la société montrerait que ce sont ces structures sociales qui marginalisent, ces « idoles »³⁴⁶ comme les appelle Moltmann, qu'il faudrait dénoncer. Or, dans le contexte des victimes de la violence, les gens attendent moins une transformation sociale structurelle, que le rétablissement de l'ordre social et de conditions de sécurité qui leur permettent d'habiter et de travailler en paix.

4.3. Formes diverses de l'action de Dieu dans le monde

Les résultats de notre recherche ne mènent pas seulement à une remise en question de la thèse de la faiblesse et la souffrance de Dieu dans le monde. Les témoignages des personnes consultées ouvrent des pistes de réflexion parce qu'ils montrent une grande variété de modalités sous lesquelles la notion de toute-puissance divine peut être comprise. Dans la section précédente, nous avons tenté d'exposer les limites de la notion d'un Dieu faible et impuissant dans le monde. Dans la suivante, nous reprendrons les conclusions du deuxième chapitre pour développer les notions de Providence divine se dégageant des résultats de la recherche.

³⁴⁶ Vt. *Le disciple et la communauté façonnés par la Croix*, p. 106.

L'analyse des conceptions religieuses exprimées par les personnes consultées peuvent enrichir de différentes manières la réflexion théologique sur la Providence divine et sur la Théodicée. Par exemple, les témoignages recueillis montrent que, malgré les critiques contemporaines, quelques modèles de Théodicée continuent à être acceptés dans la mesure où ils parviennent à donner un sens cohérent et convaincant à l'expérience des personnes. Nous pensons notamment à l'ample adhésion aux notions de plan divin ou de pédagogie divine comme explication de la souffrance. Ces notions, qui ne sont pas étrangères à la tradition chrétienne mériteraient une attention renouvelée dans la discussion théologique d'aujourd'hui.

La lecture des témoignages montre aussi la façon dont fonctionne la Théodicée dans le contexte d'un christianisme populaire. Les croyants prennent les notions théologiques présentes dans leur milieu et cherchent à les intégrer dans leurs propres expériences. Mais cette intégration se fait d'une manière créative, souvent en redonnant un sens à des conceptions traditionnelles de la divinité. Cette vitalité créatrice de la foi vécue peut stimuler la réflexion théologique et le dialogue sur des questions réelles que les croyants en situation de souffrance se posent par rapport à leur foi.

La notion de plan divin

La plupart de personnes consultées considèrent que Dieu intervient dans le monde suivant un plan où les événements de la vie humaine ont une raison d'être et une logique qui leur donne cohérence.³⁴⁷ La notion d'un plan divin s'oppose directement à l'idée selon laquelle les choses arriveraient par hasard. Elle donne aux personnes l'assurance que les événements (heureux ou malheureux) qui se produisent dans leur vie sont guidés par la sagesse, la bonté et la justice de Dieu.

Souvent, cette idée de plan divin selon laquelle les événements de la vie de chaque individu sont prévus, comme établis à l'avance, permet aux personnes d'accepter les moments de malheur et de difficulté avec un horizon d'espérance et d'optimisme. L'intégration de l'idée d'un plan divin comme interprétation de la propre souffrance se réalise souvent « après coup », lorsque des événements plus favorables permettent de constater qu'après

³⁴⁷ Vr. *Dieu agit par rapport à la souffrance selon un plan établi à l'avance*, p. 287.

le malheur peuvent se présenter des conjonctures positives. Plusieurs personnes ont rapporté s'être posées des questions au sujet de Dieu et de sa justice lorsqu'elles ont été affrontées à des situations de souffrance ; mais elles disent aussi avoir compris, avec le temps, que leur souffrance ou celle de leurs proches avait sa raison d'être à l'intérieur d'un plan de Dieu. De plus, elles affirment fréquemment qu'à partir de ces situations d'adversité, elles ont bénéficié de diverses opportunités, ou encore qu'à travers ces situations difficiles, Dieu les a préservées de malheurs plus grands.

Il n'y a pas de malheur qui n'arrive en vue d'un bonheur. Nous, déplacés d'hier, sommes aujourd'hui des personnes ayant une formation ; beaucoup d'entre nous ont leur propre maison et personnellement, je possède avec une petite entreprise. Autant de choses que je n'aurais jamais imaginé apprendre et entreprendre.³⁴⁸

En ce sens, penser que les difficultés peuvent avoir une raison d'être ou qu'elles n'arrivent qu'en vue d'une plus grande bénédiction peut être source d'espérance et de courage. La notion de plan divin permet aux personnes d'interpréter les situations d'adversité dans une perspective de patience et d'optimisme, évite souvent la crise religieuse ou aide à surmonter les sentiments de révolte contre Dieu puisque par-delà les épreuves, sa bonté et sa justice ont fini par se manifester. Fréquemment, ces personnes, confiantes en un Dieu qui guide leur vie, reconnaissent en même temps, qu'elles ignoraient les détails de ce plan ou bien qu'elles en ont découvert la logique un certain temps après que les événements aient eu lieu. Cette conscience des limites de la compréhension humaine sert à laisser un espace à l'espérance et à la confiance malgré le non-sens de certaines situations de détresse. La notion d'un plan divin provident permet aux personnes d'avoir confiance parce qu'après le malheur, Dieu les comblera de ses bénédictions.

Peut-être que toutes ces souffrances nous apporteront ensuite quelque chose de bon. Je crois que Dieu va nous récompenser un jour d'avoir porté avec patience toutes ces épreuves. Voilà

³⁴⁸ Cf. *Luz Alba*, p. 195.

ce que je crois : Dieu nous donne la souffrance, mais il nous donne aussi la récompense.³⁴⁹

Le fait d'accepter que les desseins divins échappent à la compréhension de l'homme, de croire que Dieu seul connaît les raisons des événements malheureux qui marquent sa vie et que par conséquent, protester contre lui ou prétendre à des explications ne saurait relever que de la non-acceptation de ses propres limites, correspond à une attitude proche de la réponse qu'apporte le livre de Job au problème de la souffrance. En effet, lorsque Job se plaint de l'injustice de sa souffrance, la réponse que Dieu lui donne va dans ce sens. Il l'invite à se rappeler cette sagesse supérieure avec laquelle il a créé le monde et que ses plans sont insondables, inaccessibles aux hommes.³⁵⁰ Il lui ouvre les yeux sur l'étroitesse de sa compréhension et lui montre qu'il est insensé de demander à Dieu de justifier les événements de ce monde. Enfin, le livre énonce les nouvelles bénédictions que Job reçoit et qui, d'une certaine manière, concluent le cycle de ses souffrances. Un bon nombre de personnes consultées se reconnaîtraient dans cette histoire. Ainsi, la « sagesse populaire » partagée par ces gens est très proche de la sagesse biblique qui se montre consciente et respectueuse de la supériorité divine.

Cette proximité entre le livre de Job et la compréhension religieuse de la souffrance manifestée par un bon nombre de personnes consultées, est encore plus intéressante si on la compare avec ce que déclare Moltmann, par exemple. À partir de son analyse des œuvres de Dostoïevski, il affirme en effet qu'aucune notion de plan divin ne suffirait à justifier la souffrance de l'innocent.³⁵¹ Il se trouve là confronté à une des plus grandes difficultés qu'il voit pour pouvoir accepter une Théodicée. De notre côté, nous pouvons nous étonner de ce que la même notion de plan divin, refusée par Moltmann qui la juge inacceptable, jouisse d'une place tellement importante dans l'interprétation qu'en font les personnes consultées à partir de leur propre expérience de souffrance. Nous y voyons une nouvelle preuve de l'influence des contextes et de la nécessité de nous tenir à l'écoute

³⁴⁹ Cf. *Rosalba*, p. 213.

³⁵⁰ Vr. *Providance et Théodicée*, p. 38.

³⁵¹ Vr. *Elie Wiesel*, p. 71.

de ce christianisme populaire qui nous invite à reconsidérer l'importance des notions de Providence divine et de Théodicée.

Un autre est point significatif : ce sont les personnes elles-mêmes qui interprètent spontanément leur souffrance à partir de la notion de plan divin, cette interprétation ne leur est pas imposée de l'extérieur. La protestation de Dostoïevski s'élève surtout contre la prétention à vouloir expliquer et justifier la souffrance d'autrui, une affirmation que les personnes s'accordent à qualifier d'inacceptable. En effet, quelqu'un qui se trouve dans une situation de souffrance est difficilement prêt à accepter des justifications rationnelles que d'autres prétendent apporter à sa situation. C'est un peu comme les amis de Job dont les longs discours tombent dans le vide. Pour cette raison, plusieurs personnes consultées recommandent d'user d'un maximum de prudence et d'avoir une attitude d'écoute particulièrement respectueuse dans l'accompagnement des victimes d'un déplacement forcé.

Providence divine sur les individus

Il est intéressant de noter que les personnes consultées parlent d'un plan divin surtout par rapport à leur histoire personnelle ou à celle des personnes qui leur sont les plus proches. L'idée d'un plan divin est beaucoup moins présente dans le cadre de l'ensemble de l'histoire humaine, ou de la société ou de leur pays. Il est vrai que la méthode d'entretien insistait davantage sur le niveau individuel et demandait aux personnes un récit autobiographique. Cependant, le petit nombre d'allusions à un plan divin sur l'ensemble de l'histoire humaine contraste avec la place réservée à cette même notion au niveau de leur histoire individuelle.

Concernant la dimension plus individuelle de cette notion de Providence chez ces personnes, nous pouvons en voir une explication dans le déracinement qu'elles ont vécu par rapport à leur milieu habituel et leur région d'origine. La grande majorité se sont vues perdues et privées de liens sociaux et communautaires dans les nouveaux milieux où elles durent s'installer. « Lorsqu'on arrive ici, c'est comme si on était en prison. On n'a pas de voisins, on perd l'habitude de dire 'bonjour', on perd ses croyances et ses traditions. »³⁵²

³⁵² Cf. *Antonio*, p. 169.

Par conséquent, le déplacement forcé favorise l'individualisation des croyances et des pratiques religieuses. Le cadre collectif de la paroisse ou de la communauté chrétienne n'existe plus pour un grand nombre de ces personnes. Les liens de voisinage aussi, et même les liens familiaux, s'affaiblissent et se réduisent dans ce nouveau contexte de vie où elles se voient obligées de vivre et sur lequel la plupart portent un regard très négatif. Une telle vision pessimiste sur leur nouveau milieu de vie représente un autre facteur important les ayant conduites à l'individualisme qu'elles manifestent. Leur progrès individuel se présente souvent comme inversement proportionnel à la détérioration du contexte social qui les entoure. Il est très commun que ces personnes demandent à Dieu de les « préserver » des influences négatives du milieu. Un pessimisme qui apparaît comme un terreau idéal pour alimenter la crédulité en certaines interprétations « apocalyptiques » de la réalité surtout en milieux pentecôtistes. Par exemple dans ce témoignage :

Selon la Bible, le peuple est arrivé à un point où la méchanceté était tellement grande que Dieu s'est fatigué. Dieu a dit : 'Je ne peux pas laisser les choses continuer comme ça, parce que ça sera encore pire'. Alors ce fut le temps de Sodome et de Gomorre. Je crois, en voyant la façon dont va le monde aujourd'hui, je crois que très vite, cela arrivera, le temps arrivera.³⁵³

Notre deuxième chapitre, dans son introduction aux notions de Providence divine et de Théodicée, a montré combien il était important de distinguer entre différentes visions de la Providence divine, les unes plus universelles, les autres plus individuelles. L'étude diachronique de la notion elle-même à l'intérieur de la littérature biblique, met encore en évidence d'autres spécificités, en fonction de l'objet considéré : s'agit-il de son action sur le peuple élu, sur l'ensemble des peuples de la terre ou sur des individus en particulier ?³⁵⁴ Cette distinction va constituer un arrière-fond apte à faire ressortir un constat : la conception que les personnes consultées ont de la Providence est prioritairement individualiste. La trame de leurs témoignages se restreint souvent au plan de Dieu sur leur propre vie et celle de leur

³⁵³ Cf. *Graciela*, p. 247.

³⁵⁴ Vr. *Racines bibliques*, p. 38

famille. La situation de déracinement dans laquelle elles se retrouvent et la vision pessimiste du contexte social accentuent encore le caractère individuel de leur relation à Dieu. Il semble qu'il leur soit difficile de penser à la Providence de Dieu au-delà de leur progrès individuel ou de celui de leurs proches.

Conséquence immédiate de cette attitude intérieure : ces personnes perçoivent essentiellement l'action divine dans le domaine de leur vie individuelle. C'est généralement au niveau de leur santé physique, de leur rétablissement après la maladie d'un proche, d'un équilibre psychologique retrouvé, de leur bien-être spirituel, dans le fait d'avoir échappé à une attaque armée, d'avoir eu la vie sauve, eux-mêmes ou l'un des leurs, qu'elles reconnaissent l'action de Dieu. Dans un contexte où la relation avec Dieu s'est fortement concentrée sur le domaine privé, il est naturel que l'action divine soit perçue d'abord et surtout dans ses effets sur les individus.³⁵⁵ L'idée que Dieu est en train de changer quelque chose à l'échelle des groupes humains, de la société ou de l'ensemble de l'humanité, se trouve très peu. De telles représentations de la Providence divine n'offrent pas de perspective historique.

La tendance que nous venons d'exposer se répercute aussi sur la praxis, sous différentes formes. C'est ainsi que la quête de bien-être dans la plupart de cas se trouve circonscrite à l'intérieur du seul espace de l'individu ou de ses proches.

Le fait de mettre l'accent sur une Providence divine qui n'agirait quasiment qu'au niveau de la personne est autant le résultat que la cause d'un individualisme en quête de conditions de vie meilleure. C'est pourquoi il nous semble entrevoir ici un autre terrain offert à la réflexion théologique comme à la pastorale. La revalorisation du sens chrétien authentique de la Providence divine et de la promesse universelle de salut, impliquerait nécessairement la prise de conscience d'une indispensable solidarité dans la quête de progrès et une sensibilité plus grande envers la souffrance d'autrui. Les conséquences de l'individualisme sur le plan religieux seront étudiées dans la section concernant la critique de la religion.

La pédagogie divine

³⁵⁵ Vr. *Dieu agit en nous pour contrecarrer la souffrance*, p. 291.

Pour pouvoir donner une explication à leurs souffrances, un grand nombre de personnes consultées recourent à l'idée d'une pédagogie divine qui se servirait des événements malheureux pour éduquer les hommes. Selon leurs témoignages, les épreuves les ont aidées à prendre conscience de leurs défauts et à les corriger, à grandir en tant qu'êtres humains, à découvrir qu'il est l'important de remercier pour les choses et faveurs reçues, de savoir reconnaître les nouvelles opportunités, de développer de nouvelles aptitudes, d'être plus fort, de valoriser sa famille ou encore de grandir dans la foi en Dieu. Par exemple, ce témoignage :

Me rendant compte de la vie de désordre que, suite à mon déplacement forcé, je menais à cette époque, j'ai décidé de chercher Dieu. Je me suis mis à genoux et je lui ai demandé de transformer ma manière d'être. J'étais violent envers mon épouse, même physiquement ; peu à peu notre relation s'est améliorée. Finalement, j'ai demandé à Dieu de m'éloigner de l'alcool. Pour moi, cela semblait quelque chose d'impossible. Et pourtant, depuis quatre ans, Dieu merci, je ne bois plus, je suis abstinent. Là, je vois l'amour de Dieu, à cause de tous ces changements dans ma vie.³⁵⁶

L'agir pédagogique de Dieu est souvent décrit à partir de l'image d'un père plein de sagesse qui éduque ses enfants. Trop les gêner serait une erreur. Les laisser affronter l'une ou l'autre difficulté et relever quelque défi peut sembler dur mais, dans la durée, un certain nombre de personnes finit par comprendre que ce sont des actes d'amour, posés par un père qui veut aider ses enfants à grandir. Plusieurs personnes affirment qu'à l'instar des enfants qui n'apprécient la valeur de l'éducation reçue que lorsqu'ils ont grandi, les adultes ne reconnaissent la valeur formatrice de l'adversité qu'après avoir dû surmonter des événements malheureux.

Comme nous l'avons exposé dans notre deuxième chapitre, cette notion de Dieu-pédagogue qui éduque les hommes est très ancienne. Elle apparaît déjà dans les textes bibliques et plusieurs Pères de L'Église l'ont développée – à propos de Dieu ou du Christ. C'est ainsi que Clément d'Alexandrie, Irénée et Origène parlent de Dieu comme d'un éducateur qui conduit les croyants vers la pleine connaissance de la vérité et les fait

³⁵⁶ Cf. *Francisco*, p. 201.

grandir à travers les événements de leur vie.³⁵⁷ Quant aux théologiens contemporains présentés dans ce travail, Bonhoeffer est certainement celui qui a le plus développé une certaine dimension pédagogique de l'agir divin.³⁵⁸ Pour lui, c'est essentiellement par son retrait du monde que Dieu aide l'humanité à devenir adulte ; en effet, il abandonne le monde pour que les hommes prennent la pleine responsabilité de leur avenir.

L'action pédagogique de Dieu se manifeste aussi par sa présence auprès du croyant durant ses moments d'épreuve. De nombreuses personnes racontent qu'au milieu de situations de menace et de persécution, elles ont perçu la présence de Dieu qui les a éclairées, guidées ou fortifiées, leur permettant ainsi de prendre les bonnes décisions ou de ne pas se laisser vaincre par l'adversité.³⁵⁹ Ainsi, la pédagogie divine telle que la décrivent de nombreuses personnes, agit d'une manière directe sur la volonté et l'intelligence humaines. Cette forme de l'agir divin, attestée par nombre de témoignages, qui opère dans « l'intime » des personnes, se retrouve dans certaines affirmations de Hans Jonas.³⁶⁰ Ce philosophe juif, affirme que « Dieu adresse une prière à chacun de nous. » Ceci veut dire que Dieu interpelle les personnes à travers la parole qu'il adresse aux hommes pour les inviter à agir selon sa volonté. Il s'agit d'une action de Dieu au plus profond du cœur de l'homme, une forme d'action douce, dans la mesure où Dieu n'impose pas sa volonté : l'accomplissement de sa volonté dépendrait de l'acceptation libre que les êtres humains font de sa parole. D'une manière parallèle, plusieurs personnes consultées affirment que l'action divine ordonnée à orienter et guider la volonté et l'intelligence humaines dépend de l'ouverture des cœurs. Lorsque, dans un moment de crise, quelqu'un décide de ne pas s'ouvrir à l'action de Dieu, il se condamne lui-même à l'échec. Dieu respecte ce choix, même s'il doit conduire à l'autodestruction de la personne. D'ailleurs, c'est ainsi que bien des gens consultés s'expliquent la situation où se trouvent, vis-à-vis de Dieu, les membres des groupes armés illégaux.

³⁵⁷ Vr. *Auteurs chrétiens*, p. 49.

³⁵⁸ Vr. *Le christianisme dans un monde sans religion*, p. 80.

³⁵⁹ Vr. *Dieu agit en nous pour contrecarrer la souffrance*, p. 291.

³⁶⁰ Vr. *Dieu encourage les personnes dans le profond de leur cœur*, p. 143.

Cependant, à la différence de ce que dit Jonas, toujours selon les personnes consultées, l'intervention divine sur « l'intériorité » des personnes est toujours accompagnée par sa Providence qui guide l'histoire. Selon ces gens, les modalités « douces » et « fortes » de l'action divine se complètent et s'équilibrent. Dieu ne se contente pas d'éclairer l'homme en respectant sa liberté, il conduit aussi les événements de la vie de chaque personne. Plusieurs personnes ont affirmé par exemple que Dieu a permis tel événement dans leur vie, qui ensuite a déclenché un processus de réflexion par lequel Dieu les a amenées vers une prise de conscience importante ou vers une juste décision.

Les causes du mal

La plupart des personnes consultées apportent un élément important de distinction pouvant éclairer la réflexion sur la Théodicée : le fait que Dieu connaisse à l'avance les événements qui vont se produire, précisent-ils, ne veut pas dire qu'il les approuve ni qu'il les veuille. Presque toutes affirment que Dieu connaissait à l'avance la situation de déplacement qu'elles allaient vivre, mais que cela ne veut pas dire qu'il le voulait. Une telle connaissance antérieure ne saurait être identifiée avec sa volonté. Pour ces personnes, il est clair que les menaces, la violence, la persécution et les assassinats qui ont touché leurs vies ne sont pas voulus par Dieu. Ces faits et cette violence ont des responsables très précis qui agissent consciemment à l'encontre de la volonté de Dieu et qui sont souvent présentés comme des personnes éloignées de Dieu ou même mues par des esprits diaboliques.

C'est le diable qui rentre dans les personnes (...) Ce n'est pas la faute de Dieu. Ce qui arrive, c'est qu'il y a des gens qui veulent rentrer dans le mal, qui choisissent de suivre le mal. Par exemple, j'ai un frère, il est décédé (...), qui s'était laissé entraîner dans le circuit de la guérilla ; nous prions beaucoup pour lui. Je lui disais : 'Tu dois croire en Dieu'. Mais il y a des gens qui ne croient pas en Dieu ou qui rentrent de plus en plus dans les affaires du mal. Ils ont des yeux, mais ils ne voient pas. Ils ne voient pas qu'il y a un Créateur.³⁶¹

³⁶¹ Cf. *Fabio*, p. 253.

