

# SPIRITUS

## Dossier

### ***Bourreaux et Victimes***

## Actualité missionnaire

*Algérie - Haïti  
Cambodge - Philippines  
Australie*

## Chroniques

*Colloque "Omnes Gentes"  
Intervention au Cachemire  
Lancement du CD Spiritus*

N° 182  
Mars 2006

## Édito

### **A**ctualité missionnaire

Propos recueillis par Spiritus

**Un témoin des violences en Algérie** 7  
Si vous ne voulez pas torturer, ne faites pas la guerre !

Céline Camoin

**Chemin de Croix des Haïtiens** 13  
Le grand défi est aujourd'hui de faire renaître l'espoir dans les cœurs des Haïtiens.

Michel de Gigord

**Le vécu d'une prise d'otage** 16  
Deux fois pris en otage, en parler le moins possible...

Joséphine O'Kelly

**Cultures aborigènes en péril** 21  
Sauvegarde des libertés des peuples aborigènes en Australie

Gérald Vogin

**Violences domestiques au Cambodge** 31  
Femmes catholiques victimes de violences au foyer.

### **D**ossier : Bourreaux et victimes

Christian Salenson

**Le « martyr » selon Christian de Chergé** 39  
Les nombreux assassinats de religieux et religieuses, durant les années terribles du GIA en Algérie, amenèrent les moines de la communauté à engager une réflexion nouvelle et approfondie sur le sens de leur présence monastique et plus radicalement sur l'éventualité du martyr et de son sens.

Joseph Mukabalera

**Martyre et confession de la foi** 51  
En s'appuyant sur l'exemple de deux évêques de Bukavu l'un assassiné, l'autre considéré comme un confesseur de la foi, tous deux vénérés par leur peuple, l'auteur dégage quelques considérations sur le martyr.

|   |            |
|---|------------|
| Henri Mialocq   |            |
| <b>Comment sortir de la violence</b>  | <b>61</b>  |
| La relation bourreau-victime, essentiellement marquée par la violence, met en œuvre des mécanismes qui s'énoncent en termes de dépendance, de dissymétrie, de réciprocité et par le paradoxe de la jouissance au cœur de la souffrance. Le psychologue réfléchit sur les voies de guérison de cette relation.           |            |
| Claude Tassin   |            |
| <b>Le cas de Pinhas</b>   | <b>69</b>  |
| Pinhas est une figure mineure dans la tradition juive et n'a pas trouvé de place dans le Nouveau Testament. Mais les diverses interprétations données à son zèle jaloux montrent bien que le problème de la violence religieuse est au cœur de l'Ancien Testament.  |            |
| Georges Riffault  |            |
| <b>Le commerce international, arme de domination sur les pays pauvres</b>   | <b>79</b>  |
| Des institutions politiques et économiques mondiales peuvent se transformer en « bourreaux des peuples ». L'Organisation Mondiale du Commerce (OMC) en fournit un exemple particulièrement pertinent. L'auteur conclut par un vibrant appel à l'engagement des chrétiens pour un Ordre nouveau au service des victimes. |            |
| Jean Tonglet  | <b>93</b>  |
| <b>Répondre à la violence de la misère</b>  |            |
| La misère est l'œuvre des hommes, seuls les hommes peuvent la détruire, affirme Joseph Wresinski. Elle est violence, car violation des droits de l'homme. S'unir pour faire respecter les droits et éradiquer la misère est un devoir sacré.  |            |
| Pierre Lefebvre   |            |
| <b>Pour aller plus loin</b>   | <b>101</b> |
| <b>Chroniques</b>   |            |
| « Omnes Gentes »  | <b>107</b> |
| L'originalité de Spiritus   | <b>110</b> |
| Intervention au Cachemire   | <b>113</b> |
| <b>Revue des livres</b>   |            |
| À travers les revues  | <b>116</b> |
| Recensions  | <b>117</b> |

## Édito

*Spontanément beaucoup d'entre nous se verraient assez facilement dans le rôle de victime. N'avons-nous pas à nous plaindre de bien des choses, de bien des gens, de bien des situations. Mais peu d'entre nous sans doute se reconnaîtraient dans un rôle de bourreau. Et pourtant les deux choses ne sont-elles pas liées? N'a-t-on pas vu bien des victimes devenir bourreaux à leur tour, bien des bourreaux victimes de leurs actes de violence? La question mérite d'être posée car nous vivons dans un monde violent et les missionnaires, ou tout simplement les chrétiens sont souvent objets et sujets de violences. L'Évangile a-t-il un mot à dire sur ce binôme?*

*Deux articles du dossier envisagent cette question sous l'angle du martyr. Et c'est justice, car le XX<sup>e</sup> siècle compte paraît-il plus de martyrs à lui tout seul que tous les siècles qui l'ont précédé réunis. Il vaut donc la peine de se pencher sur cette problématique, qu'il s'agisse des moines de Tibbhirine ou des évêques de Bukavu. Finalement, qu'est-ce qu'un martyr? Ceux qui ont confessé explicitement leur foi en face d'une menace de mort ensuite mise à exécution sont-ils les seuls à pouvoir porter ce titre? Ou bien existe-t-il d'autres formes du « plus grand amour » qui est de donner sa vie pour ceux qu'on aime?*

*Un autre article traite de la psychologie du couple bourreau-victime et montre qu'il s'agit d'une relation complexe, dans laquelle les deux pôles peuvent se nourrir l'un l'autre, et qui est souvent marquée par le paradoxe de la jouissance. Un auteur, disciple du Père Wresinski, montre comment le remède à la spirale bourreau-victime est la violence de l'amour, seule capable de faire accéder à un monde de justice pour tous, dont nous*

*sommes encore bien loin ! Les échanges internationaux, en effet analysés, dans une autre contribution, à partir de l'action de l'OMC et des pays « riches », sont trop souvent facteurs de criantes inégalités.*

*Enfin la question de la violence religieuse devait être évoquée : peut-on tuer par zèle religieux, pour l'honneur de Dieu ? Question éminemment moderne, mais les innombrables interprétations données à l'acte violent de Pinhas (Nombres 25) montrent bien que depuis les origines la question est complexe et controversée.*

*L'actualité missionnaire collecte une riche moisson de situations qui créent des victimes : tortures, oppression, prises d'otages, domination culturelle, violences familiales.*

*Une chronique fait état de la situation désastreuse au Cachemire après le tremblement de terre. Dans une atmosphère plus sereine deux autres se font l'écho d'un colloque en Belgique et de la soirée de présentation du CD-Rom Spiritus réunissant 179 numéros publiés dans la revue ! Que cette mission en réciprocité dont la Revue se fait l'écho serve à faire advenir la justice du Royaume que nous servons tous.*

*Spiritus*

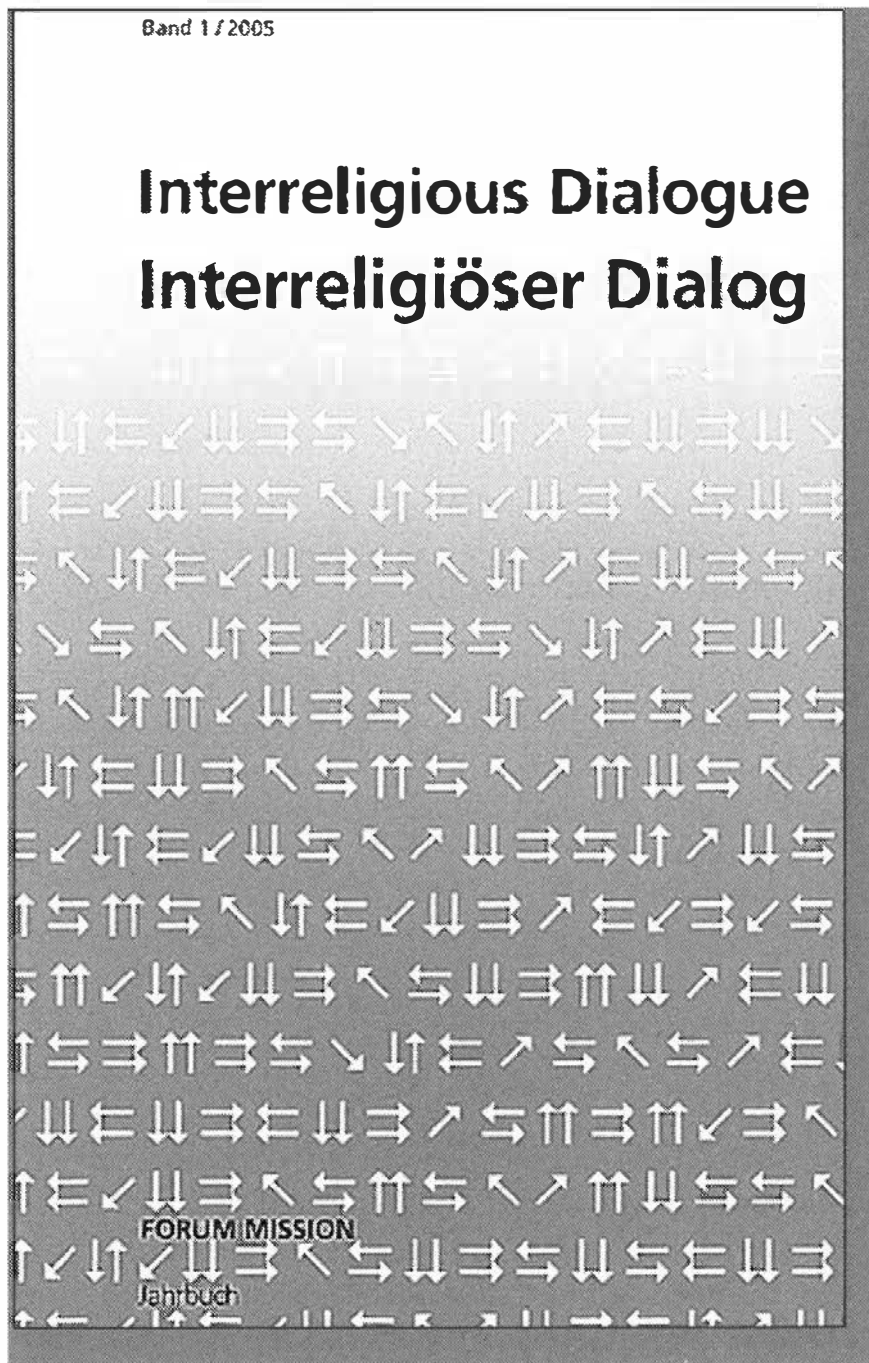


# **A**ctualité missionnaire

---

Zeitschrift für Missionswissenschaft/Nouvelle Revue de  
science missionnaire (NZM) change de formule.

Elle devient « **Forum Mission** »



Couverture de son premier numéro

## ***Témoin des violences dans la guerre d'Algérie***

***Un prêtre, ayant à l'époque participé à la guerre d'Algérie comme appelé du contingent, livre aux lecteurs le souvenir des violences dont il fut témoin et évoque les traumatismes et blessures psychologiques qu'il en a gardés.***

Il ne s'agit pas ici, une fois de plus, de parler de la guerre d'Algérie, mais à partir de mon expérience personnelle, d'essayer de réfléchir sur une forme de violence générée par une ambiance morbide, malsaine qui imprégnait tout un pays et tous les individus; en temps de guerre, toute une population est violente. En temps de guerre, nous sommes tous à la fois bourreaux et victimes.

### ***De fortes tensions psychologiques à la source de la violence***

Avant la guerre, en Algérie, les paysans vivaient dans des petites fermes en pierre, éparpillées dans le bled. Mais pour simplifier la surveillance de la population toutes les maisons furent détruites et les habitants regroupés dans des maisons en torchis, autour de postes militaires. Le village était entouré de fils de fer barbelés et personne ne pouvait en sortir sans autorisation. Régulièrement, les maisons étaient fouillées de fond en comble. La campagne était zone interdite. Le poste militaire dominait le village et la nuit les sentinelles pouvaient tirer sur tout ce qui bougeait en dehors du village et de la route.

Il en résultait pour la population des sentiments de haine et pour nous une grande nervosité.



## **Les tortures**

Après quelques mois dans un premier poste où je fus instituteur, on me proposa de faire un stage d'infirmier pour jouer le rôle du « bon Français » et aider les pauvres Algériens qui souffraient. Je serais donc le docteur au service des pauvres du village. C'est ce qu'on appelait la « Pacification ». Pour soigner des Arabes, un mois de formation me suffisait pour être un bon infirmier. J'appris à faire des pansements et des piqûres. Pour le reste, j'aurais autant de médicaments que je voulais et un Vidal pour me documenter.

Le stage était reposant, mais pas loin de l'infirmerie, il y avait une sinistre ferme, siège de l'officier de renseignements qui pratiquait ce qu'on appelait la « guerre psychologique ». Nous devions parfois réparer les dégâts.

Je me souviens surtout du premier prisonnier. On nous l'emmena nu sur un brancard. Il était maigre, bronzé. Dans le coma, il râlait en faisant des bulles de savon... On lui avait fait boire des seaux d'eau savonneuse. Les responsables exigeaient qu'on le soigne car il n'avait pas parlé, et il devait parler. Il mourut très vite. Trop de savon. Cette nuit-là, je ne dormis pas, révolté face à cet homme devenu un objet. Le stage terminé, je rejoignis mon poste.

Il se peut, il est même certain, que des soldats ont torturé pour le plaisir, par sadisme. D'autres l'ont fait froidement par métier pour avoir du renseignement. Dans ce cas, arrêtons d'être hypocrite ou innocent. Dès qu'il y a guerre, on a besoin de renseignements et cela ne s'obtient pas par la douceur. Arrêtons de vouloir faire des distinctions de casuistes entre brusquerie et torture. Si on veut militer contre la torture, ne faisons pas la guerre. Il ne s'agit pas, absolument pas, de justifier la torture, mais il faut admettre qu'elle est inévitable et que les vrais responsables d'une telle violence ne sont même pas toujours les gouvernants, mais les injustices sociales, économiques ou autres qui sont déjà, en soi, des actes violents.

Dans le nouveau poste où j'étais affecté, nous étions, au début, vingt soldats puis très vite les effectifs ont doublé. Parmi les 40 hommes, la moitié était d'origine algérienne. Le lieutenant responsable, un jeune appelé sorti d'une école d'ingénieurs, était

un brave type dans ses débuts. Puis est arrivé le maréchal des logis, homme de métier, se disant très chrétien et lisant l'imitation de Jésus Christ. Pour lui la guerre c'était la guerre. Pas de pitié! Les musulmans étaient tous à éliminer quelles que soient les méthodes et, puisque les embuscades que l'on faisait la nuit étaient inefficaces, il fallait faire parler les indigènes. Il allait s'en charger et l'ambiance dans le poste devint subitement satanique.

Pour n'importe quel prétexte, on prenait des otages. Après tout on avait une prison. Il fallait s'en servir. Il suffisait qu'un homme ait une lame Gillette dans sa poche pour qu'on l'arrête. C'était logique! S'il a une lame, c'est qu'il a l'intention de se suicider avant d'être interrogé. S'il voulait se suicider, c'est qu'il avait quelque chose à dire. On le faisait donc parler. Comme il ne savait rien et sous l'action de la souffrance, il dénonçait d'autres personnes qui à leur tour dénonçaient. On n'en finissait pas et les embuscades étaient toujours inefficaces.

De la violence en Algérie? Évidemment, après tout c'est la guerre. C'est eux ou nous. Ils coupaient bien les couilles de nos soldats en les leur fôurant dans la bouche. En les faisant parler on empêchait peut-être des embuscades où des Français seraient morts.

Un homme avait été si malmené qu'on me le confia. Il délira toute la nuit. Les aumôniers militaires nous avaient envoyé à cette époque des extraits d'une lettre du cardinal Feltin: « *Tout excès dans les actions de guerre doit être sévèrement réprimé, le vol, le viol, les saccages, incendies, représailles collectives. Tout homme a le droit d'être enterré dignement et son cadavre doit être respecté. S'il ne faut pas confondre rudesse avec torture, il faut se rappeler que tout ce qui tend à désintégrer la personne au physique et au moral ne sera jamais admissible par une conscience chrétienne.* »

En commentant ce texte dans une lettre à ma famille, j'ajoutais: « *Chaque mot de cette lettre représente ici quelque chose de courant, de monstrueux, d'inhumain. Le véritable problème algérien, actuellement se trouve là... mais les journaux, la radio n'en parlent pas car il y a la censure... Croyez-moi! L'Algérie est une rude expérience. On apprend à lire ici entre les lignes et à constater combien les livres, les journaux mentent.* »

## **Des « drôles » de soirées**

Violences physiques, violences verbales dues à la fatigue et à l'ennui. Il fallait assurer la garde une nuit sur deux. Pendant la journée, ceux qui n'avaient pas une fonction particulière rumaient leur ennui, ou bien on leur donnait un travail complètement inutile quand ils n'étaient pas en opération en train de crapahuter.

Violences entre nous: la moitié des effectifs de notre poste était composée d'Algériens qui faisaient leur service militaire comme nous puisque, à l'époque, ils étaient français. On se méfiait d'eux en particulier pendant les heures de garde la nuit. D'où parfois des débordements. On se défoulait !

Lors d'une opération, deux fellaghas furent ramenés au poste. On attendit avec impatience le commencement de la soirée. On avait si peu de distractions ! Nos soirées étaient si monotones ! Or, on nous promettait enfin un spectacle inédit. C'est pourquoi, le soir venu, tous les Français de souche, très excités, tinrent à être présents aux festivités.

On commença par pendre les deux prisonniers par les pieds dans la chambre des sous-officiers. Ce qu'on leur fit ? Je n'en sais rien, car avec un autre appelé, instituteur libre dans le civil, nous avons refusé d'être spectateurs. Mais les cris mêlés de ricanements et d'injures ont longuement perturbé la nuit.

Je compris ce soir-là combien étaient importantes les convictions fortes car l'ambiance était telle que tous, on avait envie de voir un spectacle sadique. Oui, j'avais envie de voir. Oui j'avais envie de torturer, de faire souffrir. Si je n'avais pas fait le noviciat, moi aussi je me serais sali les mains. C'est pourquoi je ne jette pas la pierre à tous ces jeunes qui étaient de braves types mais qui un soir de folie, pris dans une ambiance hystérique, ont fait du mal et qui maintenant vivent peut-être encore dans les remords. Pourquoi si peu parlent de la guerre d'Algérie ? Il est vrai que la majorité se trouvait dans des grandes casernes en ville et n'a pas été directement concernée par les tortures.

J'étais très discret dans mes lettres qui étaient censurées et pourtant parfois il m'échappait quelques allusions sur ce qui se passait :

*« Je vois trop de braves types devenir des monstres en deux mois de temps. Moi-même, parfois, il faut que je me force pour dire que la torture est inadmissible... tellement le milieu baigne dans la haine... Il est probable que sans noviciat j'aurais fait aussi des monstruosités. »*

Au cours d'une autre opération, on avait trouvé un jeune berger étendu dans le bled. Il était mort, depuis peu de temps. On le ramena au poste et je l'étendis sur le lit de l'infirmierie pour l'examiner. Je constate, alors, qu'il avait sur le thorax ce que je croyais être des brûlures de cigarettes. En fait je me trompais; il s'agissait de balles. Il avait été tué d'une rafale. Les enquêteurs du PC, assez éloigné, devaient venir le lendemain. On plaça donc le cadavre dans la prison; il dégagait une telle odeur dans ce climat chaud que je me remis à fumer. Lorsque la nuit fut tombée, les nombreux chacals qui rodaient dans la région, sans doute attirés par l'odeur, poussèrent des cris sauvages. Or il y avait dans le poste une vingtaine de chiens que les hommes, manquant peut-être d'affection, avaient adoptés. À leur tour, les chiens, la gueule levée vers le ciel, commencèrent par gémir et finirent par hurler le cri de la mort. Les soldats devinrent vraiment fous et, en pleine crise, se tapaient la tête contre le mur.

### **Les injustices et les comportements qui engendrent la haine**

Le seul bien des villageois était leurs troupeaux. Un jour, on décida de prendre plusieurs vaches pour punir le village qu'on jugeait trop hostile. Elles furent expédiées je ne sais où.

Un soir, on décida de faire la fête. On avait eu du vin à profusion. Tout le monde était saoul y compris le lieutenant qui eut alors une idée géniale. Pourquoi ne pas faire un feu d'artifice? Il y avait le mortier au centre de la cour. On le chargea et on commença à tirer au-dessus du village un obus, puis deux, puis dix. On riait comme des fous. Tout le village apeuré vivait dans la crainte qu'un obus fût mal dirigé. Les tireurs n'ont quand même pas tiré trop court et rien ne tomba sur le village, et pourtant, ils visaient de plus en plus court. Le dernier obus tomba juste à la lisière du village.

Évidemment, ces comportements dus à la nervosité de chacun et à notre isolement rendaient nos actions humanitaires complètement inutiles. N'étaient-elles pas en fait que de la propagande et une autre forme d'hypocrisie alors que la situation humaine que nous avons provoquée par le regroupement et nos comportements était épouvantable ?

## **Conséquences personnelles**

J'allais garder de cette période une haine contre toute forme d'autorité, haine qui encore 40 ans plus tard me prend parfois dans les tripes. Il faut respecter l'homme. Après tout, nous sommes les fils de Dieu.

En même temps, je ne peux plus supporter des jugements catégoriques, arrogants, sans nuances par des personnes imbues d'elles-mêmes et sûres d'avoir raison. Que de souffrances peuvent être provoquées par un jugement, une critique qu'on sait injuste, des attitudes intolérantes, des jugements tout faits, des généralisations (maintenant on parle d'amalgame). Pourquoi certains anciens d'Algérie ont-ils mis tant de temps à parler ? Ils savaient qu'ils ne seraient pas compris, alors que déjà en leur for intérieur, même s'ils n'ont rien fait de répréhensible, il reste un sentiment de malaise.

« La langue est un membre minuscule... la langue aussi est un feu. C'est le monde du mal, cette langue placée parmi nos membres ; elle souille tout (Jc 3, 6ss). »

Pourquoi ne pas terminer par des paroles d'Évangile ?

« Vous avez appris qu'il a été dit : tu ne tueras point ; eh bien ! Moi je vous dis : Quiconque se fâche contre son frère en répondra au tribunal ; s'il dit : "crétin !" il en répondra au Sanhédrin... (Mt 5, 21-22). »

Propos recueillis par *Spiritus*

## *Le chemin de croix des Haïtiens*

Céline Camoin

***Céline Camoin est une journaliste française. Depuis 6 ans, elle travaille à Rome au sein de l'agence de presse missionnaire MISNA<sup>1</sup> qui publie quotidiennement des nouvelles sur le Sud du monde, trop souvent ignoré par les grands médias internationaux.***

Jésus libère Haïti! Jésus libère Haïti! Jésus donne-nous la force de survivre! À l'unisson, des dizaines de milliers de Port-au-Princiens ont défilé en procession ce Vendredi Saint, le 25 mars dernier, pour implorer la grâce de leur « Bon Dieu », leur « Bon Dieu Bon » comme ils le surnomment ici.

« Il y a encore plus de monde que l'année dernière, c'est incroyablement émouvant » affirme le Père Rosemond, de la paroisse du Sacré-Coeur de l'avenue Jean-Paul II, l'une des cinq paroisses qui ont organisé le Chemin de Croix du secteur sud-est de la ville, une zone plutôt calme de cette métropole caribéenne de plus de deux millions d'habitants. « C'est parce que le peuple souffre de plus en plus » rétorque Mimose, une Haïtienne d'une cinquantaine d'années qui, comme les milliers de pèlerins de sa paroisse, a parcouru pendant six heures, sous un soleil brûlant, les cinq kilomètres du tracé, de la Place Jérémie à La Croix Desprez perchée sur les hauteurs du quartier Pacot. En habits du dimanche, munis de leurs chapeaux, de leurs gourdes et de leurs chapelets, sans oublier leurs petites radios portables pour ne pas perdre une minute des prédications, tous sans exception ont prié et chanté en créole pour demander à Dieu d'écouter leur misère.

---

<sup>1</sup> Missionary Service News Agency ([www.misna.org](http://www.misna.org)).

« En plus de la misère, du chômage, du délabrement, il y a l'insécurité qui empêche les gens de vivre tranquillement » ajoute Ewald, qui marche lentement au milieu de la foule compacte, essuyant avec un bout de serviette son front dégoulinant. La violence à Port-au-Prince a connu une envolée ces derniers mois, avec son lot de morts tués par balles, de cambriolages et de saccages et un nombre impressionnant de kidnappings, dernière trouvaille des gangs pour gagner de l'argent. Les forces de l'ordre de la capitale, la police nationale (faible en effectifs et mal équipée), mais surtout les casques bleus de la Minustah (Mission des Nations Unies pour la stabilisation d'Haïti) interviennent ponctuellement en menant des opérations de « répression » - non sans « dommages collatéraux », terme utilisé par la mission onusienne pour parler des civils touchés dans les affrontements - dans les quartiers les plus troublés, comme Bel Air, Cité Soleil, Poste Marchant ou Delmas, tous situés dans la moitié nord de la ville.

Cependant, rien n'a encore arrêté la violence urbaine. Les quartiers les plus « chauds » sont communément indiqués comme étant les anciens fiefs des lavalassiens, les partisans - armés et non - de Fanmi Lavalas, le mouvement de l'ex-président Jean-Bertrand Aristide chassé du pouvoir le 29 février 2004 sous la pression conjuguée de certains secteurs de la société civile et de forces internationales, États-Unis et France en tête. Entrelacs de « corridors » étroits et surpeuplés, ces quartiers sont aussi et surtout les fiefs des trafiquants de drogue et des gangs criminels. « Haïti est une plaque tournante de la drogue dans la région depuis de longues années; on ne compte pas les corrompus qui se sont enrichis avec l'argent des trafics. Vous comprenez bien que les dealers n'ont pas intérêt à ce que l'on vienne mettre de l'ordre dans tout cela » continue Ewald, à l'arrêt devant l'une des 14 stations du Chemin de Croix, 14 tableaux vivants animés par de jeunes paroissiens qui miment avec dévotion les étapes de la Passion du Christ.

Le gouvernement de transition guidé par le premier ministre Gérard La Tortue, installé au printemps 2004 et en place jusqu'aux élections, finalement prévues après 4 reports le 7 février 2006, était censé remettre sur les rails un pays à genoux, le plus pauvre du continent américain, grâce à l'aide internationale arrivée au compte-gouttes. Une tâche bien difficile, d'autant

plus que l'appareil étatique, ancré dans une profonde léthargie, ne jouit pas d'une bonne réputation. Rongé par la corruption et le clientélisme, comme bien des pays du Sud du monde, il est vu par la majorité de la population comme une machine à s'enrichir pour les élus et leurs proches.

L'État est totalement absent en dehors des grands centres urbains. Depuis la chute de la dictature des Duvalier, il y a une quinzaine d'années, Haïti a sombré dans une sorte d'anarchie où chacun est obligé de survivre par ses propres moyens, à la ville comme à la campagne. Les seuls encadrements perceptibles jusqu'à ce jour sont ceux de l'Église qui fait beaucoup dans le domaine de l'éducation et de l'assistance aux nécessiteux, et de ceux qui viennent de l'étranger comme les nombreuses ONG présentes dans le pays. Les électeurs haïtiens - environ la moitié des quelque 8 millions d'habitants - sont appelés à choisir leur nouveau président parmi 34 candidats, au terme d'un processus électoral houleux et chargé d'imperfections. L'élu aura bien des défis à relever. L'un des plus grands sera certainement de ramener l'espoir dans le cœur des Haïtiens.

Céline Camoin  
celinecamoin@hotmail.com



# *Le vécu d'une prise d'otage*

Michel de Gigord

*Prêtre des Missions Étrangères de Paris, l'auteur a vécu 10 ans en Malaisie et 19 ans aux Philippines dans l'île de Mindanao. Il a consacré sa vie au dialogue avec les musulmans. Il est l'auteur de « Le choc du dialogue ».*

D'avoir à reparler de mon expérience de kidnappé vingt ans après mon premier kidnapping et seize ans après le second me semble tout drôle, car j'ai tout fait pour que cette expérience-là appartienne au passé et je crois y être arrivé pleinement. Mais puisque c'est le sujet de ce numéro de *Spiritus* et qu'il est fait pour peut-être aider certains lecteurs à affronter cette expérience et/ou à vivre avec, j'accepte de mettre par écrit quelques réflexions. Plutôt que de parler de la relation « ravisseurs-victimes », je vais essayer de répondre aux deux questions posées :

- Comment échapper à l'enfermement dans la haine, la rancune ?
- Comment des années après guérir des séquelles psychiques et spirituelles du traumatisme subi ?

Je ne peux pas m'empêcher de répondre tout de suite : mais je ne me suis jamais enfermé dans la haine et je n'ai pas subi de traumatisme ! Aucun. La seule conséquence durable de mes deux kidnappings, que j'ai trouvée très difficile à gérer, a été la suivante : pendant plusieurs années, j'ai en quelque sorte perdu mon identité. On ne me traitait plus comme « le Père Michel » mais comme « le kidnappé » et on me demandait sans cesse de raconter comment tout s'était passé. Comme je refusais le plus

souvent de le faire, on attribuait cela à un traumatisme. « Laissez-le, le pauvre, ça a été une expérience traumatisante pour lui. » Mais ce n'était pas cela du tout.

C'est peut-être à ce niveau-là que je peux contribuer à quelque chose d'utile, en essayant de dire pourquoi je n'ai pas connu une haine durable et un traumatisme tenace.

### **D'abord les faits :**

- Le 4 juin 1986, quatre ou cinq personnes armées entrent le soir dans ma maison sur le campus universitaire où je travaillais et m'emmenent de force les yeux bandés dans une jeep. Suivent trois semaines de vie dans la jungle, trimballé ici et là pour empêcher les forces militaires de nous trouver. Conditions de captivité difficiles avec très peu de nourriture, des nuées de moustiques, le froid humide de la jungle, les moqueries continues de mes jeunes gardiens et un simulacre de mise à mort. Je fus libéré au bout de trois semaines, le 25 juin.

- Le 30 décembre 1989, je suis arraché de ma voiture en plein centre de la ville de Marawi, en plein jour, avec une de mes nièces, Bénédicte de Vanssay, qui était venue me visiter. Ils nous jettent dans un bateau à moteur. On traverse le lac de Marawi et on nous emmène haut dans les montagnes qui entourent le lac. Je dois faire front à des menaces si je ne signais pas un papier promettant le paiement d'une rançon mensuelle après ma libération. Après deux jours de discussions très dures, je signais le papier parce que les ravisseurs nous disaient qu'ils allaient nous séparer, Bénédicte et moi, et que je trouvais l'attitude des ravisseurs inquiétante par rapport à ma nièce. Dès le papier signé, ce fut la libération immédiate après donc seulement deux jours de captivité. Pour la petite histoire, la rançon ne fut jamais payée.

Je ne vais pas analyser ici les raisons de ces deux kidnappings qui étaient tout à la fois une expression de haine contre les étrangers (tous assimilés aux Américains), un marchandage politique, une revanche personnelle à cause de mon attitude par rapport à tout ce qui se faisait à l'Université et aussi du brigandage pur et simple.

Ce que je voudrais dire ici : quand je suis arrivé à Marawi en août 1982, je savais bien que je n'avais pas choisi un endroit facile. Je savais qu'il y avait une tension très forte entre les chrétiens et les musulmans. Je savais que les chrétiens, toute petite minorité (2 à 3 %) dans cette région, la province de Lanao, faisaient l'objet d'une discrimination et qu'en fait presque toutes les semaines, un, deux ou trois étaient assassinés pour une raison ou une autre. Et j'ai été le témoin de cela de 1982 à 1987.

Ce qui m'a le plus frappé dès mon arrivée, c'est la peur dans laquelle vivaient les chrétiens, et d'ailleurs quelques musulmans aussi, dans ce contexte de violence.

Très vite je me suis aperçu que peut-être ma contribution la plus importante, dans une situation comme celle-là, serait de tout faire pour atténuer la peur. En moi d'abord, bien sûr, en étant convaincu que je ne pourrais jamais rien faire de positif si je me laissais enfermer dans la peur; et chez les autres, surtout les chrétiens, en leur disant à temps et à contretemps que notre foi nous donnait la force de traverser, sinon de dépasser, la peur. Un de mes textes préférés était celui de 1 Jean 4, 18: « Il n'y a pas de crainte dans l'amour; au contraire, le parfait amour bannit la crainte. »

Petit à petit, en moi en tout cas, s'était établie une certaine sérénité qui se basait sur le raisonnement suivant: dans une situation comme celle de Marawi, être kidnappé ou même tué est une possibilité. Ce risque, je l'assume, je le choisis parce que, ici, il y a un travail formidable à faire pour faire se rencontrer et se réconcilier les chrétiens et les musulmans.

