

# Jean-Paul II un pontificat inclassable

Kari Elisabeth Børresen Dominique Cerbelaud Hervé Jégou Franck Lemaître Giannino Piana

#### Janvier-Mars 2003 - tome LII - 1

#### COMITÉ DE RÉDACTION

† Yves CATTIN Isabelle CHAREIRE Jean DIETZ Christian DUQUOC Mireille HUGONNARD

Jean-Etlenne LONG

Michèle MARTIN-GRÜNENWALD

Martine MERTZWEILLER Bernard MICHOLLET Gabriele NOLTE

Yan PLANTIER
Jean-Michel POTIN
Hugues PUEL
Agata ZIELINSKI

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

**CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2003** 

257

Jean-Paul II

258

Le Nihilisme

259

La Providence

260

**Esther** 

#### Directrice:

Isabelle Chareire

Secrétaire de rédaction :

Jean-Michel Potin

Administrateur:

Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON CCP 3038 78 A LYON TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82

courriel: lumvie@wanadoo.fr

site web: http://www.lumiere-et-vie.com





#### Jean-Paul II un pontificat inclassable

#### Isabelle Chareire

3 Un pontificat paradoxal

#### Hervé Jégou

7 Le charisme médiatique de Jean-Paul II. Comment "mettre Dieu dans la circulation de pensée du monde"

Le charisme médiatique de Jean-Paul II s'enracine dans son goût pour le théâtre. Utilisant avec pertinence les medias, il met en place une véritable stratégie de communication au service de l'annonce de la Parole. Ce "vedettariat" papal trouve son acmé dans les grands rassemblements des JMJ en une rencontre teintée de tendresse entre le vieil homme et les foules en quête de sens.

#### D. Cerbelaud

21 Jean-Paul II et le judaïsme : une ténacité exemplaire

S'appuyant sur le paragraphe 4 de Nostra Aetate, Jean-Paul II déploit et amplifie tout au long de son pontificat, la reconnaissance du caractère permanent de la Promesse et de l'Alliance de Dieu avec le peuple Juif. Malgré quelques hésitations et maladresses, la dimension prophétique de Wojtyla sur cette question est incontestable, et son travail constitue un acquis considérable et prometteur pour les relations judéochrétiennes.

LXV

257

#### Giannino Piana

39 De la phénoménologie à la métaphysique. La pensée philosophique de Jean-Paul II

Karol Wojtyla a été formé au carrefour de deux traditions philosophiques: thomiste et phénoménologique. L'usage qu'il fait de la méthode phénoménologique est cependant peu commun et il est mis au service d'une métaphysique personnaliste. Il s'agit pour lui de fonder une éthique en référence à une vérité objective. L'auteur montre les richesses et les limites de cette pensée.

#### K.-E. Børresen

57 Jean-Paul II et les femmes

L'auteure, marquée par la culture nordique, estime que la culture méditérannéenne patriarcale est déterminante pour comprendre le discours dominant de l'Eglise catholique romaine, et notamment celui de Jean-Paul II, sur les femmes. Il faut retrouver la veine matristique pour une restauration féministe du christianisme.

#### Franck Lemaître

71 Le prêtre selon Jean-Paul II

Le pontificat de Jean-Paul II se caractérise par une abondante publication sur l'identité du prêtre et sa formation. Cette attention soutenue se caractérise par la volonté de s'inscrire dans l'héritage du Concile Vatican II tout en maintenant une conception traditionnelle du prêtre. Paradoxalement, cette conception se déploie au cours de ces 25 années dans un environnement marqué par diverses crises qui ne laissent pas d'interroger.

#### **Dominique Motte**

81 Chronique: Marcher à son propre pas

90 Comptes rendus

### Un pontificat paradoxal

Il peut paraître présomptueux de prétendre établir en quelques pages le "bilan" de 25 ans d'un pontificat aussi riche que celui de Jean-Paul II. Il nous a paru néanmoins important de jeter un regard rétrospectif sur ces années déterminantes à bien des égards pour l'Église catholique romaine. C'est donc par des éclairages nécessairement partiels et des approches très diversement situées que nous avons voulu contribuer au débat que ne manquera de susciter l'anniversaire de ce quart de siècle pontifical.