Ainsi à la différence d'Aliocha, le personnage du roman de Dostoïevski qui, scandalisé par le mal, voulait renvoyer au Créateur son billet d'entrée dans le monde,³⁶² les personnes consultées pensent que le monde dans lequel elles vivent, qui est éloigné de Dieu, hostile, rempli de violence, de pauvreté et de corruption morale, n'est pas celui voulu par Dieu. Devant opérer sur ce fond soumis à des forces négatives, l'action divine est vue comme une force extérieure et supérieure ayant la puissance de faire le bien et de rendre justice par-delà le mal présent. Son intervention délivre les personnes des menaces des forces anti-divines qui agissent dans le monde et les délivre de leurs conséquences.

La vision que ces gens ont du monde est assez différente de celle qui se trouve à la base d'une Théodicée comme celle de Leibniz.³⁶³ D'après celui-ci, tout ce qui arrive dans le monde est le résultat immédiat des décisions de l'intelligence divine qui choisit à chaque instant le meilleur des mondes possibles. Or pour les personnes consultées, le monde qu'elles habitent n'est pas le reflet de l'harmonie divine, ni de la réalité voulue par Dieu, et la toute-puissance divine n'est pas un donné abstrait, qui se situerait face à un monde idéal, parfait. Non, la toute-puissance divine se manifeste par un agir concret face à des forces antagonistes. Dans cette perspective, elle n'est donc pas incompatible avec d'autres puissances agissant également dans le monde, comme le croyait Jonas.³⁶⁴ Au contraire, pour les gens, c'est à l'encontre de ces autres puissances que la toute-puissance de Dieu se manifeste.

Il faut signaler que chez les personnes consultées, nous ne retrouvons pas de questionnement sur l'origine ultime des forces contraires à l'action divine. Elles partent tout simplement du fait que ces forces existent, qu'elles ont fait sentir leur puissance dans leur existence et qu'elles s'opposent à la vie des hommes. Elles expliquent aussi que les agents de la violence sont des personnes dominées par la convoitise, par la rancune ou par la peur. Mais dans le contexte de leur histoire, une problématique plus abstraite sur l'origine ou le sens ultime de ces situations marquant la vie humaine n'apparaît pas. Nous nous trouvons là face à une attitude

³⁶² Vr. *Dostoïevski*, p. 60.

³⁶³ Vr. *Gottfried Leibniz et le rationalisme moderne*, p. 53.

³⁶⁴ Vr. *Le problème de la toute-puissance*, p. 93.

fondamentale foncièrement différente de celle des philosophes et des théologiens qui, traitant de la Théodicée, s'interrogent sur les raisons ultimes de l'existence du mal et de la souffrance dans un monde où Dieu est la cause première de tout ce qui existe et advient. Les personnes consultées ne semblent pas s'intéresser à ce genre de questions.

Un autre élément important doit ici être pris en considération : le genre de souffrance que ces personnes ont connue. Les violences qu'elles ont subies sont imputables à des personnes bien concrètes, à des coupables identifiables qui en portent la responsabilité. Il est probable que dans d'autres situations de souffrance ou d'épreuves, lorsque l'identification des responsables, a fortiori des « coupables » est moins évidente, comme par exemple en cas de maladie ou de catastrophe naturelle, le fait de n'avoir personne, parmi les hommes, sur qui rejeter la faute, conduit plus facilement à en imputer la responsabilité directe à Dieu lui-même. Etudier une telle hypothèse déborderait le cadre de cette recherche de terrain que nous menons ici, mais cependant, il nous semble intéressant de signaler ceci : dans quelques témoignages se référant à des situations de maladie grave, les explications d'ordre religieux fonctionnent de façon semblable et le recouvrement de la santé, même s'il advient à l'issue d'un traitement médical, est compris comme une grâce reçue de Dieu.

La spontanéité avec laquelle ces personnes affirment que la violence et le déplacement forcé sont contraires à la volonté de Dieu me semble un élément à souligner. Une des préoccupations de la théologie de Sobrino consiste à montrer que Dieu s'oppose au mal. Il insiste sur l'importance d'empêcher toute légitimation de la souffrance à partir de la croyance religieuse.³⁶⁵ C'est là pour lui, l'une des tâches les plus importantes de l'annonce de la foi chrétienne. Pour la grande majorité de ces personnes, il est clair que Dieu s'oppose à l'injustice dont elles ont été victimes. Il faut probablement voir là une autre manifestation des racines chrétiennes des croyances de ces personnes. Encore une fois, derrière ces notions religieuses profondément ancrées dans le christianisme populaire, il est possible de découvrir le visage de Dieu présenté par l'Évangile, un visage qui s'oppose à toute forme de violence et d'injustice.

³⁶⁵ Vr. *La Théodicée de Sobrino*, p. 124.

Un agir divin présent dans le concret quotidien de la vie humaine

Les témoignages des personnes consultées rapportent de nombreux événements concrets où elles perçoivent la présence et l'agir de Dieu. Elles racontent souvent comment les choses se sont passées, dans quelles circonstances, quelles personnes sont intervenues, les raisons pour lesquelles les choses se sont déroulées de cette manière... puis affirment spontanément que ces événements ont été une manifestation de la bonté et de la justice divines. Dans un grand nombre de cas, ces gens identifient l'agir de Dieu avec des circonstances qui leur ont sauvé la vie ou qui ont considérablement amélioré leurs conditions de vie.

C'est grâce au bon Dieu que nous nous sommes en sortis, parce que beaucoup d'autres qui travaillaient dans cette région ont perdu leurs proches ou ont reçu des agressions physiques.³⁶⁶

Je dis à Dieu que cette maison-ci est à lui. Il nous a donné les moyens de l'avoir, il a permis que la banque nous donne un crédit, il attend notre gratitude.³⁶⁷

Dieu nous a bénis. Le négoce, que j'ai pu commencer avec les subsides du gouvernement, va très bien.³⁶⁸

Par contre, la plupart des personnes ne semblent pas se préoccuper particulièrement de ce qui peut se passer après la mort, de leur salut ou de leur destinée par rapport à un jugement final par Dieu. Si elles s'étaient trouvées à un autre moment de l'histoire ou dans d'autres contextes, elles auraient probablement manifesté un plus grand intérêt pour ces réalités dernières.³⁶⁹ Mais là, il est plutôt rare de les entendre parler de rémission des péchés ou du souci de parvenir après la mort à une vie éternelle. De même, l'horizon eschatologique apparaît peu dans les témoignages et presque exclusivement en lien avec la question de la justice à rendre aux victimes et du châtement à infliger aux responsables de la violence. En général, le salut que la plupart de ces personnes attendent de Dieu est lié aux besoins concrets de leur vie quotidienne : échapper à la

³⁶⁶ Cf. *Esperanza*, p. 175.

³⁶⁷ Cf. *Teresa*, p. 229.

³⁶⁸ Cf. *Carmen*, p. 237.

³⁶⁹ Vr. *Gottfried Leibniz et le rationalisme moderne*, p. 53.

misère matérielle, au chômage, au manque de maison où habiter avec sa famille, aux menaces et à la persécution, à la peur et à l'angoisse. C'est face à tous ces besoins concrets que les personnes attendent prioritairement l'agir salutaire de Dieu.

On entend souvent dire que les sociétés modernes des pays développés ont fortement tendance à un matérialisme qui réduit tous les rapports humains à des intérêts économiques. L'analyse des témoignages recueillis amène cependant à la conclusion que pour les personnes privées de ce minimum qui leur permettrait de vivre décemment, cela favorise aussi une sorte de matérialisme, parce qu'elles ont un besoin urgent d'améliorer les conditions matérielles et économiques dans lesquelles elles vivent. Ce besoin peut absorber toutes leurs forces, polariser toutes leurs espérances et leurs projets. Plusieurs reconnaissent, par exemple, avoir éprouvé une grande difficulté à prier, après avoir vécu leur déplacement parce que toute leur attention était concentrée sur la nécessité de trouver un toit et de quoi nourrir leur famille. À ce propos, une mère de famille disait : « la première préoccupation d'un déplacé est : qu'est-ce que je vais donner à manger à mes enfants demain ? »³⁷⁰ Ce « matérialisme du besoin » peut avoir tendance à transformer la foi chrétienne en une religion de la prospérité.

C'est l'une des raisons du peu d'allusions à la vie éternelle dont font état les témoignages. Ceci est un aspect caractéristique de ce christianisme populaire qui mérite d'être relevé. Aucune des personnes consultées ne nie la réalité d'une vie après la mort, mais il semble que cette dimension reste en arrière-plan dans leur foi et leur relation à Dieu. Contrairement à une affirmation courante sur une religion consolatrice par la promesse d'un bonheur futur après une vie de douleurs, peu de personnes parlent explicitement d'une espérance de recevoir dans l'au-delà une compensation à leurs souffrances. Ceux qui affirment avoir reçu des bénédictions divines après leur temps d'épreuves, les identifient avec des faits concrets qui se sont ensuite présentés. Parfois, les personnes affirment une notion de justice divine rendue dès le monde présent :

Sa justice -celle de Dieu- existe et ici, sur la terre, on paie ce qu'on fait. Parfois, on dit qu'on meurt et paie ses fautes dans

³⁷⁰ Cf. *Carmen*, p. 237.

l'enfer (...) Je crois que l'enfer est sur cette terre et c'est ici qu'ils doivent payer.³⁷¹

Les quelques allusions à la réalité de l'au-delà sont généralement liées soit à l'idée de punition pour les responsables de la violence, soit de justice qui sera rendue aux morts – qui d'ailleurs l'attendent. La grande majorité des personnes consultées croient en une justice au-delà de la mort qui fera payer aux coupables leur déplacement forcé, ce qu'ils n'ont pas payé devant « la justice de ce monde. » Parfois aussi, les gens expriment leur crainte qu'un défunt ne puisse pas « reposer en paix » parce que les coupables de sa mort n'ont pas été condamnés ici-bas. Les défunts exprimeraient leur malaise dans des rêves, des visions ou quelque dialogue avec les membres de leur famille.

Le fait que ces personnes mettent au centre de leur attente la réalisation d'un salut terrestre, dès la vie présente, rappelle d'une certaine manière, la perspective du salut intra-historique trouvée dans les livres de l'Ancien Testament. Dans plusieurs passages, la foi biblique espère et célèbre l'action salutaire que Dieu opère presque dans l'immédiat, face aux difficultés et aux besoins concrets de la vie du peuple. Et dans le Nouveau Testament, Jésus aussi invite à avoir confiance en Dieu qui assure à ses créatures la nourriture et le vêtement.³⁷² Les signes accomplis par Jésus, et après lui par les Apôtres, manifestent une action de Dieu qui répond à des besoins très concrets et précis des personnes. La correspondance et la familiarité que l'on observe entre ces textes bibliques et l'espérance de ces gens invitent à une relecture des dimensions concrètes et intra-historiques du salut.

Encore une fois, l'accent mis sur l'idée d'un « salut dans le concret » met en évidence l'énorme distance qui sépare une théologie chassant Dieu du monde d'une foi populaire concentrant ses espérances sur l'action de Dieu œuvrant au cœur même de la réalité concrète. Plus haut, nous avons présenté comme une piste possible de réflexion la christologie qui se manifeste dans le mystère de l'Incarnation et le ministère public de Jésus, tel que présentés par les évangiles. La foi populaire trouve une

³⁷¹ Cf. *Veronica*, p. 183.

³⁷² Vr. *Racines bibliques*, p. 38.

affinité avec ces dimensions de la foi chrétienne qui rejoignent la réalité du croyant qui cherche dans la foi une délivrance, une aide face aux besoins quotidiens, le bien-être et le bonheur.

Cependant, une concentration exclusive sur le salut dans le concret et dans le quotidien de la vie humaine a des limites et des dangers pour la foi chrétienne. Le salut chrétien ne se réduit pas aux besoins immédiats de l'homme, mais il se dirige vers un au-delà parce que l'homme est plus que matérialité. La vie humaine et les aspirations de l'être humain ne se réduisent pas aux besoins matériels ni aux soucis de la vie quotidienne. L'être humain a une vocation qui transcende la réalité immédiate qui l'entoure. Le salut donné en Jésus-Christ nous permet de regarder d'autres dimensions de la vie humaine et nous invite à une vocation plus élevée que celle du bonheur matériel. Pour rendre justice à la foi chrétienne, une christologie de l'Incarnation et du ministère public doit nécessairement être développée ensemble avec une théologie de la Croix et la résurrection du Christ.

L'action divine et l'action humaine

A la base de plusieurs critiques contemporaines à la Théodicée, il y a une tendance à opposer l'action de Dieu et l'action humaine, ou à mettre en concurrence l'agir de Dieu et le fonctionnement ordinaire des lois naturelles. Les événements qui se reconnaissent comme action humaine ou comme produit du fonctionnement ordinaire de la nature ne peuvent pas être considérés comme résultat de l'agir divin. Un exemple de l'opposition entre causalité divine et causalité humaine se trouve dans le livre *La Peste* d'Albert Camus.³⁷³ Ce texte a été cité au deuxième chapitre comme un exemple de rejet de la Théodicée. Face au contexte dramatique de la maladie et de la souffrance d'un enfant, le médecin athée affirme que, tandis qu'il fait son meilleur effort pour lutter contre la douleur de ses patients, Dieu ne fait rien. Le médecin doit mener seul la lutte contre la maladie devant le silence inexplicable de Dieu.

Par contre, les personnes consultées face à des situations semblables, ne font pas cette opposition. Pour elles, l'action des médecins qui conduit au rétablissement des malades est une action guidée par Dieu.

³⁷³ Vt. *Albert Camus*, p. 64.

Dans plusieurs récits, les gens racontent que leurs proches gravement malades ont retrouvé la santé après des interventions chirurgicales ou des traitements médicaux. La guérison à la suite d'une procédure médicale est célébrée comme une faveur de Dieu. Dans son récit, par exemple, Daisy raconte cette expérience de sa famille lors d'un accident grave de son beau-fils :

Nous entrions dans l'Église à genoux et nous demandions le Seigneur de ne pas le laisser mourir (...) Et je crois que Dieu m'a mis dans l'esprit : 'amène avec toi cet huile qu'on donne au sanctuaire. Prends-en un peu pour oindre ton beau-fils'. » Daisy affirme qu'après l'onction avec l'huile du sanctuaire, son beau-fils s'est senti un peu mieux et a été capable de dormir. Et après quelques jours de soins à l'hôpital le médecin lui a dit : « Je crois que vous avez une foi très grande parce que ce monsieur qui était au bord de la mort est en train de se récupérer. »³⁷⁴

Dans cette guérison, par exemple, se combinent sans opposition les procédures médicales et l'élément religieux. Le patient, sa famille et le médecin lui-même, reconnaissent que c'est Dieu qui a permis le rétablissement et la guérison. Cette manière de mettre ensemble l'action divine et l'action humaine sans les opposer, explique pourquoi chez ces personnes la foi en un Dieu provident ne conduit pas à une passivité face à la souffrance. La grande majorité de personnes racontent les luttes menées contre les conditions adverses résultantes du déplacement forcé. Mais ces mêmes personnes affirment que Dieu a été avec elles dans la lutte contre l'adversité. À l'intérieur de leur perspective religieuse, l'action de l'être humain qui cherche le bien et l'agir provident de Dieu ne se contredisent pas, mais ils se complètent. Comme dans le témoignage cité, les personnes remercient les médecins qui ont soigné le malade et, en même temps, remercient Dieu qui a accompagné l'action des médecins.

Il est intéressant de souligner que, malgré la complémentarité entre causalités exprimée par ces témoignages, il n'y est pas question de notions panthéistes ou d'identification entre Dieu et le monde. Nous ne

³⁷⁴ Cf. *Daisy*, p. 221.

sommes pas, par exemple, dans le modèle de Providence des stoïciens.³⁷⁵ Les personnes sont conscientes de l'existence de causalités autonomes dans le monde. Ces causalités peuvent agir même contre le bien voulu par Dieu. L'action des agents de la violence en est pour eux un exemple concret. Et même si, par des raisons parfois inconnues, Dieu permet à ces personnes d'agir contre sa volonté, la puissance de Dieu est toujours supérieure à ces forces.

Ceci confirme que la conception de toute-puissance divine exprimée par ces personnes, se distingue de celle critiquée par Jonas. Nous ne sommes pas ici devant une toute-puissance qui annulerait toute autre causalité dans le monde ou qui empêcherait les initiatives humaines pour un monde meilleur.³⁷⁶ Dieu est tout-puissant par rapport aux autres puissances existantes dans le monde, dans la mesure où, potentiellement, il peut agir au-dessus ou à travers ces puissances. Selon un bon nombre de personnes, Dieu peut se servir de l'action des autres puissances à l'œuvre dans le monde pour accomplir ses desseins. Ces notions exprimées par les personnes ne sont pas développées d'une manière théorique, elles apparaissent dans la logique de la narration et du témoignage. Elles expriment une confiance fondamentale en ce que Dieu garantit le triomphe du bien et permet aux personnes d'avoir un regard d'espérance par rapport à leur situation de souffrance.

Un autre élément sur lequel nous voudrions attirer l'attention est le fait que les personnes consultées racontent peu de « miracles » dans leurs témoignages. Les personnes reconnaissent l'action de Dieu dans beaucoup d'événements de leurs vies, mais la plupart de ces événements sont des situations explicables par des moyens humains. Par exemple, l'aide reçue d'un fonctionnaire d'une organisation, la nourriture reçue d'un inconnu généreux, le rétablissement de la santé après une période à l'hôpital, le fait de pouvoir sortir vivant après avoir reçu des menaces de mort ou après avoir été au milieu d'une confrontation armée. Tous ces événements dans lesquels les personnes reconnaissent la faveur de Dieu ne sont pas des miracles au sens strict.

³⁷⁵ Vr. *Stoïcisme*, p.46.

³⁷⁶ Vr. *Le problème de la toute-puissance*, p. 93.

Cette constatation montre que l'action de Dieu pour ces personnes ne se restreint pas nécessairement à « l'inexplicable », aux situations qui contredisent les lois de la nature ou qui ne sont pas compréhensibles par des moyens humains. La restriction de l'agir divin à l'inexplicable est liée à une vision moderne qui oppose l'agir de Dieu aux autres causalités dans le monde. Bonhoeffer explique bien le problème de cette restriction : dans un monde où presque tout peut être expliqué par des moyens humains, l'agir de Dieu devient quelque chose de non nécessaire et de peu crédible. Par conséquent, l'espace d'action de Dieu dans le monde se réduit de plus en plus jusqu'au point où Dieu est chassé du monde.³⁷⁷

Par contre, les témoignages des personnes consultées nous montrent qu'il y a d'autres manières de concevoir l'agir de Dieu dans le monde qui ne se réduisent pas à l'inexplicable ou aux phénomènes extraordinaires. La reconnaissance de l'agir de Dieu dans des événements quotidiens qui ont une valeur salutaire pour les personnes permet de reconnaître la présence de Dieu au monde sans violenter les règles de celui-ci. La toile de fond sur laquelle ces personnes reconnaissent l'action divine n'est pas celle des lois naturelles mais celle des forces adverses qui menacent la vie humaine. Pour cette raison, nous pensons qu'avant de parler d'un Dieu qui se laisse déloger du monde à cause des explications scientifiques, les témoignages de ces personnes nous invitent à revisiter la doctrine des causes premières et des causes secondes pour comprendre l'agir de Dieu dans le monde. Les auteurs médiévaux, par exemple, avec une notion de la causalité plus large que celle du mécanisme moderne, semblaient avoir mieux reconnu cette forme de présence divine au monde qui ne contredit pas la causalité intra-historique.³⁷⁸

La résignation face au malheur

Parmi les objections que certains auteurs posent aux notions de Providence divine et de Théodicée se trouve la question de la liberté humaine. Selon ces auteurs, si l'on pense que les événements qui arrivent dans le monde ont été planifiés et voulus par Dieu, la liberté humaine ne serait pas réelle puisque toutes nos décisions seraient déjà déterminées à

³⁷⁷ Vr. *Le christianisme dans un monde sans religion*, p. 80.

³⁷⁸ Vr. *Thomas d'Aquin*, p. 52.

l'avance par le Créateur. En plus, si le monde que nous avons devant nous avait été voulu par Dieu, il ne nous resterait qu'à l'accepter et à vivre en lui avec résignation, sans protester et sans vouloir le changer. La croyance dans une Providence divine entraînerait une vision pessimiste qui freinerait toute initiative et toute lutte pour un monde meilleur. Ces critiques en fait ne sont pas réservées aux temps modernes. Aux premiers siècles du christianisme, les auteurs patristiques qui ont emprunté le concept de Providence à la pensée stoïcienne, ont eu le souci de distinguer la notion chrétienne de Providence divine du pessimisme et de la résignation qu'eux-mêmes critiquaient chez les stoïciens.³⁷⁹ Les Pères ont eu le souci de respecter la foi biblique pour laquelle la sagesse et la toute-puissance de Dieu n'annulent pas la liberté de l'être humain, ni sa responsabilité morale.

À partir du soupçon de déterminisme par rapport à la notion de Providence divine, il est intéressant de se demander si dans les témoignages des personnes consultées, l'on retrouve des manifestations de résignation ou de fatalisme par rapport à leur situation de souffrance. La réponse à cette question n'est pas simple. Plusieurs personnes ont manifesté un sentiment de résignation devant des situations irréversibles : la mort d'un proche, la destruction de leur maison ou de leur ferme après une attaque armée, l'impossibilité de rentrer dans son village et de reprendre possession de leur terre ou l'impossibilité de réclamer justice face à la puissance des groupes armés. Devant ces situations irréversibles, il est compréhensible que les personnes assument une attitude de résignation pour pouvoir accepter les faits, continuer leurs vies et, parfois, laisser tomber des projets de vengeance.