C'est pourquoi quand est survenu le premier kidnapping, je n'ai pas été traumatisé. Oh! Je ne dis pas que je n'ai pas eu peur mais je savais d'avance que cela pouvait arriver et je l'ai pris comme tel. Je ne dis pas non plus que je n'aie pas eu de bouffées de haine contre mes ravisseurs; mais, très vite, je me suis aperçu qu'ils étaient plus ou moins victimes d'un cycle de violence dont ils n'étaient pas maîtres. Et puis j'ai fait, dans ce premier kidnapping, une expérience très forte de la puissance de la prière, celle des autres que je ressentais, et la mienne. Et j'ai prié de façon explicite pour que, justement, je ne me laisse pas envahir par la haine ou le désir de revanche.

Comme je le dis dans mon livre *Le choc du dialogue*: « Je n'ai jamais voulu revenir sur ce kidnapping. J'ai tracé une croix dessus. Dès mon retour à l'université, je ne voulais plus en parler. Si on insistait, je disais seulement que cette expérience m'avait conforté dans le désir de poursuivre le travail pour le dialogue interreligieux. Je m'intéressais seulement au présent. »

Je le pensais profondément et je le répétais fréquemment : c'est justement parce qu'il y a des assassinats et des kidnappings qu'il faut travailler de toutes ses forces pour remplacer la haine par l'amour. Et puis, voilà qu'arrive le second kidnapping, deux ans et demi après le premier.

Bien que beaucoup plus court que le premier puisqu'il ne dura que deux jours, il fut beaucoup plus dur à gérer. D'abord tout simplement parce que c'était le deuxième et que dès les premiers moments du kidnapping, j'ai revu dans ma tête tout le film des événements du premier. Je n'ai pas pu surmonter une grande peur et une très grande colère. Et puis, cette fois-là, je n'étais pas tout seul. J'avais avec moi ma nièce, jeune femme de 29 ans à cette époque. Et j'ai ressenti une peur immense qu'il lui arrive quelque chose à elle qui n'avait jamais fait les choix et la réflexion que j'avais été amené à faire.

Heureusement, l'épreuve ne dura pas longtemps mais il me fallut beaucoup plus de temps pour digérer ce second kidnapping, surtout la colère qu'il avait provoquée en moi.

Je peux cependant affirmer que là aussi je n'ai pas eu ce fameux traumatisme dont on parle si souvent dans ce genre de situation. Interviewé par un journal philippin quelques jours après ce kidnapping, je disais ceci : « En ce qui me concerne, je n'ai pas l'intention de m'en aller pour la bonne raison que je ne veux pas abandonner ma responsabilité à l'université. De plus, si je pars il n'y aura personne pour me remplacer. Pour le moment il y a très peu de prêtres à Marawi. N'y viennent que des volontaires et il n'y en a pas beaucoup. Je sais que si je m'en vais il n'y aura personne pour prendre ma place pendant longtemps. Et puis, c'est aussi pour moi une question de conviction. La vie n'est pas toujours rose. On ne peut pas abandonner parce que la situation est dure. Je ne veux donc pas abandonner. Je veux continuer ce que nous essayons de faire ici à

Marawi, à savoir œuvrer pour la réconciliation entre les chrétiens et les musulmans. Je veux donc aller de l'avant et leur dire qu'un kidnapping n'est pas la fin du monde. Cela fait partie de la vie. La vie n'est pas toujours un succès, elle n'est pas toujours belle. Il y a des ratés. Mais cela ne devrait pas détruire, au contraire, la vision essentielle que nous avons, à savoir que nous sommes tous des croyants en Dieu et qu'en tant que tels nous devons nous pardonner, nous parler les uns aux autres, nous réconcilier et vivre ensemble comme enfants de Dieu. »

Il y a une phrase de Nietzsche, reprise par le psychiatre autrichien, Viktor Frankl, qui en fait la base de sa « Logothérapie », que j'aime beaucoup : « Celui qui a un "pourquoi" dans sa vie peut traverser tous les "comment". »

Avec une conviction accrochée au cœur, la réconciliation entre les chrétiens et les musulmans (c'est le "pourquoi"), et l'aide de la prière, je crois vraiment qu'on peut éviter de tomber dans le traumatisme et de se laisser enfermer dans la haine malgré toute la violence (c'est le "comment") qui prévaut.

Je voudrais cependant terminer cette réflexion en disant ceci : si j'avais été kidnappé pendant plusieurs mois, les menottes aux mains, dans un pays où les otages sont facilement exécutés, serais-je capable de faire le même discours ?

Je ne peux absolument pas répondre à cette question.

Michel de Gigord  
frmichel40@free.fr

## Cultures aborigènes en péril

Joséphine O'Kelly

*Joséphine O'Kelly, Australienne, Sœur de St Joseph de Cluny, a été une pionnière de la Mission de Kanabéa en Papouasie-Nouvelle Guinée. Elle est actuellement co-ordinatrice de l'éducation à Santa Teresa, communauté aborigène de 600 personnes à 85 kilomètres de Alice Springs, dans la région désertique de Central Australia. Ceci l'a amenée à creuser les enjeux de l'éducation pour la sauvegarde des libertés du peuple aborigène.*

*U*ne société qui exclut et opprime un groupe de son propre peuple et refuse de reconnaître ses droits à sa culture et à son mode de vie propres, ne peut se dire tolérante ou pacifique... Dans d'autres régions, tandis que les populations autrefois colonisées retrouvent leur dignité propre et reprennent pouvoir sur leur vie et leur culture, ce type de mentalité est en régression. Les conclusions de la Commission royale sur les décès des Aborigènes en captivité, révèlent cependant une évidence troublante, à savoir que l'Australie en général... représenterait un des derniers bastions du racisme institutionnalisé.

Depuis que le capitaine Cook a pris possession vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle de la terre connue maintenant comme l'Australie, au nom de la Couronne britannique, les conséquences ont touché tous les aspects de la vie du peuple indigène. Non seulement les Britanniques se sont arrogé le droit de confisquer le pays, mais de plus imbus de la mentalité eurocentrique de l'époque ils étaient persuadés que les manières de penser et d'agir dont ils étaient familiers étaient celles de la société civilisée, tandis que les populations de ce que l'on appelait le « Nouveau Monde » étaient des « sauvages ignorants ». Ainsi

donc, quand le moment fut venu pour les enfants indigènes, ou ceux que l'on définissait comme « métis », d'être instruits, ce fut à l'européenne. Cela, non seulement en ce qui concerne la méthodologie et le contenu, mais aussi pour toute la manière d'appréhender le monde. Il ne venait pas à l'esprit des colonisateurs qu'il pouvait y avoir une autre manière de concevoir les choses.

Ce qui est connu comme « Dreaming<sup>1</sup> » (le Rêve) est le terme qui symbolise la vision du monde chez la population indigène d'Australie. Éliade a démontré comment les croyances, les coutumes, les relations, en somme tout ce qui vient étayer la structure sociale, trouvent leur origine dans le « Rêve ». Comme dans toutes les autres sociétés qui n'ont pas le mode de penser scientifique occidental, la compréhension des causes et des effets est liée aux croyances religieuses. La spiritualité imprègne leur être, surtout en ce qui concerne leur relation avec la terre, avec les gens et avec toute la création. Tous les aspects de la vie sont reliés; le cloisonnement leur est un concept étranger. Toute la création est part d'un système unifié. La compréhension du temps est cyclique, non linéaire. Harris décrit la différence entre la lointaine culture aborigène et la culture occidentale comme « davantage une question d'incompatibilité irréconciliable qu'un degré de différence ».

Cette vision du monde a eu un impact sur la manière d'apprendre du peuple indigène. L'éducation, pour les Indigènes, ne concernait que ce qui était requis pour la vie de chaque jour, et pour la responsabilité particulière de la personne dans sa famille ou son groupe, selon une structure très compliquée pour la personne qui n'est pas indigène. Cela impliquait d'être familier des coutumes, de la culture et des lois du groupe et de la place de l'individu dans le système social. Au cours de milliers d'années, la sagesse du peuple s'était capitalisée en une

---

<sup>1</sup> « Dreamtime » ou « Dreaming », sont des concepts de première importance dans la culture des Indigènes Australiens. Selon leur croyance, toute vie - humaine, animale - est un vaste, inaltérable réseau de relations remontant jusqu'aux grands Esprits des Ancêtres du Dreamtime qui gouvernent les saisons et sont responsables de la croissance de la végétation, de la reproduction des espèces animales et du cycle de la vie de la naissance à la mort. Le « Dreamtime » continue avec le « Dreaming » dans la vie spirituelle des Aborigènes d'aujourd'hui.

grande somme de données qui s'exprimaient souvent sous forme d'histoires. La connaissance de cette vaste somme d'informations avait donné, à des centaines de générations, connaissance et savoir-faire pour survivre dans un milieu géographique difficile.

La méthode d'apprentissage des Indigènes australiens traditionnels est largement basée sur une approche informelle. Le moment pour apprendre, c'est quand le besoin s'en fait sentir dans les situations concrètes de la vie, et l'apprentissage se fait dans le contexte naturel, non pas dans une salle de classe. Les compétences pour des situations spécifiques sont des compétences démontrées et non pas une théorie à appliquer à différentes situations. On donne très peu d'instruction verbalement. L'étudiant observe ce que fait son aîné et imite ses actions, les pratiquant jusqu'à ce qu'il maîtrise la technique. L'instruction de ce qui n'est pas d'un caractère pratique - telle l'instruction donnée au cours de la période d'initiation, la transmission des histoires - se fait généralement autour du feu de camp. L'étude de la loi, des mœurs du groupe et des lois de la relation est d'une importance majeure. La religion fait partie de la vie quotidienne, elle englobe tout.

Quand on comprend cette philosophie et cette pratique éducative des Indigènes australiens, l'imposition d'une éducation qui, pour une large part, a méconnu leur culture avec tous ses schémas de pensée et sa compréhension du monde physique et spirituel, n'a été que la manifestation d'un racisme systématique, le racisme institutionnalisé dont parle Brady. Présumer que la vision du monde, qui était celle de la société dominante, était la seule sur laquelle baser un programme d'études, fut une injustice envers les étudiants indigènes. Non seulement on a imposé à ces étudiants indigènes un système étranger, mais on a pratiqué un racisme plus subtil en refusant de reconnaître les cultures et les styles d'apprentissage indigènes<sup>2</sup>.

Au début de la colonisation européenne de l'Australie, l'attitude du Gouvernement britannique et de ses agents envers le peuple indigène, comme celle des colons, déportés ou libres, indiquait qu'on le considérait comme constitué d'êtres infé-

---

<sup>2</sup> Une rectification de cette omission est en cours, cf. NT Curriculum Framework (2002).



rieurs. On les jugeait paresseux (ils ne cultivaient pas la terre), dotés d'un degré d'intelligence moindre, sans culture réelle. Ayant ainsi évalué les natifs, on imposa une chaîne de dispositions qui attentait à la dignité des gens et les plaçait dans des situations où leur estime de soi en tant qu'individus et en tant que peuple, était terriblement mise à l'épreuve - des dispositions dont ils n'ont pas fini de payer le prix.

Puisque les éleveurs et les fermiers s'emparaient des terres, le peuple indigène se trouvait privé de subsistance, ses terrains de chasse et de cueillette étant détruits par le bétail ou transformés en terre de culture. En dehors du nord de Western Australia et du Northern Territory, les Indigènes, pour la plupart, n'étaient pas désirés sur les ranchs ou dans les villes. « Chasseurs ou récolteurs sans aucune utilité économique apparente, ils étaient considérés comme ne servant qu'à peu de chose, et le principal souci de beaucoup d'Européens était de se débarrasser d'eux. »

Pendant les années qui ont précédé la Fédération, les pouvoirs coloniaux respectifs considéraient leur rôle envers le peuple indigène comme celui de protecteur. À Victoria, on disait aux protecteurs nommés que l'une de leurs premières responsabilités était l'éducation des jeunes aborigènes. Dans les années 1840 et 1850, ils essayèrent d'y faire face en établissant des écoles semblables à celles qu'ils connaissaient en Grande-Bretagne. L'accent était mis sur un apprentissage structuré, sur l'ordre, la ponctualité, la discipline. Les éducateurs blancs n'ont pas su reconnaître que les Aborigènes puissent avoir leur système propre, complexe, pour éduquer leurs jeunes, un système qui était partie intégrante de leur existence nomade.

En octobre 1858 une Commission parlementaire, nommée par le Gouvernement de Victoria, préconisa que des réserves soient aménagées dans des zones isolées de Victoria, que des écoles soient ouvertes et que les enfants soient enlevés à leurs parents, de force si nécessaire. Avec le temps, des réserves furent établies à Lake Tyers, Coranderk, Lake Condah et Framlingham. L'évaluation que Christie fait de la tentative de Victoria pour donner une éducation aux élèves indigènes montre que les motifs des dirigeants sont des motifs nettement racistes :

« Les efforts pour “éduquer” les Aborigènes pendant la période du Protectorat ont aussi échoué... Le gouvernement britannique comme les gouvernements coloniaux pensaient que l'éducation et plus spécifiquement la scolarisation des Aborigènes à la manière des blancs, était un excellent moyen d'obtenir la paix et l'ordre. Si les Aborigènes arrivaient à accepter les systèmes sociaux et économiques des blancs, alors les chocs culturels et la lutte pour la terre seraient réduits. Les Aborigènes, on l'espérait, deviendraient des ouvriers pastoraux industriels et, comme tels, jouiraient des bénéfices de leur incorporation dans une société “supérieure”. »

Des réserves semblables furent établies dans d'autres colonies. Avec le temps, les différents États firent passer une législation qui administrait la vie du peuple indigène. En Western Australia, le gouvernement nomma un Protecteur-Chef des Aborigènes qui était le « gardien légal de tous les enfants aborigènes et métis jusqu'à ce qu'ils atteignent l'âge de seize ans ». En Queensland et dans le Northern Territory, tous les enfants indigènes devinrent des pupilles de l'État.

Une politique qui avait cours durant cette période et qui fut maintenue pendant plusieurs décennies, était l'enlèvement de force des enfants métis à leurs familles, ce sont les enfants de la « Stolen Generation » (la Génération volée). Ils furent privés de l'éducation par le milieu familial et placés dans des « dortoirs » (assimilables aux pensionnats), dans des réserves ou des missions, ou bien ils étaient élevés comme enfants adoptifs dans des familles australiennes non indigènes. On pensait que puisqu'ils étaient en partie européens, ils auraient une plus grande chance de survie, par rapport à leurs frères et sœurs indigènes. Éduqués à la manière des non indigènes, ils réussiraient mieux leur assimilation à une société plus large.

Avec le temps, le concept de l'assimilation prit solidement pied dans la psyché australienne et devint la politique officielle. Paul Hasluck, Ministre pour les Territoires, la décrit ainsi :

« La politique de l'assimilation signifie que tous les Aborigènes et les Métis aborigènes arriveront au même mode de vie que les autres Australiens et vivront comme membres d'une communauté australienne unique, jouis-

sant des mêmes droits et privilèges, acceptant les mêmes responsabilités, observant les mêmes coutumes, influencés par les mêmes croyances, les mêmes espoirs et les mêmes loyautés que les autres Australiens ».

« Le système éducatif est devenu un instrument délibéré d'assimilation. Le but était de changer les étudiants, de faciliter le "désapprentissage" de ce que leurs parents leur avaient appris et de "les sevrer des allégeances qui avaient fait d'eux des Aborigènes". »

Moreton-Robinson renforce cette évaluation de l'assimilation, quand il écrit :

« En théorie la politique de l'assimilation visait à resocialiser et éduquer les Aborigènes pour les rendre capables de fonctionner dans le monde des Blancs. Cependant, dans la pratique, cela entraînait cruauté, discipline et punition pour les filles et les garçons indigènes qui recevaient une formation minimale pour en faire des serviteurs auxiliaires indigènes, au service des Australiens de la classe moyenne émergente. Les enfants étaient enlevés à leurs parents par la force ou la contrainte, par duperie. »

Une fois encore, la pratique du système des « dortoirs » dans les réserves et les missions devint un outil du système. Les enfants en âge de scolarité étaient séparés de leur famille et placés dans des conditions comparables aux pensionnats. Ils avaient peu de contact avec leur famille. Il ne leur était pas permis de parler leur propre langue. Les pratiques culturelles d'exemption n'étaient pas tolérées. La salle à manger était considérée comme le lieu où les influences « civilisatrices » du fait de s'asseoir à table, de manger avec fourchette et couteau pouvaient être mises en pratique. Mais une carence plus profonde encore était celle d'être coupé de la vie quotidienne de la famille où se transmettaient la culture et la langue. Au cours des années, les élèves des « dortoirs » perdirent une partie significative de leur héritage.

Les résultats du référendum de 1967 ont indiqué une acceptation grandissante du peuple indigène dans la communauté australienne. Cependant, ce n'est qu'avec l'arrivée du Parti Travailleuse au pouvoir en 1972 que la législation refléta cette acceptation, avec la politique d'autodétermination. Le Rapport

de 1975 de la Commission des écoles indiqua des mesures précises pour le développement d'une éducation convenant mieux aux élèves indigènes, mais des problèmes subsistaient en bien des secteurs. Puis vint en 1980, la Politique d'éducation indigène du comité national pour l'éducation des Aborigènes. En 1989 tous les gouvernements australiens ratifièrent la Politique nationale d'éducation des Aborigènes et des Indigènes de Torres Strait, dont le but premier était « de réaliser une large équité entre le Peuple aborigène et les autres Australiens à l'accès, la participation et les débouchés dans toutes les formes de l'éducation ».

Il me semble qu'actuellement, il y a une grande ambiguïté en ce qui concerne l'éducation des élèves indigènes en Australie. Dans *What Works. The Work Program* (Ce qui est efficace. Le programme de l'Emploi) de l'Association australienne des programmes d'études et des services nationaux de programmation nous pouvons lire :

« Le respect et la compréhension des cultures Indigènes sont des conditions préalables fondamentales pour améliorer le niveau des élèves indigènes. *Le succès ne sera pas assuré sans la reconnaissance des facteurs culturels qui peuvent avoir un impact sur la réussite; cela ne se fera pas davantage sans le consentement, l'approbation ou la participation cordiale des intéressés.* »

De telles déclarations sont une reconnaissance positive des cultures indigènes. Cependant, en même temps, on demande aux étudiants d'acquérir les valeurs de la culture non indigène et de réussir dans un contexte non indigène, de participer de bon gré à un système qui n'est pas de leur culture. On tient très peu compte du facteur « humiliant », du manque d'assurance que beaucoup d'étudiants indigènes éprouvent de participer à des activités qui se situent en dehors de leur milieu coutumier.

Même dans des écoles où il y a un apport important de leur propre communauté et des enseignants indigènes, où on enseigne aux étudiants leur culture et leur langue, il y a compromis. Le contrôle des connaissances des élèves doit se faire selon les concepts du monde occidental, avec la classification des réussites sous forme de tableaux, selon un style étranger au mode de penser de l'Indigène. On en trouve un exemple dans la Structure des programmes d'études du Northern Territory, qui contient une section détaillée sur la langue et la culture indigènes, résul-

tat d'une importante collaboration avec des enseignants indigènes. Mais comme cela fait partie du Programme d'Études, avec ses prolongements, ses indicateurs et ses options, cela fait, du même coup, partie de la structure basée sur une organisation de style occidental. Cela permet une considérable possibilité d'apprentissage empirique de style indigène, mais la documentation que l'on attend des enseignants doit cadrer avec une méthodologie non indigène. En même temps on apprend aux élèves la Règle des trois R, commune à tous les élèves australiens. Chaque année on contrôle les connaissances des étudiants selon le Programme d'évaluation à niveau multiple, d'après lequel leur compréhension de l'anglais et des mathématiques est classée selon des références standardisées à travers tout le pays, une norme qui mesure le succès selon une conception non indigène de l'éducation.

Avec la perte de leur terre traditionnelle, le peuple indigène est entré dans une période de deuil qui a duré plusieurs décennies. La terre était leur *raison d'être*, ce qui donnait sens à leur vie. La perte de la terre, avec la perte subséquente des moyens de trouver leur nourriture, plaça le peuple indigène d'Australie dans une situation traumatisante. La perte de leur patrie spirituelle, en même temps que la perte de leur subsistance et l'obligation de recevoir des chèques de bienfaisance, produisirent chez beaucoup d'entre eux un malaise qu'on pourrait qualifier de stress post traumatique. En conséquence, la confiscation des biens a affecté beaucoup de communautés; ceci a ensuite placé les étudiants dans des conditions d'habitation qui ont eu de sérieuses répercussions sur leur capacité à apprendre. La violence, la maladie et le deuil permanent sont le contexte de vie de nombreux étudiants indigènes. L'école est un havre pour eux. Cependant en Central Australia, il n'y a qu'un nombre négligeable de psychologues, de conseillers et de thérapeutes disponibles pour aider les étudiants à faire face au traumatisme dans leur vie. De fréquents décès dans les familles, les maladies graves, les incidences du suicide, de l'emprisonnement des membres de leur famille, ne sont que de trop fréquents exemples des souffrances avec lesquelles les étudiants vivent<sup>3</sup>. La décision Mabo a fourni au peuple indigène

---

<sup>3</sup> À partir de mes observations personnelles je constate que telle est bien l'expérience actuelle des élèves dans les communautés isolées de Central Australia, et je pense pouvoir généraliser.

une méthode pour obtenir leurs droits de propriété foncière, mais il reste encore à traiter les effets résultant de la perte du pays, quelque chose qui puisse donner aux gens un sentiment de bien-être, un sentiment de fierté dans leurs réussites. Je considère que ce problème est un problème d'éducation, puisque tout ce qui a un impact sur l'étudiant et sur son apprentissage est un problème concernant l'éducation.

On ne peut faire de la théorie sur le racisme systématique dans l'éducation des étudiants indigènes sans avoir une philosophie d'ensemble de l'éducation. Le statut socio-économique, les facteurs de santé, les attentes de la famille, les conditions de vie, les modèles à imiter sont des exemples de facteurs qui ont des répercussions sur les résultats de l'éducation. Aussi longtemps qu'existera un manque d'équité entre le contexte socio-économique de l'étudiant indigène et celui de l'étudiant non indigène, il y aura un manque de parité dans les retombées de l'éducation.

La politique actuelle du Gouvernement tente, non seulement de compenser l'incapacité des systèmes d'éducation en Australie à reconnaître les ramifications de la culture sur l'éducation des étudiants indigènes, mais aussi à être pro-active dans l'exploration des différents moyens d'améliorer leurs résultats. Dans un rapport que le « Programme d'Initiatives Stratégiques de l'Éducation Indigène » a préparé pour le « Département de l'Éducation, de la Formation et des Affaires de la Jeunesse du Commonwealth », les recommandations essentielles pour améliorer les résultats des étudiants indigènes étaient simplement qu'il fallait respecter les étudiants, respecter leur culture et les implications qui en découlent, leur donner un enseignement de qualité, et faire tout ce qui est possible pour soutenir et encourager la scolarisation.

Des objectifs positifs similaires ont été avancés en 2003 par les membres du projet « Dare to Lead » (Oser Diriger), une association de chefs d'établissements scolaires. Les écoles membres ont réaffirmé leur engagement à aider les étudiants indigènes à atteindre les objectifs éducationnels, et à améliorer la qualité de leur enseignement concernant la culture du peuple indigène d'Australie.

La nécessité de s'attaquer au racisme dans le système est évidente. Combien de temps sera nécessaire pour réparer le dommage infligé dans le passé, cela reste à voir.

Cette prière du peuple aborigène, à laquelle l'Église d'Australie a essayé de répondre au moment du Jubilé de l'An 2000 par un pèlerinage sur la terre des premiers Aborigènes, une grande démarche de demande de pardon et de restitution des terres, au moins symbolique quand elle n'était pas possible en pratique, est assez émouvante :

*« Père de tous les hommes, tu nous as donné le "Rêve". Tu nous as parlé à travers nos croyances. Puis tu nous as révélé ton amour clairement en la personne de Jésus. Nous te remercions pour le soin que tu prends de nous. Nous sommes à toi; tu es notre espérance. Rends-nous forts alors que nous affrontons les problèmes du changement. Nous te demandons d'aider le peuple d'Australie à nous écouter et à respecter notre culture. Fais que la connaissance de toi, devienne plus ferme chez tout le peuple afin que tu te trouves chez toi en nous et que nous fassions de notre pays une terre accueillante pour tous. »*

Joséphine O'Kelly  
Cluny Convent, Santa Teresa,  
Via Alice Springs, Northern Territory 0872,  
Australia

# Violences domestiques au Cambodge

Gérald Vogin

***Le Père Gérald Vogin, des Missions Étrangères de Paris, vicaire général du diocèse de Kompong Cham, au nord-est du pays, a réalisé une étude dans le cadre d'un mémoire fait pour le « Master's Level Programme in Counselling Psychology » au « National Vocation Service Center » de Pune (Inde) en avril 2004<sup>1</sup>.***

*« Des gens amenaient à Jésus des enfants pour qu'il les touche, mais les disciples les rabrouèrent. En voyant cela, Jésus s'indigna et leur dit: laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas, car le Royaume de Dieu est à ceux qui sont comme eux. [...] Et Jésus les embrassait et les bénissait en leur imposant les mains (Marc 10,13-16). »*

Les recherches actuelles permettent de savoir qu'à travers le monde, suivant les pays, ce ne sont pas moins de 10 à 69 % des femmes qui ont été à un moment de leur vie, ou qui sont présentement, victimes de violence de la part de leur partenaire, époux ou compagnon. Notre étude cherche à comprendre la situation des femmes battues, membres de communautés rurales catholiques dans la région de Kompong Cham, au nord-est du Cambodge, et à réfléchir aux moyens à mettre en œuvre pour leur venir en aide ou, mieux encore, pour juguler cette violence à la source.

---

<sup>1</sup> Tous nos remerciements au P. Vogin qui nous a autorisés à choisir et traduire en français des extraits de son étude, en particulier du chapitre V (Père Antoine de Monjour, mep).



## **Le problème de la violence domestique au Cambodge**

Nous ne pouvons envisager cette étude sans avoir bien en mémoire l'histoire récente du Cambodge traversée par des guerres, un génocide, des troubles politiques et sociaux pendant près de 30 ans entre 1970 et 1998. Pratiquement tous ont souffert, directement ou indirectement, de ces temps troublés pendant lesquels près du quart de la population est mort, en particulier durant le régime des Khmers Rouges entre 1975 et 1979. Le pays se retrouva complètement désorganisé, les structures sociales, les relations individuelles et les repères moraux traditionnels, détruits. Dans ce contexte, les femmes furent les premières victimes de la violence sociale qui découla de cette situation.

Nous appelons ici « violence domestique » les actes coercitifs de types sexuels, physiques et/ou psychologiques exercés par des hommes à l'encontre de femmes adolescentes ou adultes qui sont leurs épouses ou leurs compagnes. Au Cambodge, des études réalisées en 1996 et en 2001 ont montré que 16 à 25 % des femmes sont sujettes à des actes violents de leur partenaire. Des chiffres à prendre avec précaution en raison de la difficulté des enquêtes et sans doute largement en dessous de la réalité.

Battre une femme au point de lui faire perdre conscience, abuser d'elle, la gifler, la menacer verbalement ou physiquement, la violenter alors qu'elle est enceinte, agir devant les enfants et/ou le voisinage, tout cela a des conséquences désastreuses sur la vie des familles, des femmes et des enfants en particulier. La femme, devant un mari violent, est démunie pour se protéger, entre autres, contre les grossesses non désirées et les maladies sexuellement transmissibles. Les enfants sont souvent doublement victimes : d'une part de cette violence qui se produit devant eux, de leur père contre leur mère, et d'autre part de la violence qui s'exerce sur eux. Plus de la moitié des meurtres de femmes sont à mettre en relation avec des problèmes de violence domestique.

Au Cambodge l'une des causes des violences domestiques est d'abord le rôle traditionnel de l'homme par rapport à celui de la femme dans la famille : battre l'épouse est le privilège de

l'homme quand celle-ci a manqué à ses devoirs domestiques ou simplement manqué de respect. La violence exercée sur elle est considérée comme une punition « normale » propre à la dissuader de recommencer. L'une des principales raisons invoquées pour justifier cette violence est le refus par la femme de rapports sexuels mais il semble bien que ce soit surtout une excuse mise en avant par les hommes pour blâmer les femmes... La violence domestique est un phénomène complexe avec de nombreux facteurs en cause qui accroissent les risques de cette violence : le jeune âge des femmes, les faibles revenus du couple et la pauvreté, les problèmes liés à l'éducation comme l'arrêt précoce des études (voire leur absence) chez la femme comme chez l'homme, la délinquance et la dépendance de l'alcool chez les hommes. La liste n'est pas exhaustive. Au Cambodge les guerres et la cruauté du régime des khmers rouges ont aggravé cette violence, ont transformé le cœur des hommes, les rendant brutaux et agressifs. Des enfants séparés de leurs parents, entraînés à les dénoncer, n'ayant d'autres repères que ceux donnés par le parti du temps des khmers rouges se retrouvent aujourd'hui complètement démunis de repères sociaux et de parents.

Bien sûr, il y a des moyens d'agir dans l'urgence, d'abord, en retirant les victimes du milieu où elles se trouvent en danger et en soignant les traumatismes physiques et psychologiques. Mais il faut aussi penser au long terme avec une assistance légale pour les victimes, de l'écoute et de l'accompagnement personnalisés pour les couples, pour l'homme ou pour la femme, des programmes de sensibilisation en particulier pour et en direction des enfants qui sont les adultes de demain, sans oublier, bien sûr, le volet institutionnel ou juridique...

### ***La violence domestique dans des communautés chrétiennes de Kompong Cham***

La population du Cambodge est estimée aujourd'hui à environ 14 millions d'habitants. Les catholiques forment une toute petite minorité de 8 000 Khmers (ou Cambodgiens) dont plus de la moitié vivent à la campagne. Le christianisme est encore largement considéré comme une « religion étrangère », voire celle de l'ennemi traditionnel, le Viêtnam, en raison de la pré-

sence au Cambodge de plus de 13 000 catholiques vietnamiens. Parmi les catholiques khmers on distingue les « anciens catholiques », ceux dont la famille est catholique depuis plusieurs générations, et les « nouveaux catholiques » qui ont rejoint l'Église depuis peu.

C'est à la suite de nombreuses visites de familles chrétiennes, de rencontres de femmes seules, divorcées ou veuves, et de témoignages sur le problème récurrent de la violence domestique au sein même des familles catholiques du secteur rural de Kompong Cham que des questions se sont posées sur le pourquoi de cette violence chez les chrétiens: une réflexion plus poussée était nécessaire pour comprendre ce phénomène. Pour cela une véritable étude a été menée sur 8 villages ruraux avec un questionnaire type et des instruments d'analyse déjà utilisés au Cambodge en 1996 par le gouvernement sur le même sujet. 80 femmes ont été ainsi interrogées, toutes ayant donné leur accord pour cette étude, étant sauve la stricte confidentialité des interviews.

Les premiers résultats ont porté sur la population interrogée: à peu de choses près ils sont semblables à ceux obtenus sur l'ensemble du Cambodge concernant le même groupe sur le même problème. Il s'agit de femmes s'étant mariées pour la première fois autour de l'âge de 20 ans, ayant un niveau scolaire très bas, quelques-unes seulement ayant achevé le cycle correspondant à l'école primaire. 35 % sont illettrées. La majorité travaille dans le secteur rural avec de très faibles revenus salariés obtenus soit comme employées du gouvernement ou grâce à un enfant travaillant en ville. Plus de la moitié d'entre elles disposent de moins de 1 dollar US par jour pour subvenir aux besoins de leur famille. Dans 40 % des cas, les revenus de la femme sont égaux à ceux de son mari. La différence par rapport à l'ensemble de la population est qu'il y a une proportion moindre de femmes mariées dans le groupe étudié que sur l'ensemble de la population, 65 % contre 75 %, et par là même, plus de femmes séparées ou divorcées, 35 % contre 25 %. La répartition entre les « nouveaux catholiques » et les « anciens catholiques » est de 66 % pour les premiers et de 34 % pour les seconds.

Quatre constats s'imposent à l'issue de l'enquête:

- 1 - Les cas de violence domestique sont plus nombreux parmi les femmes catholiques que chez les femmes dans la population en général.
- 2 - Le niveau de la violence domestique a été plus élevé chez les femmes séparées ou divorcées que chez les femmes actuellement mariées.
- 3 - Le niveau de la violence domestique a été plus élevé chez les femmes de la catégorie des nouveaux catholiques que chez celles de la catégorie des anciens catholiques. Mais ces dernières ont subi plus de brutalité « qualitativement et quantitativement » que les premières.
- 4 - Il y a corrélation entre la violence domestique et la séparation ou le divorce dans les couples.

Que signifient ces résultats qui peuvent être déroutants à plus d'un titre en regardant les constats 1 et 3 ? Plusieurs facteurs ont pu jouer comme celui d'une proportion importante de femmes battues ou ayant été battues qui ont trouvé refuge, réconfort et soutien dans les communautés chrétiennes. La totalité des femmes séparées qui ont récemment rejoint l'Église ont quitté leur mari pour des motifs de violence domestique mais aussi pour protéger leurs enfants.

### **Comment agir face à ce phénomène ?**

**Au niveau du pays :** il est temps de reconnaître la violence domestique comme un acte criminel avec toutes les conséquences légales et pénales qui s'y attachent ; aujourd'hui les femmes battues au Cambodge sont démunies de moyens légaux pour se défendre ou se protéger, elles et leurs enfants. Porter plainte reste dans la plupart des cas sans effet. Les ONG pourraient se mobiliser pour attirer l'attention des autorités sur ce problème et faire évoluer les pratiques vers plus de sévérité envers les auteurs de ces violences.

**Au niveau de l'Église :** elle peut déjà faire de ce problème l'une de ses priorités pastorales. Elle peut aider les gens à en prendre conscience et à se former sur les questions des droits de l'homme, de la dignité humaine, de la morale et des lois. Elle peut organiser des campagnes de prévention, créer des groupes de

femmes concernées par ces violences afin de favoriser la réflexion et l'entraide. L'Église peut aussi faciliter l'accueil et les soins à apporter aux victimes des violences domestiques.

Elle a déjà la possibilité d'aborder les questions des relations homme-femme au sein du couple avec des fiancés lors des rencontres de préparation au mariage.

Une journée ou une semaine pourrait être retenue par les chrétiens, chaque année, comme un temps de mobilisation contre les violences domestiques. Pour accompagner cette mobilisation, il est nécessaire de prendre les moyens d'une formation appropriée pour les pasteurs et les conseils paroissiaux. En lien avec des ONG, des conseillers, tant pour les victimes que pour les auteurs de ces violences domestiques pourraient être formés. L'Église, qui soutient de nombreux programmes éducatifs, pourrait aider les écoles à bannir les punitions physiques qui donnent l'impression que la violence est quelque chose d'ordinaire. Elle doit favoriser l'accession effective des filles à l'école sur plusieurs années. Enfin les programmes de développement rural sont à poursuivre car ils permettent de lutter contre la pauvreté et aident les femmes à avoir plus de ressources et d'indépendance. Il y a encore tout un travail d'évangélisation des cœurs et de témoignage à accomplir, à commencer parmi les chrétiens eux-mêmes...

Nous voudrions terminer cet aperçu sur cette situation si particulière du Cambodge par un passage de la lettre de Saint Paul aux Éphésiens: (Ep. 5,28-6,4).

*« Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres. [...] Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle. [...] C'est ainsi que le mari doit aimer sa femme comme son propre corps. Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même. Jamais personne n'a pris sa propre chair en aversion ; au contraire, on la nourrit, on l'entoure d'attention comme le Christ le fait pour son Église. [...] En tout cas, chacun de vous, pour sa part, doit aimer sa femme comme lui-même, et la femme, respecter son mari. Enfants, obéissez à vos parents, dans le Seigneur, voilà ce qui est juste. [...] Vous, parents, ne révoltez pas vos enfants... »*

Extraits traduits par Antoine de Monjour

# Dossier

---





# **Le « martyr » selon Christian de Chergé**

**Contribution à une théologie du martyr**

Christian Salenson

**Christian Salenson, prêtre du diocèse de Nîmes est directeur de l'Institut de Sciences et de Théologie des Religions (ISTR) de Marseille.**

Le 23 mai 1996, un communiqué du GIA<sup>1</sup> faisait connaître l'issue fatale de l'enlèvement de sept frères moines cisterciens de l'abbaye Notre-Dame de l'Atlas de Tibbhirine<sup>2</sup>. Ce meurtre intervint au terme de deux mois de séquestration, l'enlèvement ayant eu lieu le 21 mars précédent.

Trois ans auparavant, le 14 décembre 1993, à proximité de Tibbhirine, à Tamesgida, furent assassinés 14 Croates qui travaillaient à un chantier dans l'Atlas. Ils étaient familiers du monastère où ils se rendaient régulièrement, en particulier à l'occasion des grandes fêtes chrétiennes. Leur exécution sommaire interrogea vivement la communauté des frères. Cet assassinat fut suivi le 24 décembre de la même année d'une « visite » au monastère de l'émir de la région, Sayyat Attiya<sup>3</sup>, à la tête d'un commando armé, durant la veillée de Noël. Il était venu demander de l'argent, des médicaments et voulait emmener le frère Luc, médecin. Christian de Chergé, le prieur de la

---

<sup>1</sup> Groupe Islamiste Armé.

<sup>2</sup> Le communiqué disait « Ils ont rompu le processus et donc nous avons coupé la tête des sept moines. Ainsi nous avons mis à exécution nos menaces comme nous nous y étions engagés devant Dieu » dans René Guitton : « *Si nous nous taisons...* » Calmann-Lévy, 2001.

<sup>3</sup> Assassiné quelques mois plus tard, l'enlèvement des moines se fera sous la conduite de l'émir Zabel Zitouni.



communauté, réussit à s'opposer à ces demandes et d'une certaine manière, à désarmer moralement l'émir.

L'assassinat des Croates et la « visite » de Noël, ainsi que la mort violente de nombreux religieux et religieuses, durant ces terribles années, contribuèrent à ce que la communauté engage une réflexion nouvelle et approfondie sur le sens de leur présence monastique en Algérie et plus radicalement sur l'éventualité du martyre et son sens.

Comment s'est posée pour eux la question du martyre et quelles raisons motivèrent leur choix de rester à Notre-Dame de l'Atlas? Dans la tradition, le martyre est essentiellement conçu comme martyre de la foi. Je pense pouvoir montrer que parce qu'ils furent fidèles à l'Église et à l'enseignement conciliaire de Vatican II sur la relation aux autres croyants, ils furent conduits à penser et à vivre le martyre de manière nouvelle.

### ***Peut-on parler de martyre ?***

Il y eut beaucoup de martyrs en Algérie dans ces années-là... de tous les côtés! Le terme de « martyre » fut indifféremment appliqué à de nombreuses situations dans lesquelles nous ne pouvons pas toujours reconnaître la réalité théologique que nous désignons traditionnellement par ce terme. Son usage abusif voulait essentiellement désigner l'innocence des victimes et corrélativement le fanatisme de leurs persécuteurs. Les moines de Tibbhirine se savaient menacés par la violence aveugle qui se déchainait dans le pays, rendus plus vulnérables encore par leur statut d'étrangers<sup>4</sup>. De nombreux religieux et religieuses avaient déjà été assassinés.

Sont-ils à proprement parler des martyrs? La première réponse et non la moindre est que le « *sensus fidelium* » les a immédiatement reconnus comme tels! Il faut cependant poser la question: ne furent-ils pas simplement des victimes innocentes d'une crise politique algérienne grave au même titre que de nombreux autres étrangers ou que d'innombrables Algériens? Qu'est-ce qui ferait que les moines de Tibbhirine

---

<sup>4</sup> En octobre 1993 le GIA avait lancé un ultimatum pour que les étrangers quittent le pays avant le premier décembre.

seraient des martyrs et non les Croates de Tamesgida? Certes ils sont morts dans la foi au Christ mais sont-ils morts pour la foi, comme témoins de la foi au Christ? L'agression, l'enlèvement, la séquestration et finalement leur exécution tiennent-ils au fait qu'ils étaient moines, chrétiens ou au fait qu'ils étaient des étrangers et qu'ils furent les innocents qui servirent de marchandage entre des groupes politiques, voire entre des gouvernements? Sans porter atteinte à la mémoire de ces hommes, la question doit être examinée.

Comment y répondre? Correspondent-ils aux critères du martyre élaborés par la tradition chrétienne? Certes leur martyre intervient dans un pays musulman, de la main d'un adepte fanatisé d'une autre religion, mais la réflexion conciliaire, le décret *Nostra Aetate* sur les relations entre les religions, les actes du magistère, en particulier les actes prophétiques de Jean Paul II, ont profondément changé certaines des données et ne permettent plus d'établir une opposition frontale entre le témoignage de la foi au Christ et d'autres croyances. En ce domaine comme en d'autres, la théologie et la spiritualité du dialogue interreligieux apportent une nouveauté et un approfondissement de la pensée et de la foi de l'Église. On peut avancer l'hypothèse que la notion même de martyre subit quelques déplacements significatifs dès lors que l'on s'engage avec l'Église dans le dialogue interreligieux.

### **Quand se pose la question du martyre**

Les frères eurent une conscience vive de risquer la mort violente dès les événements de Tamesgida et plus clairement encore après la visite de l'émir Sayyat Attiya. La question s'est alors posée de savoir ce qu'ils devaient faire et en particulier s'ils devaient s'éloigner, au moins pour un temps, de Notre-Dame de l'Atlas. L'Abbé général de l'ordre cistercien, Don Bernardo Olivera avait dit à Christian de Chergé<sup>5</sup>: « L'ordre a plus besoin de moines que de martyrs. Donc vous devez tout faire pour éviter une fin dramatique qui ne servirait personne. » Mgr Teissier, archevêque d'Alger, de visite à Tibbhirine quelques jours après la visite de l'émir Sayyat Attiya, leur avait dit que « le coup le plus dur pour

<sup>5</sup> La rencontre eut lieu à l'abbaye de Timadeuc en février 1994.

tous serait que vous connaissiez le sort des Croates. Nous ne pouvons nous exposer à cela<sup>6</sup>. » Et Christian dans un des chapitres nous fait savoir la réaction du vieux cardinal Duval : « J'ai encore dans l'oreille, dit-il, la réponse du Cardinal après Noël 93. À la question « Que conseillez-vous ? » la réponse fut : « la constance ». Le commentaire de Christian est sans détour : constance vient du latin « cum-stare ». Il s'agit donc de tenir et de tenir ensemble<sup>7</sup> ».

Les autorités de Médéa proposèrent aux moines diverses protections<sup>8</sup> qu'ils refusèrent. Ils prirent le temps de la réflexion, décidèrent chacun personnellement de rester au monastère et d'accepter éventuellement le don total et brutal de sa vie. Le journal personnel de frère Christophe<sup>9</sup> est très significatif des peurs à surmonter et des difficultés à vivre ce don total. On peut affirmer sans risque d'erreur qu'ils se sont personnellement et collectivement<sup>10</sup> préparés au don de leur vie dans le martyre. Ceux qui ont approché la communauté ont dit combien au cours des trois dernières années, la communauté elle-même avait changé de physiologie, s'était resserrée et transformée.

### **Quelles furent les raisons de leur choix ?**

À cette question, il faut répondre que ce fut moins le choix entre des solutions possibles que l'impossibilité morale pour eux de quitter leur monastère, l'Algérie, leurs voisins, l'Église locale. Les moines cisterciens prononcent un vœu de stabilité qui les lie dans la durée à la communauté d'élection. Ce vœu prit une dimension nouvelle comprenant la fidélité à un peuple, à des voisins, des connaissances, des amis musulmans, à l'Église d'Algérie. Le choix de l'Algérie était pour certains lié à leur appel premier. Il en va ainsi pour Christian de Chergé pour qui l'appel à une vie monastique et cet appel en terre d'Algérie sont inséparables. Son

---

<sup>6</sup> Chapitre du 7 novembre 1995.

<sup>7</sup> Chapitre du 14 décembre 1995.

<sup>8</sup> Quitter le monastère, aller coucher à Médéa ou d'être protégés par une garde militaire.

<sup>9</sup> Frère Christophe : *La force du don*.

<sup>10</sup> La dernière série des chapitres donnés par Christian de Chergé s'intitule le « Charisme du martyre. »

appel se fonde dans le don que Mohammed le garde-champêtre a fait de sa vie et qu'il commente ainsi : « dans le sang de cet ami, j'ai su que mon appel aurait à se vivre dans ce pays où m'avait été donné le gage de l'amour le plus grand... » Quitter, fut-ce pour un temps, le monastère ou l'Algérie leur était quasiment impossible sans renier leur vocation. Leurs écrits en témoignent et le testament de Christian de Chergé le résume avec force : « J'aimerais que ma communauté, mon Église, ma famille, se souviennent que ma vie était donnée à Dieu et à ce pays. »

Ils firent le choix de rester : « À la boutade de notre Abbé général disant que notre Ordre a plus besoin de moines que de martyrs, il faut donc répondre que nous sommes vraiment moines en continuant de vivre ici le mystère même de Noël, du Dieu vivant avec les hommes... et s'exposant par là, dès le berceau, au massacre des innocents<sup>11</sup>.

### **Martyre de la foi**

Si leur vie était donnée et s'ils firent le choix de rester dans la fidélité à leur appel, dans la stabilité de leur vie monastique par amour pour un peuple, furent-ils des martyrs de la foi ? Selon la théologie classique « Le martyr consiste dans l'acceptation volontaire<sup>12</sup> de la mort pour la foi au Christ ou pour tout autre acte de vertu rapporté à Dieu<sup>13</sup>. » La fin du martyr, pour parler comme St Thomas d'Aquin est la foi. Le martyr est celui qui rend témoignage de la foi au Christ par la mort violente qu'il subit<sup>14</sup>. D'ailleurs, en islam aussi, le martyr est témoignage de la foi. Christian fait remarquer qu'en arabe, martyr se dit « shouhada » pluriel de « shahid », de la même racine que « shahâda », la profession de foi musulmane<sup>15</sup>. Leur a-t-on demandé d'abjurer leur foi ? Qui peut répondre à ces questions ? En revanche, il est possible d'affirmer d'une part que les moines ont été fidèles à la foi

<sup>11</sup> Chapitre du 4 janvier 1996.

<sup>12</sup> On ne peut parler d'acceptation volontaire pour les saints innocents qui sont pourtant considérés comme des martyrs.

<sup>13</sup> DTC col. 226.

<sup>14</sup> À la différence du confesseur de la foi qui peut être victime de tortures et de supplices mais qui ne connaît pas la mort.

<sup>15</sup> Homélie du Jeudi saint 1995.

au Christ et que c'est dans cette foi que prend sens leur fidélité à un peuple, une terre, une Église, une communauté monastique. D'autre part, le motif religieux est largement invoqué par les membres du GIA dans un communiqué adressé au gouvernement français le 18 avril. Le communiqué commence par deux citations du Coran, une concernant les gens du Livre<sup>16</sup> et l'autre tous les polythéistes<sup>17</sup> et le GIA dit explicitement que c'est « en s'appuyant sur ces enseignements » qu'il agit. On peut donc parler d'un martyr de la foi même si leur martyr ne se laisse pas qualifier uniquement de cette manière.

Christian prend en effet des distances avec le martyr de la foi dont il critique les excès et dérives possibles au moins sur trois points. On peut être surpris ou même choqué, dit-il, de l'arrogance de certains martyrs face à leurs juges ou leurs persécuteurs, étonnés aussi de leur « conscience d'être purs », de se parer de l'innocence complète, surpris enfin de leur prétention à connaître le jugement que devront subir dans l'au-delà leurs persécuteurs. Finalement le martyr de la foi peut parfois se teinter d'un certain intégrisme, dit Christian. Sans juger des hommes d'une autre époque, on peut penser à ces franciscains de Marrakech, contemporains de St François, qui insultaient le prophète sur la grand-place jusqu'au moment où ils attirèrent la violence contre eux et furent exécutés. « Il n'est pas permis de provoquer le persécuteur<sup>18</sup> » dira Thomas d'Aquin.

Cette critique du martyr de la foi est traditionnelle. La tradition chrétienne a toujours dénoncé la provocation, l'orgueil. « Nous ne louons pas ceux qui vont d'eux-mêmes s'offrir. L'Évangile n'enseigne rien de pareil<sup>19</sup>. » « Chacun doit être prêt à confesser sa foi, mais personne ne doit courir au-devant du martyr », disait St Cyprien. De même il ne faut pas irriter les païens ou les provoquer « Il n'est pas permis d'insulter, de souffleter les statues

---

<sup>16</sup> « Combattez ceux qui parmi les scripturaires ne croient pas en Dieu et au Dernier jour et n'interdisent pas ce que Dieu et son messager ont interdit, et ne croient pas en la vraie religion, jusqu'à ce qu'ils paient le tribut, tout en étant humiliés », Coran Repentir 29.

<sup>17</sup> « Combattez tous les polythéistes comme ils vous combattent tous et sachez que Dieu est avec ceux qui le craignent ».

<sup>18</sup> Thomas d'Aquin Ia IaeQ. CXXIV a 1.

<sup>19</sup> Martyre de Polycarpe.

des dieux<sup>20</sup>. » ou encore comme le dit le concile d'Elvire: « Si un chrétien a brisé des idoles et a été tué sur le fait, il ne sera pas compté au nombre des martyrs<sup>21</sup>. » La tradition chrétienne a combattu les excès possibles d'un martyr de la foi que sont l'orgueil, l'arrogance ou la prétention.

### **Quand le dialogue interreligieux approfondit la notion du martyr**

Le dialogue interreligieux vient confirmer et approfondir la tradition chrétienne sur ce point. Il n'est pas possible à celui qui vit dans l'esprit conciliaire de ne pas considérer de manière positive les autres religions et les croyants qui les vivent. Le martyr de la foi ne peut se réduire à l'affirmation péremptoire et quelque peu provocante ou hautaine de la foi au Christ. Ces croyants d'autres religions sont des frères. Ces islamistes sont des « frères de la montagne » et les moines soignaient leurs blessés au monastère. Comme musulmans, ils appartiennent à une grande tradition religieuse avec qui nous avons en commun la foi au Dieu unique et bien d'autres aspects qu'énumère *Nostra Aetate*. Il ne saurait être question de diaboliser des frères, de faire preuve d'arrogance à leur égard et encore moins de les vouer aux affres de l'enfer, même si on ne peut que désavouer la violence qu'ils exercent sur le pays. Ils sont eux aussi des fils du Père appelés à la table du royaume. Christian exprime cela dans des mots de feu dans son testament: « Voici que je pourrais, s'il plaît à Dieu plonger mon regard dans celui du Père pour contempler avec lui ses enfants de l'islam tels qu'il les voit<sup>22</sup>. » On ne peut vivre l'esprit d'Assise voulu par l'Église et témoigner de la foi au Christ comme d'une vérité exclusive de tout autre chemin, en opposition aux autres croyants.

L'esprit d'Assise<sup>23</sup> conduit en revanche celui qui en vit à une autre attitude. Celui qui témoigne de sa foi ne peut prétendre être en toute innocence. En l'occurrence Christian de Chergé sait bien

---

<sup>20</sup> Origène Contre Celse VIII, 38.

<sup>21</sup> Concile d'Elvire canon 60.

<sup>22</sup> « Testament » *L'invincible espérance*, Bayard/Centurion, 1996. p. 221.

<sup>23</sup> Discours de Jean-Paul aux cardinaux et à la curie du 22 décembre 1986. Revue *Chemins de dialogue* n° 20, 11 impasse Flammarion 13001 Marseille.

que nous héritons d'une histoire difficile entre le peuple algérien et le peuple français, une histoire de colonisation, et une histoire difficile entre chrétiens occidentaux et musulmans. Comme chrétien et Français, Christian de Chergé appartient à cette histoire: « Ma vie... n'a pas l'innocence de l'enfance. J'ai suffisamment vécu pour me savoir complice du mal qui semble, hélas, prévaloir dans le monde, et même de celui-là qui me frapperait aveuglément. » Il a aussi longuement médité sur la relation de Jésus avec ceux qui l'ont trahi, ceux qui, bien qu'ayant eu les pieds lavés, ont levé sur lui le talon comme il dit et sur la relation de Jésus avec ses persécuteurs. « J'aimerais, le moment venu, avoir ce laps de lucidité qui me permettrait de solliciter le pardon de Dieu et celui de mes frères en humanité, en même temps que de pardonner de tout cœur à celui m'aurait atteint. » Enfin, le témoignage de la foi au Christ, dans l'esprit d'Assise, ne peut pas se vivre en opposition ou en discréditant une autre voie religieuse: « C'est trop cher payé ce qu'on appellera, peut-être, la grâce du martyr que de la devoir à un Algérien, quel qu'il soit, surtout s'il dit agir en fidélité à ce qu'il croit être l'islam... »

Dès lors, il faut prendre acte que, dans l'esprit du concile Vatican II, le martyr de la foi se doit de prendre d'autres formes. Déjà la tradition chrétienne mettait en garde contre des excès du témoignage de la foi. La théologie et la spiritualité du dialogue interreligieux appellent une nouvelle approche du martyr. La réflexion des moines de Tibbhirine, en fidélité avec l'enseignement conciliaire, apporte une contribution originale et un approfondissement de la théologie chrétienne du martyr.

## ***Martyre de l'amour***

Christian de Chergé privilégie ce qu'il appelle « le martyr de l'amour ». Dans une homélie célèbre du Jeudi saint, il fait valoir qu'il a fallu attendre Maximilien Kolbe pour que l'Église reconnaisse « le titre de martyr à un témoignage moins de la foi que de la charité suprême<sup>24</sup>. » Il tient l'expression « martyr de l'amour » de Jeanne de Chantal: « Saint Basile ni la plupart de nos Saints pères et piliers de l'Église n'ont été martyrisés. Pourquoi? Je crois que c'est parce qu'il y a un martyr qui s'appelle martyr de l'amour dans lequel Dieu soutenant la vie à ses

<sup>24</sup> Homélie du jeudi saint 1994.

serviteurs et servantes pour les faire travailler à sa gloire, les rend martyrs et confesseurs tout à la fois<sup>25</sup>. »

Christian reconnaît en Maximilien Kolbe le même martyr que celui de Jésus lequel fut essentiellement un martyr de l'amour : « Ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'au bout, jusqu'à l'extrême<sup>26</sup>... » Jésus en donne le signe au cours du dernier repas, dans le geste d'amour du lavement des pieds des disciples qui donne sens à sa Passion et à sa mort sur la croix.

Est-il légitime du point de vue de l'enseignement traditionnel de l'Église de parler de martyr en ce cas ? N'est-ce pas une extension abusive du terme ? Dans la définition traditionnelle du martyr, il est dit : « Le martyr consiste dans l'acceptation volontaire<sup>27</sup> de la mort pour la foi au Christ ou pour tout autre acte de vertu rapporté à Dieu<sup>28</sup>. » La définition traditionnelle ne se limite donc pas exclusivement au témoignage explicite rendu à la fois au Christ. La Tradition a réfléchi à partir de l'exemple de saint Jean-Baptiste dont la cause du martyr est « un acte de vertu » en la défense de la fidélité conjugale. Sans s'enfermer dans des raisonnements trop canoniques<sup>29</sup>, on peut donc tout à fait légitimement dans la Tradition parler de martyr pour des actes qui ne concernent pas directement et explicitement la seule confession de la foi au Christ devant ses persécuteurs, confession qui entraînerait la mort violente.

Si la Tradition rend tout à fait légitime cette approche du martyr, la situation postconciliaire la rend souhaitable. En effet, dans une situation dialogale, le témoignage rendu au Christ s'exprime essentiellement dans le don de sa vie par amour pour les siens, par amour pour d'autres croyants, témoignage qui signe une fidélité et se déploie jusque, et y compris, dans le pardon des ennemis. Cet amour, pour les moines, prit la forme de la fidélité à un peuple, à leurs voisins, à leurs amis, à leur Église et les conduisit au don total de leur vie. En cela leur martyr s'inscrit

<sup>25</sup> Chapitre du 12 décembre 1995.

<sup>26</sup> Jean 13, 1.

<sup>27</sup> On ne peut parler d'acceptation volontaire pour les saints innocents qui sont pourtant considérés comme des martyrs.

<sup>28</sup> DTC col. 226.

<sup>29</sup> Les conditions du martyr ont longuement été étudiées au cours de la Tradition en particulier au XVIII<sup>e</sup> siècle par Benoît XIV. DTC Col. 223.



dans le martyre de Jésus qui est un « martyr d'amour, de l'amour pour l'homme, pour tous les hommes, même pour les voleurs, même pour les assassins et les bourreaux, ceux qui agissent dans les ténèbres, prêts à vous traiter en animal de boucherie (Ps 49)<sup>30</sup>. »

Le martyr reste bien la mort violente pour un témoignage de foi rendu au Christ, mais ce témoignage de foi prend la forme d'un témoignage d'amour dans le don total de sa vie, « jusqu'à l'extrême » et dont le dernier repas de Jésus, sa Passion et sa mort sur la croix constituent le paradigme. Les deux éléments sont nécessaires. Sans le dernier repas, dans lequel Jésus fait le don volontaire et libre de sa vie, la Passion et la mort sur la croix auraient été l'assassinat injuste d'une victime « innocente ». De la même manière, si le martyr est une mort violente, il y faut une acceptation volontaire qui fait de cette mort une vie donnée et non pas uniquement une vie ôtée. Christian a souvent commenté la phrase : « Ma vie nul ne la prend mais c'est moi qui la donne. » « Si j'ai donné ma vie à tous les Algériens, l'émir SA ne me la prendra pas, même s'il décide de m'infliger le même traitement qu'à nos amis croates. »

Dans la compréhension que l'Église a de sa relation aux croyants des autres traditions religieuses et qui privilégie une considération positive des religions du monde, le martyr doit inclure cette approche positive de l'autre et de sa tradition religieuse. Cette approche incline le martyr qui reste toujours martyr de la foi au Christ, témoignage rendu au Christ, à devenir essentiellement martyr de l'amour.

### ***Le martyr de l'amour inclut le pardon, le don parfait***

Le martyr de l'amour trouve sa perfection dans l'attitude de Jésus vis-à-vis de ses amis et de leurs trahisons et vis-à-vis de ses bourreaux. Christian ne peut souhaiter que quelqu'un lui prenne sa vie au nom même de l'amour qu'il porte à cette personne : « Je souhaite vivement qu'il (l'émir) respecte ma vie au nom de l'amour que Dieu a inscrit dans sa vocation d'homme. Jésus ne

---

<sup>30</sup> Homélie du Jeudi Saint 1995.

pouvait souhaiter la trahison de Judas<sup>31</sup>. » Il l'exprime aussi dans un des chapitres: le moine « parce qu'il se veut ami de tout le genre humain, ne peut imaginer une mort qui ferait injure à un homme quel qu'il soit, le rendant meurtrier de son frère<sup>32</sup>. » Il le dit encore dans le testament avec des mots étonnants: « Je ne saurais souhaiter une telle mort; il me paraît important de le professer. Je ne vois pas, en effet, comment je pourrais me réjouir que ce peuple que j'aime soit indistinctement accusé de mon meurtre<sup>33</sup>... »

Christian commente au cours d'un chapitre<sup>34</sup>: « On ne saurait sans fauter, dit-il, mettre son prochain en situation immédiate de tuer en le bravant directement sur le terrain où il se situe, où son aveuglement du moment l'enferme. Pour autant il n'est pas dit qu'il faille désertier ce terrain. D'ailleurs dans la plupart des cas, la chose n'est pas possible. Sauf à courir le risque d'être infidèle à ce qu'on croit, à ce qu'on est, à ce qu'on a voué, à l'urgence de la charité. »

### **Quelques conséquences**

Parvenu à ce point de notre réflexion, nous percevons combien la situation dialogale voulue par l'Église incline différemment la théologie chrétienne du martyre à la fois dans le prolongement de la Tradition et en même temps, dans un développement plus approfondi et un déplacement, me semble-t-il, de cette théologie. Le développement y est plus approfondi en ce que le martyre de l'amour lie plus étroitement le martyre au don que le Christ a fait de lui-même dans la Cène et la Passion. Ce déplacement entraîne quelques conséquences. J'en retiens deux.

Si le martyre chrétien est essentiellement martyre de l'amour et si justement le fait qu'il soit chrétien consiste dans ce « qu'ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'au bout », et dans le don libre de sa vie: « Ma vie nul ne la prend mais c'est moi qui la donne », alors dans un apparent paradoxe, le martyre chrétien n'est pas vécu que par les chrétiens. Le martyre de l'amour, martyre chrétien par excellence, n'est paradoxa-

<sup>31</sup> Homélie du Jeudi Saint 1994.

<sup>32</sup> Chapitre du 12 décembre 1995.

<sup>33</sup> Testament p 221.

<sup>34</sup> 7 novembre 1995.

lement pas l'exclusivité des chrétiens! « D'expérience, nous savons que ce martyre de la charité n'est pas l'exclusivité des chrétiens<sup>35</sup>. » Christian sait de quoi il parle. « Mohammed a donné sa vie comme le Christ ». Le martyre de l'amour, martyre chrétien par excellence puisque c'est le geste même du Christ est tellement martyre chrétien qu'il peut être vécu par beaucoup d'autres qui sont associés de cette façon au mystère pascal<sup>36</sup>.

Si le martyre reste bien l'acte d'une mort violente, ce qui le caractérise, en son fondement, comme nous venons de le dire, est le don de sa vie par amour. Si on doit souhaiter être dispensé de la mort violente, on peut souhaiter en revanche faire le don de sa vie. Deux remarques peuvent être faites à ce propos: on ne peut s'engager sur ce chemin que si on se laisse soi-même aimer. Le don de sa vie s'origine dans l'expérience d'un amour premier reçu sans lequel le don de sa vie se perdrait dans de la générosité. « Si je ne te lave pas les pieds, tu n'auras pas part avec moi », car le don libre de sa vie est la réponse à un amour premier à l'initiative de Dieu, souvent médiatisé par l'amour que d'autres nous portent et auquel il faut consentir.

Ce don au quotidien n'est pas simple à vivre. À juste titre, Christian fait remarquer que « nous avons donné notre cœur "en gros" à Dieu et cela nous coûte fort qu'il nous le prenne au détail! » Il est probable que nous soyons conviés là au « martyre au quotidien »! Peut-être apprenons-nous au quotidien à nous laisser désarmer pour consentir au don. La prière de Christian durant ces trois ans était: « désarme-les, désarme-moi! ». Le quotidien serait le long apprentissage où l'on apprend à baisser la garde, à laisser tomber les armures, fussent-elles nos plus belles convictions, pour s'avancer sur le chemin du don. Mais comment le pourrais-je sans la médiation de l'altérité, de l'autre aux multiples visages y compris de l'autre croyant, mystérieuse altérité sur ma route de foi.

Christian Salenson  
csalenson@cathomed.cef.fr

---

<sup>35</sup> Homélie du Jeudi saint 1994 : « Le martyre de la charité » dans « *L'invincible espérance* » op. cit. p. 230.

<sup>36</sup> *Gaudium et Spes* n° 22, 5.

# ***Martyre et confession de la foi***

*Joseph Mukabalera.*

***L'abbé Joseph Mukabalera est docteur en Philosophie et lettres, orientation histoire des religions. Il appartient à l'archidiocèse de Bukavu (République Démocratique du Congo).***

Parmi les quatre millions et demi de victimes que la guerre en République Démocratique du Congo de 1996 à 2005 aura causés, on peut relever deux figures de taille, à savoir: Mgr Christophe Munzehirwa Mwene Ngabo, et Emmanuel Kataliko, tous deux Archevêques de Bukavu.

## **Monseigneur Christophe Munzehirwa**

### ***Parcours et personnalité***

Mgr Christophe Munzehirwa est né à Lukumbo (Burhale) en 1926 dans le Territoire de Walungu au Sud-Kivu (Bukavu) dans la partie Est de la République Démocratique du Congo. Après ses études primaires à l'école paroissiale de Burhale, Munzehirwa fit trois années d'école normale (formation des enseignants) avant de partir au Petit Séminaire de Mugeru pour des Humanités Gréco-latines. Il entra ensuite au Grand Séminaire de Nyakibanda (Rwanda) et Moba (au Katanga/RDC). Ce parcours aboutit au presbytéral, le 17 août 1958.

Pendant cinq ans, l'intéressé œuvra au Diocèse de Bukavu comme prêtre diocésain, avant d'entrer dans la compagnie de Jésus et d'y prononcer ses premiers vœux le 8 septembre 1965. Dans les années qui suivirent, il compléta sa formation théologique à l'Université catholique de Louvain et obtint une licence en science politique et sociale. Il en passa une seconde en science politique et administrative au Lovanium de Kinshasa (RDC). Enfin il clôtura le parcours par la soutenance d'une thèse de doctorat en sociologie à l'Université de Louvain.

Par solidarité avec les étudiants, lors de leur enrôlement forcé dans l'armée par le colonel Mobutu, Munzehirwa se fit incorporer à son tour et y servit avec le grade de sergent.

En 1980, il devint provincial des jésuites pour l'Afrique centrale (Burundi, Rwanda, Zaïre).

Le 1er août 1986, Jean-Paul II le nomma coadjuteur de Mgr Pirigisha Timothée, évêque de Kasongo, auquel il succéda en 1990. Trois ans plus tard, à la démission de Mgr Aloïs Mulindwa, alors Archevêque de Bukavu, Munzehirwa fut nommé d'abord administrateur apostolique puis Archevêque de Bukavu, tout en demeurant administrateur du diocèse de Kasongo.

On remarquait chez Christophe Munzehirwa une curiosité intellectuelle et une soif d'étude liée à son engagement. Il s'intéressait particulièrement aux sciences politique et sociologique, à la culture des Bashi et à l'histoire de l'Église: « Un homme d'une riche culture générale versé dans la connaissance de la littérature chrétienne de l'antiquité à nos jours. Il pouvait parler des heures durant d'un Père de l'Église ou d'un grand homme politique, avec illustration et citation<sup>1</sup>. »

Cette soif d'étude et de savoir, d'après le Père André Cnokaert, l'a accompagné sa vie durant: « L'an dernier (dit-il à l'époque), durant une visite à l'Abbaye de Scourmont en Belgique, il faussa compagnie au Père bibliothécaire; celui-ci le retrouva plus tard au rayon des œuvres de Saint Augustin<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> Mitima F.X., extrait de l'homélie de l'Administrateur diocésain du vendredi 29 novembre 1996.