Je pense : « Si cela était la volonté de Dieu, que mon mari et mes enfants meurent de cette manière, qu'est-ce que je peux faire ? » Notre vie lui appartient. J'ai dit cela à beaucoup de femmes qui ont perdu leurs maris. Je leur dit : « Ne vous laissez pas freiner par les choses. Si Dieu l'a permis comme ça, nous devons nous résigner. Il est le seul qui peut nous donner la force pour aller de l'avant. On ne peut pas se laisser vaincre par les choses. »³⁸⁰

³⁷⁹ Vt. *Pères de L'Église*, p. 49.

³⁸⁰ Cf. *Graciela*, p. 247.

Il est fréquent d'entendre chez ces personnes l'expression suivante « Ce sont des choses qui devaient arriver. » Cette expression manifeste une acceptation de l'inévitabilité des événements mais, en même temps, l'espérance que ces événements adverses ont une raison d'être dans une logique supérieure qui tend vers le bien.

Si le bon Dieu a dit que cela devait arriver, alors il ne me reste qu'à être sereine, me calmer. Parce que, que puis-je faire d'autre ? » Et parlant de sa propre expérience, elle commente : « ces choses arrivent parce que Dieu les a voulues comme ça. Et c'est peut-être en vue de quelque chose de bon. C'est mon cas. Depuis que je suis arrivée ici (à Soacha), les choses ont été très favorables pour moi, grâce à Dieu.³⁸¹

L'acceptation d'une tragédie comme quelque chose qui « devait arriver » est une explication que l'on rencontre surtout en lien avec la mort violente d'un proche. Comme il a été expliqué dans l'analyse des entretiens, une grande majorité des personnes consultées pense que le jour et les circonstances de la mort de chaque personne sont déterminés par Dieu. La mort est un des événements qui apparaît le plus lié avec le plan providentiel de Dieu.

Chaque être humain a un sort et le sien -celui de son époux- était de mourir à ce moment-là, de cette manière (.) Je remercie Dieu parce qu'au moins nous avons reçu son cadavre.³⁸²

Les personnes semblent trouver une consolation dans le fait de savoir que la mort d'un proche répond à des raisons supérieures qui, malgré tout, sont bienveillantes envers celui qui est mort et sa famille. Les personnes se sentent rassurées de savoir que la vie de leurs êtres aimés n'a pas été détruite simplement par « l'absurde » de la violence. Cette interprétation religieuse a été mentionnée par plusieurs personnes consultées comme un élément important dans leur processus de deuil. D'ailleurs, c'est intéressant de noter que, bien que les personnes manifestent avoir conscience d'une Providence divine sur la vie humaine, il n'est jamais dit

³⁸¹ Cf. *Consuelo*, p. 239.

³⁸² Cf. *Lucero*, p. 188.

que Dieu soit responsable de la mort de ces proches. La plupart des personnes affirment que Dieu a simplement « permis » que la violence (ou la maladie) touche leurs proches. La mort reste l'œuvre de puissances externes et contraires à Dieu.

Les résultats de la recherche montrent donc qu'une certaine résignation face aux adversités irréversibles n'est pas toujours négative. Celle-ci peut, parfois, aider les personnes à trouver un sens au milieu d'un processus de deuil, à assumer une perte ou à prendre la décision de « tourner la page. » Dans un grand nombre de récits, assumer la perte d'un proche ou accepter l'irréversibilité de la perte de sa maison, de ses biens ou de sa terre est le point de départ pour que les personnes commencent une vie nouvelle. Paradoxalement, après cette phase d'acceptation de ce qu'elles ont perdu, beaucoup de personnes manifestent un nouvel enthousiasme, un désir de progrès et de changer leurs conditions de vie. Souvent ce changement d'attitude est lié à la confiance d'avoir le soutien de Dieu dans ces nouveaux projets. Pour un grand nombre de personnes consultées, la confiance en ce soutien de Dieu est une puissante force mobilisatrice.

Ainsi, les témoignages des personnes invitent à nuancer les affirmations selon lesquelles la croyance dans une Providence divine amène à une vision pessimiste et passive face au malheur. La foi dans la Providence peut favoriser un regard plus serein et une attitude de confiance vers l'avenir. Il est intéressant de constater que, pour la plupart de personnes, il existe un lien entre avoir une bonne relation avec Dieu et avoir une attitude positive face à la vie. Dans les témoignages, les personnes manifestent que le pessimisme face à la vie et les sentiments destructifs sont très liés aux périodes de crise religieuse.

Le lendemain, je suis allée chez le prêtre et je lui ai dit que je voulais me confesser (...) Il m'a fait comprendre que Dieu n'était pas le responsable de ce qui m'était arrivé, mais l'avarice des êtres humains. Dans ce moment-là j'ai senti que Dieu me guérissait. Parce que avant, je voulais mourir, parfois je n'avais même pas les forces pour quitter le lit.³⁸³

Il a été signalé plus haut qu'un bon nombre de personnes consultées voient la vie humaine comme semblable à un « parcours » formé par des étapes et par des événements importants qui ont été prévus dans le

³⁸³ Cf. *Mariana*, p. 223.

plan de Dieu.³⁸⁴ Les contraintes et les difficultés de la vie de chaque personne font partie de ce parcours. Bien que Dieu connaisse ces événements à l'avance, la manière dont chaque personne réagit face aux difficultés est libre. De cette manière, les personnes intègrent l'existence de la Providence divine, qui désigne un plan pour la vie de chaque personne, avec la liberté humaine, qui se manifeste dans la manière suivant laquelle chaque personne réagit face aux événements de son existence.

Ainsi la notion de Providence exprimée par les personnes consultées laisse une place importante à la liberté humaine dans la manière de réagir face à l'adversité. La dimension morale et la responsabilité des personnes se manifestent dans leur manière de réagir aux adversités. Souvent, les personnes font une différence entre ceux qui désespèrent à cause du déplacement forcé, se plongent dans la frustration et le ressentiment, et ceux qui réussissent à surmonter les difficultés.

Si un jour on laisse refroidir sa foi et que les choses tournent mal, ce n'est pas la faute de Dieu. C'est la personne par soi-même qui s'éloigne. C'est mon cas. Lorsque j'ai arrêté d'aller à l'Église j'ai commencé à avoir d'autres problèmes et je suis tombée dans l'alcool.³⁸⁵

Face à une même adversité, les gens réagissent de façon très diverse. Dieu respecte la liberté de chacun, mais le fait de se laisser emporter par l'amertume et la rancune n'est pas sans lourdes conséquences pour le sujet lui-même et pour sa famille. En général, les personnes que nous avons consultées se montrent très critiques vis-à-vis des déplacés tombés dans la mendicité ou la délinquance.

À ce propos, beaucoup affirment que la qualité de la relation qu'une personne a établie avec Dieu se répercute sur sa façon de réagir face à l'adversité. La dimension de confiance par exemple, qui vient s'unir à l'espérance, permettrait de vivre plus sereinement les moments difficiles. La prière aussi est perçue comme un moyen efficace pour retrouver la paix.

Nous nous trouvons ici en présence d'une des formes « douces » de l'action divine qui ne saurait entrer en conflit avec la liberté humaine. Si

³⁸⁴ Vr. *Cinquième groupe : personnes pour qui les événements malheureux qui marquent notre vie ont été déterminés à l'avance par Dieu*, p. 231.

³⁸⁵ Cf. *Gloria*, p. 219.

quelqu'un devait prendre une décision erronée du fait de sa situation de souffrance, de toute manière, Dieu respectera sa liberté. En effet, il exerce son action « pédagogique » de l'intérieur de la personne, l'accompagnant, la fortifiant, illuminant son intelligence et fortifiant sa volonté,³⁸⁶ la guérissant et lui redonnant la paix, sans jamais la contraindre.

La foi en la Providence divine implique donc une acceptation des événements –une espèce de « passage obligé »–, comme lors du processus d'élaboration d'un deuil, qui peut aider la personne à porter sur sa propre situation un regard d'espérance et lui redonner la confiance qui lui permettra de faire face aux défis imposés par sa nouvelle situation. Les personnes consultées combinent sans difficulté la foi en la Providence avec un sens très fort de la liberté de l'homme et de la responsabilité morale qui lui est inhérente. L'agir de Dieu se déploie à deux niveaux : celui d'un « parcours » établi pour chaque personne (formé par des événements concrets qui lui doivent arriver) et celui du soutien toujours offert, en particulier dans les moments difficiles et les épreuves. L'homme quant à lui, demeure libre, tant dans sa façon de réagir face aux événements survenant sur sa route, que dans le fait d'accepter ou de rejeter ce soutien divin.

Le problème de la justice

La notion de Providence divine se heurte aussi au problème de l'injustice qui règne dans le monde et à la difficulté de penser qu'un jour, Dieu pourrait réellement rendre justice aux victimes de l'histoire. Dostoïevski, par exemple, rejette l'idée que Dieu pourrait, à la fin de l'histoire, donner une explication satisfaisante qui justifierait la souffrance innocente.³⁸⁷ C'est en effet impossible, affirme-t-il, tout simplement parce que son horreur, son énormité et la cruauté de qui l'inflige, sont absolument injustifiables. D'après lui, aucun discours sur l'harmonie de la création ne suffirait à résoudre les contradictions de la Théodicée ni à justifier la non-intervention de Dieu devant la souffrance humaine. Plus encore, un Dieu qui en viendrait à instaurer une réconciliation universelle serait profondément injuste, puisque les victimes ne sauraient oublier les souffrances endurées et

³⁸⁶ Vt. *Dieu agit en nous pour contrecarrer la souffrance*, p. 291.

³⁸⁷ Vt. *Féodor Dostoïevski*, p. 60.

aller embrasser leurs bourreaux ! Dostoïevski affirme, non sans sarcasme, qu'une mère ne peut pas embrasser l'assassin de son enfant.

L'arrière-fond d'une telle critique permet de réaliser l'énorme distance la séparant de ce que la grande majorité des personnes consultées manifestent et attendent. Pour ces dernières, le problème n'est pas là car elles n'espèrent pas de Dieu qu'il vienne « justifier » le mal dont elles ont été victimes, ni qu'il cherche à les convaincre de devoir embrasser les coupables de leur déplacement, comme s'il était, lui, à l'origine de tels maux. Non, pour elles, la responsabilité retombe clairement sur des hommes, sur des groupes armés et des personnes très précises. Ceux qui doivent tenter de se justifier, ce sont les coupables, pas Dieu. Ce que ces personnes attendent de Dieu, c'est qu'il fasse justice, qu'il fasse payer les auteurs des violences et des injustices. Aucune d'elles n'a dit que Dieu exigeait une réconciliation facile avec leurs agresseurs. C'est sur le plan de la justice punitive que se situe leur attente. Aussi toute leur confiance repose en un Dieu qui ne saurait laisser les auteurs de leur souffrance dans l'impunité. Le refus de Dostoïevski, rappelons-le, s'élève contre une notion d'harmonie universelle sur laquelle les Théodicées modernes, comme celle de Leibniz, ont été bâties. Il nous faut donc souligner qu'à la différence de Leibniz, les personnes consultées ne se représentent pas notre monde comme le reflet d'une harmonie universelle. Tandis que Dostoïevski se demande comment justifier le mal à l'intérieur d'un monde harmonieux, les personnes consultées se demandent plutôt comment Dieu établit la justice et l'ordre à l'intérieur d'un monde assez chaotique.

Cette différence de perspectives se répercute fortement sur la façon de comprendre l'action divine. Selon Moltmann ce qui meut l'athéisme de protestation, c'est l'exigence que l'assassin ne triomphe pas de sa victime.³⁸⁸ Or, si ce sentiment est également très présent chez les personnes consultées - au point qu'il s'agit là d'un des thèmes centraux commun à la plupart des témoignages - une différence considérable les sépare cependant : chez ces personnes, l'exigence de justice n'évolue pas en révolte contre Dieu. Au contraire, pour beaucoup, le besoin de justice devient une des meilleures raisons de croire et d'espérer en une intervention

³⁸⁸ Vt. *Elie Wiesel*, p. 71.

divine. La foi leur apparaît comme la seule réalité apte à ouvrir sur un horizon d'espérance en une vraie justice.

On se sent impuissant devant ces gens parce qu'ils sont nombreux et parce qu'ils ont des armes. Je crois que la seule justice possible sera lorsque Dieu lui-même fera justice.³⁸⁹

On ne la voit peut-être pas maintenant, parce qu'elle n'arrive pas tout de suite, et même parfois on sent monter la rage en voyant qu'ils n'ont pas encore reçu la punition qu'ils méritent (...), mais la justice de Dieu arrive, j'en suis convaincue, tôt ou tard, mais elle arrive.³⁹⁰

Dans l'annonce de la foi, il est important d'avoir conscience de ce désir, bien plus, de cette exigence de justice et de la prendre en compte, afin de ne pas tomber dans l'erreur de présenter la foi chrétienne comme un simple appel à une réconciliation universelle, décidément trop facile et trop courte. Dans une société qui souffre d'un niveau d'impunité très élevé, la prédication chrétienne ne peut pas se contenter d'exhorter, en vue d'une paix trop facile, à oublier le mal subi. En ce sens, la critique exprimée par Dostoïevski représente un précieux garde-fou contre la tentation d'oublier les implications éthiques de la réconciliation.

Néanmoins, il faut être sur ses gardes face à un autre danger : celui d'utiliser la foi en Dieu et en sa justice pour nourrir la rancune et les désirs de vengeance. Nous constatons en effet souvent que la justice divine qu'attendent ces personnes peut présenter les caractéristiques d'une vengeance. Plusieurs déclarent attendre de Dieu qu'il inflige aux coupables de leur déplacement forcé, une souffrance qui soit en proportion de celle qu'ils leur ont fait subir. C'est pourquoi l'emprisonnement, la traque ou la mort des membres de groupes armés est perçue et parfois célébrée comme un acte de la justice de Dieu, et certains affirment que les malheurs qui leur arrivent – ou à leur famille, sont une juste punition divine.

Je crois que le bon Dieu fera justice parce que ce sont des gens vraiment méchants. Dieu a réservé quelque chose pour eux. Quand je vois dans les journaux qu'un chef de la guérilla

³⁸⁹ Cf. *Rafael*, p. 180.

³⁹⁰ Cf. *Marisol*, p. 193.

a été tué, je pense 'Voici la justice de Dieu qui vient leur demander des comptes pour ce qu'ils ont fait'.³⁹¹

Dieu se chargera de leur donner des choses dures pour qu'ils souffrent. Le châtement existe ; j'en suis persuadé (il donne comme exemple le sort d'un chef de la guérilla). On dit qu'il vit dans la pauvreté totale, qu'il a perdu sa famille et doit se cacher constamment.³⁹²

Il est bien compréhensible que celui qui souffre éprouve spontanément un désir de vengeance, mais il n'en reste pas moins que cette réaction est contraire au message de l'Évangile. Dans un contexte de foi chrétienne, la justice de Dieu exclut la vengeance et invite à aller au-delà de la haine et la rancune. Nous voyons ici le danger de l'image d'un Dieu qui serait exclusivement juge, dépourvu des attributs de compassion et de miséricorde. Cela donne lieu à des interprétations déformées de la foi chrétienne. Moltmann et Sobrino ont raison d'appeler à une revalorisation du sens de la Croix, et du sens de justice qu'elle manifeste, pour la formation du peuple chrétien. Si le Dieu de Jésus-Christ présente un visage de justice, ce dernier ne saurait être amputé de son attribut de miséricorde, révélée sur la Croix. Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais que celui-ci vive (Ez 18,32).

De fait, plusieurs personnes manifestent une conscience claire que leur désir de vengeance est un sentiment contraire à Dieu. Elles se rendent compte que de telles pensées leur font du mal, les empêchent de surmonter les événements douloureux du passé et peuvent aller jusqu'à les enfermer dans un cercle infernal où le désir de vengeance ne cesse de s'alimenter lui-même. Dans plus d'une famille par exemple, les parents avouent leur crainte de voir leurs enfants nourrir des sentiments de vengeance qui les rendraient agressifs et les conduiraient à rejoindre des groupes violents comme les gangs de rue.

Il est très agressif (son fils), il dit des paroles méchantes et insulte ceux qui ont tué son papa. Je lui dis de ne pas répéter

³⁹¹ Cf. *Esperanza* p. 175.

³⁹² Cf. *Antonio* p. 169.

ces paroles. Mais il me répond : 'Maudits, maudits, je veux les tuer avec mes propres mains'.³⁹³

Ces personnes qui, tout en reconnaissant la difficulté à pardonner à leurs agresseurs, reconnaissent les effets négatifs de la rancune, se montrent plus ouvertes à un discours chrétien qui les invite à surmonter la haine et les désirs de vengeance.

Je pense que si Dieu est mort pour nous, pourquoi n'allons-nous pas pardonner ? Dans mon cas, je crois que j'ai pardonné et cela m'aide beaucoup.³⁹⁴

Plusieurs personnes consultées ont dit que la prière et la participation à des célébrations liturgiques les ont aidées à guérir de leurs sentiments de haine. D'autres continuent à prier, demandant à Dieu de pouvoir pardonner ou de vivre en paix malgré leurs souvenirs douloureux. Elles reconnaissent donc que, même s'il n'est pas facile de faire taire la rancune, il faut y parvenir. En synthèse, la conscience que la haine et le désir de vengeance qu'elles éprouvent s'opposent à volonté de Dieu, mène bien des personnes à lui en demander pardon, et à implorer son aide pour pouvoir y parvenir.

J'ai commencé à aller à la messe et à demander à Dieu qu'il transforme mon cœur. Je lui ai fait une promesse et suis allée sept dimanches de suite à la messe avec l'intention de changer mon cœur. Et, je peux dire que cela m'a beaucoup aidée. J'ai ressenti comme un soulagement. Je suis rentrée chez moi après la messe avec plus de paix dans mon cœur.³⁹⁵

Les récits des personnes ayant réussi à surmonter leur haine envers les coupables de leur déplacement forcé font état de deux types de cheminement. Les uns disent avoir grandi dans la confiance envers la justice de Dieu, ce qui leur a permis de ne plus se tourmenter du manque de justice ni de l'impunité des responsables de leur souffrance ; ils ont « laissé les choses entre les mains de Dieu », croyant fermement qu'un jour, justice leur

³⁹³ Cf. *Dora*, p. 187.

³⁹⁴ Cf. *Catalina*, p. 277.

³⁹⁵ Cf. *Natalia*, p. 235.

sera rendue. D'autres affirment s'être rendu compte que les acteurs de la violence sont des personnes ayant été elles-mêmes victimes de la brutalité, de la pauvreté, de l'ignorance ou de la perte de leurs proches. Ces derniers ne feraient que reproduire ce qu'ils ont eux-mêmes vécu ou agiraient sous l'influence d'autres personnes plus puissantes qu'eux. Dans un cas comme dans l'autre, l'analyse des témoignages montre qu'un tel changement d'attitude intérieure envers l'agresseur doit venir des victimes elles-mêmes et de leur évolution dans la compréhension de ce qui leur est arrivé. Une exigence de pardon qui viendrait de l'extérieur risquerait de blesser et serait facilement soupçonnée de compromission avec l'impunité et l'injustice.

Quelques personnes pensent que les membres des groupes armés illégaux agissent sous l'emprise de forces spirituelles malignes. L'inhumanité de leurs actions démontrerait que ces gens ne sont pas normaux. Ce type d'interprétation se trouve souvent chez des personnes ayant été en contact avec des membres de guérillas ou de groupes paramilitaires. D'autres personnes parlent de l'angoisse, de la peur et des remords qui tourmentent les coupables de violences. Une compréhension du « drame » de ces personnes rend possible une attitude un peu différente. Certaines personnes, dans leurs prières, demandent à Dieu d'avoir miséricorde des membres des groupes armés et de « changer leur cœur. » Prendre en considération l'humanité de l'agresseur peut susciter de nouvelles attitudes à son égard, bien différentes d'un désir de châtiment et de vengeance. Une vision plus proche du pardon chrétien semble alors possible. Par exemple, parlant des coupables de son déplacement forcé, une jeune femme dit :

(Ce sont des) personnes à qui on a sûrement fait du mal, des personnes qui n'ont pas la foi en Dieu, personnes pleines de rancune. » (Personnes qui) ne savent pas ce qu'elles font.

Un autre cas est intéressant : celui des personnes qui reconnaissent avoir une certaine responsabilité dans leur déplacement forcé.³⁹⁶ Elles reconnaissent que Dieu a le droit de punir leurs mauvaises actions, mais insistent aussi sur une autre dimension : la miséricorde de

³⁹⁶ Vt. *Deuxième groupe : personnes qui n'ont pas questionné Dieu parce qu'elles se sentent coupables de leur situation*, p. 178.

Dieu envers celui qui, bien qu'ayant commis une erreur, reconnaît sa faute et en demande pardon. Le fait d'avoir par la suite échappé aux menaces de mort est interprété par ces personnes comme preuve que Dieu leur a accordé sa miséricorde.

Un Dieu faible et impuissant, serait-il encore Dieu ?

Nous voudrions conclure cette section en adressant aux auteurs étudiés une question qui, à la lumière des témoignages recueillis, prend une force toute particulière : un Dieu faible qui se révélerait impuissant dans notre monde serait-il encore Dieu ?