<sup>2</sup> Cnokaert A., (s.j), Hommage des Compagnons de la communauté s.j. d'Alfajiri. Eucharistie solennelle du 29 Novembre 1996, in *Mgr Christophe Munzehirwa (s.j), Serviteur et Témoin*, p.16.

L'humilité et la simplicité auront été, au regard de ceux qui l'ont connu, les plus grandes marques de sa vie. Bafwindinsoni Maloko Mana (sj) rapporte cet épisode : « Novices, nous attendions la visite du Père provincial qui se trouvait à Bukavu, il est venu. Et comment ? À pieds, sous la pluie. Le cuisinier voyant un homme s'avancer en se protégeant d'une feuille de bananier l'interpelle. Je voudrais voir le Père Maître, répond le voyageur, un "Mzee (vieux)" avec sa feuille de bananier. Assieds-toi ici (sur un petit banc...). Quelle ne fut pas la surprise du Père Maître en découvrant le Père Provincial, mouillé, assis sur le petit banc ! Et le cuisinier de s'expliquer : "Je croyais que c'était un mendiant"<sup>3</sup> ! »

Concluons ces témoignages sur la personnalité de Christophe Munzehirwa par deux autres faits : « Le Père Munzehirwa nous précédait souverainement dans l'obéissance à ses vœux de chasteté et de pauvreté évangélique. Ce sont de tels hommes que l'Église, dans son histoire séculière, propose comme modèles à tous ceux qui essaient de répondre à l'appel de Jésus-Christ dans toute la sincérité de leur cœur », et Madame Christine de Coudray (de Aide à l'Église en Détresse) de dire : « Mgr Munzehirwa fut un grand personnage de l'Église africaine et un saint homme. Il fut longtemps méconnu dans son pays<sup>4</sup>. »

### **Son œuvre**

Mgr Christophe Munzehirwa est un intellectuel qui se considérait comme un animateur à la base. Il n'était pas un écrivain classique, ce n'était pas non plus un homme d'éclat. Mais si une idée lui passait par la tête, il la mettait tout de suite par écrit, sur un feuillet d'une ou deux page(s) comme un tract. Ses plus grands écrits dépassent rarement une quarantaine de pages. Au fil des jours et des ans, ses feuillets et ses brochures constituèrent une œuvre de plus de 1000 pages.

<sup>3</sup> Bafwindison M., « Il a bien mérité son nom : Mzee Munzehirwa Mwene Ngabo. » in *Renaitre*, n°23, 15 décembre 1996, p.11.

<sup>4</sup> Dans une correspondance datée de 1998.

**L'œuvre écrite** de Munzihirwa peut-être subdivisée en 2 parties :

*a) Les écrits sans rapport avec la guerre dans la région des grands lacs.*

Ils portent principalement sur le paysan, le développement communautaire, la Vierge Marie, la vie consacrée, la femme dans la société, l'Église catholique, l'éducation de la jeunesse, le dynamisme de la nation congolaise, la démocratie et les droits de la personne humaine.

*b) Les écrits en rapport avec la guerre de 1994 dans la région des grands lacs.*

Pour la plupart, il s'agit de lettres adressées à des responsables politiques, militaires et civils sur le calvaire que vivaient tant la population rwandaise (particulièrement les réfugiés) que la population congolaise.

Il stigmatisait également le danger de l'implosion de toute la région si l'on ne prenait pas les choses au sérieux. À travers ces écrits, on voyait Mgr Christophe Munzihirwa préoccupé par le sort de son peuple et l'intégrité territoriale de son pays. C'était un allié des opprimés, artisan de dialogue et de paix entre les belligérants. Il se présentait comme un « veilleur » de la ville de Bukavu. Il ne ménageait ni les autorités congolaises qui ont failli à leurs responsabilités, ni le pouvoir de Kigali qui se livrait à ce qu'il appelait un « Génocide rampant », ni la communauté internationale dont le silence sur les événements de la région des Grands Lacs ne pouvait être qualifié que de « silence de complicité ».

La voix de Mgr Christophe Munzihirwa porta si haut qu'il devint la cible ou le « Témoin gênant » des exécuteurs des sales besognes. Il fut assassiné à Bukavu dans la soirée du mardi 29 octobre 1996 vers 18 h 15 par les troupes étrangères venues du Rwanda et qui avaient envahi la ville de Bukavu.

### ***Raisons de son assassinat***

Ce sont ses multiples prises de position à l'encontre du nouveau régime en place au Rwanda qui ont amené son assassinat :

- Il dénonça la volonté délibérée de ce régime de vouloir exterminer la population hutu et surtout son élite dont l'exécution macabre se déroulait secrètement dans la forêt de Kagera.
- Il dénonça aussi la chasse indistincte de tout hutu comme génocidaire et l'exclusion des trois quarts du peuple rwandais de la parole et du dialogue pour la reconstruction du Rwanda.
- Il dénonça la complicité de la communauté internationale dans son assistance logistique et militaire au pouvoir de Kigali, sous prétexte d'aide au développement.
- Il dénonça la complicité des médias occidentaux qui livraient des messages partisans sur le conflit rwandais.
- Il dénonça les ambitions de certains Rwandais qui voulaient le pouvoir à tout prix en détruisant systématiquement le pays et le peuple qu'ils prétendaient servir.
- Il dénonça le soutien des belligérants par certaines puissances occidentales, qui avaient le souci de vendre leurs armes et de se servir du sol et du sous-sol des pays à leur avantage.
- Il exprima ses inquiétudes sur la façon dont on prenait en charge les réfugiés. Le HCR les affamait pour les obliger à rentrer de force au Rwanda et dès qu'ils y arrivaient, le pouvoir en place n'y allait pas de main morte. On les liquidait en les traitant de génocidaires.
- Il dénonça également les ambitions expansionnistes du Rwanda et sa volonté de domination sur les Provinces du Kivu.
- Il dénonça l'esprit anticlérical du régime de Kigali qui dans un laps de 3 mois a assassiné 4 évêques et une centaine de religieux et religieuses.

Alors qu'il n'était question que d'objectivité, de droit, et de justice, Mgr Christophe Munzihirwa fut perçu par l'autorité rwandaise comme *persona non grata* et donc comme personne à abattre. Ce qui fut fait. Il signa de son propre sang son engagement politique dans la région, non sans inquiéter par ses dernières paroles ses propres bourreaux: « Vous pouvez me tuer, mais vous ne tuerez pas la vérité. »



## **Est-il un martyr?**

À l'annonce de l'assassinat de Mgr Christophe Munzehirwa, une sorte d'acclamation populaire se leva du milieu du peuple pour dire qu'il était un « martyr ». Nous allons nous interroger sur cette « réception du peuple » et nous poser la question de savoir si Munzehirwa est réellement un « martyr » et s'il l'est, de quel genre de martyr il relève selon son peuple.

### **Qu'est-ce qu'est le martyr ?**

Le martyr n'est pas une notion spécifiquement chrétienne. Le mot « martyr », du grec « martus » ou « martur » n'est pas originellement chrétien. À l'origine, dans le langage courant, le mot « martyr » désignait « une personne capable de fournir des renseignements qu'elle puise dans sa mémoire [...]. Le martyr était donc celui qui ayant vu ou entendu, se souvenait et pouvait témoigner.<sup>5</sup> » En latin le mot se traduit par « testis » ou « testimonium », d'où le mot français « témoin ». Le martyr est tout simplement un témoin. La définition et l'emploi du mot « martyr » se rapportaient d'abord à la procédure civile ou pénale: « Dans un procès, les “testes” étaient ceux qui, n'étant ni accusés ni accusateurs, étaient produits par les autres pour établir les faits ou confirmer certains dires<sup>6</sup>. » « Dans le langage courant, tant en grec qu'en latin, “martus” et “testis” couvraient plus ou moins le même champ sémantique que le français “témoin” donc *une personne qui certifie un fait ou en présence de qui s'accomplit un fait ou qui affirme la vérité de sa croyance.* »

Comment en est-on venu à désigner par ce mot les victimes de la répression anti-chrétienne? Selon Chiovaro, d'abord on tua les chrétiens parce qu'ils étaient des martyrs, c'est-à-dire des témoins, ensuite, on appela « martyrs » ceux qui avaient été tués<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Chiovaro F., Les saints dans l'histoire du Christianisme, in *Histoire des saints et de la sainteté, T1, La Nuée des témoins*. Hachette, Paris, 1986, p.37. Sur la définition du mot martyr, on peut également consulter les grands dictionnaires: *Vocabulaire de Théologie Biblique* (Dufour L. dir) éd. du Cerf, Paris 1970, p.1178-1185; *Dictionnaire de la vie spirituelle* (Stefano F., et Tullo, G., dir) éd. Cerf Paris 1983, p. 977-986 (cf. article de Molinari P. et Spinati) p. 651-661; *Dictionnaire des religions* Poupard P., dir), Le martyr, éd. PUF 1984, p. 1262 - 1264.

<sup>6</sup> Chiovaro F., *op cit.* p. 37.

<sup>7</sup> Idem, p. 38.

En effet, la jeune communauté chrétienne s'était à peine formée qu'elle se trouva livrée aux tracasseries et à l'hostilité du milieu qui l'avait vue naître. Entre les années 36 et 43 environ, la cité de Jérusalem fût le théâtre d'événements tragiques. À la profession de foi des Apôtres fut associé le courage de mourir pour la foi, et dès lors, ce qui fait le martyr, ce n'est plus tant le témoignage mais la profession de la foi suivie par une mort sanglante.

### **Diversités des martyrs**

Nous avons dit précédemment que le martyr n'était pas une notion spécifiquement chrétienne. On peut donc distinguer une diversité de martyrs, tel par exemple, les martyrs de l'Église, les martyrs anonymes, les martyrs du peuple... Dans cet article, nous ne nous limitons qu'à la question de savoir pourquoi le peuple de Bukavu et du Congo considère Mgr Munzehirwa comme un martyr et ce qu'il attend de lui.

### **Qui sont les martyrs du peuple ?**

Les martyrs du peuple sont ceux qui ont sacrifié leur vie pour une cause communautaire et qui jouissent d'un assentiment populaire. Tel est le cas de Mohandas Karamchand Ghandi en Inde, de Martin Luther King aux États-Unis, de Patrice Lumumba au Congo, et donc de Mgr Christophe Munzehirwa à Bukavu. En ce sens, les martyrs de l'Église ne sont pas nécessairement les martyrs du peuple, et vice versa. Cette différence est due aux critères de jugement qui, de part et d'autre, président à la notion même de martyr. En effet, Mgr Christophe Munzehirwa est considéré par son peuple comme un symbole de la lutte pour la justice, la paix et la cohabitation pacifique entre les différents peuples de la région des Grands Lacs. Il suffit de lire ses écrits sur les conflits de la région pour s'en rendre compte.

L'analyse de l'apologétique tant orale qu'écrite sur Mgr Christophe Munzehirwa, ainsi que les chants populaires composés à partir des vertus de ce héros relèvent successivement que le peuple a vu en lui un prophète impartial, défenseur des « sans voix » et artisan d'une charité allant jusqu'au sacrifice de soi.

Le Père André Fossion semble très bien exprimer cette assertion quand il écrit à son sujet: « Mgr Munzehirwa, a-t-on souligné, vivait dans la pauvreté et dans la douceur au milieu de

son peuple. Au nom de la justice et de la vérité, comme en témoignent ses nombreuses lettres, il ne craignait pas de rappeler vivement à leurs devoirs les gouvernants, les chefs militaires comme aussi les puissances internationales et les grands de ce monde. Avant tout Pasteur, avec des accents qui font penser à Mgr Romero, il osait dénoncer publiquement sans esprit partisan mais avec une redoutable lucidité toutes les puissances d'oppression d'où qu'elles viennent. Sa liberté de parole au nom de l'évangile lui a coûté la vie, mais lui a gagné la faveur des peuples<sup>8</sup>. »

## **Monseigneur Emmanuel Kataliko** confesseur de la foi

### **L'homme**

Mgr Emmanuel Kataliko, est né en 1932, à Lukole, au Nord-Kivu, dans le Diocèse de Beni-Butembo. Il fut ordonné prêtre diocésain le 20 décembre 1958 et évêque de Beni-Butembo (son Diocèse d'origine) le 17 mai 1966. Il succéda à Mgr Munzihirwa comme Archevêque de Bukavu le 22 mars 1997.

### **Son action pastorale et sociale**

Il convient de souligner que l'action pastorale et sociale de Mgr E. Kataliko s'est inscrite dans la continuité de l'action de son prédécesseur (Mgr Munzihirwa) à qui il se référait d'ailleurs sans cesse : « Nous nous engageons avec courage, avec un esprit ferme, avec une foi inébranlable, à être du côté de tous les opprimés et, si nécessaire, jusqu'au sang, comme l'ont déjà fait Mgr Munzihirwa, l'abbé Claude Buhendwa, l'abbé et les sœurs de Kasika, l'abbé Georges Kakuja et tant d'autres chrétiens<sup>9</sup>. »

À la suite de Mgr Christophe Munzihirwa, il s'insurgeait contre le soutien logistique et matériel que certaines puissances appor-

---

<sup>8</sup> Fossion A., « Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté », in *Le courrier de Lumen vitae*, périodique trimestriel, n° 101, décembre 1996, p.6.

<sup>9</sup> cf Message de Noël 1999, qu'il adressa aux fidèles de Bukavu.

taient aux pays qui ont agressé le Congo. Il dénonçait la manipulation de l'information par les médias occidentaux, et tout en regrettant le génocide rwandais, il considérait que ce génocide ne devait pas être une raison pour que le Rwanda, le Burundi et l'Ouganda sous la bénédiction des puissances étrangères, fassent n'importe quoi dans les communautés avoisinantes.

À l'occasion du jubilé de l'an 2000 et de la fête de Noël Mgr Kataliko adressa une lettre aux fidèles de Bukavu<sup>10</sup>. Le contenu de cette lettre pourrait se résumer en trois points essentiels :

a) Il explicita d'abord la mission libératrice du Christ (Lc 4, 18) et invita chacun à célébrer sa vocation d'homme libre : « L'homme est appelé à collaborer avec Dieu qui libère de toute forme de pouvoir oppressif, tel que celui de l'esclavage de l'Égypte, de l'exil de Babylone, de l'occupation de l'empire romain, de la cruauté d'Hérode. Il en va de même de toute forme d'oppression de tous les temps. »

b) Il adressa un appel solennel à chaque individu afin qu'il collabore avec Dieu et qu'il se libère de l'emprise de la convoitise : « Cette soif insatiable des choses matérielles qui pousse certains hommes et certains groupes humains à posséder de plus en plus de biens au détriment des autres. »

c) Il dénonça l'esclavagisme d'aujourd'hui : « Notre vie quotidienne est loin de la joie et de la liberté. Nous sommes écrasés par l'oppression des pouvoirs étrangers. Les ressources, qui devraient être utilisées pour notre développement, pour l'éducation de nos enfants, pour guérir nos malades, bref pour que nous puissions vivre d'une façon plus humaine, servent à nous tuer [...]. »

À cause de ce message, Mgr Emmanuel Kataliko fut kidnappé par le Rassemblement Congolais pour la Démocratie/RDC, mouvement rebelle soutenu par le Rwanda, le Burundi, l'Ouganda et qui occupait et exploitait l'Est du Congo depuis la guerre du 2 août 1998. Exilé de son diocèse (12 février 2000) il fut gardé en résidence surveillée à Beni Butembo pendant 7 mois et 2 jours avant de mourir inopinément à Rome, le 4 octobre 2000. Il était alors âgé de 68 ans.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

## **Conclusion**

Deux victimes de taille, dont l'une prise comme martyr (Mgr Christophe Munzihirwa) et l'autre comme confesseur de la foi (Mgr Emmanuel Kataliko). Le premier a signé son témoignage en subissant une persécution sanglante, et le second est mort d'épuisement dû aux épreuves d'un exil forcé.

Pour le peuple de Bukavu en particulier, et du Congo en général, ces deux héros constituent un SYMBOLE, un symbole de lutte pour la paix, la justice pour tous et la cohabitation pacifique entre les peuples du Congo et de la Région des Grands Lacs. Ils sont pris comme des paradigmes d'un nationalisme chrétien et leur enseignement fait école.

Le peuple de Bukavu attend également que l'Église hiérarchique entérine ce qu'elle croit déjà à la base, à savoir l'élévation de Mgr Christophe Munzihirwa et de Mgr Emmanuel Kataliko aux honneurs de l'autel comme Bienheureux et Saints dont les attitudes et l'enseignement devraient inspirer les chrétiens, les évêques de l'Église africaine et de l'Église universelle.

Joseph Mukabalera  
issrbuk@yahoo.fr

# ***Bourreaux et victimes ; la question de la jouissance !***

Henri Mialocq

*Psychologue clinicien, l'auteur est également chargé de cours  
à l'ISTR de Toulouse.*

**R**éfléchir sur la dialectique qui existe entre le bourreau et la victime amène à se poser des questions multiples qui ont autant à voir avec les relations humaines qu'avec la violence ou la sexualité. Chaque fois et au-delà de l'acuité ou de l'horreur que peut susciter la situation, il s'agit d'y comprendre les mécanismes qui y sont en jeu en termes de dépendance, de dissymétrie ou de réciprocité. Certes il ne faut pas omettre le contexte lui-même qui va entraîner, favoriser ou déclencher ces phénomènes. Toutefois, le psychologue tente, au-delà des aspects strictement contextuels de la chose, d'y interroger la part subjective et personnelle de chacun des protagonistes. C'est ce que nous allons essayer de faire en abordant d'abord la dialectique bourreau-victime dans ses composantes relationnelles, ensuite les modes de résolutions qui permettraient de s'en sortir, et enfin de façon paradoxale, la jouissance qui peut s'y glisser et empêcher une issue opportune à cet enchaînement. C'est d'ailleurs largement à partir d'une jouissance qui s'oriente vers des objets acceptables que les traces de l'évènement traumatique peuvent s'amenuiser et être mieux gérables.

## **Bourreaux et victimes : Une relation douloureuse et insidieuse**

La dialectique relationnelle constitue la part générale de l'existence de chacun. Nous n'existons qu'en relation avec l'autre. C'est au cœur de cette dynamique d'interaction que ce qui se passe entre les bourreaux et les victimes va prendre une orientation bien particulière.

- *La violence y est le contenu le plus manifeste.* Violence principalement agie de la part du bourreau; violence principalement subie de la part de la victime. Cette violence active ou passive, c'est la même que celle qui existe au cœur de tout être humain. Il n'est qu'à voir les petites agressions ou les petites plaintes dans lesquelles la vie ordinaire nous trouve. Elles expriment chacune les traces de la violence de l'être humain. Toutefois, dans la relation bourreau victime, il y a à la fois une intensification de cette violence qui atteint des degrés extrêmes parfois et une durabilité significative. En effet on ne peut vraiment parler de dialectique victimaire que s'il y a une certaine acuité et permanence de la chose. Notons aussi que la violence dont il est question peut être aussi bien une violence physique, sexuelle ou verbale; dans la torture les trois formes précitées peuvent être regroupées; il y a aussi le harcèlement moral, les sévices sexuels, la violence physique...
- Le deuxième aspect, qui caractérise selon nous la dialectique bourreau victime, se trouve dans l'*enchaînement mutuel*. De même que dans toute relation, les protagonistes (deux ou plusieurs) vivent une certaine dépendance réciproque. Ainsi dans la dialectique du maître et de l'esclave, chacun ayant, de sa place, besoin de l'autre; le bourreau dépend de la victime et - c'est un peu effrayant à dire - la victime de son bourreau. Dans ce sens c'est la contribution que chacun va apporter à son positionnement qui va renforcer la toxicité de la relation. Plus la victime sera victime, plus le bourreau sera bourreau. Nous mesurons bien que, formulées ainsi, ces réflexions peuvent avoir quelque chose de choquant. Pourtant c'est en acceptant de voir la contribution que l'individu apporte à ce qu'il vit activement ou passivement que l'on pourra mieux percevoir les issues à une dialectique, en

particulier quand elle est infernale. Une personne qui avait subi un viol raconte que sa façon à elle de traverser cette épreuve a été de s'en abstraire psychologiquement, sur le mode : c'est mon corps, mais ce n'est pas (complètement) de moi dont il s'agit. C'était sa façon à elle d'essayer de « gérer » cette violence. Les traces de la blessure sont déterminées par la blessure elle-même bien sûr, mais foncièrement par la façon de l'interpréter. Par ailleurs, quand nous parlons de la dépendance qui existe dans cette relation, nous pensons aussi qu'elle est liée à la complémentarité imaginaire et supposée entre l'activité de l'agresseur et la passivité de la victime. Cette complémentarité fait le lit de la relation victimaire et lui donne une bonne part des conditions d'une durabilité dissymétrique. L'un attend l'autre pour se compléter dans le paradoxe d'une relation infernale où chacun contribue à sa durabilité ! Dans cette réciprocité, comme dans toute relation, l'un se nourrit des réponses de l'autre et par là renforce ce qui se passe. Là encore ces remarques veulent mettre en évidence la part active de l'être humain même dans ce qu'il subit, y compris à son insu. Les ingrédients intersubjectifs sont posés pour initier, nourrir et rendre durable la dialectique du bourreau et de la victime.

- *Toutefois celle-ci reste liée au contexte dans lequel elle se déroule. Si le contexte social favorise et parfois impose ce type de dialectique, il en est toujours la condition. En effet, comme dans toute dynamique d'existence, c'est la réalité sociale, on pourrait dire institutionnelle, qui offre les conditions et les moyens d'une expression humaine y compris de la violence. Une guerre, un climat d'insécurité ou de peur, la précarité, enfin, tout cela qui est négatif et préjudiciable à l'individu, activent les facteurs de la violence dans ses deux versants actif et passif. On peut remarquer, et cela peut être aussi un début de solution, que la prospérité sociale et le bonheur de chacun ne favorisent pas particulièrement la violence, par contre les tensions physiques ou morales, oui. Dès lors, on pourra trouver des bourreaux certes - mais aussi des victimes - qui appuieront leurs agissements ou leurs attitudes sur l'idéologie ambiante, les outils de communication ou de propagande et la complicité de leurs concitoyens; tout cela se déroulant dans un contexte de souffrance réelle ou supposée, mais chaque fois entretenu.*



La dynamique groupale conditionne et alimente le comportement d'agression aussi bien que de soumission. Là encore il est utile d'en repérer l'importance pour pouvoir un peu comme Amnesty international ou l'ACAT (action des chrétiens pour l'abolition de la torture) « scier des barreaux avec des crayons » dans des climats de répression qui s'auto justifient à leurs propres yeux et aux yeux des autres pays, et rendent fatalistes leurs propres concitoyens.

Ainsi le bourreau et la victime sont l'un et l'autre des sujets qui, parce qu'ils appartiennent au genre humain, sont conditionnés par leur réalité sociale. Dans ce sens toute situation interindividuelle ou collective doit être toujours reconsidérée dans son contexte afin de démêler ce qu'il en est des déterminations individuelles certes, mais aussi de celles relatives au genre humain - à ses caractéristiques grégaires - et enfin de celles relatives à la société.

## **Guérir de la violence**

La violence doit cesser. Il faut la combattre et démanteler l'inextricable de cette relation destructrice, pathologique et pathogène. Ce combat contre la violence requiert le plus souvent l'usage de la force, celui du droit tel qu'il doit exister dans toute société et enfin l'affirmation par chacun des protagonistes de son intégrité psychologique. C'est sur ce dernier aspect que nous allons plus spécialement insister.

- *La séparation psychique* fait partie du travail de guérison. De quoi s'agit-il ? De cette reconnaissance que tout être humain existe par lui-même, au-delà de ses seuls actes (agis ou subis), et qu'il est appelé à une capacité de solitude. Oui, nous sommes profondément seuls, et personne ne pourra vraiment pallier cette solitude. Assumer cette solitude offre la possibilité de trouver en soi les réponses personnelles - même fragiles - à ce que l'on traverse. Cette solitude passe par le travail de séparation, jamais complètement réalisé, mais toujours à refaire entre soi-même et l'autre. Le bourreau, c'est un peu étrange à dire, peut-être considéré parfois comme une mère ou un père, quand il y a des adhérences et des attachements pernicious avec ses propres parents. La

victime assume parfois consciemment ou pas une position d'enfant (battu). L'autre avec qui l'on vit des relations pathologiques, agressives ou victimaires, sera situé en référence à ce que le sujet connaît déjà. Nous sommes tous plus ou moins dans de telles logiques. Ce sont celles-là qui favoriseront nos positions victimaires ou violentes dans les contextes où nous vivons ! La séparation d'avec nos familiers - celle aussi d'avec ce que nous vivons - permet cette distance d'avec les choses qui offrira des ouvertures et des respirations aux souffrances que l'on traverse. Se séparer, ce n'est pas rejeter l'autre, c'est le distinguer de soi et le reconnaître dans ce qu'il a de personnel, d'intime et de profond qui n'appartient qu'à lui. Il en est de même pour nous.

- Dans cet espace de solitude pourra se loger cette étape supplémentaire du processus de guérison qu'est le pardon. Le *pardon* n'est pas l'oubli; il se définit comme la possibilité d'entrer à nouveau en relation bienveillante avec l'autre, bourreau ou victime, sans pour autant ni revenir à la situation de violence (ne pas se laisser faire à l'avenir) ni oublier ce qui s'est passé (faire comme si cela n'avait pas eu lieu). Les cicatrices relatives à ce qui s'est passé, au contraire, doivent servir d'avertisseurs pour ne pas entrer à nouveau dans ce qui a été blessant ni du point de vue du bourreau ni de celui de la victime.
- Le pardon est d'abord une expérience volontaire et intérieure. C'est un travail de guérison sur les traces de la violence en soi. Il est ensuite une expérience de relation. Il s'agit de demander ou d'offrir le pardon à l'autre. Là encore, cela n'est pas toujours opportun ou possible directement: il vaut mieux parfois n'avoir plus de contact avec l'agresseur; d'autres fois, la réconciliation peut ressembler à une sorte de complaisance qui maintient sous une forme inversée la toxicité de la relation bourreau victime. Dès lors, dans chacun de ces deux cas, peut-être un individu, un frère en communauté, un ami, peut-il fonctionner comme un nouvel interlocuteur, une aide, un médiateur pour retrouver en soi les forces perdues et permettre une symbolisation de la démarche. Le pardon pour qu'il soit effectif ne doit-il pas le plus souvent passer par une attitude, une parole qui soit adressée à quelqu'un, même s'il ne s'agit pas de l'interlocu-

teur concerné par la violence en question? La figure d'un tiers reste utile pour reprendre un chemin de guérison psychique.

- Reste enfin **le dynamisme propre du sujet**. L'être humain ne peut pas être résumé à ce qu'il a fait. Il « est » au-delà de ses actes et sa capacité d'existence réside tout autant dans ses potentialités que dans ses réalisations. Dans ce sens il est bon de se dégager de l'histoire passée, sans la renier bien sûr, pour se mobiliser vers de nouveaux objets. L'image que l'on pourrait employer serait celle de tourner - sans la déchirer - une page du livre de sa vie. Il s'agit de réinvestir l'avenir, de désirer à nouveau pour redonner à la vie des dimensions plus larges que celles de la souffrance. Si le malheur restreint nos frontières psychologiques, le bonheur les élargit et les renouvelle. Cette volonté du bonheur passe par la recherche active de projets qui soient, pourquoi pas, substitutifs aux traces des blessures. En se situant dans une intentionnalité active l'être humain poursuit son processus d'humanisation qui consiste en un dégagement de l'inexorable et du fatal au profit de l'intentionnel et du nouveau. Là encore cette stratégie un peu générale veut montrer que des frères et des projets peuvent être des palliatifs pour sortir du malheur quand la démarche semble trop lourde au sujet. Ces points d'appui sont transitoires pour relancer le processus de vie dont l'assise fondamentale reste celle du sujet lui-même.

Ainsi il y a toujours une issue au malheur. Elle existe ou elle est à inventer. Le temps qu'il s'agit de donner aux choses contribue à cette trouvaille. Il s'agit de l'utiliser comme un allié supplémentaire de son propre désir de guérir.

## ***La jouissance et le malheur***

Jusque-là notre approche de la relation entre le bourreau et la victime et celle de sa résolution présentent un tableau relativement acceptable parce qu'il reconnaît la négativité de la souffrance et la positivité de la guérison. Toutefois nous pouvons rencontrer quelque chose de préoccupant quand le plaisir se lie à la souffrance et au culte de ses traces : nous parlons là tout autant de la jouissance dans le malheur, que de la fixation

obsessionnelle vis-à-vis des souvenirs pénibles ou de la complaisance dans la plainte...

- L'accrochage obsédant aux souvenirs est tenace ! Il peut avoir pour racine bien sûr l'intensité du malheur, mais aussi la culpabilité individuelle. Celle-ci, chez le bourreau peut provoquer un désir de destruction, de soi cette fois-ci. En perpétuant le souvenir de sa violence, le bourreau reste en contact avec l'évènement traumatique (l'agression). Il ne se donne pas de distance d'avec la chose qui lui permettrait de trouver des éléments nouveaux dans sa vie pour repartir vers de nouveaux horizons plus positifs. Il maintient une proximité d'avec ce qu'il a vécu par culpabilité interposée.
- La sexualité n'est pas absente de ce tableau. Dans cette attitude-là, le désir de jouissance va tenter de se maintenir mais sous sa forme inversée. S'il y a eu du plaisir à faire mal à l'autre, il se maintient cette fois-ci à se faire mal à soi. En fait on change simplement d'objet de plaisir ! On trouve là surtout une recherche d'excitation, douloureuse certes, mais excitation quand même, qui en négatif procure un certain plaisir masochiste. Par ailleurs l'ensemble de ce qui est vécu là donne une certaine « consistance » personnelle ; le malheur « comble » l'intériorité psychique, fait office d'identité et offre une image de soi aux autres, repérable, remarquable et produisant nombre de bénéfices secondaires (être reconnu, être plaint, n'avoir pas à changer...). Cette position masochiste concerne aussi bien le bourreau que la victime dans les relations qu'ils établissent avec ce qu'ils ont traversé.
- C'est donc en orientant différemment le plaisir et en lui offrant de nouveaux objets que quelque chose du dégagement de cette position masochiste sera possible. L'amour est bon. S'aimer bien sûr, mais aussi aimer l'autre, dans une relation au moins fraternelle, mais peut-être aussi amoureuse. La sexualité requiert des objets solides tout autant que symboliques. Le frère, l'ami, l'amant sont des vérificateurs de notre capacité de réinvestir la vie quand nous sommes passés par des épreuves de vie et de violence. Prudence toutefois à ne pas penser la sexualité, tel que dans la violence, principalement sous la forme de la

décharge ! La sexualité est opportune en tant qu'elle est orientée ou sublimée vers des objets acceptables (le frère, l'amant, des objets socialement valorisés...) et qu'elle se déploie dans des relations durables. Il s'agit de désirer à nouveau pour se libérer des adhérences de la douleur passée et de ses racines érotiques. Ce désir c'est le désir de l'autre, le désir de vivre, le désir de se réconcilier avec l'ensemble de son histoire, qui remet à leur place les traces de l'épreuve. Il passe par un appui et un dégagement de soi afin de s'orienter vers le nouveau.

Cette question de la jouissance reste une énigme paradoxale au cœur du comportement humain. Comment peut-on aimer souffrir et aimer rester dans la souffrance morale ? Ce paradoxe n'est compréhensible qu'à partir de la reconnaissance de l'inconscient à l'œuvre dans toute histoire individuelle et de ses accroches avec ce qui dans le passé n'a pas été résolu et ne demande qu'à être réitéré sous des formes actuelles. Il s'agirait au travers de cette nouvelle violence d'en retrouver d'autres plus anciennes. La conscience de soi, celle relative aux blessures de vie, qui restera certes toujours un peu erronée, est nécessaire pour orienter le désir vers un décrochage d'avec le passé et un arrimage pour l'avenir. Cette opération ne consiste-t-elle pas à gérer ses liens non pas tellement en se ligotant au passé mais plutôt en s'y reliant ?

Ainsi donc résoudre la dialectique entre le bourreau et la victime requiert l'usage de la force et celui du droit. Il doit s'y ajouter le désir de vivre par soi-même, de pardonner et la prise de conscience de ce qu'il en est de la dépendance, de la dissymétrie et surtout du paradoxe de la jouissance au cœur de cette dynamique. Dès lors, en réorientant ses multiples dépendances, dissymétries et jouissances vers des objets nouveaux et socialisés quelque chose d'une guérison du passé et par là même de l'être pourra s'opérer. Le but ne sera jamais complètement atteint mais le chemin en vaut la peine puisqu'il révèle la beauté de l'être humain au cœur de ce qu'il traverse et de ce qu'il dépasse.