L'analyse des témoignages a montré que l'idée d'un Dieu souffrant qui se laisse chasser du monde est complètement étrangère aux conceptions religieuses des personnes consultées. La distance qui sépare leurs témoignages des affirmations des auteurs étudiés ne résulte pas uniquement d'un manque de formation christologique, ni d'une occultation historique de la Croix, ni d'une non-assimilation du dogme trinitaire. Alors, le fait que l'idée d'un Dieu impuissant leur soit totalement étrangère ne prouve-t-il pas qu'une telle idée contredit la notion même de Dieu ? Bonhoeffer, Moltmann et Sobrino sont tout à fait conscients de cette contradiction qui devient pour eux la pierre de touche du christianisme et son élément distinctif par rapport à toute autre religion.

Mais on peut demander encore si cette conception d'un Dieu faible et souffrant est cohérente et compréhensible pour les croyants. Ce qui rend son acceptation difficile, ce n'est pas seulement le fait qu'elle s'oppose aux rêves de puissance que l'« homme religieux » projette sur Dieu, mais c'est aussi et surtout parce qu'une telle conception contredit les notions de base du christianisme (et de tout monothéisme), selon lesquels Dieu est Créateur et Seigneur du monde. Le théologien peut contourner cette difficulté en expliquant qu'elle est justement le scandale ou la « folie » de la Croix, selon l'expression paulinienne. Mais pour le simple croyant qui cherche à saisir les vérités de la foi à travers des images claires et compréhensibles, pour pouvoir ensuite les intégrer dans son expérience concrète, cette réponse n'évacue pas le problème.

Il ne faut d'ailleurs pas oublier que, dans la logique des évangiles, l'événement de la Croix, comme d'ailleurs tous les autres, ne trouve son plein sens que dans le contexte d'un Dieu qui guide l'histoire humaine de façon providentiel. Nous ne nions pas la dimension de faiblesse

que le Fils de Dieu assume en son Incarnation, mais rappelons que cet aspect est à comprendre à l'intérieur d'un cadre plus large, englobant la Providence divine. Il nous semble qu'ignorer cette dernière ou la laisser en arrière-plan, complique l'approche de foi et rend plus difficile son intégration dans le vécu concret des croyants.

Il convient d'ajouter que les difficultés relatives à la place de la Providence divine ne sont pas exclusives du monde culturel occidental contemporain. Certains Pères de l'Église, comme Clément d'Alexandrie, y faisait déjà allusion lorsqu'ils formulaient cette critique, tout aussi valable aujourd'hui nous semble-t-il :

C'est donc sur le terrain de l'histoire qu'on peut distinguer entre foi et incroyance : la conviction de l'action providentielle divine dans cette histoire constitue une pierre de touche de la foi en Dieu en général.³⁹⁷

Clément parle du rejet de la Providence de Dieu sur le monde comme d'un athéisme pratique. Reprenant ce commentaire, nous nous demandons si au fond, le fait d'affirmer que Dieu aurait renoncé à exercer sa puissance dans le monde et dans l'histoire des hommes ne serait pas une concession que la théologie ferait à l'athéisme contemporain. Un rapprochement entre l'occultation de Dieu dans la culture occidentale contemporaine et la mort de Jésus en Croix, comme l'ont fait Bonhoeffer et Moltmann, est possible. Mais alors, il manque quelque chose au portrait de la foi chrétienne qui en résulte. Il manque la foi dans la seigneurie de Dieu sur le monde et son action concrète dans l'histoire humaine, dont témoignent les Saintes Ecritures et la Tradition.

En ce sens, l'apport de témoignages provenant de personnes qui appartiennent à un autre contexte culturel met en évidence le caractère partiel des regards issus d'un milieu culturel donné. Dans une société beaucoup moins influencée par la sécularisation, la notion d'un Dieu qui renoncerait à exercer sa Providence sur le monde, semble étrange voire incompréhensible. D'ailleurs, les interprétations religieuses exprimées par nombre de personnes consultées montrent qu'il n'est pas nécessaire de recourir à l'idée d'un Dieu faible ou impuissant pour apporter une réponse satisfaisante à celui qui proteste parce qu'il souffre. Ainsi, les témoignages recueillis au cours de notre recherche invitent à repenser certaines notions

³⁹⁷ Vt. *Pères de l'Église*, p. 49.

théologiques -comme la Providence ou l'agir divin dans le monde, par exemple- qui appartiennent à la tradition chrétienne et risquent d'être négligées dans le contexte culturel occidental contemporain. La confiance en l'action de Dieu qui délivre le faible des puissances du mal est finalement une expression populaire de ce qu'affirment un grand nombre de textes bibliques et la tradition chrétienne. L'étude de terrain menée auprès de ce christianisme populaire interpelle les formulations élaborées par la théologie contemporaine et montre que l'expérience de foi que font les croyants dans le concret de leur existence est toujours plus complexe et plus riche que ce que les énonciations théologiques peuvent transmettre.

Les raisons pour lesquelles les personnes se rapprochent de Dieu, et la manière dont elles comprennent le salut et dont elles intègrent la foi dans leur vie personnelle, répond aussi à des contextes historiques, culturels et psychologiques spécifiques. La théologie pratique doit prêter l'oreille à ces dimensions et à ces conditions de possibilité d'expérience concrète. Dans le cas qui nous occupe, l'écoute des témoignages de ces déplacés à cause de la violence, remet en cause la prétention d'une certaine théologie qui évacue la Providence de Dieu et lui substitue l'impuissance solidaire de Dieu. Or une telle option théologique est peu crédible dans le contexte de la foi en un Dieu créateur, qu'elle est éloignée de l'expérience concrète d'un bon nombre de personnes et qu'enfin, elle est réductrice par rapport à la révélation chrétienne.

4.4. La critique de la « religion »

La critique de la religion occupe une place centrale dans les travaux de Bonhoeffer, Moltmann et Sobrino. C'est un thème qu'ils ont en commun et que la théologie luthérienne a remis en valeur au vingtième siècle par les travaux de Karl Barth. Selon Bonhoeffer, la religion fonctionne à partir d'un dispositif de *Deus ex machina*, qui postule l'existence d'un Dieu tout-puissant dont le croyant pourra exiger ensuite qu'il satisfasse les besoins des hommes. En réalité, cette religion, généralement imaginée par ceux qui, dans les sociétés, détiennent le pouvoir, n'est autre qu'un instrument permettant de légitimer des systèmes sociaux, politiques et religieux qui oppriment l'être humain. Les autorités

religieuses affirment que ces systèmes se fondent sur Dieu lui-même.³⁹⁸ C'est pourquoi, l'une des tâches du christianisme consiste à établir une critique dialectique de la religion à partir de la foi en ce Dieu qui s'est manifesté sur la Croix. Tout système social, politique, culturel ou religieux doit être lu et évalué à partir de la révélation divine sur la Croix, qui constitue une critique décisive des puissances injustes fondées sur la violence. Ces auteurs affirment que la Croix, parce qu'elle manifeste la souffrance de Dieu, invite à la compassion et à la solidarité envers ceux qui souffrent. Aux antipodes d'une religion fondée sur la toute-puissance qui permet à l'homme de s'auto-justifier et de légitimer les pouvoirs en place, le Dieu révélé sur la Croix, libère l'humanité de ses idoles, lesquelles, engendrant la peur, paralysent et prétendent ainsi légitimer l'oppression.

Devant une critique aussi radicale de toute forme d'expression religieuse, qui ne serait pas en syntonie avec une théologie de la Croix, nous nous demandons si la foi telle qu'elle est exprimée par les personnes consultées au cours de notre recherche appartient à la catégorie de ce que, de leur côté, les auteurs appellent « religion. » Étant donné que chez ces personnes ne se trouve pas l'idée d'un Dieu faible, souffrant, crucifié, mais au contraire celle d'un Dieu tout-puissant en qui elles mettent toute leur confiance et dont elles attendent d'être libérées de leur situation de souffrance, nous devons nous demander si le christianisme populaire qui est le leur ne serait pas lui aussi une religion d'un *Deus ex machina*.

Un christianisme populaire

Notre analyse a également permis de mettre en évidence plusieurs « lacunes » doctrinales dont souffre la foi des personnes consultées. Dans leurs témoignages, nous sommes par exemple frappés par l'absence d'éléments essentiels au Credo chrétien, telle que la réalité trinitaire de Dieu. Surprend aussi la rareté des allusions explicites à la personne de Jésus, à la valeur rédemptrice de sa mort et de sa résurrection ; une valeur à laquelle d'ailleurs elles semblent accorder bien peu d'importance, de même qu'à la résurrection elle-même et à la vie éternelle d'ailleurs. Les carences de ce christianisme populaire sont donc indéniables

³⁹⁸ Vr. *Critique de la religion*, p. 77.

et les personnes éprouvent de réelles difficultés à intégrer les contenus de la foi chrétienne avec leur propre expérience.

On constate cependant que leurs lacunes au plan doctrinal n'impliquent nullement que ces personnes ne puissent pas établir avec Dieu un rapport fondé sur la foi, l'espérance et la charité. Les témoignages d'un grand nombre d'entre elles présentent des éléments propres à la vie chrétienne. Il faut se rappeler ici ce qu'affirme le document de la *Conférence de Puebla* (1979) : la religiosité populaire est formée par des croyances, des attitudes et des expressions qui naissent de ces croyances.³⁹⁹

Un grand nombre de ces personnes, par exemple, expriment leurs sentiments filiaux envers Dieu, une grande confiance en sa « grâce » ou encore la certitude qu'il triomphera du mal et que par sa bonté, il sauvera le faible et rétablira la justice. La grande majorité de ces personnes croient en une vie après la mort et ont le sens d'une justice divine présidant à la vie de chaque personne. Elles reconnaissent que Dieu se révèle par sa Parole, consignée dans la Bible, et croient au rôle de médiation de L'Église pour les aider à se rapprocher de Dieu. Dans les témoignages, il y a des allusions à Dieu comme Père et Créateur, à Jésus, à l'Esprit Saint, à la Vierge Marie et aux saints, ainsi que des citations de passages bibliques et des affirmations concernant leurs pratiques sacramentelles. Tous ces éléments, bien que dispersés et présents en inégales proportions, parlent en faveur de l'identité chrétienne des conceptions religieuses de ces personnes.

Devant ce mélange de traits chrétiens nombreux et d'autres éléments disparates, nous constatons la difficulté à tracer une ligne de démarcation entre ce qui est chrétien et ce qui, résolument, ne l'est pas. C'est pourquoi il nous apparaît nécessaire de nuancer l'affirmation, tranchante, de Sobrino: « L'affirmation de ce que le Fils de Dieu est mort sur une croix est la ligne qui sépare la foi chrétienne de n'importe quelle autre religion. »⁴⁰⁰ Sobrino entend dire par là que la caractéristique de la foi chrétienne résiderait dans l'affirmation de la faiblesse de Dieu contre toute vision de toute-puissance divine. La faiblesse dont Dieu fait preuve sur la Croix serait la ligne de division entre la vraie foi qui libère et une fausse religion, qui opprime.

³⁹⁹ Vr. *Un christianisme populaire*, p. 29.

⁴⁰⁰ Vr. *L'occultation de la Croix*, p. 121.

Que deviennent alors les témoignages des personnes consultées, où l'on ne retrouve aucune affirmation de faiblesse en Dieu ? Qui oserait dire qu'aucune de ces personnes n'est chrétienne puisque qu'aucune ne parle explicitement d'une révélation de Dieu à travers la souffrance de Jésus en Croix ? Qui oserait qualifier de « non chrétienne » la confiance de ces personnes en la toute-puissance de Dieu qui les délivre et les protège ? Les témoignages de ces personnes ne remettent-ils pas sérieusement en question la réduction de l'identité chrétienne à la Croix comprise comme démonstration de la faiblesse de Dieu ? Non, d'autres éléments sont caractéristiques de la foi chrétienne et les témoignages recueillis appellent à les prendre en considération. Plutôt que de parler d'une « ligne qui sépare », il faudrait parler d'éléments propres à la foi chrétienne, qui incluent non seulement des affirmations doctrinales, mais aussi certains modes de relation à la divinité, divers comportements ou attitudes, des pratiques religieuses, différentes façons d'agir dans le domaine moral, etc....

Alors, pour reconnaître la valeur et la richesse des multiples formes du christianisme populaire, il faut avoir une vision plus large qui voie et comprenne que de telles expressions sont des manifestations de foi qui témoignent des efforts d'évangélisation de la culture menés pendant plusieurs siècles et qui montrent comment ces personnes intègrent le christianisme reçu dans leur expérience de vie. Comme le demande le document de Puebla, un nouvel effort d'évangélisation de ce christianisme populaire doit partir d'une revalorisation des éléments chrétiens dont il est porteur afin de les rendre plus manifestes, tout comme d'une réflexion qui permettra de dégager les éléments incohérents et les lacunes dont il souffre. Plutôt que faire de la Croix une ligne de séparation, il nous apparaît nécessaire et beaucoup plus utile et fructueux d'en récupérer le sens afin de pouvoir enrichir l'expérience chrétienne de ces personnes.

Le christianisme populaire face aux structures d'oppression

Pour répondre à une autre critique que les auteurs étudiés adressent à la religion, il convient de se demander si le christianisme populaire dont nous parlons contribue à légitimer certaines des structures de puissance établies ou s'il n'empêcherait pas une transformation plus rapide

et plus efficace des conditions de vie des personnes consultées.⁴⁰¹ La réponse n'est pas simple du fait de la diversité de notions théologiques, d'expériences vécues et de parcours de foi rencontrés chez ces personnes. Comme nous l'avons souligné plus haut, il n'est pas possible de se limiter à un unique critère pour établir une distinction entre foi chrétienne et « religion », dans le sens négatif que nous avons analysé.

Il nous faut ajouter qu'étant donnée la situation de marginalité vécue par ces personnes, la mise en relief de la dimension critique et libératrice de la foi chrétienne est particulièrement importante. La plupart disent avoir vécu depuis leur enfance dans des conditions de pauvreté, de violence et d'exclusion sociale. Les agissements auxquels se sont livrés des groupes armés illégaux dans leurs régions d'origine est souvent une conséquence de la marginalisation de ces milieux. Si le déplacement forcé rend beaucoup plus aiguë leur situation de misère et de dépendance économique, il faut cependant voir que la pauvreté et la violence dépendent de causes plus vastes que la seule réalité ponctuelle de ces déplacements, à savoir divers problèmes structurels de la société colombienne. Le rapport qui existe entre ces derniers – leurs causes comme leurs manifestations - et le christianisme populaire, n'est pas facile à établir. Dans un pays traditionnellement et majoritairement chrétien comme la Colombie, la religion dominante reproduit et exprime, à différents niveaux, les structures de la société.

C'est pourquoi il serait fort réducteur, voire injuste, d'accuser le christianisme populaire d'être un élément qui prétendrait légitimer une oppression et une paralysie des masses auxquelles il ne serait pas étranger en Colombie. Il est possible que certaines personnes, dans certaines situations, puissent profiter de la foi des gens pour maintenir des structures injustes. Les rites religieux des membres de gangs de rue ou de groupes paramilitaires, célébrés pour assurer la réussite de leurs actions, en sont un exemple frappant. Mais ce type d'association explicite entre christianisme et violence – qui est une complète déformation de la foi - représente quelque chose d'exceptionnel.

Les résultats de notre enquête démontrent que le christianisme populaire possède un bon potentiel critique pour exprimer son refus de toute

⁴⁰¹ Vr. *Le disciple et la communauté façonnés par la Croix*, p. 106.

forme de violence et d'injustice. Un grand nombre de témoignages recueillis pourraient à nouveau être cités en exemple. Les personnes, s'appuyant sur leurs convictions religieuses, affirment que Dieu est du côté de celui qui est victime de l'injustice et la violence.⁴⁰² Les personnes croient que Dieu, en raison de sa justice et de sa bonté, s'oppose à tout ce qui détruit l'homme et prend sur lui la cause des faibles pour qui nul ne plaide et que personne d'autre ne protège. En ce sens, la foi exprimée par le christianisme populaire est une source importante de résistance critique. Devant Dieu, ces gens ont un sens très fort de ce qui est correct et de ce qui ne l'est pas, et le fait de savoir qu'il est du côté des démunis, soutenant leurs efforts destinés à améliorer leurs conditions de vie, leur donne courage et confiance.

Plusieurs témoignages montrent encore que les convictions de foi peuvent favoriser des initiatives de solidarité envers d'autres victimes, et ceci, malgré l'individualisme qui caractérise ces milieux, malgré le contexte de déracinement, malgré la peur et la méfiance. Quelques personnes qui voient dans l'amélioration de leurs conditions de vie une bénédiction divine, affirment qu'elles manifestent leur gratitude envers Dieu à travers leur solidarité avec d'autres personnes en difficulté. C'est le cas de Mariana, qui est à l'origine d'une association de femmes déplacées par la violence. Elle raconte :

Cette année le bon Dieu nous a beaucoup bénis. L'association a reçu pas mal de demandes pour aller faire la cuisine pour des réceptions et pour d'autres activités. Quand nous arrivons au travail, nous nous réunissons et prions. Nous prions le bon Dieu et après nous commençons le travail. Parfois, je n'ai pas de quoi manger, mais je ne dis cela à personne. Je prie et je fais confiance en Dieu qui va m'aider à travers quelqu'un (...) Dieu nous envoie toujours quelqu'un pour nous aider.⁴⁰³

Ces observations sont importantes parce qu'elles montrent que le christianisme populaire dispose de ressources aptes à former une conscience critique face à des situations déshumanisantes et à mobiliser les personnes dans une vraie solidarité orientée vers la quête d'une amélioration de leurs conditions de vie. Ces constatations permettent de réfuter les

⁴⁰² Vr. *Dieu fait justice aux innocents et aux démunis*, p. 284.

⁴⁰³ Cf. *Mariana*, p. 223.

critiques de ceux qui ne voient dans la religion qu'un instrument de manipulation ou un mécanisme qui paralyserait. Le fait de croire en l'aide providentielle de Dieu ne rend pas ces personnes passives, ni ne les fait attendre, bras-croisés, que les solutions à leurs problèmes tombent du ciel.

Il faut souligner pourtant que les sources du potentiel critique et mobilisateur du christianisme populaire que notre recherche a permis d'identifier, ne sont pas les mêmes que celles décrites dans la théologie des auteurs présentés. Moltmann, par exemple, donne une très grande place à la Croix et aux promesses eschatologiques vues comme horizon critique par rapport au monde présent, et comme source d'espérance et de courage pour les chrétiens.⁴⁰⁴ Par contre, comme nous l'avons déjà signalé, les questions relatives aux fins dernières et à l'attente de la vie éternelle sont très peu présentes dans les témoignages des personnes consultées. Mises à part quelques personnes issues de groupes évangéliques, qui déclarent explicitement attendre la fin des temps, les préoccupations religieuses de la plupart se concentrent sur leur vie quotidienne. L'action de Dieu dans le monde présent, voilà ce qui occupe leur attention et leurs espérances. Par conséquent, les raisons religieuses qui les poussent à vouloir améliorer leurs conditions de vie ne sont pas les promesses eschatologiques, mais le fait de savoir qu'un Dieu bon et juste est avec elles et qu'il les soutient par sa puissance. De même, bien que les personnes témoignent espérer en un avenir meilleur, cet avenir est envisagé généralement dans un futur proche, intra-historique.

Quant aux « idoles » que la prédication de la foi chrétienne doit contribuer à vaincre, il semble que la peur s'inscrive en tête de liste. Un grand nombre de personnes déplacées y reconnaissent leur plus grand ennemi. De fait, elles se voient confrontées en permanence à la peur d'être poursuivies par ceux qui les ont chassées ou à la peur de ne pas être acceptées dans leur nouveau milieu d'insertion. Or la peur paralyse et engendre l'apathie. Bien souvent l'apathie ou la résignation que les déplacés manifestent ne sont rien d'autre que des moyens leur permettant d'éviter l'affrontement avec les situations qui leur font peur. La peur d'être identifié comme « déplacé » freine également de possibles initiatives communautaires.

⁴⁰⁴ Vt. *La Croix comme principe dialectique de critique*, p. 104.

Sur cette question, Moltmann affirme que la Croix nous libère de la peur parce qu'elle nous montre la liberté de Jésus face aux puissances hostiles à Dieu.⁴⁰⁵ Si la peur représente l'un des plus grands obstacles auxquels les déplacés sont affrontés, cette vérité de foi devrait constituer pour eux un motif d'espérance déterminant. Ces personnes ont en effet besoin de puiser dans leur foi de bonnes raisons pour vaincre leurs peurs, pour ne pas se laisser paralyser. Une réalité dont quelques entretiens font état : la confiance en un Dieu qui les protège et les accompagne constitue souvent un élément important dans leur effort pour surmonter la peur. Un père de famille, Ernesto, parlant de son expérience dans une Église évangélique raconte :

Dieu peut tout faire. Si une personne cherche Dieu, lui, il éloigne d'elle les mauvaises pensées, (...) à travers la prière. Dans la Bible, il est écrit : 'Prie-moi et je te guiderai, je t'apprendrai beaucoup de choses'». (Parlant de l'Église évangélique) « Ils ont été très importants pour moi, ils m'ont aidé à surmonter la peur et à croire à nouveau. »⁴⁰⁶

Plusieurs personnes disent encore que leur amitié avec Dieu a joué un rôle important dans leurs efforts pour vaincre la peur. La prière et le fait de se savoir soutenu par lui ont été pour elles une source de courage et d'espoir. Un des motifs fondamentaux pour lesquels la foi en la Providence divine revêt chez ces personnes une grande importance tient au fait que cet attribut divin les invite à mettre leur confiance en un Dieu qui protège le croyant et le délivre des menaces qui le maintiennent sous la peur. Cet aspect nous conduit à aborder un nouveau point important de la critique faite à la religion : la prière de demande.