Henri Mialocq  
mialomania@wanadoo.fr

# ***Foi et violence***

## **Traditions juives sur Pinhas (Nb 25)**

Claude Tassin

***Prêtre et religieux spiritain, Claude Tassin enseigne à l'Institut Catholique de Paris le Nouveau Testament et le judaïsme ancien. Il a publié plusieurs ouvrages dont « Paul, homme de prière » aux éditions de l'Atelier.***

Juifs et chrétiens s'interrogent sur la violence chronique qui les broie, en victimes de persécutions venant de l'extérieur. Mais qu'en est-il de la violence perpétrée à l'intérieur de la communauté, quand certains s'arrogent le droit de supprimer leurs frères sous prétexte que ces derniers trahissent par leur conduite ou leurs idées l'identité religieuse ? La violence religieuse est un instrument de pouvoir aussi vieux que le monde. Un passage biblique cruel voudrait ici éclairer ce problème.

*Pinhas* (*Phinees* en grec), prêtre, fils d'Éléazar, petit-neveu de Moïse et petit-fils d'Aaron, s'illustre dans l'épisode du Baal de Péor, Nombres 25, qui met en cause les filles de Moab puis celles de Madian. Contre la première trahison, Moïse reçoit l'ordre divin de supprimer les chefs du peuple. Mais la seconde affaire, avec un peuple qui ne sait que pleurer (v. 6), le prend de court. Alors, Pinhas, transperçant l'hébreu Zimri et la madianite Kosbi (v. 8), stoppe le fléau divin qui a fait vingt-quatre mille victimes. Le récit se conclut par une alliance assurant aux descendants de Pinhas un sacerdoce éternel. Cette légende serait entrée dans la Bible après la rédaction d'Esdras-Néhémie (cf. Ne 13, 28), comme un avertissement adressé à des prêtres coupables de se marier avec des étrangères<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cf. J. A. Roetman et G. Vissert't Hoft, « Nombres 25 et la formation du Pentateuque à la croisée des enjeux postexiliques », *Transeuphratène* 27 (2004), p. 37-57.

Au-delà du sens primitif du texte, il est surtout intéressant de découvrir comment la tradition juive du début de notre ère a interprété cet épisode scabreux et le personnage du justicier. Le targum<sup>2</sup>, entre autres fines gloses, lit dans le récit une histoire gaillarde, avec les « douze prodiges » accompagnant le transport, à travers le camp, des deux coupables cloués, l'un sur l'autre, par la lance du héros.

### **Pinhas et Élie : un horizon eschatologique**

L'exploit de Pinhas a pour source le zèle qui traduit le zèle jaloux de Dieu (v. 11). Une seule autre figure biblique comparable : Élie, lors du sacrifice du Carmel (1 R 18, 20-40), faisant exécuter les prêtres de Baal et s'écriant ensuite : « Je suis rempli d'un zèle jaloux pour le Seigneur Sabaoth, parce que les Israélites ont abandonné ton alliance » (1 R 19, 14). Mais la tradition déplacera le sens de ce zèle. Pinhas a détourné la colère divine parce que, selon le targum, il a prié pour le peuple, interprétation dépendant d'une vieille conception selon laquelle l'intercession relève du ministère des prophètes. Voilà Pinhas devenu prophète, ce que confirment d'autres légendes. Le targum de 2 Rois 2, 12 fait dire à Élisée, lors de l'ascension d'Élie : « Rabbi, Rabbi, qui fit plus de bien à Israël par sa prière que chars et cavaliers. »

Cette interprétation désamorçait déjà la violence de l'épisode de Baal Péor<sup>3</sup>. En outre, le judaïsme ancien aimant fusionner plusieurs personnages en un seul modèle, on trouve dans la tradition des formules du genre suivant : « Pinhas, c'est Élie le grand prêtre qui doit être envoyé à la diaspora d'Israël à la fin des jours. » Au fait, les commentaires anciens voient en Élie, qui doit revenir, un prêtre, « ange de l'alliance », sur la base de Malachie 3, 1.23-24. Et le *Livre des Antiquités Bibliques* (48, 1-2), lu dans les synagogues du Ier siècle, raconte une ascension de Pinhas analogue à celle d'Élie. À travers ces légendes, voilà donc érigée une statue à deux faces : Pinhas/Élie, prophète/prêtre, c'est-à-dire les deux institutions fondamen-

---

<sup>2</sup> Le targum est une version paraphrasée de la Bible, en araméen, qui se lisait dans les synagogues pour des auditeurs qui ne comprenaient plus l'hébreu.

<sup>3</sup> Dans la Bible grecque, Baal Péor devient Béalphégor !

tales de la vie d'Israël. Mais, en situant la véritable mission de Pinhas/Élie sur l'horizon de la fin des temps, mission de salut, de rassemblement et de paix, la tradition gomme implicitement comme anecdotique la légende violente de l'épisode de Péor.

### **Pinhas et Élie: une idéologie**

Cependant, d'aucuns virent dans la figure de Pinhas/Élie un programme et une idéologie. Retenons deux moments de l'histoire.

1. Mattathias, père des Maccabées, trucidé un Juif qui offre un sacrifice païen. Il imite ainsi son ancêtre, selon le lien établi par le narrateur: « Il fut zélé pour la Loi comme agit Phinees pour Zambri fils de Salôm » (1 M 2, 26). Puis le héros appelle à sa suite quiconque « est zélé pour la Loi et maintient l'alliance » (v. 27). Son zèle se traduit par une campagne de représailles (vv. 45-48): on renverse les autels païens, on circoncite les enfants et on récupère les livres de la Loi confisqués par les hellénisants (comparer 1 M 1, 54-61).

Dans son testament (1 M 2, 49-66), Mattathias enjoint à ses fils d'être zélés pour la Loi et de donner leurs vies pour l'alliance de leurs pères (v. 50). Il leur cite en exemple des personnages qui furent fidèles à la Loi menacée et reçurent le pouvoir en récompense. Deux figures culminent en cet éloge: « Phinees, notre père, par le fait d'être zélé de zèle, reçut l'alliance d'un sacerdoce éternel » (v. 54). « Élie, par le fait d'être zélé du zèle de la Loi, fut enlevé vers le ciel » (v. 58).

Telle fut l'idéologie des Asmonéens, grands prêtres et chefs politiques descendants des Maccabées. C'est pourquoi le targum voit en Jean Hyrcan, fils de Simon Maccabée, un nouvel Élie, vainqueur de la Samarie jugée idolâtre. Au I<sup>er</sup> siècle, Flavius Josèphe résume des légendes qui ornent le même Hyrcan de dons de prophétie. En revanche, le nom de Pinhas n'apparaît guère dans les manuscrits de Qumrân, cette communauté étant anti-asmonéenne.

2. En 66 de notre ère, lors de la guerre juive contre les Romains, les Zélotes évoqués par Josèphe (*Guerre IV*, 572-575) sont *une*



des factions de résistance dans la Jérusalem assiégée. Opposés aux quatre familles de grands prêtres et à l'aristocratie, ils ont pour chefs les membres de petites familles sacerdotales rurales. Leurs alliances sont mouvantes : ils cherchent à conserver leur identité propre. « Zélotes » est sans doute le titre qu'ils se donnent à eux-mêmes et qui vient des figures bibliques de libération et d'authenticité juive, dont sans doute Pinhas.

Derrière ces deux exemples se profile donc la notion du zèle religieux, à savoir ce qui concourt à défendre, même par la violence, les droits de Dieu en ce monde. Notion fort délicate. Qui peut prétendre savoir, et sur quelle légitimité, ce que Dieu veut ? Au reste, la tradition juive ancienne, toujours souple et pragmatique, n'émet pas que des louanges au sujet de Pinhas.

### **Pinhas et Jephté**

La brutalité de Nombres 25 engendrait un malaise. C'est pourquoi, depuis Philon d'Alexandrie jusqu'à Flavius Josèphe, en passant par les Antiquités Bibliques, on accorde à Pinhas l'excuse d'une ardeur juvénile. Mais un courant particulier se fait plus critique. La Bible ne raconte pas la mort du héros - d'où la thèse légendaire de son ascension - et une chronologie perturbée donne l'impression qu'il vivait encore à la fin de la période des Juges (Jg 20, 28). En ce cas, il a connu Jephté (Jg 10, 6-12, 7). La tradition s'empare de cette contemporanéité fictive pour dénoncer la rivalité du politique et du religieux. Comme grand prêtre, Pinhas aurait dû relever le Juge de son vœu inconsidéré (Jg 11, 30-31), mais il attendait la visite de Jephté qui, de son côté, en tant que chef politique, pensait que c'était à Pinhas de se déranger. Ainsi, les Sages expliquaient 1 Chroniques 9, 20 (« Pinhas, fils d'Éléazar était *autrefois* leur chef ; le Seigneur était avec lui »), comme un désaveu de la conduite du prêtre : « Le Saint Esprit s'écarta de lui pendant deux cents ans. Il n'est pas écrit ici : Pinhas, fils d'Éléazar, était chef sur eux, mais : Pinhas, fils d'Éléazar, fut chef sur eux au temps passé, le Seigneur étant avec lui<sup>4</sup> ». Le prêtre n'a pas joué son rôle de conseiller spirituel et le pouvoir politique n'a pas vraiment cherché ce conseil. Une innocente, la fille de Jephté, paya de sa vie ce désaccord.

---

<sup>4</sup> Midrash Rabba sur Qohélet (15, 1).

Le livre des Antiquités Bibliques, quant à lui, regrette l'époque où, les juges étant élus démocratiquement, « les fils d'Israël goûtaient pour un temps le repos: il n'y avait en ces jours-là aucun chef sur eux, et chacun faisait ce qui semblait bon à ses yeux » (48, 4). Le grand prêtre, lui, par ses visions et ses prophéties, conseillait les chefs. L'auteur du I<sup>er</sup> siècle a donc remodelé la figure de Pinhas comme le grand prêtre idéal qui manque à son époque.

Un autre moyen d'excuser Pinhas consiste en la logique suivante: « Le Seigneur dit à Moïse: Prends tous les chefs du peuple et constitue-les en sanhédrin devant le Seigneur pour qu'ils soient juges. Quiconque a mérité d'être mis à mort, ils le crucifieront sur la croix<sup>5</sup>, et on enterrera leur cadavre au coucher du soleil » (Targum Nb 25, 4). Le sanhédrin ne parvenant pas à une décision, Pinhas, en tant que grand prêtre, pallie cette déficience. Y aurait-il alors des cas où, par une violence quasi institutionnelle, le pouvoir religieux devrait se substituer à l'incurie du politique? Contemporains de Jésus, deux Juifs éminents, Flavius Josèphe et, avant lui, Philon d'Alexandrie, se sont heurtés à ce problème.

### **Flavius Josèphe et Phinees<sup>6</sup>**

Excellent dramaturge, Josèphe revisite l'épisode de Péor et lui confère une valeur d'exemple. Selon sa relecture, les filles madianites, après avoir flirté, font mine de se retirer. Alors les jeunes Hébreux leur demandent « de rester avec eux pour devenir leurs épouses ». Suit un discours de celles-ci pressant leurs soupirants d'adopter une religion acceptable car, disent-elles, « nos dieux sont communs à tous les hommes, tandis que le vôtre n'est vénéré par personne ». Les unions sont alors consommées et Zambrias (Zimri) contracte avec Chosbia (Kosbi) « un mariage étranger ». L'auteur lit dans l'apparente passivité de Moïse une louable retenue s'efforçant « de redres-

<sup>5</sup> Selon le peshet qumrânien de Nahum (2, 8), c'est l'asmonéen Alexandre Jannée qui aurait introduit ce supplice (« lui qui suspendait des hommes vivants »), un fait corroboré par Josèphe (AJ XIII, 389-391) selon qui le souverain aurait fait crucifier des centaines de pharisiens.

<sup>6</sup> Antiquités Juives IV, 126 ss.

ser les jeunes gens et de les amener à se repentir de leur conduite ». Suit le réquisitoire de Zambrias qui reprend avec art les arguments des filles de Madian et condamne comme tyranniques Moïse et ses lois vouant les Hébreux à un particularisme intolérable. Certes, Josèphe condamne l'acte de Zambrias comme inique. Mais, contre les usages de l'historiographie antique, aucun discours ne vient, sous sa plume, contrer les arguments du coupable. Moïse n'a rien à ajouter et se contente de dissoudre l'assemblée.

La seule issue est le coup d'éclat du jeune Phinees, honorable par son ascendance sacerdotale, doué de toutes les qualités morales, étouffant la rébellion et se gagnant d'autres jeunes gens. L'épisode n'évoque plus le dévergondage des Hébreux au désert, mais un problème identitaire, celui du mariage de Juifs avec des païens, au Ier siècle de notre ère. Pourtant, Josèphe trahit son embarras. D'une part, son orthodoxie lui impose de maintenir l'interdiction des mariages « mixtes » (cf. Ex 34, 15-16) et sa mise en scène s'adresse à un lectorat juif. Mais, d'autre part, les arguments de Zambrias laissés en suspens visent à l'évidence un public gréco-romain. La tirade du fautif, répétons-le, n'entraîne aucun discours contradictoire, mais seulement les représailles de Phinees. Ainsi Josèphe s'en remet à la violence institutionnelle<sup>7</sup>, à la défense urgente de l'identité culturelle et religieuse, de la part d'un jeune paré des qualités grecques de la bravoure morale et physique.

## **Philon d'Alexandrie et Phinees**

Philon, en tant que conférencier dans les synagogues d'Alexandrie, surenchérit sur les traditions et loue « la fougue de la jeunesse » par laquelle, selon le *De Vita Mosis* II, 301, Phinees « osa faire ce qu'on attend d'un homme de bien ». En allégoriste cherchant dans des textes incongrus un sens caché, l'auteur réinterprète l'épisode de « Béelphégor » pour en désamorcer la barbarie. Pour lui, il y a là un exemple du zèle religieux qui n'épargne pas les coupables, même s'il s'agit de

---

<sup>7</sup> Ce sujet brûlant est traité par T. Seland, *Establishment Violence in Philo and Luke: A Study of Non-Conformity to the Torah and Jewish Vigilant Reactions*, Leyde-New York-Cologne, 1995.

parents, mais qui sait voir aussi les signes du repentir. L'auteur mentionne l'alliance divine avec Phinees (cf. Nb 25, 12-13) et insiste sur le mot « paix » (v. 11).

Dieu récompense le « fils du grand prêtre » en lui accordant « le plus grand des biens, la paix, qu'aucun homme n'est capable d'assurer, et outre la paix, la toute-puissance du sacerdoce, héritage indéniable pour lui et pour sa race » (*Mos.* I, 304). Le héros passe donc curieusement du statut de grand prêtre au simple sacerdoce. Affleure ici la théorie philonienne qui voit dans le peuple d'Israël un corps sacerdotal : « Ce qu'est le prêtre par rapport à la cité, la nation des Juifs l'est par rapport à toute la terre » (*De Specialibus Legibus* II, 163). Cet aphorisme s'inscrit dans un passage qui explicite cette dignité d'Israël par la fidélité à la Loi et au monothéisme. Grâce à l'allégorie, le prêtre vengeur devient un modèle moral intemporel. Selon le *De Mutatione Nominum* (§ 108), la lance de Phinees est « une parole bien aiguisée et acérée, capable de fouiller et d'explorer chaque chose », de « transpercer la passion en pleine matrice, avec une force puissante ».

Cependant, Philon ne lit pas dans l'exploit de Nombres 25 un idéal du pouvoir politique. Son opinion se précise dans l'évocation de la succession de Moïse, lequel choisit Josué, et non un membre de sa famille, alors qu'il ne manquait pas « de neveux d'une haute valeur morale, qui avaient obtenu en récompense de leur vertu la prêtrise la plus haute » (*De Virtutibus* 53). Philon pense ici à Phinees, petit-neveu de Moïse, et poursuit ainsi : Moïse « pensa qu'il était impossible à une seule et même personne de bien remplir deux fonctions, le sacerdoce et la royauté, dont l'une se propose de servir Dieu, l'autre de veiller sur les hommes (§ 54). » Par là, Philon prône une séparation entre le politique et le religieux.

La distinction disparaît dans la déclaration suivante, liée à Béliphégor : les renégats « doivent être frappés des plus sévères châtements » et ceux qui ont le zèle de la vertu peuvent sur-le-champ « donner libre cours [...] à cet amour de Dieu qui les pousse à punir inexorablement les impies, estimant qu'en cette occurrence, ils sont tout à la fois conseillers, juges, magistrats, membres de l'assemblée, accusateurs, témoins, lois, peuple, en sorte que, rien ne leur faisant obstacle, ils peuvent sans crainte, en toute impunité, mener le combat de la sainteté » (*De*

*Specialibus Legibus* I, 54-55). Comme Josèphe, l'auteur admet donc que, Moïse ayant épuisé les recours de la légalité, il ne reste plus qu'à sauver, par la force, l'identité du peuple mise en péril, grâce à un héros aux vertus grecques. Mais Philon s'exprime ici en prédicateur emporté<sup>8</sup> cherchant à justifier un Phinees animé par « le zèle de la vertu ».

## **Pinhas et Jésus**

Voilà donc un catalogue de traditions, plus ou moins contemporaines de Jésus, sur un passage biblique violent. En effet, la Bible se comprend, certes, par les conditions historiques de production des textes, mais tout autant par la réception des écrits dans la tradition, à savoir, ici, un tissu de légendes par lesquelles les homélistes juifs actualisaient le message de l'Écriture.

Repeint par ces traditions, Pinhas concentre en lui les traits du grand prêtre idéal. Chef institutionnel et charismatique du Peuple, il défend la Loi en temps de crise. Il sauvegarde l'identité d'Israël, en s'élevant contre l'idolâtrie, contre les unions avec les étrangères. Il a accès aux Cieux par sa prière et il est doué du don de prophétie. Mais, si la tradition juive honore les ancêtres, elle sait aussi souligner ce que, chez eux, on ne doit pas imiter. Elle reconnaît le caractère excessif du coup d'éclat de Péor, lorsqu'elle excuse le héros par son ardeur juvénile. En outre, depuis la présentation philonienne de la succession de Moïse et jusqu'aux midrashim sur le conflit entre Pinhas et Jephthé, des voix ne manquent pas qui s'inquiètent du rapport entre les pouvoirs politique et religieux. La protestation trouve un précédent, d'après Josèphe, dans la controverse où les pharisiens reprochèrent à Jean Hyrcan de cumuler le pontificat et la direction politique (*AJ* XIII, 289-295).

Un des moyens de contourner ce problème chronique consiste à voir en Pinhas un paradigme éthique, comme l'ont fait

---

<sup>8</sup> L'auteur corrige son ardeur par cet autre passage : Sacerdoce et paix s'apparentent en cela « qu'on ne peut pas être un vrai prêtre si l'on est encore soldat d'une armée humaine et mortelle [...], qu'on ne peut être un homme pacifique si l'on n'est pas le serviteur loyal et franc du seul être qui ignore la guerre et vit dans la paix éternelle (*Ebr.* 76) ».

Josèphe et surtout Philon qui semblent, de manière équivoque, tolérer à l'occasion une compréhension agressive du modèle. Sur le zèle guerrier de Pinhas, les Asmonéens bâtirent leur idéologie, comme sans doute aussi le petit parti zélote en 66 de notre ère. Mais, surtout, dépassant ces conflits, la synagogue ancienne projette sur l'horizon de l'eschaton la signification décisive de la figure de Pinhas/Élie, envoyé céleste qui rassemblera les Dispersés et apportera la paix sociale et familiale.

Dans le jeu de ces interprétations, faut-il s'étonner de l'absence totale du nom de Pinhas dans le Nouveau Testament ? Selon W. Klassen, Jésus « n'a pas trouvé Pinhas compatible avec son programme, bien qu'il ait pu à l'origine avoir été profondément attiré par Pinhas<sup>9</sup> ». La proposition concessive de l'auteur, de type psychologique, semble un avis risqué, pour la simple raison qu'à l'évidence, Jésus se situe aux antipodes des cercles sacerdotaux<sup>10</sup> et de leurs idéaux. Quand, plus tard, la Lettre aux Hébreux construit une christologie sacerdotale, c'est en opposant le sacerdoce céleste du Christ à la lignée d'Aaron à laquelle appartient Phinees (cf. He 7, 11-28).

### **Ajustement final**

Pinhas reste une figure mineure dans la tradition juive et n'a pas trouvé sa place dans le Nouveau Testament. Les prédicateurs de la Synagogue admirent ou excusèrent son coup d'éclat au nom de la sauvegarde de l'identité à la fois religieuse, culturelle, ethnique et politique du Peuple saint, un faisceau identitaire que ne connut pas, en sa diversité, le christianisme naissant. D'autre part, si Pinhas/Élie se voit confier, comme en réparation, une mission eschatologique de rédemption et de paix, c'est que, imposer par la violence les droits divins conduit au fanatisme.

Ce « zèle » fait injure à un Dieu qui, selon une autre source juive entérinée par le Sermon sur la montagne, « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes » (Mt 5, 45). Déjà, en insistant sur la priè-

<sup>9</sup> W. Klassen, « *Jesus and Phineas: A Rejected Role Model* », Society of Biblical Literature, 1986, p. 499.

<sup>10</sup> Au temps de Jésus, la police des grands prêtres était particulièrement détestée pour sa brutalité.

re d'intercession de Pinhas, les commentateurs proposaient une autre manière d'exercer le « zèle », et on en trouve l'écho de nouveau chez Matthieu : « Priez pour ceux qui vous persécutent » (Mt 5, 44). Mais, surtout, les évangélistes virent le zèle de Jésus dans un don de soi, sur la croix, par fidélité à Dieu et confiance totale en lui. Leur conception était contemporaine de l'élaboration, au sein du judaïsme, d'une théologie du martyr<sup>11</sup> qui, rejetant la revanche comme un aveu d'échec, envisageait la mort subie par fidélité à la Loi, comme le meilleur témoignage à rendre à Dieu.

Enfin, en commentant la figure de Pinhas et en gardant un penchant souvent pratique, la tradition n'a pas manqué de s'interroger avec finesse sur les dysfonctionnements entre les instances politiques et religieuses comme une source de violence dont le peuple fait les frais, soit par le cumul des deux fonctions, soit au contraire par leur rivalité. Mais c'est là un sujet que seule l'analyse d'autres textes anciens pourrait expliciter.

Claude Tassin  
claude-m.tassin@laposte.net

---

<sup>11</sup> Le 4<sup>e</sup> Livre des Maccabées en offre un bel exemple.

# ***Le commerce international, arme de domination sur les pays pauvres***

Georges Riffault

***L'auteur, membre des Missionnaires d'Afrique, a travaillé près de 30 ans au Mali et au Burkina, avant d'assurer le poste de secrétaire exécutif de l'antenne française du Réseau Foi et Justice Afrique-Europe. Il continue à suivre de près les questions économiques entre l'Europe et l'Afrique, tout en assurant un service au niveau de son Institut.***

Quand on parle des différentes formes de violence, il en existe une que l'on évoque peu et qui est pourtant bien réelle, c'est celle que subissent les nations les plus pauvres face à la libéralisation toujours plus poussée du commerce international dans laquelle elles sont obligées d'entrer.

Cet article voudrait montrer le rôle prépondérant que joue l'Organisation mondiale du commerce (OMC) en ce domaine, avec le soutien des Institutions financières internationales (Fonds monétaire international, Banque mondiale,...), des pays industrialisés et de leurs puissantes entreprises à dimension souvent internationale. Les politiques qui y sont menées ont des conséquences souvent catastrophiques pour les populations les plus fragiles de tous les pays du monde, en particulier dans les pays les plus pauvres.

La Conférence de Hongkong qui s'est tenue en décembre 2005 fournira le cadre de cet article. À cette occasion d'ailleurs, le Saint-Siège a voulu rappeler le sens que l'Église donne aux échanges commerciaux et dans quel esprit ils doivent être entrepris. Mgr Silvano Tomasi, son délégué, rappelait ainsi que « *la libéralisation du commerce ne doit pas être considérée comme une fin en soi, mais comme un moyen pour arriver à des objectifs ultérieurs comme le développement intégral de toute personne et la réduction de la pauvreté.* »



Ces quelques pages voudraient montrer que nous sommes aujourd'hui bien loin de ces objectifs et que l'Église et les chrétiens ont un rôle à jouer pour aider à s'en rapprocher.

### **Le monde des pauvres se mobilise**

Samedi 3 décembre 2005, nous sommes à quelques jours de la Conférence ministérielle de l'Organisation mondiale du commerce (OMC) qui doit se tenir à Hongkong du 13 au 18 décembre 2005. Pour la première fois de son histoire, la population de Ouagadougou (Burkina Faso) est témoin ébahi d'une marche et d'un rassemblement de paysans, venus de toutes les provinces du pays. Ils sont 2500, porteurs d'une pétition rassemblant 1 604 836 signatures qu'ils remettent au Ministre du Commerce représentant le Chef de l'État. Le rassemblement est haut en couleur: les femmes y sont nombreuses; parmi elles, les femmes peules avec leurs calebasses de lait sur la tête: on y voit aussi les représentants des diverses organisations paysannes, en particulier, bien sûr, les producteurs de coton, venus avec leurs charrettes à âne, remplies de leur précieux produit, dont la culture est menacée par les subventions que les Américains accordent à leur poignée de producteurs, avec la bénédiction de l'OMC. Les banderoles sont sans ambiguïté sur leurs attentes:

« DÉVELOPPER L'AGRICULTURE = LUTTER CONTRE LA PAUVRETÉ »

« LAISSEZ-NOUS LE DROIT DE PRODUIRE NOTRE ALIMENTATION ET DE NOUS NOURRIR DE NOS PRODUITS »

« UN PLAT DE RIZ LOCAL = 1 MILLION DE PRODUCTEURS SAUVES »

« TUER LA PAUVRETÉ PAS LE COTON »

Des femmes peules ont même gravé sur leurs calebasses de lait:

« COWBELL N'EST PAS NOTRE LAIT »

(Cowbell est un lait néo-zélandais en poudre qui inonde les marchés du Burkina, avec ce slogan publicitaire: « Cowbell, notre lait ! »).

Étudiants, artistes, comédiens sont là aussi avec leurs propres banderoles, pour dire leur soutien à cette manifestation paysanne.

Tous les participants veulent dire à leurs responsables politiques, et à travers eux à la communauté internationale, leurs attentes par rapport à cette Conférence qui doit se tenir à Hongkong et les lignes jaunes à ne pas franchir lors des négociations. Les paysans burkinabé (tout comme leurs pairs des autres pays africains) sont en effet vivement remontés contre les règles injustes du commerce international qui jouent en leur défaveur : « *Ce que nous voulons, exprime leur représentant dans son adresse au Ministre, c'est que nos dirigeants défendent avec force la politique alimentaire basée sur la souveraineté alimentaire lors de la Conférence ministérielle qui débutera le 13 décembre 2005 à Hongkong. Ce que nous réclamons aussi, c'est que nos Chefs d'État ne signent aucun accord à l'OMC qui mettrait en péril notre propre agriculture<sup>1</sup> ».*

Déjà au mois d'août 2005, une centaine d'Organisations de la société civile avaient tenu une réunion pendant 3 jours à Accra (Ghana). Elles représentaient des Organisations paysannes, des syndicats, des ONG, des associations de femmes, de jeunes, etc. venus de toute l'Afrique.

Le thème de la rencontre était le même : la réunion de l'OMC à Hongkong. Identiques aussi les conclusions et revendications : droit à la protection de l'agriculture familiale pour une véritable souveraineté alimentaire, suppression des subventions qui faussent les marchés ; arrêt des libéralisations forcées qui ne profitent qu'aux multinationales ; dénonciations des tactiques de manipulation, des stratégies de division et de la pression qui s'exercent sur les pays africains à mesure qu'approche la conférence ministérielle de Hongkong, etc.

À la veille de l'ouverture de la conférence, le 14 décembre 2005, à Hongkong même, une Conférence de presse était organisée par les représentants de millions de producteurs agricoles de plus de 40 pays à travers le monde, dont tous les pays de la CEDEAO (Communauté économique des États de l'Afrique de

---

<sup>1</sup> Pour plus de détails, voir le site [abcburkina.net](http://abcburkina.net).

l'Ouest) voulant manifester leur inquiétude par rapport aux négociations qui allaient s'ouvrir et présenter leurs propositions communes.

Et ce ne sont là que quelques exemples qui montrent que la société civile des pays du Sud, notamment les représentants de tous ceux qui y vivent de l'agriculture, est bien vivante, consciente et dynamique, face aux problèmes auxquels leurs pays sont affrontés ; ils ne veulent pas que l'agriculture et les populations qui en vivent soient sacrifiées lors des négociations ; et ils entendent bien le faire savoir ; et donc ils élèvent la voix, mais qui les entend ? Qui prête attention à leurs cris ?

Et pourtant, tout récemment, c'est Alpha Omar Konaré, Président de la Commission de l'Union Africaine, ancien Président du Mali et personnalité très respectée, qui lançait un cri d'alarme, dans une interview au journal *La Croix* du 21 octobre 2005, après les événements de Ceuta et Melilla qui avaient touché les émigrés ouest africains voulant forcer le passage de l'entrée en Europe :

*« Installer des barbelés, construire des murs ou creuser des fossés ne règle rien, parce que la marmite va exploser. Le nombre de candidats à l'émigration va continuer de grossir, parce qu'il est le reflet de l'appauvrissement de nos pays... ».*

Peu avant, le 8 octobre, c'est le Ministre du Commerce du Sénégal qui affirmait dans un article au quotidien sénégalais *Le Soleil*, toujours à propos des mêmes événements : *« Tant que les raisons politiques et socio-économiques persistent et s'accroissent dans les pays émetteurs, on continuera d'assister à des arrivages massifs. C'est la conséquence directe des écarts de développement gigantesques entre le Nord et le Sud... Il n'est nul besoin d'un dessin pour comprendre qu'en continuant à chevaucher la monture OMC telle qu'elle est et telle qu'elle fonctionne, nous allons tout droit dans le mur. Un autre mur de Berlin sur la Méditerranée. »*

## **Situation et attentes des pays en voie de développement**

Comme il ressort des exemples cités plus haut, il est clair pour les pays en voie de développement, surtout les plus pauvres

d'entre eux, et donc la plupart des pays subsahariens, que ce qui est au cœur des préoccupations, c'est l'agriculture: plus de 80 % de leur population en vit. À travers le monde, ils sont 3 milliards de paysans vivant le plus souvent à l'intérieur de petites exploitations de type familial.

Ceux-ci ont tout à craindre des pressions continues que les pays développés exercent à travers l'OMC, pour une libéralisation toujours plus poussée du commerce international; cela est particulièrement vrai dans le domaine agricole. Les pays développés demandent que ce secteur aussi soit ouvert à la concurrence; ils exigent notamment la baisse, voire la suppression, des tarifs douaniers. Ces mesures ont pour effet un afflux toujours plus grand des produits d'importation, souvent subventionnés, au détriment des produits locaux dont les prix s'effondrent. Les exemples sont nombreux: riz, lait, viande, sucre... pour n'en citer que quelques-uns.

Autres effets de cette libéralisation: les délocalisations d'entreprises qui s'accompagnent fréquemment de restrictions quant au respect des normes sociales, environnementales et culturelles liées au travail et dont s'affranchissent facilement des grandes entreprises issues, pour la plupart, des pays du Nord.

Accepter cette situation, c'est condamner peu à peu cette agriculture familiale à disparaître, car elle ne dispose pas de moyens suffisants pour lutter à armes égales avec les pays plus développés: ce sont des dizaines de millions de ces exploitations familiales qui disparaissent ainsi chaque année; on en retrouve les membres, pauvres parmi les pauvres, dans les périphéries des villes ou parmi les candidats à l'immigration clandestine vers les pays développés.

Et donc, pour que ces familles paysannes puissent continuer à vivre de leur travail, ce que les représentants de ces pays demandent:

C'est une meilleure régulation du marché des produits agricoles au plan international;

C'est de pouvoir mettre en place des barrières douanières efficaces qui protègent leurs productions des importations illégales;

C'est que cessent les subventions que les pays industrialisés

sés accordent à leurs propres producteurs, au mépris des règles même de l'OMC ; subventions qui viennent fausser le marché et pénalisent gravement les producteurs des pays moins avancés ; on pense par exemple aux énormes subventions externes et aux aides internes que les États-Unis accordent à leurs quelque 25 000 producteurs de coton, face aux 15 millions de personnes qui vivent de ce même produit en Afrique subsaharienne<sup>2</sup> !

En fait, ce que ces pays souhaitent et attendent, ce sont des mesures, y compris sous forme d'aides bien orientées, qui puissent leur permettre de parvenir, à leur rythme, à une véritable souveraineté alimentaire<sup>3</sup>.