La prière de demande

La critique de la religion telle que l'exposent Bonhoeffer, Moltmann et Sobrino trouve une de ces cibles privilégiées dans la prière de demande. Selon ces auteurs, cette forme de prière exprimerait en effet des intérêts inconscients ou cachés qui pousseraient l'homme religieux à chercher Dieu pour lui demander son intervention. Elle serait un lieu

⁴⁰⁵ Vt. *Le disciple et la communauté façonnés par la Croix*, p. 106.

⁴⁰⁶ Cf. *Ernesto* p. 171.

d'élection où s'exprimeraient clairement les craintes de l'homme face à ce qui échappe à son contrôle, à ses rêves de toute-puissance et à ses projections infantiles,⁴⁰⁷ ce que Hans Jonas, par exemple, critique en ces termes :

Prendre acte de l'impuissance de Dieu et de la responsabilité de l'homme qui, en ce monde, doit lutter contre le mal, ne conduit pas nécessairement à abandonner l'idée de Dieu ni à nier sa proximité. Cela exige par contre de renoncer à des conceptions protectrices qui assimilent notre rapport à Dieu à celui d'un enfant envers son père.⁴⁰⁸

La fréquence avec laquelle on rencontre cette analogie chez les personnes consultées, semblerait confirmer les soupçons de ces auteurs. La place centrale qu'elle occupe dans leur rapport à Dieu, jointe à l'importance donnée à la prière de demande, porte à poser la question suivante : la prière de ces personnes ne serait-elle pas une projection de leurs rêves face à leur impuissance, de leur désir de manipuler Dieu ou encore de leur infantilisme qui chercherait refuge devant l'adversité ? Comme pour les autres critiques faites à la religion, la réponse doit nécessairement être nuancée.

Il ne faut pas perdre de vue que les expériences de souffrance subie de la plupart de ces personnes correspondent à des situations extrêmes sur lesquelles on ne saurait porter de jugement tranché. Il est normal et compréhensible qu'une personne croyante qui voit sa vie ou celle de sa famille menacée, recoure à Dieu pour lui demander sa protection. Devant ces situations d'angoisse très concrètes, peut-on penser à évacuer la prière de demande qui surgit spontanément chez le croyant en situation de péril ? Non bien sûr, et a fortiori lorsque nous constatons dans les témoignages que ces prières ont aidé les personnes à faire face à des situations d'adversité et à retrouver courage et confiance. Si la prière de demande peut aider une personne en situation de détresse, c'est bien la preuve que, loin d'être une limitation de la foi, elle en est une potentialité. Une mère de famille raconte :

Le jour même où on a tué mon époux et mes enfants, on nous a brûlé la maison. Il nous a fallu dormir dans la montagne. Le

⁴⁰⁷ Vr. *Le christianisme dans un monde sans religion*, p. 80.

⁴⁰⁸ Vr. *Le problème de la toute-puissance*, p. 93.

lendemain (...) j'ai pu retourner à la maison, mais avant j'ai fermé les yeux et j'ai dit : 'Bon Dieu, grand et puissant, donne-moi le courage pour pouvoir enterrer mes enfants, pour ne pas me paralyser pour ce que je vais voir'. Et je pense qu'il m'a donné le courage pour aller chercher le corps mes enfants, de mon mari, et trouver une place pour les enterrer (...) Dans un moment comme ça, c'est Dieu qui donne la force.⁴⁰⁹

Strictement parlant, le fait que des personnes recourent à Dieu pour lui demander son aide dans les moments de détresse ne nie pas l'authenticité de leur rapport avec Dieu. Face à une situation concrète, la prière de demande est l'expression d'une relation de confiance et d'amitié envers Dieu. Cela semble être le cas dans bon nombre de témoignages. Ces personnes n'ont pas « inventé » un *Deus ex machina* lorsqu'elles se sont trouvées en difficulté. Elles n'ont fait qu'exprimer dans leur prière ce qu'enseigne la tradition chrétienne dans laquelle elles ont été formées, à savoir que Dieu protège les fidèles qui se trouvent dans la détresse et qu'il a souci des faibles qui souffrent de manière injuste.⁴¹⁰

La lecture des témoignages montre qu'en général, les personnes qui s'adressent à Dieu dans les moments de difficulté ne cherchent pas à le conditionner ou à l'influencer. La façon dont elles parlent de leur prière montre qu'elles reconnaissent sa souveraineté, sa bonté et sa sagesse selon lesquelles elles lui demandent d'agir. Elles manifestent ainsi leur confiance en lui. Une mère de famille par exemple, dont la fille était gravement malade, exprime ainsi sa confiance en Dieu :

[Dieu] sait comment il fait les choses et ce qu'il a préparé pour chacun (...) Je me suis accrochée au bon Dieu et suis allée au Sanctuaire de l'Enfant Jésus, parce que ma fille allait de pire en pire. J'ai dit à cette image avec toute ma foi, parce que je savais que Dieu était là, que si ma fille devait vivre, qu'il la guérisse, mais si elle devait mourir, qu'il l'emporte le plus vite possible.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Cf. *Graciela*, p. 247.

⁴¹⁰ Vr. *Racines bibliques*, p. 40.

⁴¹¹ Cf. *Jasmin*, p. 173.

S'il est vrai que l'analogie avec le rapport enfant-père apparaît fréquemment dans les témoignages, un tel rapport ne doit pas nécessairement être compris comme celui d'un enfant capricieux qui prétendrait manipuler son père. La prière de ces personnes exprime généralement une relation entre « adultes », entre deux « altérités », où les personnes reconnaissent la souveraineté et la sagesse de Dieu. Le fait qu'elles recourent à Dieu dans des situations de détresse ne constitue donc pas, en soi, une limite du christianisme populaire. Le problème apparaît lorsque la relation revêt un caractère infantile, de dépendance, ou de manipulation, ou encore lorsqu'il exprime un désir égoïste de pouvoir. Mais en pareil cas, comme face à d'autres dérives de la religiosité dont nous parlerons plus loin, les témoignages manifestent l'existence d'éléments d'autocritique qui sont déjà présents dans le christianisme populaire. Un nombre considérable de personnes critiquent fortement, par exemple, la tendance à limiter le rapport à Dieu à une prière de demande qui n'accorderait pas une égale importance à la prière d'action de grâces pour les bontés de Dieu envers nous. Un tel comportement utilitariste révélerait un manque de maturité dans la foi. Plusieurs personnes critiquent l'attitude de mécontentement de certains qui ne voient pas réalisé ce qu'ils ont demandé à Dieu. La vraie foi, affirment-ils, consiste à continuer à espérer, à accepter ce que Dieu nous donne, à comprendre que les choses n'arrivent ni quand, ni comment nous le voudrions. Dans plusieurs témoignages, les personnes affirment que le fait d'avoir vécu le déplacement forcé les a justement aidées à grandir dans leur relation à Dieu, parce que cela leur a permis de réaliser le manque de maturité de ce type d'attitude.

La religion de la prospérité

Les critiques faites à la prière de demande s'adressent particulièrement à une forme de rapport à Dieu qui se focalise sur la réussite personnelle et la prospérité matérielle. C'est en effet une forme de religiosité dont le christianisme peut être tenté dans certains milieux populaires. De plus, la prédication de certains groupes religieux a tendance à se concentrer sur des promesses de prospérité matérielle pour exploiter certains traits du christianisme populaire que nous avons déjà cités : la tendance à une privatisation de la relation à Dieu, à une vision individualiste de la Providence divine, à une méconnaissance de la dimension

transcendante et de la tension eschatologique propres à la foi chrétienne, à une concentration sur une attente de salut liée aux besoins matériels les plus immédiats, à une prière de demande égoïste repliée sur ses propres besoins, oublieux de ceux des autres. Ces tendances convergent en une déformation utilitariste de la foi qui se reflète dans les témoignages de quelques personnes :

Ce qui est le plus important c'est de croire en Dieu et de ne pas désespérer (...) il faut croire à ce que Dieu nous dit. Il affirme que ceci est le temps du salut et de la prospérité (...) lorsque je suis arrivée ici j'ai commencé à participer à la prière et à prêcher. J'ai demandé à Dieu d'avoir un magasin, et il me l'a donné.⁴¹²

Je me suis mise sous la protection de Notre Dame du Miracle, ici à Tunja. Je vais tous les samedis à la messe. Et je vois que, oui, tout ce que j'ai demandé m'a été donné. L'argent que le gouvernement nous avait promis est arrivé et j'ai pu ouvrir un magasin qui maintenant fonctionne très bien.⁴¹³

Des témoignages comme ceux-ci montrent que le rapport à Dieu peut être instrumentalisé en vue d'une prospérité matérielle et que la valeur des pratiques religieuses peut être réduite à leur efficacité, dans le seul but d'en obtenir les faveurs demandées. C'est pourquoi les critiques que des auteurs tels que Bonhoeffer, Moltmann et Sobrino font à la prière de demande, apportent au christianisme populaire quelque chose de nécessaire et de salutaire. Il faut opérer un discernement sur les pratiques religieuses et la manière de présenter la foi chrétienne parce que, reconnaissons-le, les « traits théologiques » du christianisme populaire mis en évidence au cours de cette recherche peuvent devenir des facteurs susceptibles de désorienter la foi. Un accent mis exclusivement sur la réalité de Dieu en tant que présent au monde, une vision de la Providence divine trop centrée sur la dimension concrète de la vie humaine, une perception du plan de Dieu concentrée sur la vie individuelle, une priorité donnée à la dimension rituelle de la sacramentalité, peuvent conduire à une vision réduite de la foi chrétienne.

⁴¹² Cf. *Daisy*, p. 221.

⁴¹³ Cf. *Clemencia*, p. 242.

Encore une fois, sur le plan théologique, le problème pourrait être reconduit à un déséquilibre entre Croix et bénédiction.⁴¹⁴ Trop insister sur la Croix minimisant la dimension de bénédiction peut faire tomber dans une « esthétisation de la souffrance. » Mais à l'inverse, se polariser sur la bénédiction divine en oubliant la présence et le sens de la Croix, peut faire dévier le christianisme vers une promesse de prospérité matérielle et de bien-être individuel. Un tel discours ne serait pas seulement illusoire, en tant qu'il oublierait les limites réelles de la vie humaine, mais il déformerait la foi et en réduirait la pratique à des rites magiques visant à attirer la bénédiction divine. Bonhoeffer était bien conscient du besoin de chercher un équilibre entre ces deux dimensions de la vie chrétienne. Selon lui, là où la Croix devient un principe absolu, elle risque de donner lieu à un « méthodisme » malsain. Mais à l'opposé, une concentration exclusive sur les promesses de bénédictions divines oublie que les destinataires de ces faveurs sont aussi invités à porter la Croix.

Les recherches en christologie menées par Sobrino montrent que, pour rejoindre un équilibre satisfaisant, la théologie requiert une saine christologie.⁴¹⁵ On ne peut ni insister uniquement sur la toute-puissance de Dieu, ni proclamer uniquement son humanité. Sobrino explique que tout au long de l'histoire de L'Église, le déséquilibre christologique fut à l'origine de nombreuses hérésies et que, loin de n'atteindre que la christologie elle-même, il s'est répercuté sur toute une vision globale de Dieu et de son rapport à l'histoire.

Nous avons expliqué que les conceptions religieuses de ce christianisme populaire manifestent à leur manière une foi en l'Incarnation qui reconnaît la présence et l'action de Dieu dans le concret de l'histoire humaine. La présence de Dieu au monde se prolonge ensuite par l'action de l'Esprit Saint et par la réalité des sacrements. L'une comme l'autre occupent une place importante dans le christianisme populaire, qu'il soit catholique ou évangélique. Cependant, la foi chrétienne ne se réduit pas à la présence et à l'action de Dieu dans le monde présent, pas plus que l'Incarnation ne se réduit à la vie terrestre de Jésus de Nazareth, laquelle, après l'événement de

⁴¹⁴ Vr. *Le chrétien devant la souffrance*, p. 82.

⁴¹⁵ Vr. *Christologie et Théodicée*, p. 126.

la Croix, s'est ouverte et a ouvert l'humanité à la réalité nouvelle de la résurrection.

Quant à l'Esprit Saint qui agit dans notre monde, il nous introduit dans la vie divine, nous faisant dépasser ainsi l'horizon de la réalité terrestre.⁴¹⁶ La réalité sacramentelle enfin, ne peut pas non plus être réduite à des rites visant à obtenir des effets immédiats en ce monde : elle annonce une plénitude et ouvre à une réalité plus large. Chaque fois qu'un élément de la foi est négligé, un déséquilibre se produit, qui réduit une dimension de la vie chrétienne. C'est pourquoi, il est nécessaire de toujours rechercher, et si possible trouver, un équilibre théologique qui, dans ce cas, redonne leur sens aux croyances et aux pratiques du christianisme populaire.

Nous avons constaté dans la plupart des témoignages une autre limite du christianisme populaire et qui joue un rôle important dans la religion de la prospérité, c'est la tendance à une relation individualiste avec Dieu. Moltmann et Sobrino soulignent que la communauté des disciples de Jésus est appelée à lutter contre les causes structurelles de la pauvreté et de l'exclusion.⁴¹⁷ D'après eux, l'une des conséquences de l'évangélisation devrait être la naissance de communautés qui, inspirées par les promesses du Seigneur, luttent pour un monde meilleur.

Cependant, l'observation du contexte de vie et la réalité des personnes consultées rend manifestes des blocages très concrets face à la dimension communautaire de la vie chrétienne. Ceci s'explique déjà parce que seul un nombre réduit de personnes est vraiment intégré dans une communauté ecclésiale. Ceci est vrai pour les catholiques comme pour les chrétiens évangéliques. Le déracinement de leur région d'origine et leur déplacement forcé font que les déplacés ne parviennent que difficilement à s'identifier avec les communautés chrétiennes des lieux où ils sont venues habiter. C'est pourquoi il est bien compréhensible qu'un nombre considérable de déplacés participe moins dans les célébrations religieuses ou décide de fréquenter différentes Églises. Différentes personnes ont ajouté que, dans les Églises où elles se rendent, nul n'est au courant de leur condition de déplacés.⁴¹⁸ Parfois, ceci est dû à la peur d'être poursuivi,

⁴¹⁶ Vt. *Entrer dans l'histoire de Dieu*, p. 109.

⁴¹⁷ Vt. *Le disciple et la communauté façonnés par la Croix*, p. 106.

⁴¹⁸ Vt. *Centre Pastoral Cazuca – Soacha*, p. 158.

d'être signalé ou discriminé. Pour certains, le fait d'être regardé comme « victimes » peut sembler humiliant, en tout cas bien peu confortable. Aussi vivent-ils souvent leurs difficultés en silence et donc sans que la communauté ecclésiale en ait connaissance.

Moltmann et Sobrino affirment que la foi des chrétiens devrait les amener à lutter en tant que communauté contre les causes structurelles de la souffrance. Cependant, vu les conditions dans lesquelles vivent les personnes consultées, on comprend qu'il leur semble beaucoup plus réaliste de travailler à une amélioration de leur situation personnelle. D'un côté, la peur paralyse les initiatives de lutte contre les structures d'injustice et de violence, leur déplacement forcé provoqué par des groupes armés leur ayant montré combien elles se retrouvent démunies devant de tels groupes. De plus, l'individualisme et l'isolement finissent par créer une apathie face à la souffrance d'autrui. Moltmann a raison lorsqu'il dit que l'indifférence est l'un des grands problèmes de notre temps. Il semble l'être aussi pour les déplacés à cause de la violence, surtout pour ceux qui se sont installés dans de grandes villes. La peur finit par rendre indifférent.

Mais le chrétien, affirme Moltmann, sort de l'indifférence lorsqu'il comprend que le Crucifié s'est fait solidaire de l'humanité et nous invite à nous rendre, à notre tour, solidaires de ceux qui souffrent.⁴¹⁹ Il en va de cette affirmation de foi comme de la question concernant la peur. Toutes deux représentent un défi lancé à la réflexion théologique et à l'action pastorale auprès des victimes de la violence : comment la foi chrétienne peut-elle offrir de véritables alternatives à l'indifférence et à l'individualisme dans lesquels ces personnes semblent s'être réfugiées, souvent comme par un mécanisme de défense.

Il est nécessaire de promouvoir des manières de vivre la foi beaucoup plus ouvertes sur la dimension communautaire. Quelques personnes ont raconté combien il a été important pour elles d'avoir rencontré quelque membre d'une communauté ecclésiale qui ait su les écouter, les accompagner et les soutenir durant les moments les plus difficiles de leur déplacement forcé. Dans un contexte de peur, avoir la possibilité d'avoir confiance en quelqu'un revêt une importance primordiale.

⁴¹⁹ Vt. *Le disciple et la communauté façonnés par la Croix*, p. 106.

Lorsque j'ai un problème, j'appelle le curé et je parle avec lui. Je lui demande de conseiller mes enfants. Il nous a beaucoup aidés. Lorsque nous n'avions pas de quoi manger, il nous a donné de la nourriture. Les personnes comme lui font qu'on s'approche plus de la religion et de Dieu.⁴²⁰

Une femme raconte l'aide reçue d'un voisin de son bidonville qui, un jour où ses enfants n'avaient rien à manger, lui a donné gratuitement de la nourriture:

Cette personne m'a dit : « Regarde, ma sœur, ceci est un cadeau de la part de Dieu. » Et nous avons eu ce jour-là un très grand déjeuner. Là, j'ai réalisé que le Seigneur n'est pas sourd.⁴²¹

Des témoignages comme ceux-ci montrent qu'une attitude de solidarité de la part d'autres personnes en situation de précarité, aide à « élargir son propre regard » et à reconnaître qu'il y en a d'autres qui souffrent. La compassion envers l'autre qui souffre comme moi, m'invite à m'en rendre solidaire et à lutter contre les causes de la souffrance qui affectent tout le monde. Cette prise de conscience d'une nécessaire solidarité semble plus forte encore lorsque les personnes découvrent, derrière la générosité de l'autre, une manifestation de l'action bienveillante de Dieu. En de tels cas, l'action solidaire devient une manière concrète de remercier Dieu pour sa bienveillance. Nous nous trouvons là devant une réelle potentialité du christianisme populaire dont le développement pourrait aider à surmonter l'indifférence qui finit par déformer la foi, la transformant en une quête individualiste de prospérité.

4.5. La révolte contre Dieu et ses voies de résolution

La révolte religieuse est une possibilité parmi d'autres

Moltmann donne une grande importance au sentiment de révolte que connaissent et dont témoignent les personnes soumises à des situations de souffrance et d'injustice. Cette attitude de refus et d'hostilité devient

⁴²⁰ Cf. *Rosa*, p. 205.

⁴²¹ Cf. *Teresa*, p. 229.

chez certains auteurs contemporains le fondement d'une forme d'athéisme qui naît du scandale provoqué par le mal dans le monde. De même, un nombre significatif de personnes consultées racontent avoir vécu des périodes d'éloignement de Dieu ou de questionnement religieux à partir de leur expérience de déplacement forcé.⁴²² Leurs témoignages permettent de constater que ces périodes de crise comportent généralement une prise de distance par rapport aux pratiques religieuses, un manque d'intérêt pour la prière et une « perte de foi. » La raison principale de ce malaise est dans le sentiment que Dieu n'a rien fait pour empêcher d'agir les auteurs de violences. Ce malaise s'accroît encore lorsque les victimes ont été des personnes innocentes ou des enfants. Les témoignages rejoignent les protestations de Dostoïevski et de Camus, en particulier face au scandale de la souffrance démesurée et injustifiable. C'est de là que naissent la plus grande indignation envers Dieu et les plus grands questionnements le concernant.⁴²³

Je demande à Dieu : 'Mais pourquoi tant de souffrance ? Pourquoi tant d'enfants déplacés doivent souffrir ?' Et je vous dis que je ne trouve pas la raison. Je n'arrive pas à m'expliquer pourquoi cette situation.⁴²⁴

Les divers rapprochements établis entre ce que les auteurs présentés affirment et ce dont les personnes consultées témoignent, ne sauraient occulter les grandes divergences ni les points de contraste les opposant. Dostoïevski et Camus soutiennent que quiconque a vécu une expérience de grande souffrance, ne peut plus croire en un Dieu provident ou, pour le moins, se trouve dans l'incapacité d'avoir encore confiance en lui et en sa justice. Dans le climat culturel qui a suivi les deux guerres mondiales, Jonas affirme aussi que des expériences telles que la Shoah ont anéanti toute possibilité que le monde continue à croire en un Dieu qui agirait au cœur des événements de l'histoire.⁴²⁵ Selon ces auteurs, l'expérience de la souffrance a définitivement brisé la foi en un Dieu

⁴²² Vr. *Neuvième groupe : personnes qui manifestent avoir encore des doutes et questionnements par rapport à l'action de Dieu face à la souffrance*, p. 264.

⁴²³ Vr. *Albert Camus*, p. 64.

⁴²⁴ Cf. *Estela*, p. 209

⁴²⁵ Vr. *Hans Jonas*, p. 86.

provident qui agirait dans notre monde et a rendu obsolètes les explications religieuses traditionnelles de la souffrance.

L'analyse des témoignages des personnes consultées amène à une conclusion moins radicale. D'abord, les résultats de notre recherche montrent que toutes les personnes confrontées à des situations de souffrance ou d'injustice ne vivent pas nécessairement une crise au niveau de leurs convictions de foi. La crise religieuse, comme réaction à la souffrance, n'est qu'une possibilité parmi d'autres. Un nombre important de personnes qui ont raconté des expériences de persécution terribles, de violence, de déplacement forcé ou de mort tragique de membres de leur famille, affirment en effet n'avoir jamais eu de doutes au niveau de leur foi, et n'avoir jamais adressé de reproches à Dieu, à cause de leur situation.⁴²⁶ Plus encore, quelques personnes affirment que les moments d'adversité leur ont fait redécouvrir l'importance de leur foi en Dieu.

Si le déplacement nous avait fait perdre la foi, nous n'aurions plus eu d'espoir (...) Dieu existe et il est la plus grande force qu'on a pour surmonter les problèmes, pour que les choses aillent bien, pour être protégé et accompagné (...) Après être tombée, grâce à lui je me suis toujours relevée.⁴²⁷

Face à la souffrance, la révolte contre Dieu n'est donc pas la seule réaction possible. Tout le monde n'est pas Ivan Karamasov, tout le monde ne voit pas les choses comme le Docteur Rieux de *La Peste*, tout le monde ne vit pas, comme Elie Wiesel, une perte de sens des pratiques religieuses. Moltmann relate par exemple que, sous le régime nazi, dans les camps de concentration, on a continué à prier le Notre Père et le *Shema Israël*.⁴²⁸

Une réflexion théologique sur l'expérience de la souffrance doit donc prendre en compte cette diversité de parcours et de sensibilités religieuses pour ne pas généraliser la réaction de révolte, oubliant qu'il y a d'autres attitudes possibles face à la douleur. En ce sens, ramener tout le

⁴²⁶ Vr. *Premier groupe : personnes dont les convictions religieuses n'ont pas été ébranlées ou remises en question à cause de l'expérience du déplacement forcé*, p. 165.

⁴²⁷ Cf. le témoignage de *Jasmin*, p. 173.

⁴²⁸ Vr. *Sympatheia avec celui qui souffre*, p. 112.

climat culturel d'une époque à une unique attitude psychologique particulière à laquelle l'identifier comporte un risque.

Notre recherche a permis une autre découverte intéressante : la plupart des personnes ayant vécu une période d'éloignement vis-à-vis de Dieu, ou encore de révolte, disent que cette expérience a été transitoire. Pour un bon nombre, elle a même donné lieu à une sorte de « réconciliation » avec Dieu et de retour aux pratiques religieuses. Cette réconciliation se réalise à partir d'une relecture des expériences vécues. Ces personnes manifestent leur confiance en Dieu qui, malgré tout, les a accompagnées et gardées en vie. La structure du parcours de ces personnes comporte une étape d'éloignement qui donne lieu, ensuite, à un retour vers Dieu. Il est intéressant de noter que d'après ce type de récits, ces personnes ont été aidées à surmonter leur crise religieuse non pas tant en passant à une autre conception de Dieu, que par la relecture de leur vécu à partir de nouvelles expériences plus positives dans lesquelles elles ont découvert l'action bienveillante de Dieu. Une des personnes consultées explique :

Au début, les gens s'éloignent, renient, maudissent, mais Dieu est toujours-là (...) et on finit par revenir vers lui. On retourne à lui parce qu'on se rend compte qu'il est toujours avec nous. Parfois lorsqu'on reçoit une bénédiction, ou peut-être quand une personne nous parle de lui. Dieu utilise ces personnes pour arriver jusqu'à nous.⁴²⁹

La relecture des expériences de souffrance conduisant à un retour à Dieu et à une reprise de la pratique religieuse se fait habituellement dans le cadre d'une compréhension de la souffrance découverte comme une pédagogie ou dans celui d'un plan providentiel sur sa propre vie. Lorsqu'après l'expérience de souffrance, des nouveaux événements – positifs cette fois – apparaissent dans l'existence des personnes, et si elles parviennent à rétablir leur vie dans leur nouveau contexte quotidien, il est plus probable qu'elles trouvent le sens à donner à leur épreuve à travers une explication de ce type.

Lorsqu'à l'inverse, surviennent de nouveaux événements – négatifs encore – le processus de rétablissement est plus difficile et il y a

⁴²⁹ Cf. *Yolanda*, p. 192.

une plus grande probabilité pour que les personnes restent dans une situation d'éloignement de Dieu et éprouvent leur expérience comme un non-sens.

Les résultats de notre recherche mettent en évidence la diversité des parcours de foi vécus par des personnes en situation de souffrance ainsi que plusieurs facteurs ayant eu une influence sur ces parcours. On pourrait aussi éclairer de ces conclusions les lectures que certains auteurs ont faites des expressions historiques de la révolte contre Dieu. La révolte d'Ivan Karamasov qui s'insurge contre le Créateur a été utilisée comme prototype des attitudes relatives à cette période de l'histoire. Mais un fait est à prendre en considération : les sensibilités religieuses d'une époque ou d'un contexte culturel donnés ne sont pas statiques et ne peuvent pas être généralisées. Les témoignages recueillis montrent que les notions de Providence et d'action de Dieu dans le monde jouissent encore d'une réelle crédibilité en différents contextes et situations. Or ces notions revêtent une importance fondamentale dans les conceptions religieuses telles celles du christianisme populaire que les personnes consultées manifestent. Les témoignages invitent donc à ne pas universaliser trop vite le climat culturel de la mort de Dieu.

En outre, on peut se demander si l'idée d'un Dieu faible ou souffrant apporterait vraiment des réponses plus claires aux personnes en situation de souffrance parce qu'en définitive, la souffrance de Dieu laisse dans le mystère les raisons ultimes de la souffrance humaine. En revanche, les personnes qui voient dans l'agir de Dieu une expression de sa pédagogie – laquelle n'est pas sans finalité – ou qui comprennent leur histoire comme correspondant à un plan divin, semblent trouver des réponses plus concrètes à la cause de leur épreuve et parviennent à l'assumer dans une perspective plus optimiste. Ces raisons jouent un rôle important dans leur processus de deuil, par exemple, ou sur leur capacité d'adaptation dans un nouveau contexte, suite à un déplacement forcé.

La crise religieuse et la dimension morale

Dostoïevski et Camus expliquent que, même si l'expérience de la souffrance autorise, voire justifie, pleinement la révolte contre Dieu, le rejet de la divinité qui s'en suit a pour conséquence regrettable l'affaiblissement de l'horizon moral. Si Dieu est le fondement des valeurs qui orientent et donnent sens à la vie humaine, perdre l'horizon de la

divinité peut avoir comme conséquence une certaine déshumanisation. Aussi Ivan Karamasov affirme-t-il : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. »⁴³⁰

Il est intéressant de souligner le parallèle entre cette idée et les déclarations d'un bon nombre de personnes consultées à propos de la triple relation entre éloignement de Dieu, perte de valeurs et déshumanisation dans laquelle tombent certaines personnes après leur déplacement forcé. Ce type d'affirmation n'est que rarement formulé par rapport à soi-même, mais lorsque la réflexion porte sur la situation de la population déplacée en général, alors il est nettement dit que la perte de la foi entraîne aussi une perte de confiance en soi-même et d'espérance face à l'avenir. Ce manque de foi peut amener les personnes à se réfugier dans les vices, dans l'agressivité ou à s'habituer à un état de dépendance et de mendicité. C'est pourquoi un nombre important de personnes affirment qu'après un déplacement forcé, si la foi en Dieu manque, la reconstruction de sa propre existence devient plus difficile.

J'ai entendu des personnes dire : 'Dieu n'a pas bien distribué les choses en ce monde, à celui-là il a tout donné, tandis qu'à moi n'a rien donné'. Les gens qui disent cela n'ont pas l'amour de Dieu en eux (...) ces personnes ne pourront jamais surmonter leurs difficultés parce qu'elles sont toujours en train de se plaindre de Dieu et de tout. Le problème de ces gens (...) c'est qu'ils se sentent frustrés, toujours dans la peine, avec le souvenir permanent des mauvaises choses (...) Dans l'adversité, on doit rester ferme pour pouvoir se relever. On doit remercier Dieu.⁴³¹

Il existe donc une ressemblance entre ce que les auteurs affirment au niveau social et ce que les personnes voient au niveau de leur vie personnelle. La foi en Dieu est perçue en rapport direct avec les valeurs qui donnent sens à la vie humaine et raniment le courage pour continuer à vivre. Le fait de rétablir l'amitié avec Dieu est reconnu comme un facteur de rétablissement général de la personne ayant subi une expérience comme le déplacement forcé.

⁴³⁰ Vt. *Fédor Dostoïevski*, p. 60.

⁴³¹ Cf. *Carmenza*, p. 211.

Dans ce sens également, certaines personnes parlent de leur déplacement forcé comme d'une expérience de « conversion », au sens moral et religieux du terme.

Je crois que cela [le déplacement forcé] a été une épreuve de la part de Dieu parce que j'étais une femme qui ne pensait qu'à l'argent, je fréquentais les bars, j'aimais boire de l'alcool (...) Comme j'avais de l'argent je n'avais aucun souci, j'avais même délaissé mes enfants pour mener ce type de vie (...) Ma mère m'a dit que ça a été un choc que Dieu m'avait réservé. (.) [Elle lui a dit :] « Heureusement, Dieu t'a fait réagir. »⁴³²

Ces personnes reconnaissent que l'épreuve du déplacement les a conduites à abandonner leurs idées erronées sur le sens de la vie, leur a fait changer leurs mauvaises habitudes, ou encore, les a éloignées d'individus peu recommandables. Leur expérience de confrontation avec l'adversité, relues dans une perspective religieuse ont pu les amener vers un questionnement plus profond sur leur propre vie, sur ses valeurs et sur leurs convictions fondamentales. C'est pourquoi plusieurs personnes consultées décrivent leur processus de réconciliation avec Dieu, parallèlement à celui de leur adaptation aux nouvelles circonstances, comme une occasion pour réorganiser leur vie au niveau moral.

Ne pas vouloir expliquer la souffrance d'autrui

La plupart des gens que nous avons consultés affirment que lorsque quelqu'un se trouve dans une situation de souffrance, il n'est pas prêt à accepter des explications ou des justifications de son épreuve qui viendraient d'autres personnes. C'est la personne elle-même qui doit trouver un sens à ce qu'elle a vécu à partir d'une maturation et d'une relecture de sa propre expérience. L'entourage peut écouter, accompagner, soutenir et manifester sa solidarité, toujours dans un grand respect, mais doit s'abstenir de prétendre apporter des explications trop faciles à la souffrance de l'autre.

Lorsque les gens arrivent avec de la rancune, il faut les laisser maudire. Certains arrivent empoisonnés. Ceux-ci ont besoin de temps. On ne peut pas se mettre à parler tout de suite de Dieu. Par exemple, cette collègue qui ne voulait rien savoir de

⁴³² Cf. *Mariana*, p. 223.

Dieu. Je l'ai aidée à faire la dénonciation et toutes les démarches pour recevoir l'aide des institutions. Je priais beaucoup pour elle. Je disais : 'Dieu, attire-la, parce qu'elle souffre beaucoup. Et un jour j'ai vu qu'elle arrivait à l'Église.⁴³³

On m'a invitée chez un pasteur évangélique, mais je n'ai pas voulu y aller. Je sais que la première chose qu'ils vont dire est : 'Repens-toi' et je ne suis pas prête à me sentir comme ça. Je porte Dieu dans mon cœur et c'est quelque chose de très personnel. Je ne veux pas qu'on me dise : 'Repens-toi et Dieu va changer ta vie.'⁴³⁴

La résistance des personnes en détresse à accepter les explications de l'extérieur nous amène à la conclusion que l'objectif de la réflexion théologique, tout comme celui de l'accompagnement pastoral de l'homme qui souffre, ne saurait consister à lui fournir quelques raisons convaincantes et rassurantes face à sa souffrance. Il faut comprendre que même les étapes de crise religieuse ou de révolte peuvent être nécessaires et utiles pour que les personnes puissent exprimer et mûrir leur douleur. Il est donc nécessaire de distinguer les objectifs d'une Théodicée théorique, abstraite, qui cherche à répondre à des questions universelles, de ceux d'un *counseling* qui lui, vise à accompagner les personnes dans leur situation concrète de souffrance.

C'est pourquoi on ne peut pas généraliser les schémas de compréhension de la souffrance qui se dégagent de notre recherche sur le terrain (par exemple le plan divin providentiel et la finalité pédagogique) en pensant pouvoir les présenter ensuite comme une explication cohérente qui devrait être acceptée par toute personne en situation de souffrance. Ces schémas n'offrent en effet que l'une ou l'autre modalité possible de compréhension d'une expérience de souffrance, modalité à laquelle une personne pourra adhérer ou non, en fonction de la plus ou moins grande correspondance entre une telle modalité et le vécu de la personne, et dans la mesure où cette dernière peut la comprendre à un moment donné de son existence. La notion d'un Dieu impuissant et solidaire dans la souffrance

⁴³³ Cf. *Mariana*, p. 223.

⁴³⁴ Cf. *Rebeca*, p. 275.

fait partie elle-aussi de ces schémas possibles de compréhension de l'expérience de malheur. Si une personne considère que cette interprétation donne sens à son expérience et y adhère, c'est la preuve que ce schéma peut être accepté. Moltmann propose l'exemple du témoignage d'Etty Hillesum dans son journal.

Au niveau de l'accompagnement pastoral, il nous semble voir un critère important de sa validité dans l'acceptation que les personnes éprouvées font d'une interprétation religieuse particulière. C'est pourquoi notre constat qu'aucune des personnes consultées n'a fait la moindre allusion à la notion d'un Dieu crucifié, souffrant et faible comme schéma d'interprétation de sa souffrance nous montre que la recevabilité de ce schéma est limitée.

Moltmann reconnaît que la souffrance concrète a une dimension injustifiable et que les efforts d'explication doivent tenir compte de cette limite.⁴³⁵ Mais en même temps, il affirme que respecter la souffrance ne veut pas dire que la foi chrétienne n'ait rien à dire ou à offrir sur la question. En effet, puisque des croyants, victimes de situations de détresse, sont parvenus à les assumer à partir de leur foi, il est possible d'élaborer une réflexion théologique sur la souffrance. Moltmann affirme qu'« il est possible de faire une théologie après Auschwitz parce que malgré tout, là-bas, on continuait à prier. »⁴³⁶ C'est l'expérience de croyants qui, au cœur de l'épreuve, ont su « tenir » grâce à leur foi et ont gardé l'espérance, qui donne autorité à la réflexion théologique. Il incombe à cette dernière de proposer des « sens possibles » que la foi chrétienne peut offrir à l'expérience de la souffrance.

Notre travail de recherche s'oriente dans cette même direction. Parmi les personnes consultées, un grand nombre ont continué à croire et à espérer en Dieu malgré les situations terribles qu'elles ont dû vivre. Les lectures de foi qu'elles en ont faites ne sont pas des interprétations qui auraient pu leur être imposées de l'extérieur, mais bien plutôt de véritables témoignages nés d'un processus de réflexion et de maturation de leur expérience de souffrance. Or, il nous semble probable que d'autres personnes ayant connu des épreuves comparables, pourraient elles aussi

⁴³⁵ Vt. *La Croix et la question de la Théodicée*, p. 110.

⁴³⁶ Vt. *Sympatheia avec celui qui souffre*, p. 112.

trouver une aide dans ces interprétations religieuses qui font se rencontrer le vécu et la foi, apportant ainsi un sens aux événements douloureux de leur existence. Nous croyons qu'une christologie qui intègre l'Incarnation et le ministère public de Jésus avec sa Croix et sa Résurrection pourrait enrichir encore ces interprétations, apporter un supplément à ce sens, au bénéfice des personnes elles-mêmes comme de l'ensemble de la foi chrétienne.

Raconter pour donner un sens à son expérience

Notre recherche a également montré que « l'exercice » d'avoir pu raconter leur histoire a permis à ces gens de relire leur expérience de souffrance d'une façon plus positive. Au début, nous avons pensé recourir aux récits autobiographiques comme simples instruments qui devaient nous permettre d'accéder au vécu des personnes. Mais ce faisant, nombre d'entre elles sont entrées dans une véritable démarche de relecture de leur vécu de souffrance. Cet effort de relecture et d'expression de leur propre expérience qu'il leur a fallu reconstruire en un récit cohérent a revêtu une grande importance dans un heureux processus non programmé mais ayant abouti à une découverte de « sens » quant à ce qui leur était arrivé.

Parfois, l'entretien a représenté pour ces gens la première occasion de raconter leur vécu dans un cadre autre que celui des institutions du gouvernement. Très souvent, c'était la première fois que quelqu'un faisait allusion au sens religieux qu'avait pu avoir leur expérience. Nous avons constaté que dans leur récit, l'auto-engagement des personnes s'était situé à différents niveaux, et leurs réponses à différentes profondeurs de réflexion.

Mais un bon nombre de personnes ont accepté d'entrer dans la démarche. Elles ont eu l'occasion d'exprimer leurs impressions, leurs sentiments et les transformations opérées en elles à partir du déplacement forcé. Souvent, le fait d'avoir pu identifier, à partir du récit, d'importants progrès dans le processus de recomposition de leur propre vie, a suscité chez elles une attitude d'optimisme. Ainsi se trouvait confirmé l'un des présupposés de notre méthode de travail : raconter son histoire n'est jamais une simple redite d'un passé achevé et figé. C'est un processus créatif au

cours duquel la prise en compte d'éléments nouveaux permet une relecture et une compréhension plus large.⁴³⁷

Les résultats de notre recherche ont aussi confirmé que le récit autobiographique est un bon moyen pour permettre d'accéder utilement aux interprétations religieuses que les personnes font de leur propre expérience. Le langage narratif étant constitué de séquences d'événements qui se situent à l'intérieur d'une logique d'ensemble, le fait de devoir raconter sa propre vie implique souvent l'effort de rechercher cette logique et les orientations communes qui ont guidé sa propre existence. Cette logique d'ensemble joue alors un rôle de toile de fond sur laquelle les convictions religieuses des personnes sont plus facilement identifiables.

L'analyse comparée des témoignages montre qu'il est possible d'intégrer un événement comme le déplacement forcé, à partir de perspectives et de logiques différentes.

Certaines personnes ont commencé leur récit en affirmant que tout allait bien dans leur existence, jusqu'au jour où un événement tragique est venu tout bouleverser. Elles vivaient satisfaites de la vie qu'elles menaient, jouissant d'une stabilité économique, familiale et sociale appréciables. Mais l'incursion de groupes armés a brisé cet ordre et, depuis, elles se sentent soumises à une souffrance injuste. C'est un récit qui évolue d'un passé idéal vers un présent tragique. Les personnes qui construisent leur récit de cette manière manifestent le plus souvent vis-à-vis de Dieu un sentiment de colère plus marqué et une plus forte tendance à la révolte.

D'autres personnes affirment par contre avoir été touchées par la pauvreté et la violence depuis leur enfance. Elles ont une vision du monde plutôt tragique. Leur interprétation religieuse est donc différente. Généralement, elles perçoivent Dieu comme un allié qui les a préservées face aux menaces dont elles ont toujours été entourées. Dieu est décrit comme l'unique soutien les ayant aidées à sortir de ces conditions d'adversité. Souvent, le déplacement a signifié pour ces personnes une amélioration réelle de leur situation économique, grâce au soutien reçu des institutions. Leur récit évolue d'un passé chaotique vers un présent plus serein. Ces narrations qui partent du tragique de la réalité semblent

⁴³⁷ Vr. *La narrativité : une vision de l'être humain*, p. 19.

découvrir une réelle espérance dans les événements de délivrance. Ces personnes, elles, voient plus facilement dans les événements favorables qui leur ont permis de survivre, une manifestation de la bienveillance d'un Dieu provident.

Les différences dans la manière de construire le récit de l'expérience de la souffrance ont donc des répercussions sur la lecture que les personnes en donnent et sur l'éventualité d'une crise dans leur relation avec Dieu. Souvent, les récits sont orientés vers le positif ou vers le négatif, vers un mieux ou vers un pire, et l'on observe un reflet de cette tendance sur la situation de la personne lorsqu'elle en fait le récit. Par exemple, une version orientée vers le positif acceptera plus facilement une interprétation religieuse de type dessein providentiel. Or il nous semble que cette remarque – le rapport structure-interprétation religieuse – pourrait être appliquée sur une plus large échelle. Nous avons déjà expliqué que la Théodicée moderne, de type leibnizienne, prenait comme point de départ une conception harmonieuse d'un monde dont Dieu se devait de garantir l'ordre et le progrès.⁴³⁸ Or les atrocités ayant meurtri le vingtième siècle (telle celle désignée sous le seul nom « Auschwitz ») ont brisé cette vision optimiste que certains modernes se faisaient du monde et de l'histoire. Or c'est dans ce contexte que des narrations historiques allant proprement à l'encontre de cet optimisme sont apparues. La révolte contre Dieu s'est levée sur l'arrière-fond des meilleurs des mondes possibles. Le ton pessimiste de la culture occidentale de l'après-guerre est l'un des éléments majeurs du rejet de la Théodicée. L'évaluation de la crise de la Théodicée dans l'époque contemporaine doit prendre en considération la manière suivant laquelle les narrations historiques « postmodernes » sont construites et conservées dans la mémoire collective.

Les éléments de réalité

Dans la conclusion du troisième chapitre, nous avons mentionné l'importance des éléments de réalité pour les personnes leur permettant d'attester la justesse de leurs interprétations religieuses.⁴³⁹ Les expériences que vivent les personnes tout comme les événements qui surviennent dans le

⁴³⁸ Vt. *Critiques à la Théodicée rationaliste*, p. 57.