### **Les réponses de l'Organisation mondiale du Commerce**

Le « Programme de Doha », décidé lors de la conférence de l'organisation mondiale du commerce qui se tenait à Doha en 2001, se proposait comme objectif de mettre les besoins et les intérêts des pays les moins avancés au centre des négociations de l'OMC. On sait ce qu'il en a été. Deux ans plus tard, en 2003 à Cancun, la conférence a échoué, justement parce que les pays les plus riches ont refusé de faire passer les intérêts des pays les plus pauvres avant les leurs, notamment concernant la question du coton.

Et ce ne sont pas les résultats et la Déclaration finale de la Conférence de l'Organisation mondiale du commerce de Hongkong de décembre dernier qui auront pu redonner vraiment espoir à ces populations africaines, malgré quelques

---

<sup>2</sup> Selon un document de travail de OXFAM, cité par l'excellente brochure : « *La menace vient du Nord - Enquête sur le coton* », réalisée par « Peuples Solidaires » et « OXFAM », les États-Unis ont versé, en 2002, plus de 4 milliards de dollars de subventions à leurs quelque 25 000 producteurs, ce qui assure au planteur américain un revenu annuel net de 800000 dollars, en tenant compte à la fois des revenus de la terre et des autres revenus extérieurs à la ferme !

<sup>3</sup> Souveraineté alimentaire : c'est le droit des populations et des États à définir leurs propres politiques agricoles et alimentaires et à prendre les mesures nécessaires pour les mettre en œuvre, sans que celles-ci portent préjudice aux agricultures d'autres pays.

maigres ouvertures en leur direction, le plus souvent sous forme de promesses, pour des échéances plus ou moins lointaines.

### **Voici quelques-unes de ces mesures :**

Concernant le secteur agricole en général, la conférence a convenu de la suppression des subventions à l'exportation, mais... à l'horizon 2013 seulement !

Pour ce qui concerne plus particulièrement le coton que les pays riches avaient promis de traiter « *de manière ambitieuse, spécifique et rapide* », ce problème est quasiment passé à la trappe: les pays développés disent en effet vouloir en éliminer toutes formes de subventions à l'exportation en 2006, mais les soutiens internes qui lui sont alloués, eux, sont maintenus, alors qu'ils constituent, pour les États-Unis, premier producteur au monde, au moins 80 % des aides accordées à leurs producteurs; autant dire que les déséquilibres demeurent, avec la même iniquité.

Parmi les quelques mesures de soutien au développement, il a été convenu que les produits des pays les moins avancés (PMA) pourront être importés sans droits de douane ni quotas, sauf que chaque pays importateur pourra fixer, à sa convenance, une restriction de 3 % sur l'ensemble de ces produits, afin de protéger ses propres produits qui risqueraient d'être fragilisés par cette mesure (textiles, riz, sucre...).

Les pays en développement auront également la possibilité de protéger quelques-uns de leurs produits les plus sensibles, tels que sucre, coton, bananes..., mais sous certaines conditions.

Le Communiqué commun de la CIDSE<sup>4</sup> et de « Caritas Internationalis<sup>5</sup> » publié à l'issue de la réunion de Hongkong montre d'ailleurs assez clairement les limites des accords obtenus. En voici quelques extraits :

---

<sup>4</sup> CIDSE : Coopération internationale pour le développement et la solidarité, alliance de 15 organisations catholiques d'Europe et d'Amérique du Nord travaillant pour le développement; pour la France, le CCFD.

<sup>5</sup> Caritas Internationalis: 162 organisations catholiques de secours, de développement et de services sociaux, présentes dans 200 pays et territoires; pour la France, le Secours Catholique - Caritas-France.

*« L'accord de Hongkong ne va pas assez loin pour répondre à l'appel à protéger et développer leurs moyens de subsistance, émis par des millions de personnes de la société civile et des organisations paysannes du monde entier... La lenteur des progrès met en cause la crédibilité des membres de l'OMC à vouloir réellement changer la politique actuelle du commerce international et à instaurer la justice commerciale pour les personnes en situation de pauvreté dans les pays en voie de développement... Ce message (la Déclaration finale de la Conférence de l'OMC), conclut le Communiqué, ne sera certainement pas le bienvenu pour les millions de personnes en situation de pauvreté qui souffrent de l'injustice économique mondiale<sup>6</sup>. »*

### **Pour une meilleure régulation du commerce mondial: réformer l'OMC**

De tout cela, il ressort à l'évidence que le libre-échange, général et illimité, tel qu'il est prôné par l'OMC, est incompatible avec la croissance des pays en développement. Il est en contradiction avec les objectifs de lutte contre la pauvreté que s'est fixés la communauté internationale, à travers les « Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD) <sup>7</sup> ».

N'oublions pas non plus que les principaux pays européens, au XIX<sup>e</sup> siècle (et l'Angleterre, dès le XVII<sup>e</sup> siècle), ont basé leur développement économique sur un solide protectionnisme; de même les États-Unis. Les principaux pays d'Asie suivront la même voie après la seconde guerre mondiale. Ainsi, par exemple, la Corée du Sud qui a fortement protégé sa production d'acier; et, quand celle-ci est devenue compétitive, elle a ouvert ses frontières! N'y a-t-il pas un certain cynisme, une forme d'hypocrisie, à vouloir refuser aujourd'hui aux pays pauvres ce qui a été hier le pilier de la création de richesses des pays du Nord et de l'Asie du Sud-Est? Le texte suivant est d'ailleurs très révélateur sur ce point.

---

<sup>6</sup> Pour avoir accès à l'intégralité du Communiqué commun publié par les deux Organisations chrétiennes de solidarité, voir: [www.cidse.org](http://www.cidse.org).

<sup>7</sup> Lors de la Conférence du Millénaire à New York en septembre 2000, les 191 États membres de l'ONU se sont engagés à faire du droit au développement une réalité pour tous. Ils se sont fixé pour cela huit objectifs à atteindre d'ici 2015, les « Objectifs du Millénaire pour le Développement, OMD ». On sait déjà qu'ils ne seront pas atteints, faute d'une réelle volonté politique d'une grande partie de ces États.

Évaluant l'expansionnisme mondial de l'Angleterre à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, le président des États-Unis Ulysses Grant (président de 1868 à 1876) signalait que « *durant les siècles passés, l'Angleterre a tiré un grand bénéfice de ses politiques protectionnistes, ce qui l'a amenée à sa grandeur présente. Maintenant, l'Angleterre se rend compte que le protectionnisme ne lui donnera plus de bénéfices et elle a donc décidé de mettre en œuvre une politique de libre-échange. Messieurs, étant donné ma compréhension de l'Amérique, lorsque l'Amérique aura tiré tous les bénéfices de ses politiques protectionnistes elle mettra en œuvre aussi des politiques de libre-échange dans deux cents ans*<sup>8</sup> ». Et c'est ce qui s'est effectivement passé, mais avec un siècle d'avance sur les prévisions de Grant !

Il est donc absolument nécessaire aujourd'hui, non pas de vouloir supprimer cette Organisation mondiale du commerce, mais au moins de chercher à la réformer en profondeur, dans sa structure et son fonctionnement ainsi que dans ses objectifs, pour la rendre plus transparente, plus démocratique et plus équitable.

Alors qu'actuellement, les décisions sont prises par des États seuls, et principalement les plus puissants, avec quelques multinationales dans les coulisses, et sans contrôle démocratique (les Parlements ne sont pas directement impliqués dans les prises de décision), ne faudrait-il pas envisager une composition tripartite de cette organisation où, non seulement les États seraient représentés, mais aussi, à égalité avec les États et avec même droit de vote, les associations de producteurs et les représentants des consommateurs ? C'est cette même composition tripartite qui existe déjà au sein de l'Organisation internationale du Travail (OIT), où employeurs et travailleurs participent aux travaux des organes directeurs de cette Agence des Nations Unies sur un pied d'égalité avec les gouvernements.

---

<sup>8</sup> Cité par Daniel Pho, Professeur associé de l'Université de Technologie Shu-Te (République de Chine-Taiwan) et chargé d'enseignement à l'Université Paris XII, dans un article intitulé : « Une vision globale du marché mondial. » Tout en prônant la libéralisation des échanges, Pho y rappelle quelques principes de base visant à garantir que le processus de mondialisation atteigne son véritable objectif, à savoir **le développement pour tous**, ce qui était aussi l'objectif, du moins affiché, de l'OMC à sa création ! On peut retrouver cet article en ouvrant le lien [www.andese.org/asie.asp](http://www.andese.org/asie.asp)



Ne serait-il pas souhaitable aussi que cette Organisation mondiale du commerce soit davantage subordonnée à l'Organisation des Nations Unies? Ce serait un autre gage d'une pratique plus démocratique, même si l'on sait qu'aucune institution humaine n'est réellement parfaite ni exempte de critiques !

Ce que contestent encore les organisations de solidarité internationale, c'est la volonté de l'OMC de vouloir faire entrer des pays à niveau de développement très différents dans les mêmes réglementations, ce qui est profondément injuste et contreproductif. Elles demandent donc un traitement véritablement différencié vis-à-vis des pays les plus pauvres. Ces organisations demandent également un moratoire sur les négociations au sein de l'OMC pour permettre une évaluation objective et transparente des impacts économiques, sociaux, environnementaux et culturels de la libéralisation commerciale engagée par elle. Elles demandent encore que tout ce qui relève des droits fondamentaux de la personne (accès à l'eau, à la santé, à l'éducation, à la culture, etc.) soit retiré du domaine de compétence de l'OMC, et que soit reconnu à tout État, comme il a été dit plus haut, le droit à la souveraineté alimentaire.

Ce sont là quelques-unes des demandes formulées par la plupart des composantes de la société civile à travers le monde.

## ***L'Église et les baptisés***

Dans ce contexte, l'Église dans son ensemble et, en particulier, celle qui est en Afrique, plus proche des situations d'injustice dont sont souvent victimes les populations où elle se trouve, a certainement à comprendre ces mouvements de la société civile, ainsi que leurs demandes. Elle a aussi à les soutenir, voire à s'y associer, tout en respectant leur autonomie. De façon plus spécifique, elle doit avoir le courage de prendre clairement position en faveur des plus pauvres, de dénoncer les injustices dont ils sont victimes et de rappeler les priorités en matière de défense des droits humains et de solidarité. Une Église plus prophétique en somme.

Plusieurs Conférences épiscopales nationales, régionales ou continentales d'Afrique le font déjà. Signalons particulièrement un document très riche, et qui fait toujours référence, publié par

le Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) à l'occasion de la réunion de son Comité permanent du 13 au 18 novembre 2001: « *L'Église-Famille de Dieu - Christ est notre paix.* » La Documentation Catholique qui a publié cette lettre en faisait la présentation suivante: (Cette lettre) *traite des conflits et des déséquilibres qui rongent le continent africain et qui sont liés à la colonisation et à l'exploitation implacable des ressources minières et humaines de l'Afrique par les pays riches. Le SCEAM y exprime sa volonté de collégialité et de solidarité, afin de permettre à l'Afrique de vivre en paix et d'émerger comme un partenaire vis-à-vis des autres continents*<sup>9</sup>. Rien n'a changé aujourd'hui des objectifs et appels contenus dans cette lettre.

De la même manière, l'Exhortation Apostolique de Jean-Paul II *L'Église en Afrique (Ecclesia in Africa)* reste, 10 ans après sa publication, toujours actuelle dans son analyse de la situation en Afrique et l'appel qu'elle lance en faveur de l'engagement pour la justice. Elle exprime la voix des Évêques d'Afrique, réunis à Rome en 1994 pour le Synode spécial convoqué par le Pape. En voici quelques extraits, parmi bien d'autres<sup>10</sup>:

« *L'Afrique actuelle peut être comparée à l'homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho; il tomba entre les mains de brigands qui le dépouillèrent, le rouèrent de coups et s'en allèrent, le laissant à demi mort (cf. Lc 10, 30-37). L'Afrique est un continent où d'innombrables êtres humains - hommes et femmes, enfants et jeunes - sont étendus, en quelque sorte, sur le bord de la route, malades, blessés, impotents, marginalisés et abandonnés. Ils ont un extrême besoin de bons Samaritains qui leur viennent en aide (n°41).* »

Ou encore cet appel clair à la solidarité de tous, responsables politiques et Églises des pays développés: « *Dans la situation mondiale actuelle, les nations africaines sont parmi les plus désavantagées. Il faut que les pays riches prennent conscience qu'ils ont la responsabilité de soutenir les efforts des pays qui luttent pour sortir de leur pauvreté et de leur misère. Il est d'ailleurs de l'intérêt des nations riches de choisir la voie*

<sup>9</sup> Documentation Catholique N°2262 du 20 janvier 2002. On peut aussi retrouver le texte de cette lettre sur internet, notamment sur le site des Pères Blancs, sous le lien: <http://peres-blancs.cef.fr/foi-jus14.htm>.

<sup>10</sup> On peut retrouver le texte complet en français de cette Exhortation sur le site du Vatican.

*de la solidarité, nécessaire pour assurer à l'humanité une paix et une harmonie durables. Quant à l'Église dans les pays développés, elle ne peut se soustraire à la responsabilité complémentaire qui découle de l'engagement chrétien pour la justice et la charité; parce que tous, hommes et femmes, portent en eux l'image de Dieu et sont appelés à faire partie de la même famille rachetée par le sang du Christ, un accès juste aux ressources de la terre que Dieu a mises à la disposition de tous doit être garanti à chacun (n° 114). »*

La nécessaire solidarité, c'est ce que rappelait Mgr. Rodriguez Maradiaga, lors d'une assemblée générale de Caritas Internationalis consacrée à la mondialisation de la solidarité qui s'était tenue à Rome en juillet 2003<sup>11</sup> :

*Nous devons faire face, disait-il, aux conséquences d'avoir transformé le monde en un énorme marché et il est donc indispensable d'édifier un nouveau monde : un monde où il y ait de la place pour tous les mondes. La solidarité est une composante éthique indispensable dans la configuration du modèle authentique d'une société équitable et participative. Ni la mondialisation de l'économie ni celle de la politique ne devraient nous déranger si auparavant nous appliquions avec clarté et courage une condition nécessaire qui change le cours des choses. Cette condition préalable est la "mondialisation de la solidarité". Sans celle-ci, la mondialisation économique est le suicide des pauvres et, par conséquent, de la majorité de l'humanité. Ce qui est moralement faux ne peut être économiquement correct. »*

## **Quelques convictions en vue de l'engagement des baptisés**

Dans notre engagement pour plus de justice dans le monde, une première attitude, sans laquelle rien n'est possible pour le chrétien, parce que c'est celle qui nous configure au Christ, c'est **la compassion** : *souffrir avec*. Voici comment Luis Pérez Aguirre décrit cette attitude dans un livre publié à l'Atelier : *Tout*

---

<sup>11</sup> Dans son discours cadre à l'Assemblée, son Éminence, le Cardinal Oscar Andres Rodriguez Maradiaga, SDB, Archevêque de Tegucigalpa (Honduras), a décrit la façon dont la richesse et les opportunités se concentraient plus que jamais dans les mains de quelques-uns. Il a ajouté que nous étions dans un monde qui continuait à être brutalement divisé, entre les bénéficiaires des chances offertes par la mondialisation et les laissés pour compte.

commence par un cri<sup>12</sup>. Il commente ici la parabole du Bon Samaritain, déjà mentionnée dans l'Exhortation de Jean-Paul II citée plus haut :

*« L'essentiel réside dans cette capacité de sentir jusque dans les entrailles la situation de l'autre, de celui qui m'interpelle depuis sa détresse. L'essentiel est de cultiver cette sensibilité et de détruire les « blindages » que nous nous construisons sans cesse pour nous protéger de l'autre. L'essentiel est de nous rendre « vulnérables » à la situation de ceux qui ont besoin de nous d'une certaine façon.... Une telle attitude ne peut jamais naître d'une théorie, d'un commandement ou d'une doctrine... C'est l'autre, par son cri, son appel, sa douleur, qui nous provoque, nous convoque, nous interpelle. »*

Cette attitude ne devra pas rester de l'ordre du sentiment. Elle aura à se traduire en **engagement actif et solidaire**; c'est par là que nous pourrons éviter les reproches du Seigneur de Gloire: J'avais faim, j'étais en prison, privé de mes droits, et vous n'êtes pas venus à mon secours. Le blessé était au bord de la route, et nous avons continué notre chemin, en choisissant la tranquillité; le pauvre Lazare était là, à notre porte, et cela ne nous a pas dérangés.

En ce domaine de l'engagement, je pense particulièrement à tout le travail que réalisent les Instituts religieux présents en Afrique, à l'intérieur de leur Réseau Foi et Justice Afrique-Europe (AEFJN): travail de sensibilisation auprès de leurs membres et de l'opinion publique européenne, travail de *lobbying* auprès des responsables et des décideurs politiques et économiques<sup>13</sup>.

Il nous reste enfin à garder sans cesse présente en nous cette conviction que rien de juste et de durable ne peut se réaliser sans la **prière**, en particulier la prière d'intercession et de supplication. Cette conviction s'appuie sur l'assurance que la

<sup>12</sup> Luis Pérez Aguirre est uruguayen, combattant infatigable pour la justice et qui a lui-même été torturé.

<sup>13</sup> AEFJN: Africa-Europe Faith and Justice Network. Le Réseau Foi et Justice Afrique-Europe a son secrétariat central à Bruxelles et des antennes nationales qui le représentent dans la plupart des pays européens. Pour plus d'information, voir l'excellent site internet du secrétariat de Bruxelles: <http://www.aefjn.org/fr/bienvenue.htm>

transformation du monde ne peut être, en définitive, que l'œuvre de Dieu, même si, nous le savons bien, Dieu ne peut rien faire, de son côté, sans la participation de l'homme. Nous devons donc le supplier, surtout quand la foi sommeille en nous :

*Transforme le monde, Dieu, dans ta grâce. Commence par moi, afin que je puisse devenir un meilleur instrument de cette transformation pour laquelle tu m'invites à m'engager*<sup>14</sup>.

Face aux injustices, face à la violence sous toutes ses formes, et la violence économique est une des plus dévastatrices pour de nombreux peuples, seules ces attitudes et engagements pourront permettre à nous-mêmes de garder une certaine dignité et aux peuples abandonnés à leur pauvreté de pleinement la retrouver. Il n'y a pas de véritable annonce missionnaire de l'Évangile en dehors de là<sup>15</sup>.

Georges Riffault  
georgesriffault@wanadoo.fr

---

<sup>14</sup> « *Transforme le monde, Dieu, dans ta grâce* », c'est le thème de la 9ème Assemblée du Conseil œcuménique des Églises qui se tiendra à Porto Alegre, Brésil, du 14 au 23 février 2006. Pour plus d'information sur ce thème et cette rencontre, on peut consulter le site : [www.wcc-assembly.info](http://www.wcc-assembly.info).

<sup>15</sup> C'est ce que disait le Pape Jean-Paul II lui-même dans son Exhortation *L'Église en Afrique*, aux n<sup>os</sup> 106 et 107 : « *L'Église doit continuer à jouer son rôle prophétique et à être la voix des sans-voix. Mais, pour réaliser cela de manière efficace, elle doit être un témoin énergique de justice et de paix... **L'annonce de la justice et de la paix fait partie intégrante de la tâche d'évangélisation.*** »

# Répondre à la violence de la misère

L'enseignement de Joseph Wresinski

Jean Tonglet

**Jean Tonglet a rejoint le volontariat international ATD Quart Monde en octobre 1977 après avoir achevé des études d'assistant social à l'Institut Joseph Cardijn à Louvain-la-Neuve. Il a travaillé à Marseille et en Belgique et a été représentant du Mouvement auprès de l'Union Européenne de 1988 à 1994. Il travaille actuellement au Centre International Joseph Wresinski dans le Val d'Oise.**

*« La violence du mépris et de l'indifférence crée la misère, car elle conduit inexorablement à l'exclusion, au rejet d'un homme par les autres hommes. Elle emprisonne le pauvre dans un engrenage qui le broie et le détruit. Elle fait de lui un sous-prolétaire. La privation constante de cette communion avec autrui qui éclaire et sécurise toute vie condamne son intelligence à l'obscurité, enserme son cœur dans l'inquiétude, l'angoisse et la méfiance, détruit son âme<sup>1</sup> ».*

C'est avec ces mots qu'en 1968, le père Joseph Wresinski (1917-1988), fondateur du Mouvement ATD Quart Monde, entamait une réflexion sur le thème de la violence faite aux pauvres. Faire reconnaître la misère comme une violence a été et demeure un combat. Nous n'avons que trop l'habitude de présenter et d'analyser la misère comme une question de politique sociale, voire d'assistance sociale. Nous avons toujours du mal à la penser comme une violence, c'est-à-dire comme une violation caractérisée des droits de l'homme, fondés sur sa dignité inaliénable. Penser la misère comme une violence, en parler en évoquant la violence du mépris et de l'indifférence qu'elle suscite, c'est procéder à un véritable

<sup>1</sup> « La violence faite aux pauvres », revue *Igloos*, n°39-40, 1968

retournement, et vivre une révolution copernicienne dans notre manière de considérer les pauvres.

La violence de la misère avance souvent masquée. Elle se dissimule derrière le visage de l'ordre, de la raison, de la justice même. C'est « *au nom de l'ordre moral, écrivait le père Joseph Wresinski dans le même texte, que nous nous introduisons dans leurs pauvres amours, les bousculant, parfois les dénigrant, toujours les jugeant, au lieu d'en faire le tremplin de leur promotion familiale<sup>2</sup>.* »

Les plus pauvres, dans les sociétés occidentales comme ailleurs dans le monde, vivent la violence comme un destin. À travers l'histoire, ils ont vécu l'expérience d'être relégués au plus bas du monde et d'y vivre comme des victimes de choix de toutes les violences. Cette histoire, qui n'a pas été écrite, ou trop peu, a marqué les esprits et les corps, dans leurs attitudes profondes comme dans leurs gestes de tous les jours.

Violence de la faim qui ronge et qui tue, violence des conditions d'habitat déplorables, violence des retraits d'enfants, violence de l'ignorance à laquelle on est condamné, non seulement soi-même mais aussi ses enfants : on pourrait multiplier les exemples et décliner ce thème dans tous les domaines de l'existence. Je songe, en écrivant ces lignes, à ce quartier de Marseille que j'ai connu au début de mon engagement dans le Mouvement. Coincée entre une voie ferrée rapide et une bretelle d'autoroute, la Cité Bassens était un lieu réputé pour la violence qui y régnait. Quelle violence n'était-ce pas, en effet, d'avoir posé ces cubes de béton mal agencés, sous-équipés, au milieu d'un véritable désert social, à l'écart du reste de la cité, contraignant plusieurs centaines de familles à vivre dans l'entassement et en permanence entre eux, sans relations avec le monde extérieur ? De l'autre côté de la voie ferrée, un terrain vague accueillait les jeux des enfants du quartier. Il fallut 13 ans et 11 enfants happés par les trains en traversant la voie pour que soit enfin construit un mur de protection. En novembre 1976, une plaque y fut apposée « *à la mémoire des 11 enfants de notre cité victimes de l'incompréhension de la société. Ils ont payé de leur vie l'absence de ce mur de protection réclamé pendant 13 ans* ».

---

<sup>2</sup> *Ibidem.*

En région parisienne, ces mois derniers, des familles du Val d'Oise, occupantes d'un terrain depuis près de 30 ans, avec leurs caravanes, ont été avisées que du fait de la construction d'un parc public, il leur fallait quitter les lieux. Des dizaines de vies basculent ainsi dans la précarité : où aller ? Comment payer le loyer ? Pied à pied, elles se sont défendues devant la justice. Le procès en appel vient d'être perdu. Où iront-elles ?

Il ne faut donc pas s'étonner que de telles violences engendrent le désordre et la violence.

Écrasés par la misère, les hommes et les femmes qui subissent cette violence l'intègrent en eux. Traités comme moins que rien, littéralement comme des déchets - et ne dit-on pas, sans mesurer la violence du propos que « toute société porte en elle un déchet ? » -, ils et elles sont réduits au silence, à la honte, à l'inutilité. Il n'est pas étonnant alors que la violence éclate. Les visages se crispent, les voix s'élèvent, les poings se ferment. Serait-ce de la haine ? Ou plutôt, comme le rappelle le père Wresinski, une réaction à la souffrance que la violence qui leur est faite éveille en eux. « *Si parfois ses poings se ferment, ce n'est pas qu'en eux s'enserme la haine, c'est que dans la misère, il n'a personne à attendre, il n'a pas à serrer fortement, cordialement la main d'un Jésus-Christ. Sa violence est construite du désespoir de l'indignité<sup>3</sup>* ».

Et de rappeler que « *la violence appelle éternellement la violence et notre réponse à la violence inconsciente et aveugle du misérable est celle du dégoût, du mépris, du rejet toujours plus intense ; c'est l'exclusion du patrimoine commun et le renfermement dans les cités dépotoirs. Notre réponse, c'est le gendarme, le car de police, le bulldozer qui, en rasant le bidonville, détruit cette caricature de la propriété privée qui est celle des exclus : un peu de bois, un morceau de tôle ondulée ou du papier goudronné, quelque vieille caisse trouvée dans les débris d'un marché...*

*Notre réaction est d'élever un peu plus les bastilles de nos intérêts, de nos privilèges, de nos institutions et de réduire un peu plus l'entrebâillement des portes de nos églises, de nos temples. Nous, les sécurisés, nous nous endormirons alors dans la paix, dans la quiétude, toujours ignorants de celui qui était près de nous et qui était notre frère<sup>4</sup> ».*

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.



Au lieu de chercher à comprendre en quoi les réactions violentes des plus pauvres à la violence qu'ils subissent remettent en cause notre manière de vivre ensemble, de faire société avec tous, nous sommes tentés de nous protéger, d'élever des murs, d'opposer à la violence de l'injustice celle de la répression. Serait-ce donc une fatalité? Y aurait-il une autre voie à explorer? Dans la suite de son texte, le père Joseph Wresinski affirme sa certitude, enracinée dans sa vie d'homme né dans la misère et de prêtre. Il y a, nous dit-il, une violence « *infiniment plus efficace* », qu'il appelle « *la violence de l'amour* ». Écoutons-le :

*« S'il est vrai que la violence appelle la violence, n'y a-t-il que celle de l'exclusion, de la baïonnette dressée sur le ventre du misérable? À notre avis, il en est une infiniment plus efficace. Elle prend ses racines au fond même des hommes que nous sommes, elle se nourrit de notre cœur, du meilleur de nous-mêmes, de nos désirs de joie, de paix à répandre, à donner. Elle se nourrit de notre rencontre du Dieu de charité, de notre idéal de justice.*

*Cette violence est celle qui provoque les vraies révolutions, profondes et définitives, les résurrections qui rendent vie, respect, honneur, gloire et bonheur à tous les hommes, qu'ils soient riches ou pauvres. C'est à cette violence-là qui est celle de l'amour que nous sommes voués les uns et les autres, que nous le voulions ou non, du fait que nous sommes véritablement des hommes et que nous avons pris conscience qu'aucun autre homme ne peut jamais nous être étranger ou ennemi..*

*Le sous-prolétaire, lui aussi y est voué. Si nous le connaissions tant soit peu, nous saurions qu'il ne nous demande rien d'autre que d'être un homme et qu'il ne désire rien d'autre. Il nous demande que tous les hommes soient reconnus comme tels, traités comme tels.*

*Il ne demande rien d'autre que ceci, que l'école soit pour ses enfants le creuset de l'intelligence, que l'Église soit le chemin vers la communion de tous les hommes face au Dieu de leur foi, que la société soit juste et franche, que la technique, l'économie soient au service du partage des biens de la terre.*

*Le sous-prolétaire appelle tout comme nous la création d'un monde nouveau. Le sens de son combat est aussi de transformer les structures d'une société de sorte que l'honneur, la justice, l'amour, la vérité soient les fondations sur lesquelles tout homme, et donc lui, recevra la plénitude de ses droits: les pouvoirs de penser, de comprendre, d'aimer,*

*d'agir et de prier. Si le misérable nous interroge, s'il nous pose des questions et nous oblige à nous en poser, ce n'est pas parce qu'il nous demande de ralentir notre marche, mais qu'au contraire il nous contraint d'aller plus vite et plus loin, de voir infiniment plus grand et d'être plus ambitieux que nous ne le sommes. Il nous entraîne dans un véritable vertige de remise en cause générale de l'humanité<sup>5</sup>. »*

C'est à une véritable révolution, celle de l'amour et de la justice réconciliés, que les plus pauvres nous convient. L'histoire du monde nous apprend en effet qu'organiser les pauvres de sorte qu'ils puissent arracher le pouvoir aux riches et prendre leur place, conduit à de terribles désillusions. L'opprimé ne risque-t-il pas de se transformer en oppresseur ? *« Qui garantirait que le misérable, devenu riche demain, serait meilleur que le riche d'aujourd'hui ? Qui nous dit que Lazare, assis à la table du riche, ne le chassera pas pour l'exclure à son tour ; qui nous assure que, devenu puissant, il n'organisera pas la violence et la destruction à son tour ? Ne devrions nous pas nous attendre à ce que des pauvres d'aujourd'hui ne sortent des tyrans qui opprimeront les riches déchus de leur puissance ? Comment empêcher que la justice pour tous, l'honneur et la prière pour tous, ne deviennent une nouvelle fois, par les misérables d'hier élevés au pouvoir, l'injustice, le mensonge, la haine, la guerre du monde de demain ? »*

La lucidité du père Joseph Wresinski fait fi de tout angélisme ou de tout romantisme sur les pauvres. Il veut voir, il veut affronter le risque de la situation : le sous-prolétaire pourrait, à son tour, chercher à opprimer voire à détruire l'homme. D'où vient ce risque, se demande-t-il ? *« De ce que les pauvres voient les puissants de ce jour vivre dans l'abondance et user de leurs biens pour dominer et écraser. Comment, si un jour le misérable prenait leur place, ne serait-il pas tenté de faire ce qu'il a vu faire et de recréer la société telle qu'il l'a connue, fondée sur la violence ? »*

Ne voulant se résoudre à cette issue, ayant appris des plus pauvres - et notamment des enfants<sup>6</sup> - qu'ils n'avaient pas cette

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> Je pense à ces enfants de la cité de promotion familiale de Noisy-le-Grand qui écrivaient : *« Je voudrais bien qu'un jour, on mette les gens riches dehors, et les gens pauvres dans les maisons. Comme ça, les riches, ils verront ce que c'est. Et après on rendrait les maisons aux riches, et, peut-être que, s'ils ont des places en trop dans leurs maisons, ils accueilleraient les pauvres chez eux... »*

haine au cœur, il s'interroge sur les moyens à mettre en œuvre pour conjurer ce risque. « *Si, regardant les riches d'aujourd'hui, les plus pauvres trouvaient parmi eux des hommes profondément hommes, respectueux de tous leurs frères, larges dans la magnificence, travaillant réellement, concrètement à créer un monde nouveau basé sur la justice, l'amour, la vérité, la paix; s'ils trouvaient dans les riches d'aujourd'hui des hommes obsédés de la dignité de leurs semblables, il y aurait des chances qu'ils choisissent de les imiter plutôt que les autres, de collaborer avec eux à la création du monde*<sup>7</sup> ».

De même que la violence appelle la violence, l'amour engendre l'amour, nous dit le père Joseph. Et d'en appeler alors à l'engagement personnel de chacun - « La misère est l'œuvre des hommes; seuls les hommes peuvent la détruire » - et au rassemblement de tous autour des plus pauvres. N'est-ce pas ce qu'il a voulu signifier par le texte gravé sur la Dalle en l'honneur des victimes de la misère inaugurée le 17 octobre 1987 à Paris, place du Trocadéro: la misère est une violation des droits de l'homme - c'est-à-dire une violence - et pour faire respecter les droits de tous, « s'unir est un devoir sacré ».