⁴³⁹ Vt. *Conclusions du chapitre : L'action de Dieu face à la souffrance humaine* p. 280.

milieu qui les entoure jouent un rôle très important dans la validation des interprétations religieuses. Lorsqu'un événement semble confirmer l'action de Dieu dans le sens attendu par une personne, celle-ci voit son interprétation renforcée. Lorsque les situations contredisent ce que la personne attendait, des questionnements sur sa foi surviennent, qui peuvent la conduire jusqu'à une profonde crise religieuse. En d'autres termes, dans l'acceptation ou le refus d'une explication religieuse de la souffrance, les éléments de réalité doivent être pris en grande considération de même que les notions théologiques acceptées par la personne et la logique d'ensemble qu'elle donne au récit de sa vie.

Ceci montre également qu'il est important pour le croyant de pouvoir faire se rejoindre ses convictions de foi et ses expériences de vie. Pour qu'une personne puisse accueillir un discours sur Dieu, elle doit pouvoir découvrir que, loin d'être une affirmation arbitraire, il trouve sa confirmation dans la réalité qu'elle vit. Pour être « assimilée » par le croyant, la foi doit nécessairement comporter une interprétation de son expérience de vie. Elle montrera sa crédibilité dans sa capacité à donner sens aux éléments de réalité vécus par la personne. Une foi qui ne servirait pas à comprendre la réalité risque de tomber dans l'idéalisme ou l'idéologie.

Jon Sobrino souligne l'importance, pour le chrétien, de prendre en compte le contexte socio-historique et socio-culturel qui a amené Jésus de Nazareth à mourir sur la croix. Ceci, permet d'éviter que le chrétien ne tombe dans l'idéalisme, de quelque nature soit-il.⁴⁴⁰ La mort en Croix de Jésus est bien un événement historique qui, relu dans la perspective de foi des premiers disciples, leur a permis de voir le sens de leur propre expérience, de leur propre existence. Ce fut l'origine du Kérygme. Après eux et comme eux, les croyants ont besoin d'identifier certains éléments de l'expérience des premiers disciples et de leur propre expérience qui font sens à la lumière de l'Évangile. C'est de cette façon que les croyants peuvent s'approprier le message de la foi et le transformer en témoignage personnel. Comme on peut le voir dans un grand nombre de témoignages recueillis, les personnes ont besoin de constater que certaines de leurs expériences attestent que Dieu est proche d'eux, qu'il est du côté de celui qui souffre et qu'il l'aide à surmonter sa souffrance.

⁴⁴⁰ Vt. *Christologie et Théodicée*, p. 126.

Cette dynamique d'appropriation de la foi dont font état les témoignages présente des ressemblances avec le processus de corrélation théologique que nous avons présenté dans l'introduction méthodologique au premier chapitre. Pour que l'Évangile soit annoncé de manière significative dans de nouveaux contextes, il faut établir une corrélation entre ce que les textes de la tradition chrétienne affirment et les apports de l'expérience et du langage humains.⁴⁴¹ De leur côté, dans leur adhésion à la foi chrétienne, les croyants font aussi une « corrélation » entre ce qui leur est annoncé et leur propre expérience, leur propre langage. Le processus de rencontre avec l'Évangile n'est pas une démarche de réception passive. Au contraire, il implique une appropriation créative dans laquelle les personnes discernent et confrontent ce qui leur est transmis. Le récit autobiographique qui devient témoignage de foi a une force et une autorité particulière. La Parole de Dieu, transmise par la voix du christianisme populaire, peut faire que les récits autobiographiques soient porteurs d'une présence et d'une espérance de libération. Sobrino affirme que la praxis de libération est le lieu de vérification historique de la résurrection.⁴⁴² La victoire sur la mort et les promesses divines deviennent crédibles dans la libération historique des pauvres. De manière semblable, c'est par le témoignage des croyants en situation de souffrance que peut devenir crédible la foi en un Dieu qui est du côté de celui qui souffre.

⁴⁴¹ Vt. *Corrélation entre la tradition chrétienne et l'expérience humaine*, p. 9.

⁴⁴² Vt. *L'espérance chrétienne et la praxis de libération*, p. 133.

5. Conclusion

Diversité de contextes, d'expériences de souffrance et de parcours de foi.

Quelle est l'action de Dieu face à la souffrance humaine ? La recherche que nous avons présentée ici montre que toute réponse à cette question doit prendre en compte les contextes particuliers des expériences de souffrance. Les contextes dans lesquelles les expériences concrètes de souffrance sont vécues et comprises ont une influence importante sur le fait qu'une réponse religieuse particulière à la souffrance soit recevable par les personnes concernées. Pour cette raison, la réflexion théologique autour du problème de la Théodicée doit avoir, en plus du critère de cohérence avec la doctrine chrétienne, un critère pratique de recevabilité de la réponse. La meilleure des réponses au plan académique peut être intolérable aux yeux de celui qui souffre. La révolte de Dostoïevski, Camus et Wiesel contre la Théodicée rationaliste surgit précisément du sentiment que les explications rationnelles données, ne collent pas avec les situations concrètes de souffrance que ces auteurs voient dans leur entourage. Ce n'est pas un hasard si dans leurs œuvres, tous ces auteurs argumentent contre la Théodicée à partir de récits d'expériences concrètes de souffrance et d'injustice. La Théodicée mieux élaborée au plan logique peut rester sans paroles devant des expressions concrètes de douleur et de colère de celui qui souffre.

Il faut donc commencer par reconnaître que face à la réalité de la souffrance humaine, nous n'avons pas de réponses universelles qui expliqueraient toutes les situations dans tous les contextes. La souffrance est l'une de ces situations qui nous font reconnaître que le discours rationnel (et le discours théologique) a des limites. Le respect envers la souffrance d'autrui impose humilité et prudence dans l'interprétation théologique des situations de souffrance. Mais ceci vaut aussi pour la protestation contre Dieu et contre la Théodicée. Faire du cri de protestation d'Ivan Karamasov un argument pour nier la validité de toute Théodicée ou pour nier l'existence de Dieu, équivaut à faire une nouvelle universalisation injustifiée à partir d'une expérience particulière. Notre recherche a montré que tous ceux qui souffrent ne se reconnaissent pas dans ce cri, ni dans la protestation ou l'athéisme que s'en suivent. L'analyse des entretiens réalisés manifeste

une pluralité de réponses, attitudes et manières d'assumer l'expérience de la souffrance. Cependant, il faut reconnaître les limites de notre recherche, que sont celles de toute recherche de terrain : ses conclusions sont partielles et circonscrites à des milieux concrets. Mais à partir de la particularité, il est possible d'arriver à des conclusions utiles pour l'analyse d'autres contextes semblables ou même à des affirmations de caractère plus général. Ainsi, notre recherche nous permet de conclure que toutes les personnes ne vivent pas une crise religieuse ou un éloignement de Dieu après une situation de souffrance comme le déplacement forcé ou la mort violente d'un proche. Ce n'est pas vrai non plus que, pour les personnes que vivent une crise religieuse, celle-ci devient une attitude permanente envers Dieu. La plupart des témoignages laissent voir que les personnes vivent des évolutions dans l'interprétation religieuse de leur expérience de souffrance. Et cette évolution tend vers une relecture qui lui donne un sens à partir d'autres événements dans la vie des personnes. Il est assez fréquent que les personnes assument une réponse de type Théodicée durant le processus de deuil et de rétablissement après le déplacement.

Le fait de constater que la protestation contre Dieu et le rejet de toute forme de Théodicée ne sont pas l'expérience de toutes les personnes en situation de souffrance, introduit une distance critique vis-à-vis des réflexions théologiques qui veulent faire de cette révolte et de ce rejet des traits caractéristiques et irréversibles du monde contemporain. Il n'est pas vrai que dans le monde contemporain aucune forme de Théodicée ne soit acceptable. La diversité d'expériences de souffrance et de parcours de rétablissement, ainsi que les différences culturelles, témoignent du besoin de prendre du recul par rapport à des descriptions trop réductionnistes du monde contemporain. Nous partageons le soupçon, manifesté par différents auteurs, que la grande acceptation du rejet de la Théodicée dans certains secteurs de la pensée contemporaine n'est pas seulement une réponse à la souffrance (qui a toujours existé) mais qu'elle dépend largement du contexte culturel occidental de sécularisation.

Ce soupçon s'étend aussi aux formulations christologiques qui voudraient faire une identification entre le cri de Jésus de Nazareth sur la croix et la protestation d'Ivan Karamasov contre Dieu. Il nous semble que, tout en reconnaissant l'importance majeure de l'événement de la Croix et sa valeur comme révélation de Dieu, il n'est pas justifié de réduire la

christologie à la Croix ou de faire du cri du Crucifié un argument contre toute forme de Théodicée. Les évangiles nous racontent l'événement de la Croix plutôt avec la perplexité et l'humilité de qui se trouve devant une situation de souffrance manifestant un mystère qui dépasse notre compréhension.

Interprétations religieuses de la souffrance manifestées par les personnes consultées

Comme l'affirme Moltmann, les croyants en situation de souffrance qui trouvent dans leur foi un sens et une source d'espérance pour y faire face, témoignent du fait que le christianisme peut dire quelque chose par rapport à la souffrance. Pour cette raison, l'un des buts principaux d'une réflexion théologique qui prend en compte l'expérience de ceux qui souffrent, est de faire connaître les interprétations religieuses de ces personnes (avec leurs questionnements et leurs doutes) et d'en montrer la portée théologique. La valeur théologique des interprétations religieuses de la souffrance que les personnes consultées font spontanément à partir de leur christianisme populaire, peut être appréciée selon deux critères : leur cohérence avec la totalité de la foi chrétienne et leur capacité à donner un sens chrétien à cette expérience. Le premier critère est important au niveau de la réflexion théologique systématique. Le deuxième est pertinent pour une réflexion en théologie pratique.

L'analyse des entretiens met en lumière quelques interprétations religieuses de la souffrance prédominantes chez les personnes consultées. Il est important de rappeler ici que l'analyse faite sur les entretiens n'a pas été de type statistique. Pour cette raison, le critère de validité n'est pas le nombre de personnes qui partagent une même opinion. L'objectif de l'analyse comparative des entretiens était de dégager des structures communes d'interprétation religieuse. Cette approche répond à un modèle de recherche qualitative de type *Grounded theory* qui cherche à créer des modèles explicatifs du phénomène étudié. Cette recherche a établi ainsi plusieurs types d'interprétation religieuse du déplacement forcé qui sont prédominants chez les personnes consultées.

Un type prédominant d'interprétation religieuse est la reconnaissance derrière les événements plus importants de sa propre vie, d'un plan providentiel que Dieu a établi pour chaque personne. Parmi les

choses que Dieu a établies dans ce plan, se trouvent les événements malheureux qui arrivent dans la vie de chaque personne. Le plan divin est toujours guidé par la sagesse et la bonté de Dieu. Donc, les événements malheureux dans la vie des personnes arrivent en vue d'un but positif, même si les personnes ne le voient pas immédiatement. Une souffrance comme le déplacement forcé peut produire, malgré tout, des changements positifs dans la vie des personnes. Les personnes consultées affirment, par exemple, que les situations liées au déplacement forcé les ont fait grandir, elles ont connu de nouvelles choses, développé des nouvelles capacités, appris à endurer la souffrance, elles sont plus unies avec leurs familles, elles se sont débarrassées de mauvaises habitudes et ont repris la pratique religieuse, elles ont appris à reconnaître la valeur de la vie, ainsi que la valeur des personnes et des moyens qui les entourent. De cette manière, un nombre important de personnes consultées affirment que Dieu a agi envers elles comme un éducateur ou comme un père qui forme ses enfants. Il a mis des obstacles dans leur vie pour les faire grandir. Il est important de remarquer que, selon les personnes consultées, cette forme d'action divine respecte la liberté de l'homme. Dieu a établi dans son plan providentiel les événements qui arriveront dans la vie de chaque personne, mais celle-ci reste libre dans sa manière de réagir face à ces événements et, Par conséquent, responsable de ses choix et de ses actions.

Un autre élément issu de l'analyse des entretiens est que les personnes confirment ou remettent en question leurs interprétations religieuses à partir des événements qui les frappent. Nous avons appelé cela les éléments de réalité que les personnes utilisent comme lieux de vérification de leurs interprétations religieuses et qui ont un poids important au moment d'accepter ou de rejeter une Théodicée particulière. Par exemple, l'interprétation de l'action divine à partir de la notion d'un plan providentiel avec une finalité pédagogique est acceptée principalement par les personnes qui voient des événements positifs et des améliorations dans leurs conditions de vie après le déplacement forcé. Un facteur qui peut expliquer la grande fréquence de cette interprétation religieuse chez les personnes consultées est le fait que la population choisie pour cette étude était constituée de personnes ayant vécu le déplacement forcé depuis plus de six mois et moins de deux ans avant l'entretien. Ce critère de sélection voulait identifier des personnes qui avaient eu un certain temps pour

réfléchir et assimiler le traumatisme du déplacement. Dans le concret, cette période de temps coïncide avec le début du processus de rétablissement après le déplacement et avec le moment où les personnes reçoivent le soutien économique et l'assistance psychologiques de diverses institutions. Donc, l'entretien coïncidait avec un moment où les personnes avaient des raisons d'être optimistes. Il faut ajouter que le critère d'une période déterminée de temps après le déplacement ne s'est pas toujours révélé pertinent parce que plusieurs personnes affirmaient avoir vécu plusieurs déplacements forcés au long de leur vie.

De même, la logique d'ensemble du récit de vie de chaque personne a une influence importante sur l'interprétation religieuse que les personnes font de leur vécu. Il y a des récits structurés dans une logique qui va du malheur vers un certain progrès, tandis que d'autres ne voient que la détérioration croissante de leurs propres conditions de vie. Les personnes que le déplacement forcé a obligées à abandonner une situation de stabilité économique et familiale, ont plus de mal à discerner un événement qui obéit à un plan providentiel. Elles ont souvent l'impression que les éventuels éléments positifs après le déplacement sont très disproportionnés par rapport à la souffrance vécue et au bien-être perdu. De même, les personnes qui racontent leur vie comme une succession de difficultés et de tragédies, ont plus de difficulté à voir un dessein providentiel dirigeant leurs vies. Par contre, les personnes qui dans leurs récits arrivent à identifier des progrès, soit au niveau matériel soit au niveau de la croissance personnelle, affirment plus facilement que Dieu a permis leur souffrance pour des raisons providentielles. Un autre point majeur est que la notion de plan providentiel semble jouer un rôle important dans les processus de deuil par rapport à la mort violente des proches. Très fréquemment, les personnes consultées affirment que Dieu dans son plan providentiel a fixé le jour et les circonstances de la mort de chaque être humain. Cette certitude semble aider les personnes à comprendre que la mort de leurs proches ne répond pas simplement à l'absurdité de la violence ou à la puissance des méchants, mais au dessein providentiel de Dieu qui avait des raisons pour permettre la mort de ces personnes. La foi dans l'existence d'un plan providentiel où les événements obéissent à des raisons, connues ou inconnues, permet aux gens de faire face aux doutes ou aux sentiments de révoltes nés de la souffrance.

Un grand nombre de personnes affirment qu'au long de leur expérience de souffrance, Dieu les a aidées à travers des personnes, des événements et des circonstances favorables. Cette notion d'action divine « par le biais de » est une interprétation religieuse commune à un très grand nombre de personnes consultées. Dans les situations extrêmes de fragilité qu'un déplacé doit endurer, lorsque même la propre vie se voit menacée, l'aide reçue par d'autres personnes ou les circonstances favorables sont célébrées comme une aide provenant de Dieu. Au milieu de leur histoire d'adversités et de malheurs, ces personnes voient dans les situations favorables une manifestation concrète de l'action de Dieu et une confirmation de sa proximité envers ceux qui souffrent, envers ceux qui n'ont personne pour les défendre ou qui sont victimes de l'injustice. La reconnaissance de l'aide de Dieu par des personnes et circonstances favorables est aussi un facteur important dans les récits, permettant aux gens d'avoir un regard optimiste pour faire face aux adversités.

Paradoxalement, dans d'autres récits, ce même type d'interprétation peut être la cause d'une crise religieuse ou d'un questionnement par rapport à Dieu. Les personnes qui croient que Dieu intervient directement dans les événements de la vie humaine pour défendre le faible et l'innocent, ont une plus grande tendance à se demander pourquoi Dieu n'a pas empêché l'action des groupes armés contre eux et surtout, pourquoi il n'a pas empêché l'assassinat de leurs proches. La plupart des personnes qui ont vécu des situations de crise religieuse ou de questionnement, ont parlé de leur frustration et de leur colère parce que Dieu n'a pas écouté leurs prières et parce qu'il n'est pas intervenu. Ces témoignages montrent les limites de cette interprétation religieuse : lorsque les personnes n'arrivent pas à identifier des événements favorables dans leur expérience, elles ont l'impression d'être abandonnées par Dieu. Cependant, il est intéressant de remarquer que chez les personnes consultées, ces questionnements religieux et ces sentiments de frustration n'amènent pas une transition vers d'autres types d'interprétation religieuse. Dans la plupart des cas, le même schéma d'interprétation religieuse sert dans le processus de dépassement de la crise. Lorsque les personnes commencent à reconnaître des circonstances favorables après la crise du déplacement, fréquemment elles y découvrent que Dieu, malgré tout, ne les a pas abandonnées. Un bon nombre de personnes disent que le dépassement de la

crise religieuse a signifié une croissance au niveau de leur rapport avec Dieu : elles affirment avoir appris à lui faire confiance, malgré l'adversité et à le remercier pour les dons de la vie quotidienne.

Outre la compréhension de l'action de Dieu dans les événements et circonstances qui caractérisent la vie de chaque personne – et que l'on pourrait appeler forme « externe » de l'action divine - un très grand nombre de personnes font allusion à une forme d'action divine dans l'« intériorité » de l'être humain, principalement en ce qui concerne les facultés de l'intelligence et de la volonté. Un grand nombre de personnes affirment que Dieu éclaire, guide, fortifie, pacifie, console et guérit les personnes en situation de souffrance. Ce type d'action divine est décrit en lien avec des moments de prière, de célébration liturgique, de lecture de la Bible, d'écoute d'une prédication ou dans des moments décisifs pour la vie des personnes. L'action divine dans l'intériorité est souvent décrite en complémentarité avec l'action extérieure. Il revêt aussi une finalité formative : Dieu aide la personne à agir de manière correcte. Un bon nombre de personnes affirment que même si Dieu permet la souffrance pour que ses enfants puissent grandir et progresser, il ne les laisse pas seuls mais les aide de manière efficace à travers cette action sur l'intelligence et la volonté. De même que les formes externes d'action divine, l'aide de Dieu agissant sur les facultés internes de l'être humain respecte la liberté et la responsabilité des individus parce que chacun peut accepter ou rejeter l'aide que Dieu lui offre. Cependant, la plupart des personnes affirment que rejeter cette forme d'action divine amène des conséquences négatives manifestées principalement dans l'agir moral des individus.

La thèse d'un Dieu souffrant et impuissant dans le monde

Dans la première partie de cette thèse, nous avons présenté une compréhension alternative de la relation de Dieu avec la souffrance, développée par différents théologiens contemporains comme Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann et Jon Sobrino. Ces théologiens considèrent qu'une interprétation religieuse de la souffrance fondée sur une idée providentialiste de Dieu n'est pas recevable dans le monde contemporain. Pour cette raison, ils affirment que l'action de Dieu par rapport à la souffrance ne se fait pas à travers un plan providentiel qui guide les événements de la vie humaine mais à partir d'une solidarité divine dans la

souffrance, dans la faiblesse et dans la protestation contre le mal. Une version radicale de ce type d'interprétation religieuse a été proposée par le philosophe juif Hans Jonas qui parle d'un Dieu impuissant et soumis au devenir de l'histoire humaine. De son côté, Jürgen Moltmann développe une réponse à la contestation de la Théodicée à partir d'une théologie de la Croix. Selon lui, dans le cri du Crucifié, Dieu s'est révélé solidaire avec l'homme dans la protestation contre la souffrance et dans l'impuissance face aux forces de la violence et de la mort. Par sa solidarité dans la souffrance, Dieu introduit les hommes au sein de sa propre histoire trinitaire et ouvre l'espérance de la Résurrection. La révélation de Dieu sur la Croix fait tomber les fausses attentes de la « religion » fondée sur la toute-puissance et mobilise les croyants à la solidarité envers ceux qui souffrent. Moltmann accentue fortement la dialectique entre Croix et Résurrection, entre le monde présent et le Royaume futur. Pour cette raison, sa théologie comporte une forte tension eschatologique. Ainsi, plus qu'attendre une intervention divine dans le monde présent, le croyant, encouragé par l'espérance eschatologique, doit assumer sa responsabilité face à la souffrance dans le monde.

La ligne de réflexion théologique autour de la faiblesse de Dieu et de sa solidarité dans la souffrance a donné lieu à un débat dans la théologie contemporaine. Différents auteurs ont manifesté leur sympathie ou leur distance vis-à-vis de cette proposition. Tout au long de cette thèse, nous avons proposé un dialogue à partir des résultats de la recherche de terrain réalisée. D'abord, on peut remarquer la grande distance entre ce qu'un auteur comme Moltmann propose et ce que les personnes consultées manifestent dans leurs témoignages. La notion d'un Dieu impuissant et soumis aux forces de violence et de mort, est une notion très éloignée des interprétations religieuses exprimées par ces personnes. Un grand nombre de victimes de déplacement forcé affirment l'existence d'un Dieu puissant et sauveur qui les a aidées à survivre aux menaces contre leur vie et qui les aide de manière concrète à améliorer leurs conditions de vie. On retrouve chez ces personnes une dévotion à la Croix et au Crucifié, non pas comme signe de la faiblesse d'un Dieu qui souffre par solidarité, mais plutôt comme un signe qui attire la puissance salvatrice de Dieu. Ces différences font réaliser l'importance de prendre en considération les différences culturelles sous-jacentes. Lorsque la différence de contexte culturel n'est pas prise en

compte, la réflexion théologique risque de parler un langage peu compréhensible qui méconnaît les structures d'interprétation religieuse déjà présentes dans le christianisme populaire de ces personnes. Cette recherche montre que le christianisme populaire a déjà ses propres réponses aux questionnements par rapport à la souffrance et qu'il possède sa propre « sagesse » (selon l'expression de Juan Carlos Scannone) manifesté par des critères de discernement face à des déformations possibles de l'expérience religieuse. Pour cette raison, les critiques de certains auteurs qui considèrent la « religion » de la toute-puissance comme simple structure d'oppression, de projection naïve ou d'autojustification, méritent d'être nuancées à la lumière de cette sagesse religieuse que l'on découvre dans les entretiens réalisés.

Points à développer par rapport au christianisme populaire latino-américain

En même temps, les divergences entre ce que les théologiens proposent et ce que les personnes manifestent mettent en lumière les limites de ce christianisme populaire. La grande majorité des personnes consultées affirment être chrétiennes (catholiques ou évangéliques). Mais, en même temps, il est étonnant de constater l'absence dans leurs témoignages de quelques notions centrales à la foi chrétienne. Il n'y a presque jamais de mentions explicites à la réalité trinitaire de Dieu, à la valeur de la mort et de la résurrection de Jésus comme événements rédempteur, ou à l'espérance eschatologique chrétienne. Ce christianisme populaire a tendance à réduire les attentes de salut à la résolution de problèmes immédiats tels que la maladie, la pauvreté ou les menaces de mort. Cette immédiateté du salut attendu de la part de Dieu est renforcée par la situation de nécessité matérielle vécue par la grande majorité de ces personnes. Les témoignages laissent voir aussi une tendance à l'individualisme dans les attentes de salut. Les personnes croient dans une Providence divine qui veille sur leur vie personnelle ou sur la vie de leurs proches, mais parlent peu d'une attente de salut au niveau social ou pour l'ensemble de l'humanité. La tendance à l'individualisme se voit renforcée par la situation de déracinement vécue par les déplacés, par le contexte d'exclusion sociale et de méfiance envers le milieu où ils habitent. De plus, un nombre important de personnes consultées projettent dans la notion de justice divine leurs propres désirs de

vengeance contre les coupables de leur déplacement forcé et de la mort de leurs proches. La situation d'injustice et d'impunité rend plus aigu le sentiment d'impuissance et le désir que Dieu venge l'injustice. De cette manière, ces tendances qui sont déjà présentes dans le christianisme populaire, unies au contexte de précarité, peuvent conduire à une déformation de la foi chrétienne, comme, par exemple, la religion de la prospérité individuelle. Cette recherche, met en évidence les facteurs qui radicalisent ces tendances réductrices du christianisme populaire. Elle montre que ces tendances sont un défi prioritaire pour une action évangélistique auprès de ces personnes.

L'analyse des entretiens a aussi mis en relief des traits théologiques du christianisme populaire qui peuvent avoir un intérêt pour la réflexion théologique, spécialement si celle-ci est sensible à l'inculturation de l'Évangile. Nous y découvrons, par exemple, la capacité du christianisme populaire d'intégrer des traits divers, ou même opposés, de la divinité. La majorité des personnes consultées expriment leur foi dans un Dieu qui est en même temps transcendant et proche, providentiel depuis l'éternité et acteur dans le concret de l'histoire, toujours fidèle à lui-même mais pas statique, complètement différent de nous mais capable de comprendre l'être humain, Seigneur tout-puissant mais soucieux de chaque individu, juge omniscient mais capable de miséricorde. Tandis que les schémas théologiques de Moltmann et de Sobrino mettent en opposition dialectique ces traits de la divinité, le christianisme populaire les intègre dans une synthèse religieuse. De plus, ce christianisme populaire manifeste spontanément une interaction entre éternité et temporalité, ainsi qu'entre causalité divine et causalité humaine. À la différence de plusieurs courants de la pensée moderne, ce christianisme populaire comprend facilement que derrière un même événement il peut y avoir simultanément des causes divines, naturelles et humaines. De même, à la différence de théodicées rationalistes comme celle de Leibniz, l'image du monde que ces personnes expriment n'est pas celle de l'harmonie universelle. Le monde pour ces personnes est une réalité chaotique, habitée par des forces de méchanceté et de violence. À l'intérieur de ce monde, tout ce qui produit le bien ou instaure la justice est perçu comme provenant de Dieu. Ces différences expliquent pourquoi les notions de Providence divine et d'action de Dieu dans le concret de la vie humaine occupent une place centrale dans les interprétations religieuses de ces

personnes. Si le contexte culturel séculariste a tendance à réduire l'importance de ces notions, le christianisme populaire exprimé dans les entretiens renforce leur validité et leur importance. Et plus encore, ce christianisme populaire nous rappelle que la Providence divine et l'action de Dieu dans l'histoire humaine sont des éléments importants de la foi biblique et de la foi chrétienne.

De cette manière la corrélation développée ici invite à poursuivre la réflexion théologique. Les interprétations religieuses de la souffrance par un christianisme populaire demandent de revisiter les formulations théologiques. Jon Sobrino a montré dans plusieurs de ses travaux que les différences théologiques peuvent se référer à des conceptions christologiques diverses. Ceci ne veut pas dire que la théologie chrétienne se réduit à la christologie, mais plutôt que les options et accentuations en christologie ont des conséquences décisives pour la compréhension globale de la foi. Les résultats de cette recherche invitent à approfondir la réflexion sur les christologies qui sont à la base des interprétations religieuses de la souffrance. Les propositions théologiques de Moltmann et de Sobrino sont bâties sur un schéma dialectique qui met en opposition Dieu et la créature, et qui a son symbole le plus important dans l'événement de la Croix. Par contre, le christianisme populaire intègre le divin et l'humain, l'éternel et l'historique, la toute-puissance et la proximité à celui qui souffre. L'interprétation religieuse du christianisme populaire relève plutôt d'une christologie centrée sur l'Incarnation et sur le ministère public de Jésus de Nazareth. Cette christologie dirige son attention vers la présence proche, personnelle, concrète, historique et corporelle du Dieu tout-puissant. De même que les évangiles nous réfèrent à l'événement de la Croix et de la résurrection de Jésus, ils nous parlent largement de son ministère public où Jésus guérit, libère, pardonne, console et transforme les personnes qui l'entourent. Il existe une familiarité entre les formes d'action divine manifestées par les personnes consultées et le visage de Jésus à l'œuvre dans le monde dont témoignent les évangiles. Il est intéressant que dans cette christologie centrée sur l'Incarnation, la manifestation et l'action de Dieu se font par la médiation du corporel, du sensible et du matériel. Ceci rejoint la place centrale que le christianisme populaire latino-américain donne aux réalités « sacramentelles » : lieux, rituels, personnes et objets qui

manifestent la présence et l'action de Dieu. Cette sensibilité religieuse est aux antipodes de celle d'un Dieu chassé du monde.

La divergence de christologies sous-jacentes mise en évidence ici invite à penser une intégration qui rende justice et intègre les différentes dimensions du visage de Jésus-Christ telles que présentées par les évangiles et proclamées par la tradition chrétienne. Un commentaire fait par Juan Carlos Scannone nous semble ici utile, à propos de la christologie du Christ Libérateur proposée par Sobrino. Scannone affirme que cette christologie ne pourrait pas simplement faire disparaître et substituer les visions christologiques qui existent déjà dans le monde latino-américain. De même, dans un modèle théologique de corrélation qui prend en compte l'expérience et le langage humain, il est compréhensible que la christologie dialectique du Dieu crucifié ne doive pas simplement substituer les christologies populaires, en les dénonçant comme « religion. » Au contraire, une perspective de corrélation invite à une élaboration théologique et pastorale qui assume les nombreux éléments christologiques déjà présents dans le milieu et les complète avec d'autres éléments essentiels de la foi chrétienne. Il faut reconnaître que dans son ministère public, Jésus répond aux besoins immédiats des personnes, mais il annonce par ces signes concrets un salut qui transcende le bien-être matériel, invite à une nouvelle communion avec les autres et demande une conversion de vie.

Nous avons expliqué que parmi les principaux critères de validité d'une interprétation religieuse de la souffrance se trouvent la cohérence avec la totalité du message chrétien et l'acceptation de cette interprétation par les personnes en situation de souffrance. Une christologie qui intègre le mystère de l'Incarnation, le ministère public de Jésus, sa mort et sa résurrection, peut avoir une grande validité dans les deux niveaux mentionnés ci-dessus. D'un côté, elle ferait une présentation de la personne de Jésus-Christ moins conditionnée par le sécularisme ou par le rejet de la Théodicée. D'un autre côté, une telle christologie aurait une plus grande acceptabilité pour ce christianisme populaire parce qu'elle prendrait en compte les éléments christologiques qui y sont déjà présents. Une intégration explicite de la Croix à l'intérieur de ce christianisme populaire, peut aider à résoudre quelques questionnements des personnes consultées qui sont liés à la crise religieuse. Les personnes en situation de souffrance peuvent reconnaître dans la mort de Jésus sur la croix que la bénédiction de

Dieu ne signifie pas l'immunité devant la souffrance. Une vision de la Croix intégrée avec la foi dans la Providence divine, peut aider les personnes à admettre que leur souffrance ou la mort de leurs proches ne signifient pas que Dieu ne continue pas à agir par son amour qui guérit et fait toute chose nouvelle.

Bibliographie

- ABERNETH George et LANGFORD Thomas, *Introduction to Western Philosophy: Pre-Socratics to Mill*, Belmont, California Dickenson, 1970.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu, Volume 1, Livres 1 à 9*, éd. par L. MOREAU et Jean-Claude ESLIN, (Point Sagesses, 75), Paris, Seuil, 1994.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions de Saint Augustin*, éd. par Marie-Anne VANNIER, (Classiques du Christianisme) Paris, Cerf, 2007.
- ALTIZER Thomas et HAMILTON William, *Radical theology and the death of God*, Harmondsworth, Penguin, 1968.
- ARISTOTE, *Les Métaphysiques*, éd. André de MURALT, (Sagesses médiévales), Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- AULETTA Gennaro, *Providence*, dans LACOSTE Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- BAUCKMAN Richard, *The theology of Jürgen Moltmann*, London, T&T Clark, 1995.
- BETHGE Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer, vie, pensée, témoignage*, Genève, Labor et Fides, 1969.
- BALTHASAR Hans Urs VON, *La dramatique divine*, (Culture et vérité), Namur, t.3. *L'action*, 1990.
- BERTAUX Daniel, *L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités*, (Cahiers internationaux de sociologie, 69), 1980.
- BONHOEFFER Dietrich, *Éthique*, Genève, Labor et Fides, 1965.

- BONHOEFFER Dietrich, *Résistance et soumission : Lettre et notes de captivité*, (Œuvres de Dietrich Bonhoeffer), Genève, Labor et Fides, 2006.
- BOURETZ Pierre, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003.
- CAMUS Albert, *La Peste*, Paris, Gallimard, 1947.
- CAMUS Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.
- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue I*, (Sources chrétiennes), Paris, Cerf, 1983.
- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, trad. par Patrick DESCORTIEUX, (Sources chrétiennes), Paris, Cerf, 1999.
- CLEMENT DE ROME, *Epître aux Corinthiens*, (Sources Chrétiennes, 167), Paris, Cerf, 1971.
- CAYUELA Aquilino, *Etica y razon universal en el pensamiento de Tomas de Aquino*, [Thèse de Doctorat en Philosophie], Valencia, Universitat de Valencia, 2002 (Promoteur : Jesus CONILL).
- CHALIER Catherine, *Dieu sans puissance*, dans Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, Paris, Editions Payot & Rivages, 1994. p. 45-69.
- CHRYSIPPE, *De providentiae*, dans : DUFOUR Richard (trad.), *Chrysippe : Œuvre philosophique*, (Fragments, 4), Paris, Les Belles Lettres, 2004, t. 1.
- COB John et GRIFFIN David Ray, *Process theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia, The Westminster Press, 1976.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, *Desafíos para construir nación: el país ante el desplazamiento, el conflicto armado y la crisis humanitaria, 1995-2005*, Bogota, CODHES, 2006.

COUTURIER Guy, *Le Dieu présent YAHWEH* dans MYRE André et PETIT Jean Claude (dir.), *Dieu, parole et silence*, (Essais et recherches) Montréal, Fides, 1978, p. 38-42.

CYRULNIK Boris, *Parler d'amour au bord du gouffre*, Paris, Odile Jacob, 2004.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La evangelización en el presente y el futuro de América, Latina: Puebla, Documento aprobado*, Bogotá, San Pablo, 1979.

DOSTOÏEVSKI Fédor, *Les frères Karamasov*, (Les classiques du monde, 101), Paris, Fernand Hazan, 1948.

DUMAS André, *Dietrich Bonhoeffer, une théologie de la réalité*, Genève, Labor et Fides, 1968.

ESTRADA Juan Antonio, *La imposible teodicea: La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Trotta, 1997.

FARLEY Benjamin Wirt, *The Providence of God*, Michigan, Baker Book House, 1988.

GEFFRÉ Claude, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, (Cogitatio Fidei, 120), Paris, Cerf, 1983.

GLASER Barney et STRAUSS Anselm, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine, 1967.

GRAND-MAISON Jacques, *Le drame spirituel des adolescents : profil sociaux et religieux : premier dossier de la recherche-action du diocèse de Saint-Jérôme*, Saint Laurent, Fides, 1992.

- GRIEU Étienne, *Transmettre la Parole, les jeunes au carrefour du vivre ensemble et du croire*, (Les jeunes et Dieu), Paris, L'Atelier, 1998.
- GRIEU Étienne, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*. (Cogitatio Fidei, 231), Paris. Cerf, 2007.
- GRIEU Étienne, *L'essor des Églises évangéliques, un révélateur*, dans *Christus. Revue de spiritualité*, 220 (octobre 2008), p. 480-488.
- GRIEU Étienne, *Méthodes biographiques et théologie pratique*, dans *Didaskalia*, vol. 39, 2, (2009), p. 125-143.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993.
- HILESSUM ETTY, *Une vie bouleversée, Journal 1941-1943*, Paris, Seuil, 1995.
- HORKHEIMER Max, *Théorie critique*, (Critique de la politique), Paris, Payot, 1978.
- IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies Livre IV*, éd. par Adeline ROUSSEAU, (Sources Chrétiennes, 100), Paris, Cerf, 1965.
- JONAS Hans, *Contemporary problems in ethics from a Jewish perspective*, dans *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 168-182.
- JONAS Hans, *Immortality and the modern temper. The Ingersoll Lecture*, dans *Harvard Theological Review*, 55 (1962), p. 1-20.
- JONAS Hans, *La religion gnostique : le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Éd. Flammarion, 1978.

JONAS Hans, *Is faith still possible? Memories of Rudolph Bultmann and reflections on the philosophical aspects of his work*, dans *Theological Review*, 75, Harvard, Scholars Press, 1982, p. 1-23.

JONAS Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive*, Paris, Payot & Rivages, 1994.

JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, trad. par Charles MUNIER, (Sources Chrétiennes, 507) Paris, Cerf, 2006.

KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, (L'enquête et ses méthodes), Paris, Armand Collin, 2011.

LABARRIÈRE Pierre-Jean, *Providence*, dans *Dictionnaire de Spiritualité : ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1986, t. 12,2, p. 2464-2475.

LACTANCE, *La Colère de Dieu*, trad. par Christiane INGREMEAU, (Sources Chrétiennes, 289), Paris, Cerf, 1982.

LEFEBVRE Solange, *Cultures et spiritualités des jeunes*, Montréal, Bellarmin, 2008.

LEIBNIZ Gottfried, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, éd. par Jacques BRUNSCHWIG, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

LEVINAS Emmanuel, *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

LEWIS Oscar, *Les enfants de Sanchez, Autobiographie d'une famille mexicaine*, (Du monde entier), Paris, Gallimard, 1961.

LOIS Julio, *Teología de la Liberación: Opción por los pobres*, (Fundamentos) Madrid, IEPALA, 1986.

- LÓPEZ Vigil, *Vida y muerte en Morazán*, San Salvador, UCA, 1989.
- MAGER Robert (dir.), *Dieu agit-il dans l'histoire ?*, (Héritage et projet), Québec, Fides, 2006.
- METZ Johann Baptist, *En face des juifs, la théologie chrétienne après Auschwitz*, dans *Concilium*, 195, (octobre, 1984), Paris, Beauchesne, p. 45-56.
- METZ Johann Baptist, *Karl Rahner's struggle for the Theological Dignity of Humankind*, dans: *A passion for God: The mystical – political dimension of Christianity*, New Jersey, Paulist Press, 1988, p. 107-120.
- METZ Johann Baptist, *Memoria Passionis, Un souvenir provocant dans une société pluraliste*, (Cogitatio Fidei, 269), Paris, Cerf, 2009.
- MOLTMANN Jürgen, *Le Dieu Crucifié. La Croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, (Cogitatio Fidei, 80), Paris, Cerf, 1974.
- MOLTMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance, sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, (Cogitatio Fidei, 50), Cerf, Paris, 1983 [1^{ère} éd. 1970].
- MOLTMANN Jürgen, *Creating a Just Future: The Politics of Peace and the Ethics of Creation in a Threatened World*, London, SCM Press: Philadelphia, Trinity Press International, 1989.
- MOTTU Henry, *Dieu au risque de l'engagement. Douze figures de la théologie et de la philosophie religieuse au XX^{ème} siècle*, Genève, Labor et Fides, 2005.
- ORIGÈNE, *Contre Celse*, éd. par Marcel BORRET, (Sources Chrétiennes, 227), Paris, Cerf, 1968, t. 2.

PARGAMENT Keneth, *The psychology of religion and coping: theory, research and practice*, New York, Guilford Press, 1997.

Paul VI, *Evangelii Nuntiandii*, Rome, 1975, En ligne dans : www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-i_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_fr.html. (page consultée le 26 octobre 2102).

PHILON D'ALEXANDRIE, *De providentia*, trad. par B.H. COLSON et G.H. WHITAKER, (Loeb Classical Library), Cambridge, Harvard University Press, 1971, t. 9.

PLATON, *Œuvres complètes*. (Universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 2002, t. 10.

RASCOL André, *La Providence selon Saint Augustin*, dans VACANT A., et MANGENOT E. (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey & Ané, 1936, v. 13,1, p. 961-984.

RICŒUR Paul, *Temps et récit, I. L'intrigue et le récit historique*, (Point), Paris, Seuil, 1991

RICŒUR Paul, « *Qu'est-ce qu'un texte ?* », dans *Du texte à l'action*, (Point), Paris, Seuil, 1991.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, (Point), Paris, Seuil, 1996.

RODIS-LEWIS Geneviève, *Epicure et son école*, (Idées), Paris, Gallimard, 1975.

ROUTHIER Gilles, *Itinéraires de croyance de jeunes au Québec*, Québec, Anne Sigier, 2005.

SCANNONE Juan Carlos, *Culture populaire, Pastorale et Théologie*, dans *Lumen Vitæ*, 32, (1977), p. 21-38.

- SCANNONE Juan Carlos, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.
- SCHILSON Arno, *Providence / Théologie de l'Histoire*, dans EICHER Peter (éd.), *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1996, p. 784-789.
- SENECA, *Moral Essays*, trad. Par John W. Basore, (Loeb Classical Library), Cambridge, Harvard University Press, 1963.
- SIMONIN H.D., *La Providence selon les Pères Grecs*, dans VACANT A., et MANGENOT E. (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey & Ané, 1936, p. 941-960.
- SOBRINO Jon, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, dans *Revista de Estudios Centro Americanos*, (août- septembre, 1975), p.43-88.
- SOBRINO Jon, *Jésus en Amérique Latine*, (Cogitatio Fidei, 140), Paris, Cerf, 1986.
- SOBRINO Jon, *Jesucristo Liberador*, Madrid, Trotta, 1991.
- SOBRINO Jon, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999
- SURIN Kenneth, *Theology and the problem of evil*, (Sign points in Theology), New York, Basil Blackwell, 1986.
- TAYLOR Charles, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- THEOBALD Christoph, *Les enjeux de la narrativité pour la théologie*, dans *Transversalités*, 59, (juillet-septembre, 1996), p. 43-62.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, (Œuvres de Saint Thomas d'Aquin), Paris, Cerf, 1984, t. 1.

THOMAS William et ZNANIECK Florian, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant (Chicago, 1919)*, (Essais et recherches), Paris, Armand Collin, 2005.

TRACY David, *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*, New York, Crossroad, 1981.

TRACY David, *Blessed rage for Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

TRACY David, *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*, (Théologies), Paris, Cerf, 1999.

VOILQUIN Jean, *Penseurs grecs avant Socrate de Thalès de Milet à Prodicos de Céos*, (CG Philosophie, 31), Paris, Flammarion, 1964.

VOLTAIRE, *Candide ou L'optimisme*, Paris, Marabout, 1995.

WIESEL Elie, *La Nuit*, (Documents), Paris, Éditions de Minuit, 1958.