L'engagement personnel et communautaire auquel les plus pauvres nous appellent est d'une radicalité peu banale qui s'inscrit dans la radicalité du message évangélique. « *Si le monde de demain doit être un monde sans oppression, cela exige que nous vivions la réalité de la parole du Christ: "Le royaume souffre violence"*<sup>8</sup>. De quelle violence parle-t-il ici? « *Une violence faite à nous-mêmes, une violence qui est dépossession de notre orgueil, de notre esprit de domination, qui est abandon volontaire de biens que nous apportons à la réalisation de la fraternité, de la vérité, de la paix*<sup>9</sup>. » Et d'aborder ainsi un thème sur lequel il reviendra à plusieurs reprises dans les longues conversations entretenues, génération après génération, avec les volontaires du Mouvement: celui de la nécessité du choix de la pauvreté. « *Si les pauvres nous voyaient vivre vraiment pauvres, ils nous regarderaient, prendraient modèle sur nous et nous ferions de cette pauvreté la vérité demandée et pratiquée par le Christ* ». À tous ceux qui mettent en cause le monde de l'opulence d'aujourd'hui, il rappelle que pour changer la vie, il faut

---

<sup>7</sup> « la violence faite aux pauvres », revue *Igloos*, 39-40, 1968.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

*d'abord accepter de changer de vie, personnellement. Qu'il n'est pas de monde futur plus juste, plus vrai, plus fraternel qui ne passe par le prix payé par le Christ. Le monde de demain passe par notre disponibilité à l'appel d'amour qui monte de la terre. Il passe par notre dépouillement. Les fondements seront la mise en commun et le partage de ce qui nous a été donné, afin que tout serve à tous, à leur bonheur.*

*Il faut aussi savoir que ce dépouillement ne sera accepté et reconnu comme point de référence que si notre dépossession se poursuit sans discontinuer, si notre idéal est non seulement de nous rapprocher sans cesse de l'homme le plus pauvre, mais aussi de nous identifier à tout ce qui en lui est vérité, amour et justice, de nous solidariser ainsi à sa cause et de l'aimer à tel point que celle-ci devienne complètement la nôtre jusqu'à son achèvement.*

*Alors, le sous-prolétaire, ayant trouvé en nous l'homme à imiter et non pas à abattre, s'acharnera avec nous à créer un monde de justice, un monde de vérité, un monde d'amour et de paix. Et si, en cette terre, il y avait encore de la violence, ce sera la violence de l'amour partagé<sup>10</sup>. »*

Le volontariat ATD Quart Monde, à sa mesure, à la suite du père Joseph Wresinski, et avec d'autres hommes et femmes qui de tous temps ont cherché à rejoindre les plus pauvres, s'efforce de vivre de ce feu. À la frontière de deux mondes, celui des pauvres et celui de la société, ces membres sont des gens de frontière. « *Il faut que [vous apparteniez] aux deux mondes, disait encore le père Joseph en s'adressant à eux, si vous voulez vraiment faire aller les riches au-devant des pauvres et faire passer les pauvres dans le monde des riches. Si nous voulons que la société des pauvres soit accueillante aux riches et la société des riches, accueillante aux pauvres, il nous faudra avoir des valeurs communes aux deux côtés, des valeurs qui feront que chacun de ces mondes nous reconnaisse comme lui appartenant, comme étant de ses membres et capable de parler pour lui.*

*Or, quelle est la valeur primordiale que nous découvrons à travers la misère ? Non pas la misère elle-même, assurément, mais bien l'état de pauvreté qui confère aux hommes la simplicité, la modestie, la compréhension des choses de la vie. L'état de pauvreté qui est le contraire de l'opulence, de l'orgueil, de la puissance qui fait ombre aux petits. Notre pauvreté permet aux gens dans la misère de nous reconnaître comme*

<sup>10</sup> *Ibidem.*

*faisant partie de leur communauté, de nous accepter, de nous écouter, d'admettre que nous les aidions à passer de l'autre côté. Notre pauvreté fonde leur confiance, car elle est le signe de notre sincérité et de ce que nous sommes en réalité: des volontaires à la détresse qui désirons être le plus près possible des familles, pour les aider à sortir de leur misère.*

*Choisir de vivre dans une certaine indigence valorise, aux yeux des pauvres, leur propre état. S'ils voient que nous avons vraiment des difficultés à vivre, que nous nous imposons librement des privations et qu'en cela, notre situation devient voisine de la leur, celle-ci sera valorisée. Puisque nous acceptons volontairement d'être pauvres, c'est que l'état de pauvreté n'est pas un état sale ni honteux. Sans doute demeure-t-il un état pénible, mais les pauvres peuvent croire qu'il n'est pas un état inférieur, sous social, sous religieux, sous professionnel, en somme un état mauvais. Ceci me paraît singulièrement important, car je ne crois pas qu'il soit possible à quelqu'un de sortir d'où il est, si auparavant il n'a pas accepté de se servir, pour en sortir, des valeurs qui sont celles de son état présent. Je ne pense pas qu'il soit possible de se promouvoir, d'évoluer, en essayant simplement de chercher chez le voisin ce qui pourra vous faire avancer. Je pense qu'une personne peut sortir de son état, dans la mesure où elle aura reconnu et pris en considération les valeurs de son état, de son milieu. C'est là une des clefs pour ouvrir la porte au pauvre. Sa pauvreté doit pouvoir lui servir de tremplin, de point de départ<sup>11</sup>. »*

En cette année 2006, au cours de laquelle nous célébrerons le 50<sup>e</sup> anniversaire de l'arrivée du père Joseph Wresinski au Camp de Noisy-le-Grand, ces réflexions sur la violence et sur les moyens d'y répondre nous frappent par leur pertinence, au-delà des contextes qui évoluent au rythme de nos sociétés. Nous n'avons pas fini de les comprendre et de les méditer.

Jean Tonglet  
jean.tonglet@atd-quartmonde.org

---

<sup>11</sup> « Pourquoi choisir la pauvreté? », intervention devant les volontaires en octobre 1963, publiée dans la Revue *Quart Monde*, n°192, décembre 2004.

## *Pour aller plus loin*

Pierre Lefebvre

**E**n un texte majeur, l'Ancien Testament présente la figure surprenante d'une victime face à ses bourreaux (Is 52, 13; 53, 12). Adrian Schenker dans *Douceur de Dieu et violence des hommes, Le quatrième chant du Serviteur et le Nouveau Testament*, en donne une intéressante analyse (*Cahiers Connaître la Bible*, n° 29, éd. Lumen Vitae, Bruxelles, 2002).

Un innocent est humilié, frappé à mort par l'acte coupable des « multitudes ». Normalement, comme on le voit souvent dans l'A.T., la victime devrait crier, dénoncer l'injustice, exiger réparation, maudire peut-être les coupables. Or il n'en est rien, la victime se tait. Le Serviteur de Dieu, même accablé, renonce à accuser ses bourreaux. Par son silence, il couvre leur faute, n'exigeant aucune réparation. Il se confie entièrement à Dieu et s'en remet à lui. Dieu lui a confié une mission, il doit supporter les souffrances qu'elle lui apporte. Serviteur inclut qu'on soit capable d'accepter l'humiliation et la mort, sans que la confiance en Dieu soit ébranlée. Tel est l'authentique martyr : il proclame publiquement sa foi et la confiance totale qu'il a en son Seigneur.

Ce silence du Serviteur est en même temps une intercession en faveur des agresseurs. Son extraordinaire patience libère les multitudes de leur culpabilité. Puisqu'elles ne sont pas accusées, elles ne doivent pas rendre compte des iniquités qu'elles ont commises et semblent affranchies de toute responsabilité. Ce n'est pas de « substitution » qu'il s'agit ou d'inversion des rôles selon laquelle les coupables seraient traités en innocents et les innocents en coupables. Il s'agit plutôt d'un pardon gratuit, accordé par Dieu à la prière de la victime, qui affranchit les coupables des conséquences de leurs injustices.

La deuxième partie du livre passe du Serviteur à Jésus. L'auteur analyse la Passion dans laquelle Jésus assume librement l'humiliation et l'injustice, ne proférant aucune accusation ni malédiction contre les pécheurs. Jésus libère les multitudes de leurs fautes. Il ne faut chercher aucun élément d'un sacrifice expiatoire dans la douceur et la patience de Jésus qui « emportent » le péché. On retiendra plutôt son extraordinaire adhésion au projet d'amour de son Père qui fait de lui le martyr par excellence.

Aux antipodes du Serviteur, l'A.T. présente la figure d'une sorte de kamikaze. Dans le *Livre des Juges* (chapitres 13 à 16) on lit les exploits de Samson dont la mort volontaire entraîne la destruction d'une foule d'ennemis (16, 23-31). Mort héroïque bénie par Dieu? Attentat suicide qui fait de Samson un glorieux martyr? Une lecture attentive oblige à penser que l'auteur du récit présente, au contraire, une parodie d'exploit sauveur. Samson serait plutôt une contrefaçon de héros qui déforme l'œuvre du salut. L'auteur de cette histoire populaire veut sans doute apprendre au lecteur à juger avec plus de finesse et à discerner les faux engagements et les impasses où se précipitent ceux qui croient trop facilement faire l'œuvre de Dieu, alors qu'ils ne font que satisfaire leur orgueil et leurs instincts violents. C'est ce que **André Wénin** explique dans la *Revue Théologique de Louvain*, 2004, pp. 372-381.

**Glen W. Bowersock** est historien spécialiste des premiers siècles de notre ère. Il analyse le martyr chrétien dans l'empire romain: *Rome et le martyr*, chez Flammarion, 2002. Aux premiers siècles de l'Église, des chrétiens semblent sacrifier leur vie de leur propre initiative en affrontant leurs juges. Ils sont motivés par l'espoir d'une reconnaissance posthume de leur foi et de leur courage, ainsi que d'une belle récompense dans le paradis. Ces chrétiens fervents suppliaient les autorités romaines de les mettre à mort. Beaucoup de condamnés manifestaient leur joie et leur impatience d'être exécutés. Ces dispositions ne ressemblent-elles pas parfois à une volonté de suicide?

De fait, il y eut des discussions à ce sujet parmi les penseurs chrétiens de l'époque. Cyprien et d'autres condamnent à maintes reprises le martyr volontaire. Tertullien, par contre, est d'avis que mourir pour la cause du Christ est un excellent chemin vers la paix. Se livrer au juge pour être condamné est une œuvre bonne et digne de louange. Tertullien était imprégné de l'esprit

des anciens Romains indifférents à la douleur et acceptant qu'on se suicide au nom de la vérité. Le message des chefs de l'Église qui s'efforcent de dissuader les volontaires de la mort pour le Christ ne semble pas passer chez des intellectuels formés aux auteurs latins classiques qui considéraient certains suicides comme une action noble et pleine de dignité. Clément d'Alexandrie est très nuancé sur le sujet. Il montre que le martyre n'implique pas nécessairement la mort physique. Il est un attachement très fort au Christ et une généreuse confession de la foi, quelles que puissent en être les conséquences. Il s'oppose au martyre-suicide affirmant que ceux et celles qui se hâtent vers la mort ne sont pas vraiment des disciples du Christ. Ils se suicident sans gagner le martyre. Le vrai martyre est la mort non voulue mais imposée par un magistrat et acceptée par fidélité au Seigneur. Augustin condamna très clairement le suicide et réprova toute volonté d'autodestruction comme un meurtre de soi-même. Après lui, l'aspect militant du martyre finit par disparaître.

La mission conduit l'Église sur le chemin de la croix, du fait même qu'elle proclame Jésus crucifié, ce qui est scandale et folie pour beaucoup (1 Co 1, 22-23). Le rejet de ceux et celles qui annoncent le Règne de Dieu est une réalité bien connue dans l'histoire et encore actuelle. **Daniel Comboni** le savait qui disait à ses missionnaires: « Le Missionnaire et la Sœur de l'Afrique Centrale doivent être de la chair à canon... Des sujets prêts au sacrifice et au martyre, condition essentielle pour se consacrer à notre sainte tâche ». Alexandre Men (*Le christianisme ne fait que commencer*, Cerf, 1996), Mgr Romero, Dietrich Bonhoeffer (*Le prix de la grâce*, publié en 1937) et d'autres illustrent bien cette situation des témoins chrétiens. Les martyrs de Tibbhirine, comme aussi Mgr Pierre Claverie, ne désiraient pas devenir des martyrs. Ils aimaient la vie et craignaient devant la mort. Mais ils l'avaient à l'avance librement acceptée si leur fidélité au Seigneur passait par elle. « La mort brutale de l'un de nous ou de tous à la fois ne serait qu'une conséquence de notre choix de vie à la suite du Christ ». Le chemin du martyre est d'accepter une mort violente sans haine pour personne mais avec un grand amour pour le Christ. Il faut donc se démarquer très fort de la dégradation et de la déformation du martyre par certains groupes sectaires ou par de fanatiques tueurs.

Pierre Lefebvre



# **Université d'été œcuménique pour les 20-30 ans**

**Pour la première fois, les Églises chrétiennes de France - catholique, protestante et orthodoxe - organisent pour les 20-30 ans une université d'été œcuménique. Elle aura pour thème : « Christ notre Espérance : dans un monde pluriel, traçons des chemins d'espérance ! »**

**Du mardi 22 au dimanche 27 août 2006**

Dans le cadre exceptionnel du massif de la Sainte Baume (entre Aix - Marseille et Toulon). Avec de nombreux représentants des Églises d'Afrique, d'Asie, d'Amérique et d'Europe.

**9 organismes** s'associent pour organiser cette université d'été. Des conférences sont données chaque jour par des intervenants comme Claire Ly, Elena Lasida, Jean Claude Guillebaud.

**Notre conviction :**

## **Le Christ est notre espérance**

Nous vous invitons à faire connaître cette proposition dès maintenant et à vous y associer.

**Contact :**

François Anger, OPM-CM  
5, rue Monsieur 75007 Paris  
Tél. : 01 53 69 17 56  
E-mail : [animation@opm-cm.org](mailto:animation@opm-cm.org)  
<http://www.universite-ete-mission.org>

# **C**roniques

---



**Session** organisée par la  
**Société Française d'Études Mariales**  
**(SFEM)**

**La 63<sup>e</sup> session de la SFEM aura lieu :**

- à l'Ermitage - rue du Carmel - 14100 Lisieux
- du lundi 4 septembre soir au jeudi 7 midi.

**Sujet :**

**Marie dans l'annonce  
missionnaire  
hier et aujourd'hui**

**\*En septembre 2007 une seconde session poursuivra la  
réflexion engagée à Lisieux 2006.**

**Renseignements et inscriptions :**

Père Dominique Auzenet  
Secrétariat de la SFEM  
2, rue des Bleuets, Notre Dame du Chêne  
72300 VION  
Tél: 02 43 95 48 01 - Télécopie 02 43 92 31 72  
E-mail [ndchene@wanadoo.fr](mailto:ndchene@wanadoo.fr)

## ***Le Colloque « Omnes Gentes » à Louvain-la-Neuve***

L'association *Omnes Gentes* a organisé son troisième colloque international à Louvain-la-Neuve du 27 au 29 octobre 2005. Comme à l'accoutumée, ce colloque était le fruit d'une étroite collaboration entre les Facultés de théologie de Leuven et de Louvain-la-Neuve, l'Institut International *Lumen Vitae* de Bruxelles et *Missio* Belgique dont un des objectifs est de promouvoir les échanges entre les communautés chrétiennes dans le monde entier.

Le thème était ***Lire la Bible***, ce qui revenait, en fait, à laisser la Bible parler « *à plusieurs voix* ». Les nombreux participants ont accompli un grand travail de type polyphonique pour approfondir la question de « comment trouver Dieu aujourd'hui à partir de la Bible ». « En la lisant pour éclairer l'histoire », a-t-on dit, car Dieu se dit dans l'histoire plus encore que dans la nature. « Lire la Bible pour apprendre comment chercher Dieu à travers notre propre histoire et ce qui s'y révèle comme appel à la justice et à l'amour » (P. Schmidt). Pour éclairer ce point de vue, les participants ont parcouru le monde en examinant différentes approches de la Bible : en Afrique, dans les milieux populaires parfois analphabètes ; dans les milieux de langue anglaise, de Robinson Crusoé à G. W. Bush, en notant qu'on ne peut accepter sans réaction que la Bible soit « utilisée pour dire tout et n'importe quoi » (G. Latré) ; dans la formation chrétienne des adultes, en précisant bien qu'elle est « une formation qui soutient la vie communautaire en permettant à ses membres de développer une certaine maturité et une autonomie dans l'interprétation des Écritures. Il s'agit d'être des communautés vivantes pour lesquelles la Parole de Dieu est vraiment inspirante » (Danielle Palmyre-Florigny). On s'est interrogé sur l'étiquette « fondamentaliste », tellement utilisée

aujourd'hui, en cherchant le profil psychologique des lecteurs fondamentalistes de la Bible. Il était nécessaire aussi de se demander comment est traitée la Bible dans certains documents officiels de l'Église Catholique. Qu'en est-il des Communautés de base en Amérique latine? « L'Église Catholique et probablement d'autres Églises aussi ont perdu en Amérique latine leur rôle de référence éthique première comme c'était le cas dans un passé récent. Des comportements plus timides par rapport aux grandes questions existentielles et un repli sur le "spirituel" semblent être la note la plus caractéristique des institutions religieuses dans notre aujourd'hui »... « Il faut souligner la complexité du processus de lecture de la Bible. Nous sommes au temps de l'avènement de la multiplicité. » (Ivone Gebara).

Les ateliers ont favorisé les questionnements plus précis dans des groupes restreints. Il s'agissait de partages sur les lectures contextuelles en Amérique latine, sur la pastorale africaine, sur une certaine lecture biblique qui fonde une spiritualité pour l'action sociale en Asie, sur la lecture sociocritique dans les milieux populaires belges, sur l'exégèse académique, et d'autres sujets encore. Le Colloque a bien mis en relief la grande diversité des lectures bibliques et des interprétations selon les milieux socioculturels, les contextes spécifiques et les intentions secrètes de leurs protagonistes. Le danger de manipulation de la Parole a plusieurs fois été évoqué.

Tous ces partages d'expériences, éclairés par des enseignements parfois très pointus, ont fait émerger certaines conclusions. Il est apparu important que les experts en Bible soient bien intégrés dans leur peuple. Il doit y avoir une permanente interaction entre les croyants dans leur existence quotidienne et les spécialistes. La Bible n'est pas réservée à ceux et celles qui ont la possibilité d'en faire une exégèse critique, elle est lue par le peuple, même celui qui n'a pas beaucoup de culture intellectuelle, dans la visée d'en vivre, plus que de la connaître. Cette interaction permettra de produire une lecture biblique contextualisée qui éclaire aussi les dimensions sociopolitiques et culturelles de la vie des populations. On entre, en effet, dans la Bible avec toute sa vie, c'est-à-dire aussi avec ses particularités culturelles. Il a été précisé que cela signifie qu'il ne faut pas privilégier les lectures occidentales de la Bible.

Tout au long des travaux, il était bien entendu que la Bible n'est pas un recueil de citations qu'on exploite au gré de ses intérêts idéologiques et autres, pas plus qu'elle n'est une somme doctrinale. Si la Bible est l'expression d'une expérience d'Alliance avec Dieu vécue dans une longue histoire, son texte doit être pris comme un tout. On le reçoit comme étant « autre » et proposant aux lecteurs une manière d'interpréter l'intervention de Dieu dans leur histoire actuelle. La Bible est ainsi destinée à être de plus en plus le centre de la vie en Église, la référence incontournable, non pas pour connaître simplement et prouver les vérités dites révélées, mais pour vivre selon certaines options fondamentales faites à partir de la confrontation du vécu quotidien avec le vécu de ceux et celles dont parle la Bible. Dans cette perspective, le dernier exposé d'A. Fossion sur « Lire pour vivre, la lecture de la Bible au service de la compétence chrétienne » exprimait une préoccupation majeure de tout le colloque. Il faut que les communautés chrétiennes soient bien équipées pour une lecture de la Bible qui leur en fasse goûter toute la richesse pour leur vie et leur engagement.

Ces quelques journées ont permis d'illustrer et d'approfondir une dimension essentielle de la mission universelle. Celle-ci tire son dynamisme du cœur même des communautés croyantes à l'écoute de la Parole de Dieu dans le Livre et dans les événements qui marquent l'histoire. Elles furent aussi pour beaucoup de joyeuses retrouvailles, ce qui ne contribua pas peu à leur succès.

Pierre Lefebvre  
pierrelef@msn.com

## *L'originalité de Spiritus*

*À l'occasion de la présentation du CD-ROM, le lundi 14 novembre 2005, le Père Maurice Pivot prononça la présente allocution. Il dégage l'originalité de « Spiritus » dans le paysage des productions missiologiques actuelles. Le document conserve le style oral de l'auteur.*

**M**on propos est celui d'un missiologue qui cherche à être attentif au développement de la pensée missiologique en ce dernier demi-siècle et jusqu'à aujourd'hui, et qui a appris que ce développement, s'il se voulait juste, n'était jamais sans lien avec le déploiement et l'évolution des pratiques missionnaires. Celles-ci ne sont pas seulement justifiables d'une analyse sociale et historique des contextes ; il y a en elles une « course de la Parole » qui se continue, des engendremens de l'Évangile dans des nouveaux contextes. L'intelligence chrétienne du mystère de la mission est à l'intersection de ces pratiques missionnaires et de l'écoute de la source de la mission dans la Tradition des Apôtres et la transmission ecclésiale.

Un double piège menace la pensée de la mission. Ce peut être une missiologie qui court après la nouveauté qui n'est pas celle de l'Évangile : missiologie slogan à l'affût de la dernière mode, celle qui « marche » ; cela peut être « la foi dans la vie » sans que soient vérifiées les racines profondes de cette missiologie. Ce peut être une missiologie idéologique qui justifie telle pratique missionnaire, sans prendre recul et distance par rapport à cette pratique.

C'est dans cette perspective déjà que je perçois l'importance d'une revue et d'un CD. La revue permet de multiples rappro-

chements entre des pratiques missionnaires diverses ; une nouvelle sensibilité peut alors se dégager, des traces diverses peuvent apparaître jusqu'à ce qu'une réflexion y mette des mots et permette l'approfondissement de ce qui est en jeu. La revue travaille dans l'espace, elle permet d'écouter, dans leur diversité et dans leurs résonances communes, des témoignages situés dans les cinq continents et de rapprocher les pratiques d'hier des pratiques d'aujourd'hui. Le CD, lui, apporte une dimension nouvelle ; il offre une mise en situation historique dans le temps, il est un instrument qui permet de saisir les évolutions tant des thèmes que des auteurs.

Si je regarde la revue *Spiritus* dans le paysage actuel, et plus spécialement dans les quatre dernières années, qu'est-ce que j'observe ? Trois grandes thématiques se sont en quelque sorte greffées les unes sur les autres. En septembre 2002, le n° 168 commence l'exploration d'un thème qui va se déployer en 2003 : l'altérité, le rapport à l'autre, la réciprocité dans les échanges. (« Au risque de l'autre », « Quand l'autre blesse », etc.). Cette réflexion amène au thème suivant, celui des recherches des mutations décisives dans la mission, le rapport au temps, la mission en réciprocité, la transformation des figures de Dieu dans la mission. Un troisième thème apparaît alors, greffé lui aussi sur le rapport à l'autre : le fait de la violence, manifestation de tous les dysfonctionnements dans la relation à l'autre, des déstructurations des liens sociaux et de l'humiliation de certains peuples par d'autres. Ce thème court toujours.

Ce qu'il est intéressant de noter, comme si ce déroulement n'était pas sans lien avec l'œuvre de l'Esprit Saint, c'est le porche d'entrée de ces thèmes que constituent les numéros 166 et 167. « Mondialistes autrement » nous renvoie à la mission de l'Église dans un contexte d'une mondialisation pervertie par un libéralisme fait de laisser-aller et de pouvoir. « Les Instituts missionnaires, quel avenir ? » nous montre, au cœur de la dynamique missionnaire, la gestion par ces Instituts de leur propre internationalisation au service de la mission.

*Spiritus* apparaît ainsi comme un bon instrument au service de la mission en réciprocité. Elle favorise les échanges entre Églises et manifeste le rôle qu'y jouent les Instituts mission-



naires. Trop de réciprocités, d'échanges sont aujourd'hui vécus sans que les partenaires n'aient payé le prix pour que ces échanges ne soient pas un simple troc d'intérêts. Alors que toute réciprocité missionnaire appelle de chacun « un départ en mission » qui lui fait découvrir « des dimensions essentielles de son être », en particulier la vie humaine et chrétienne, comme vie de « voyageur et de passant » sur cette terre et vie « tisseuse de liens » (J.Y. Baziou, « La leçon des départs missionnaires », Spiritus n° 176, p. 381 sq).

Maurice Pivot  
pivot.maurice@libertysurf.fr

## ***Intervention au Cachemire***

***Marc Tyrant est médecin et missionnaire spiritain au Pakistan. Après la terrible catastrophe du tremblement de terre au Cachemire, il intervint auprès des populations sinistrées. Il relate ses expériences et ses engagements dans ce contexte particulier.***

**L**e Cachemire. Je ne suis pas près d'oublier ces journées où « se côtoyaient » à la fois l'horreur et la fraternité. Imaginez une ville entière dont ne restent que quelques bâtiments crevassés et insalubres – un sur vingt peut-être – et les drames humains révélés par chaque tas de gravats. Mais imaginez aussi combien les relations se simplifient quand on peut offrir sans suffisance ce dont un autre a besoin en urgence. J'étais vraiment heureux d'être médecin et de parler ourdou dans des circonstances où ça devenait aussi manifestement utile. Les collègues de Médecins du Monde ont été également une découverte heureuse: des caractères et des histoires très différents, se retrouvant engagés dans un même service et dans une véritable vie de communauté (les premiers jours en tente, sans sanitaires... ça passe ou ça casse), c'était une belle expérience. Il est resté quelque chose de nos longues marches et de nos bavardages, si j'en crois les contacts que nous continuons à entretenir. Ça m'a certainement permis de revoir largement à la hausse l'estime relative que j'avais – injustement – pour les volontaires des ONG.

Par la suite, la nécessité de poursuivre nos visites en montagne se faisant moins évidente, parce que les villages aux alentours de Balakot étaient devenus plus accessibles ou que d'autres resteraient pour longtemps hors de portée et seulement secourus par les hélicoptères, nous nous sommes repliés dans une ville moyenne, Mansehra, déjà peuplée d'une multitude d'organisations. Ça a été un tout autre type d'activité. Je me suis consacré (au début seul puis avec d'autres collègues) à la création d'un camp pour personnes déplacées, en collaboration avec d'autres partenaires:

armée, agences des Nations Unies ou autres ONG. « Médecins du Monde » a obtenu de mettre sur pied un centre de santé dans ce camp recueillant les personnes venant des hauteurs désormais inhabitables en raison de l'hiver. « Obtenu » est vraiment le terme, car c'est un travail de lobbying que j'ai fait pendant une semaine, le plus souvent seul, au nom de Médecins du Monde: il fallait convaincre que nous étions à même de créer ce centre et de le gérer suffisamment longtemps (jusqu'au printemps), mais aussi que nous avions de meilleurs atouts que d'autres. Car c'est d'un véritable « marché » de l'humanitaire qu'il s'agit. C'était un moment de frustration, car me manquait le contact avec les gens des montagnes, mais je me suis aussi pris au jeu. Ça n'était pas, de toute façon, un jeu dérisoire, car je savais que la possibilité d'une implantation utile était la récompense.

Nous avons donc obtenu et mis en route cette clinique de campagne, ce qui m'a permis de retrouver le travail en équipe et le contact avec les personnes qui souffraient, pour le reste de mon séjour. Je suis repassé visiter le camp après notre retraite: il s'est considérablement développé et nous sommes, j'en suis certain, bien à notre place. Je crois que ma participation à l'équipe de Médecins du Monde a été appréciée. On me l'a dit, y compris de Paris, et on m'a même demandé de reprendre du service et d'assurer la coordination médicale du projet jusqu'en avril. J'ai dû refuser, ne pouvant abandonner le travail à Sadiqabad et la coordination du groupe spiritain pour une période prolongée. Mais ce refus n'est pas sans une certaine frustration: on se demande toujours où on serait le plus utile. J'ai été étonné, et plus encore ému, par les messages de soutien adressés par des confrères spiritains.

Après cet épisode « intense », la retraite était une occasion bénie de remettre tout en ordre dans ma tête et d'accepter que le retour à l'ordinaire soit aussi une aventure... Je me suis lancé dans l'animation nocturne des Bhaktis dans les villages Marwaris, que je partage avec Jonathan. C'est un aspect de nos activités que j'avais toujours un peu négligé, le plaçant dans les activités « pastorales », et je le découvre avec un certain plaisir. J'en dirai plus à l'usage...

Frère Marc Tyrant  
marctyrant@club.lemonde.fr

# **R**evue des livres

---



## À travers les revues...

**Bulletin de l'AIM (Alliance inter monastères)** 2005, n° 85,  
7, rue d'Issy 92170 Vanves

- ✎ « Le désir de vivre, une réponse bénédictine au Sida »  
*Fr Robert Igo, osb (Zimbabwe).*

**Chemins de dialogue** 26

- ✎ « la Méditerranée toujours recommencée »  
Lire en particulier: « L'héritage des trois monothéismes et l'avenir de l'Europe »  
*Claude Geffré*

**Incroyance et foi**, n° 115, octobre 2005

- ✎ « Évangélisation, dialogue: la confrontation du pluralisme »  
*Jean Yves Baziou*

**Pro dialogo**, n° 119, 2005/2

- ✎ « Quand des chrétiens dialoguent avec d'autres croyants, doivent-ils renoncer à évangéliser ? »  
*Jean Luc Brunin*

**Choisir**, revue culturelle jésuite, rue Jacques Dalplin, 18,  
1227 Carrouge (Genève)

- ✎ « La résilience et les surprises de Dieu »  
*Stefan Vanistendael*

**Les études**, janvier 2006

- ✎ « La grande inquiétude »  
*J. C. Guillebaud* p. 11-22
- ✎ « Une théologie de l'existence chrétienne »  
*Michel Fédou* p. 89-98

**Omnis terra**, n° 416, novembre 2005

- ✎ « Les défis missionnaires des Églises de guérison en Afrique »  
*P. Francis Anekwe Oborji*

**Verbum SVD**, volume 46-3, 2005

- ✎ « Dialogue ad intra as the springboard of mission »  
*Thomas Malipurathu, svd.*

## Recensions

### **Les nuits d'un prophète** Dom Helder Camara à Vatican II

*José de Broucker*

Cerf, Novembre 2005, 195 pages

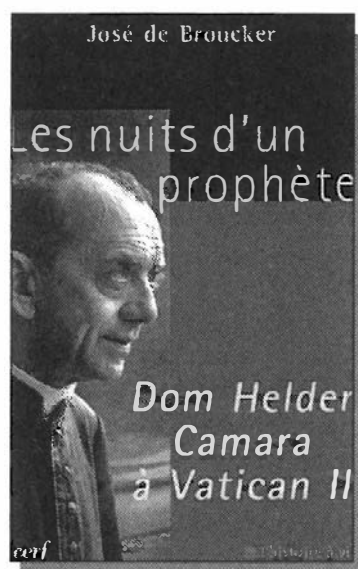
Chaque nuit, et tant que dura le Concile, Dom Helder Camara « l'Évêque des pauvres » écrivit, plus que ses réflexions, ses désirs, ses engagements, ses luttes. Nuits de « Veille » d'où partaient lettres et circulaires pour « sa famille spirituelle ».

À partir de ces documents, José de Broucker, alors directeur des Informations Catholiques Internationales, trace le portrait d'un mystique, « ferment d'union entre les Églises », clairvoyant, aux dons extraordinaires de communication. Cet homme, « passionné de l'humanité entière, plein d'imagination », tant pour créer des groupes de travail que des rencontres préparatoires aux sessions du Concile, n'avait de cesse d'interpeller évêques et pape.

Les 290 lettres recensées « de plus ou moins trois pages » révèlent son angoisse face à une Église plus apte à contenter les riches qu'à contempler les pauvres. « Verrons-nous un pape qui refusera de se prêter au jeu équivoque, d'être un étrange "serviteur des serviteurs" qui ressemble à un roi ? ». Angoisse face à une Église qui n'entend pas « la clameur des clercs et des laïcs ». Au début du Concile ce qui lui « fend le cœur, c'est de voir le peuple exclu de la place Saint Pierre : les évêques entrent et la porte est fermée ! » Défenseur des petits, voulant « corriger l'hypertrophie de la Curie Romaine et libérer le Pape « il se sait plus Prophète que Docteur » et ne s'étonne donc pas de connaître le sort des prophètes : mépris, dénonciations, suspicions...

Dans ces missives, on est étonné de lire dans les adresses à l'Évêque de Rome (il a toujours souci d'être en vérité avec le Pape) l'invitation à poser certains gestes audacieux que Jean-Paul II osera. Et d'autres qui attendent encore... L'impression reste, en fin de lecture, d'un homme sur tous les fronts, presque seul. Pour un jugement sans partialité, il faudra un jour situer ces circulaires dans l'histoire plus générale de Vatican II.

Guy Lamousse



## Les Évangiles de la route de la soie

L'histoire et les enseignements spirituels de l'Église chrétienne en Asie au premier millénaire. La rencontre du message de Jésus avec le bouddhisme et le taoïsme.

*Martin Palmer*

Éditions Sully 2004, traduit de l'anglais par Laurent Strim.

« L'Unique Honoré du monde a dit: si quelqu'un fait l'aumône, il devrait le faire à la connaissance de l'Unique Honoré du monde. Ne laissez pas votre main gauche savoir ce que fait votre main droite. Ne prêtez pas attention aux autres mais vénérez le Saint-Esprit Un. L'Unique deviendra visible à vos yeux, et vous ne devriez alors plus vénérer que l'Unique. » (p. 80)

Non, il ne s'agit pas d'une nouvelle traduction innovante du chapitre 6 de l'Évangile selon Saint Matthieu mais d'un extrait du Sutra des « enseignements de l'Unique Honoré du Monde », écrit en Chinois en 641 de notre ère. Un Sutra est un texte sacré ou plus littéralement le fil conducteur d'un enseignement. Ce Sutra est une reformulation de l'histoire du Christ et de ses enseignements essentiels dans le but de le rendre accessible et acceptable dans le monde chinois du VII<sup>e</sup> siècle. Ce texte et d'autres manuscrits anciens d'inspiration chrétienne nous sont parvenus grâce à leur découverte à Dunhang, sur la route de la soie, vers 1900. Ils forment un ensemble appelé « les Sutras de Jésus » qui sont la littérature sacrée de l'Église Chrétienne Chinoise sous la dynastie des Tang et au début de celle des Song, c'est-à-dire du début du VIII<sup>e</sup> au début du XI<sup>e</sup> siècle de notre ère.

Oui, vous avez bien lu, l'enseignement chrétien était en pleine expansion dans la Chine du VII<sup>e</sup> siècle après l'arrivée par la route de la soie en 635 de missionnaires venus sans doute de l'Église de l'Est, en Perse, parmi lesquels un certain Aluoben. Ils étaient porteurs de ce qui sera appelé « la religion de la lumière de l'ouest ».

Martin Palmer, spécialiste anglais reconnu de la Chine qui étudia la théologie à Cambridge, nous fait découvrir avec passion cette découverte de l'Église en Chine. Elle se développa rapidement après 635 avec l'appui de l'empereur Taizong de la dynastie Tang pour s'éteindre ou presque à partir du IX<sup>e</sup> siècle sous les coups de boutoirs des persécutions d'un empereur issu de la même dynastie. Il n'en restait plus grand-chose au XI<sup>e</sup> et Marco Polo, plusieurs siècles plus tard, ne retrouva que quelques chrétiens de ce qui était devenu une Église clandestine.

De la découverte de la pagode de Da Qin, unique vestige d'un monastère chrétien dans la région de Xian à la lecture commentée des textes relatifs à l'enseignement chrétien, Martin Palmer nous entraîne avec enthousiasme à travers la Chine. Il nous fait partager son émotion quand il voit se révéler par petites touches (un monument par-ci, un fragment de texte par-là, une stèle ou un morceau de bas-relief) les traces de cette Église dont les Sutras d'enseignement, de prière ou liturgiques viennent témoigner de sa vitalité (cette Église compta jusqu'à plus de 3000 moines!).

Il nous présente aussi comment, au cours de sa brève histoire, cette Église est passée des essais de traduction des Évangiles et autres textes de la Bible en Chinois, compte tenu de la mentalité et de la culture religieuse de l'époque, à une appropriation.

*Antoine de Monjour*

## Le pain de la vie

Xavier Léon Dufour

Coll. Parole de Dieu, Le Seuil, Paris, 2005, 177 p.

Ce livre est un examen des données du N.T. sur l'Eucharistie. Pour ce faire l'auteur reprend de façon plus simple les résultats de ses études antérieures sur le sujet, et en particulier ceux de son livre, « Le partage du pain eucharistique selon le N.T. » (Le Seuil 1982).

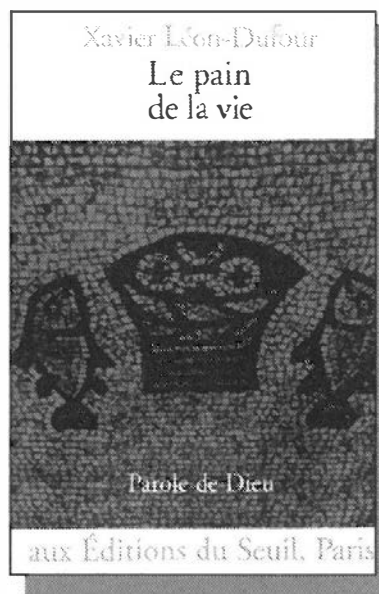
L'auteur rappelle d'abord que pour toute approche de l'Eucharistie, il faut se convaincre que « Celui qui se rend présent dans le sacrement n'est pas simplement le Jésus de Nazareth que nous connaissons par les Évangiles, mais le Fils de Dieu ressuscité » (p.11). La présence du Seigneur est de l'ordre du symbole, étant entendu que le symbole exprime la réalité.

Dans son premier chapitre, l'auteur considère les expressions utilisées par le N.T. Pour désigner l'Eucharistie. « Le repas du Seigneur » exprime la communion avec le ressuscité mais aussi avec tous les baptisés. « La fraction du pain » crée la communauté de table avec les convives et avec Dieu, elle mettait en relation avec Jésus de Nazareth au moment de son dernier repas et débouchait sur la pratique du service mutuel.

Les chapitres suivants (deux, trois, quatre, cinq) reprennent les formules utilisées par les quatre textes du N.T. rapportant l'institution de l'Eucharistie. Dans les deux traditions aboutissant à ces textes, l'Eucharistie est liée à « la mort du Seigneur » et n'a de portée que celle de la communion avec Jésus vivant, dans son corps ecclésial. Selon Luc, « Jésus demeure liturgiquement présent par le rite de l'alliance nouvelle qu'il fonde en son sang » (p. 47) et la vie nouvelle du disciple s'épanouit dans le service fraternel. Lors de la dernière Cène, « les Douze entrent définitivement dans le mouvement de la Pâque de Jésus pour ressusciter avec lui, tel est le fondement de la présence réelle du Christ » (p.56). Dans le rite eucharistique, Jésus, tel un prophète, mime sa mort et lui donne un sens. Le signe du pain, comme le partage de la coupe, signe de l'alliance, produisent la communion, l'accueil de ce pain devient un engagement de la part du disciple. Ainsi l'Eucharistie est essentiellement communion débouchant sur la charité, l'unité des croyants, la vie fraternelle et le partage.

Le chapitre sixième est dédié à un survol de ce qu'est l'Eucharistie dans le quatrième évangile, la dernière Cène et le discours sur le pain de la vie (Jn, 6). Jean ne donne pas le récit de l'institution du rite, mais le remplace par le lavement des pieds, montrant ainsi l'aspect fraternité et charité de l'Eucharistie, fruit de la communion. Finalement dans un dernier chapitre intitulé « ouverture » l'auteur montre que l'Eucharistie est « la respiration communautaire » de l'Église. Elle a été inventée plus pour être vécue que pour être adorée.

L'Eucharistie, affirme l'auteur dans son « envoi » final est « contestataire ». Sa célébration n'est pas « un temps d'évasion dans un monde de rêve, elle est réconfort communautaire pour faire face à l'épreuve sous quelque forme que ce soit : corruption, torture, violence et misères (p.153). « C'est la table où s'alimentent et se soutiennent les témoins de l'amour de Dieu et de la justice » (p. 154).



Jean-Marie Guillaume



## Lévinas, Chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne ?

L'hospitalité des intelligences

Fred Poché

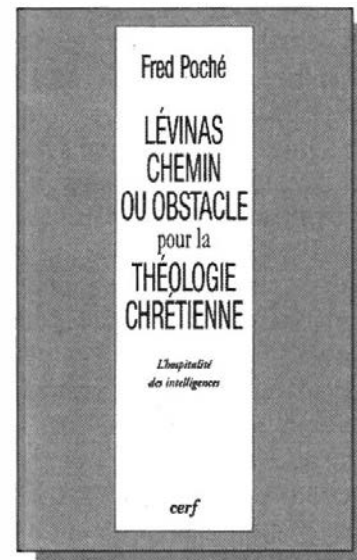
Éditions du Cerf, 2005, 75 p.

Emmanuel Lévinas, plus sans doute que d'autres philosophes, exerce une indéniable séduction sur beaucoup de chrétiens contemporains. Sa pensée, qui se veut vraie philosophie, ouverte à une Transcendance qui porte clairement le nom de Dieu, ses références à la Bible et surtout sa proposition centrale de définir le fond et le moi de l'homme - en remplacement du vieux concept ontologique de l'Être, neutre, figé et violent -- par la responsabilité éthique, inconditionnelle et antécédente, qualifiée de messianique, qu'il reçoit devant le visage de l'autre homme, le font apparaître à certains comme un allié ou une source inspirante de l'intelligence chrétienne de Dieu et de l'homme proposée par la Révélation.

N'est-ce pas aller trop vite en besogne ? Plutôt que chemin, Lévinas ne serait-il pas plutôt un obstacle à une authentique compréhension de la Révélation et de la foi chrétiennes, si toutefois on se lie sans distance à sa raison ? La question n'est pas saugrenue dès lors qu'on regarde de près un certain nombre de ses affirmations. L'auteur veut donc répondre à cette question en analysant finement, et toujours avec une grande clarté, quelques points décisifs, pour la foi, de la rencontre entre la philosophie lévinassienne et la théologie.

Peut-on, par exemple, à l'instar du théologien A. Gesché, penser la kénose de Dieu en J.C., à partir de Lévinas, comme, et seulement comme, un acte de livraison, de disponibilité totale ("Me voici"), faisant de Dieu, pour nous, un vide, une béance, un manque originaire ? Pour séduisante qu'elle soit (elle rejoint des courants de la pensée actuelle et combat la tentation idolâtrique), cette vision, en régime chrétien, doit se compléter du fait que la kénose fait aussi entrer le Christ (et Dieu) dans le plein de l'humanité, par son tragique et son angoisse vécus (ce n'est pas du vide !); qu'elle n'est pas seulement incarnation mais qu'elle se redouble d'une « folie de la croix » (I Cor 1) qui impose d'inverser les affirmations de la sagesse humaine sur Dieu (une inversion qui n'est donc pas vide dans l'ordre des représentations); et qu'enfin, elle n'est pas seulement, non plus, accentuation de la faiblesse de Dieu: en elle se déploie de la puissance. La croix est aussi une manifestation, non de la Toute-puissance, mais de « l'alter-puissance » de Dieu (p. 53).

Peut-on connaître et dire Dieu ? Lévinas proscrit cet effort de connaissance (dans la tradition cartésienne) de Dieu, parce que c'est un acte totalitaire et réducteur de l'Autre au Même. Il ne fait pas droit à l'altérité absolue de Dieu. Plutôt que d'être saisi par l'intelligence humaine, c'est Dieu qui « vient à l'idée » de l'homme dans la prise de conscience de la responsabilité. Le chrétien ne peut être condamné à en rester là. Ce serait oublier que Jésus est une authentique parabole de Dieu; qu'entre un « anthropomorphisme dogmatique », en effet inacceptable, et un « anthropomorphisme symbolique », pas plus juste, il y a une troisième voie ouverte par une certaine philosophie du langage (cf. Ricoeur), qui rend possible la notion de "référence" ou de



vérité métaphorique. La relation de connaissance n'est plus ici celle de l'adéquation de l'esprit à la chose. Par ailleurs, l'altérité de Dieu est à distinguer de sa différence. Si la première est irréductible, la seconde se justifie d'être comprise.

Peut-on, en théologie, suivre Lévinas qui fait contenir toute la Révélation juive dans le prescriptif (le commandement) d'être responsable de l'autre et de lui répondre, et conduit à réduire la Révélation à une éthique? Avec Ricoeur, il faut plutôt opter pour une approche polysémique de la Révélation justifiée par la présence, autour du prescriptif, d'autres genres: le narratif, le prophétique, l'hymnique, etc... Ce qui fait passer de l'éthique au religieux. De même, la foi ne peut se réduire à une morale, parce qu'elle est aussi force d'agir, capacité de sens, dynamique de libération, regard sur le monde, source d'espérance....

En fin de compte, ce n'est pas un renvoi dos à dos qu'il faut plaider, entre Lévinas et la théologie, mais une « hospitalité des intelligences » faite d'écoute, d'accueil et d'attention à d'autres modalités de l'intelligence (p. 75), pour une belle fécondité de la pensée au service de la foi. Soixante quinze pages de régal.

Daniel Mellier

## Éducation non violente

Comprendre, prévenir, enrayer la violence

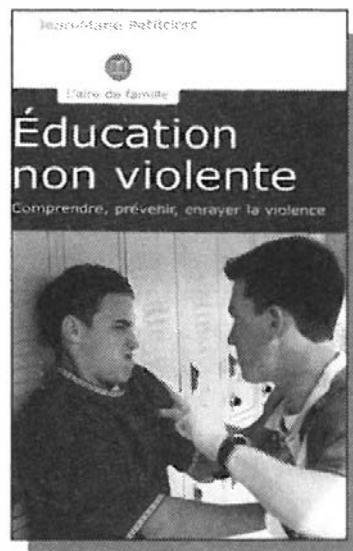
Jean-Marie Petitclerc

Éditions Saint-Augustin, coll. L'aire de famille, Saint-Maurice (CH), 2005, 100p.

Tout le monde se plaint de ce que la violence atteint à notre époque des degrés intolérables, tant dans les familles qu'à l'école, dans les cités, à la télévision, que dans les tortures et les situations de guerre. L'auteur prend acte de ce problème central de notre temps et se demande pourquoi notre génération d'adultes rencontre plus de difficultés que celle d'hier à apprendre aux jeunes à gérer leur agressivité et à réguler leur violence.

L'agressivité constitue en fait la manière la plus naturelle de gérer les conflits. Ce qui n'est pas naturel, mais qui est le fruit de l'éducation, c'est la convivialité, la paix. Le combat contre la violence se joue donc sur le terrain de l'éducation, au sein de la cellule familiale d'abord, de l'école et des institutions éducatives ensuite. Comment apprendre à l'enfant à canaliser son agressivité? L'auteur avance des réponses qu'il a élaborées dans son contact quotidien avec des jeunes en difficulté.

L'immense expérience professionnelle de l'auteur, prêtre salésien, polytechnicien et éducateur spécialisé, enrichit l'ouvrage d'exemples concrets et significatifs et facilite la lecture. Un petit livre qu'il est conseillé de mettre entre toutes les mains, jeunes et adultes, mais surtout entre celles des parents, des éducateurs et des formateurs.



Jean Paul Eschlimann

## Missions chrétiennes et colonisation, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle

Claude Prudhomme

Paris, Cerf, 2004, 172 p. (Coll. Histoire du christianisme)

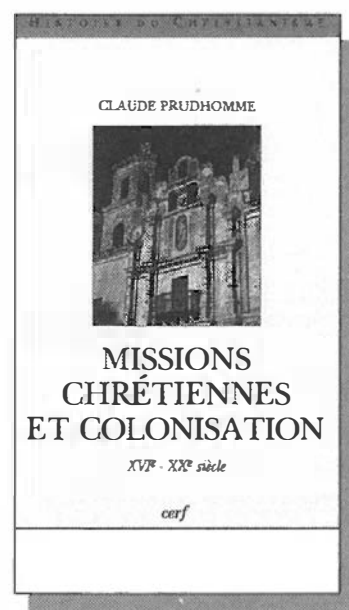
Dans cet ouvrage, Claude Prudhomme aborde l'histoire de cette coexistence chargée d'équivoque de l'expansion coloniale européenne et de l'extension des missions chrétiennes sur tous les continents depuis les Grandes Découvertes. La tentative de définition des deux termes colonisation et mission montre déjà toute la complexité d'un tel sujet. En effet, il faut attendre le XVIII<sup>e</sup> siècle pour assimiler la mission à l'envoi au-delà des mers et en même temps fixer l'idée de colonisation à l'exploitation d'un pays « au sens de mettre en valeur des ressources économiques, dans l'intérêt de l'État qui colonise », délaissant le concept de peuplement d'un lieu.

L'auteur divise ainsi l'histoire concomitante de ces deux mouvements en trois phases.

La période des Grandes Découvertes, tout d'abord, est marquée par la formation de deux grands empires coloniaux, maritime et oriental pour les Portugais, et continental et occidental pour les Espagnols, clairement délimité par le Traité de Tordesillas de 1494. Rome, soucieuse d'accompagner cette ouverture sur le monde, délègue tout pouvoir religieux sur ces nouvelles contrées découvertes aux rois ibériques. Ainsi s'instaurent la juridiction du patronat portugais sur l'Asie et celle du patronat espagnol sur l'Amérique et les Philippines. À ce moment, les motivations politiques et religieuses des navigateurs et pays qui les envoient sont indissociables : l'évangélisation est perçue comme légitimant la mise en dépendance des populations. Mais très vite, les missionnaires

sur le terrain se lancent dans une vive critique des méthodes de colonisation, remettant en cause justement la légitimité de la conquête par la force. On peut citer le dominicain Las Casas qui réfute les arguments avancés sur le thème de la guerre coloniale juste ou le dominicain Vitoria qui substitue à « la vision religieuse et providentialiste héritée de la chrétienté médiévale », une vision des relations internationales entre les peuples qui rejette toute discrimination fondée sur la croyance.

La volonté de Rome de reprendre en main l'activité des missions, établit une nouvelle étape dans les relations entre États colonisateurs et missions. En effet, en 1622, la fondation de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi crée une centralisation des initiatives missionnaires qui doivent à plus ou moins long terme se détacher de toute activité politique et commerciale venant d'Europe. Des régions sont confiées à des vicaires apostoliques, évêques *in partibus infidelium*, gardant ainsi une souplesse d'action vis-à-vis des pouvoirs politiques autochtones. S'ajoute aussi une démarche contractuelle, le Saint Siècle reconnaît à un institut missionnaire une sorte d'exclusivité sur le territoire confié. Malgré ces initiatives visant une autonomie d'action, Rome se heurte aux droits des patronats qui défendent leur juridiction et à la tentative originale de la France d'installer un protectorat français sur les missions se développant sur les territoires sous son influence.



Cependant, si Rome a du mal à imposer son autorité, elle définit une doctrine missionnaire dans ses instructions de 1659 rappelant les trois priorités de l'action missionnaire : la formation d'un clergé local, la fidélité à Rome et l'obligation de se tenir éloigné de la politique et des affaires de l'État. L'exemple le plus poussé sera celui de la mise en place des « Réductions » jésuites en Amérique du Sud.

La période très particulière qui s'ouvre au tout début du XIX<sup>e</sup> siècle, se caractérise par les éveils ou les réveils missionnaires dans les Églises catholique et protestante. Bien souvent les mouvements d'envoi en mission précèdent ceux de la colonisation, essor missionnaire anglais et français qui prend conscience d'une « responsabilité à l'échelle du monde en ce qui concerne le salut des âmes ». De nombreux projets voire d'utopies apparaissent à travers les correspondances de missionnaires misant sur l'alliance avec le pouvoir local pour en faire un royaume chrétien, sur la conversion des élites ou la création de microchrétientés à l'écart des sociétés traditionnelles et à l'écart des Européens avec contrôle direct des missionnaires.

Mais l'expansion politique des pays européens sur tous les continents dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, met fin à l'espoir de fonder des terres chrétiennes en dehors de la colonisation. On entre alors dans la phase de coopération entre les puissances coloniales et les missions qui prend de multiples formes, tel l'envoi de missionnaires issus de la nation colonisatrice et non plus d'instituts étrangers. « La conviction d'une supériorité technique et scientifique de l'Europe fait communier les acteurs civils et religieux dans un sentiment de supériorité tranquille et de devoir à accomplir », celui d'apporter le progrès et la civilisation aux peuples attardés.

S'il y a eu convergence au niveau de l'idée civilisatrice, très rapidement les motivations apparaissent fort différentes. On peut citer entre autres, l'incompatibilité entre l'acculturation propre aux missionnaires et la volonté d'européaniser les peuples colonisés, la fondation d'une Église autochtone destinée à remplacer les missionnaires alors que le pays colonisateur s'installe dans le temps, l'annonce du salut chrétien face à la conception du pouvoir colonial de ne considérer le religieux que comme fondement de l'ordre social et moral.

À partir de l'étude de ces trois périodes, l'auteur tente de relever les raisons du ralliement des Églises chrétiennes à la décolonisation, en rappelant en particulier le rôle central de la papauté dès 1946 dans la réaffirmation du caractère supra national du catholicisme ainsi que celui des Églises protestantes, la participation des élèves des missions dans les mouvements nationalistes et le soutien dès les années cinquante dans le mouvement de l'émancipation des peuples se heurtant alors à un autre impérialisme politique, le communisme.

Pour l'auteur, la décolonisation n'a pas marqué la fin des missions mais plutôt favorisé une redéfinition du rôle des Églises chrétiennes, associé désormais à la volonté de dialogue en excluant toute agressivité, le bilan pour lui reste positif car « la mission a été le lieu d'une relecture du christianisme et l'expérience d'un décentrement ».

Catherine Marin

## Le Dieu de la solidarité qui vient à l'Africain

Jean-Marie Hyacinthe Quenum, s.j.

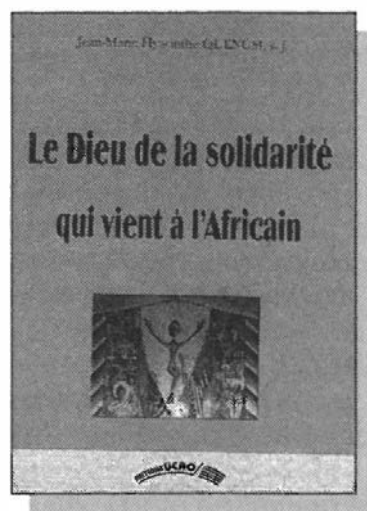
Éditions UCAO, collection Penser en contexte  
2005, 253 p.

Cet ouvrage est la reprise d'une thèse de doctorat soutenue en 2002 au Centre Sèvres à Paris. Son inspiration semble partir d'un constat, celui de l'état dans lequel la mondialisation a mis le monde, pour dérouler ensuite son fil, la nécessité d'une « réunion spirituelle de l'humanité » (une expression clé du livre), comme salut historique de ce monde, qui ne peut être réalisée que par le Christ à travers la foi et la mission de l'Église. Ajoutons cette précision importante: la réflexion christologique et sotériologique qui occupera le cœur des développements s'alimente directement du livre du P. de Lubac, *Catholicisme*, « qui montre le rôle décisif de l'idée chrétienne de l'homme dans le processus historique de la mondialisation des échanges » (p. 8).

Pour l'auteur, la marque de la mondialisation sur le monde d'aujourd'hui, c'est la pauvreté, l'exclusion sociale, la marginalisation du Sud, l'individualisme, les divisions, le rejet « des préoccupations ultimes de l'homme » (p. 19), « la dérive de sa mentalité subjectiviste, technocratique et rationaliste » (p. 26), etc. Un constat sévère, qui n'évite pas toujours la dramatisation et la caricature, heureusement rectifiées, en certains passages, par une vision un peu plus équilibrée. Le salut de l'humanité postmoderne, ainsi « portraitisée » au moins dans ses représentants du Nord, ne pourra être que la redécouverte de la solidarité, de la réconciliation, de la transcendance, en un mot « d'une réunion spirituelle » qui la réordonne, selon sa vocation éternelle, vers la rencontre de Dieu, son créateur et Père. Et reprenant de Lubac, le P. Quenum présente le Christ, incarnation de l'Amour de Dieu, son image et sa proximité, l'homme solidaire de Palestine et le Ressuscité d'aujourd'hui, comme celui qui offre par l'Esprit, d'accomplir ce chemin: médiateur du Père qui « suscite la liberté de ses enfants pour qu'ils collaborent à la restauration et à la transfiguration de sa création » (p. 67); il est aussi le « modèle de ce qu'un membre de l'humanité peut devenir lors de sa croissance et de sa maturation pour jouer dans l'histoire son rôle éternel » (p. 77). « Réponse à l'angoisse et à l'espérance de l'humanité, l'avènement du Fils dans l'histoire a été et constitue encore une "révolution sociale" » (p. 98).

Cet argument conduit l'auteur à développer longuement, non seulement une christologie – qualifiée de « trinitaire » –, mais également des pages sur l'Esprit, l'Église et la foi en la Trinité.

Dès l'ouverture, cette relecture de *Catholicisme* se voulait « contextuelle »: penser « dans » la mondialisation d'aujourd'hui et, cela se sent sans être dit, en Africain, au bénéfice de l'Afrique. De ce point de vue, on est déçu. L'expression théologique est tout à fait classique, le port est fort général, le rapport au contexte postmoderne (pourtant souvent décrit) sans accrochage réel. Qu'on en juge: « Dans le contexte actuel de la mondialisation, la foi trinitaire est la reconnaissance de l'amour comme motivation ultime de nos obligations envers autrui... [elle] est cette décision des membres de l'humana-



nité de ne plus vivre pour eux-mêmes... » (p. 220). Seul l'avant dernier chapitre (« une vision africaine de la réunion spirituelle de l'humanité », 22 pages) tente l'accrochage sans convaincre.

D'un point de vue formel, on est aussi dérouté par un plan qui provoque de nombreuses répétitions, quelquefois dans des sections entières : sur le Christ et son rôle dans l'histoire, sur la mondialisation, sur l'Esprit. On aurait aimé un propos plus ramassé, mieux articulé et plus personnel.

Daniel Mellier

## Sens et Enjeux de l'éthique

Inculturation de l'éthique chrétienne

*Nathanaël Yaovi Soédé*

Éditions UCAO, 2005, p. 289.

L'ouvrage de Nathanaël Yaovi est un forum où se fait le dialogue entre l'éthique chrétienne et les autres éthiques. Il y a une sorte de tension entre l'éthique chrétienne et les autres éthiques, une tension essentielle dans la mesure où l'éthique chrétienne sert d'éclairage en même temps qu'elle confirme la présence des germes de la sagesse divine dans toutes les cultures et traditions du monde.

Dans le contexte de la société africaine, cet ouvrage est l'expression de la soif d'une originalité et authenticité de vivre la vie au concret afin de puiser dans le grenier de la sagesse africaine des éléments qui permettent de construire, gouverner et orienter les pratiques de la vie quotidienne vers ce qui est noble et humain tel qu'enseigné par l'éthique chrétienne.

De ce point de vue, cet ouvrage est une occasion de rappeler que l'Afrique a besoin de reconstruire cette sagesse-éthique africaine, à la lumière de l'éthique chrétienne (notamment la construction d'une éthique de la responsabilité sociale et politique) et de la mettre au service des populations africaines grâce à un dispositif éducatif par lequel tous pourront avoir accès à une sagesse africaine structurée, critique et responsable, capable d'aider les africains à reconstruire leurs pays.

Le travail est encore à faire et le trajet est long à parcourir pour y arriver. Quoi qu'il en soit, l'Afrique a besoin d'une éthique hybride, mélangée à l'éthique chrétienne, si elle veut sortir de la crise sociopolitique et économique dans laquelle elle est plongée depuis près d'un demi-siècle.

Aloïs Kituba



## **Enjeux de l'éducation de la femme. Cas des femmes congolaises du Kasai**

*Albertine Tshibilondi Ngoyi*

L'Harmattan, Paris, 2005, 269 pages.

Dans la société africaine, les femmes jouent un rôle important dans l'activité socio-économique, aussi bien dans l'agriculture que dans l'économie dite informelle, particulièrement en ces moments de crise.

Principales éducatrices, leur rôle est encore plus important dans les foyers de style monoparental, hélas de plus en plus nombreux, où la femme joue en même temps le rôle et du père et de la mère de famille. Principales victimes des violences qui détruisent le continent, elles sont très engagées dans la lutte pour la paix. Malheureusement, leur représentativité politique reste encore inférieure à leur poids démographique.

Au niveau de la formation, des efforts énormes ont été réalisés pour la scolarisation des filles. Néanmoins, celle-ci se heurte encore au poids de la tradition et des préjugés.

Ce sont ces convictions que veut nous crier Albertine Tshibilondi Ngoyi, docteur en philosophie (Louvain) et docteur en Coopération au Développement (LTLB, Bruxelles). Joignant sa voix à celles d'autres femmes, elle entend sensibiliser les Africaines et les Africains: un continent qui se construit sans l'apport des femmes est hémiplogique.

Avec la patience insistante de l'enseignante, avec l'esprit critique de la philosophe, Albertine Tshibilondi oblige à revisiter la place de la femme dans l'univers africain. Pour elle, seule une éducation libératrice peut aider à la promotion réelle de la femme pour une participation équitable aux côtés de ses partenaires hommes en vue de la construction d'une société juste. Elle confirme ainsi l'adage: éduquer une femme, c'est éduquer tout un peuple. Néanmoins, cette éducation libératrice ne peut porter du fruit que si elle provoque à un nouvel ordre mental, tant du côté des hommes que des femmes. C'est en effet en partenaires que femmes et hommes doivent inventer l'Afrique, affrontée à des défis qui risquent d'hypothéquer fortement son devenir.

L'ouvrage d'Albertine Tshibilondi Ngoyi est certes un livre de plus sur le problème de la femme africaine. Mais ce n'est pas un livre de trop ! Il veut être une provocation à poursuivre le débat, un encouragement à ceux et celles qui œuvrent déjà pour cette cause, une invitation à s'engager concrètement en associations et/ou en Église pour un monde plus juste.

Paulin Poucouta

## **Au-delà des Frontières**

Vie et spiritualité de petite sœur Magdeleine

*Angelika Daiker*

Éditions du Cerf, 2005.

Ce livre d'Angelika Daiker, théologienne allemande et amie de longue date des Petites Sœurs de Jésus, présente l'itinéraire de leur fondatrice, Petite Sœur Magdeleine.

Avec une passion pour tous les êtres humains, en particulier les pauvres, les perdants, elle voulait être présente à chacun d'eux pour découvrir en eux

le visage humain de Dieu et leur rendre ainsi leur dignité divine.

Elle pouvait les comprendre, elle, dont la vie ne fut pas facile.

Une série impressionnante de deuils familiaux, des accrocs de santé en chaîne, marquent sa jeunesse, en même temps que s'affirme un réel attrait pour l'Afrique, éclairé intérieurement par une proximité étonnante de Jésus enfant.

Cette voie d'abandon spirituel rejoint celle de Charles de Foucault et l'appellation de « frère universel » inspire ces nouvelles « fraternités de petites sœurs de rien du tout » qui veulent partager la vie des gens ordinaires.

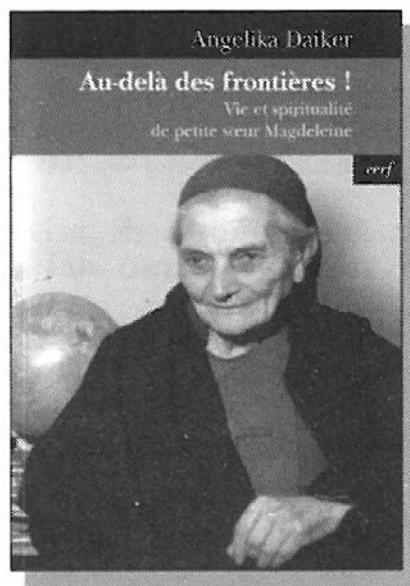
Des lieux inspirés jalonnent l'évolution de cette mise en œuvre: Bethléem, Nazareth, Béthanie, ces villes n'ont-elles pas pour autre nom: Béni-Abbès, El Abiodth, Tamarasset...?

Épaulée par le Père Voillaume, fondateur des Petits Frères de Jésus, elle-même « sans force et sans argent », Sœur Madeleine avance... Les Petites Sœurs seront bientôt sur tous les continents, simples, très pareilles à l'autre, heureuse d'être là, comme Jésus.

Il faut lire ce livre, édité en français l'année même de la béatification de Charles de Foucault (2005).

Dans les remous de l'histoire actuelle, il donne sens à la grande communauté des hommes, et, avec les « petites Sœurs », le goût d'y vivre.

Une sœur smnda



## Livres reçus à la rédaction

### **Rome et les Églises d'Afrique**

Propositions pour aujourd'hui et demain  
*Jean-Claude Djéréké*

Éditions l'Harmattan, Église d'Afrique, 173 p.

### **Histoire de l'Église du Bénin**

t. II l'aube nouvelle, 1901 - 1961

*Paul-Henri Dupuis, sma*

Éditions Imprimerie ND, Cotonou, 2005, 435 p.

### **Un missionnaire nantais et la colonisation du Dahomey Alexandre Dorgeré (1855 - 1900)**

Préface de Noureini Tidjani-Serpos

*Annie Voisin*

Afridic, Biographie, Paris, 2005, 437 p.



**Chemins vers l'unité. La communion dans l'Église**

Préface de Mgr Daniel Labille, Évêque de Créteil

*Daniel Coffigny*

Éditions La Toison d'or, Paris, 2005, 340 p.

**Modernismo. Cappuccini tra riformismo e antimodernismo**

Laurentianum, Anno 46, 2005, fasc. 1-3, 569 p.

**Padre e guida di missionari. Lettere di Mons. Guiseppe Marinoni, Primo del Pontificio Instituto Missioni Estere (1850 - 1891)**

*Dominico Colombo (a cura di)*

Éditrice Missionari Italiana, Bologna, 2005, 558 p.

**Les chrétiens et le rêve dans l'antiquité**

*Pierre Erny*

Éditions L'Harmattan, Culture et Cosmologie, 2005, 287 p.

**Le Concile de Moscou (1917-1918). La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe**

*Hyacinthe Destivelle*

Éditions du Cerf, Cogitatio Fidei, 2006, 505 p.

**De Marion Brésillac (1813-1859) Évêque et fondateur de la Société des Missions Africaines**

*Bruno Simplicio*

Société des Missions Africaines éditeur, hors commerce

Roma, 2005, 545 p.

Achévé d'imprimé par Corlet, S.A. — 14110 Condé-sur-Noireau  
N° d'imprimeur : 90340 - dépôt légal : mars 2006 — imprimé en France  
Commission Paritaire des Papiers de presse. Certificat N° 1005 G 83668