Nous avons choisi de solliciter cinq spécialistes pour sonder quelques lieux significatifs de ce pontificat. A la lecture de ce dossier, il ressort une sorte de paradoxe wojtylien qui, qu'il séduise ou agace, ne peut laisser indifférent et marque ainsi la réussite du pontificat. Jean-Paul II a incontestablement revalorisé la fonction pontificale pour des raisons à la fois objectives et subjectives: premier pape non-italien après plusieurs siècles, le siège de Rome prend ainsi un nouvel élan soulignant davantage l'universalité de sa mission. Cette revalorisation d'une fonction hautement institutionnelle vient également de ce qu'elle est habitée de façon très personnelle par Karol Wojtyla qui y imprime une marque et un dynamisme originaux. En même temps, ce pape est aussi celui du développement des relations avec les autres Eglises. Paradoxale enfin, la cohabitation de méthodes de communication très

Lumière Vie 257

modernes (l'usage des médias), d'options résolument prophétiques (les retrouvailles avec le peuple élu ; le dialogue interreligieux) et d'options pour la vie interne de l'Eglise catholique perçues, par une grande partie des catholiques, comme conservatrices (célibat des prêtres, statut des femmes).

Hervé Jegou nous propose une fine analyse de l'impact médiatique de Jean-Paul II et de la stratégie de communication que le pape met en œuvre au service de l'annonce de l'Evangile. Après cette perspective missionnaire, c'est à une évaluation de la politique du dialogue que nous invite Dominique Cerbelaud : les textes et les gestes posés par Jean-Paul II à l'égard du peuple juif et d'Israël témoignent d'un engagement résolu, tenace et prophétique au service de la reconnaissance de cette altérité fondatrice et irréductible pour le christianisme.

Pour comprendre les options théologiques et éthiques de Karol Wojtyla, il convenait d'analyser la philosophie qui les sous-tendent ; c'est ce que nous propose Giannino Piana : l'héritage thomiste et l'influence phénoménologique expliquent des options certes riches mais qui ne vont pas sans susciter quelques interrogations. Ce sous-bassement permet sans doute de comprendre les positions du pape à propos d'un certain nombre de questions éthiques.

Il restait à étudier ce qui touche le fonctionnement interne de l'Eglise catholique. La tradition méditérannéenne qui selon Kari Børresen serait, davantage que la culture nordique, marquée par l'antiféminisme, explique les positions conservatrices du pape à l'égard des femmes. Enfin, à partir d'une étude précise et rigoureuse des texte pontificaux, Frank Lemaître esquisse la théologie presbytérale qui s'en dégage.

Nous espérons que ce cahier, dans la modestie des limites ci-dessus indiquées, participera au débat pour une évaluation honnête et sereine d'un pontificat qui a contribué sans conteste au rayonnement du christianisme dans le monde contemporain.

Isabelle CHAREIRE

### Yves Cattin

Yves Cattin nous a quittés le 14 février, des suites d'une maladie qui l'a rapidement emporté. Yves était membre du Comité de rédaction depuis 1995 et il a donné de nombreux articles à *Lumière & Vie* dont on trouvera la liste ci-dessous. Durant toutes ces années, nous avons apprécié sa pensée stimulante et sa manière originale d'aborder les questions. Sa présence chaleureuse, simple et fraternelle, nous manque déjà.

Philosophe, spécialiste de la pensée médiévale, il enseignait à l'Université de Clermont-Ferrand. Parmi les livres qu'il a publiés, je voudrais en retenir deux particulièrement susceptibles d'intéresser notre lectorat : Court traité de l'existence chrétienne (Cerf, 1992) dans lequel Yves propose "une parole de risque et de bonheur" (Lumière & Vie en avait rendu compte dans son n° 220). Plus récent, le très bel ouvrage, en collaboration avec Philippe Faure, Les anges et leur image au Moyen Age (Zodiaque, 1999) où l'iconographie médiévale est relue à la lumière des Pères et des théologiens non pour élaborer un discours universitaire mais pour introduire à une méditation sur Dieu, les anges et la médiation :

"J'aurais atteint mon but si j'aidais [le lecteur] quelque peu à accepter cette impuissance à la beauté qui est la nôtre, si je l'encourageais à continuer sans fin à s'exposer à cette beauté révélée, à s'y exposer dans la nudité et la pauvreté de son être. Car si nous consentons à cette beauté, si nous apercevons, fût-ce de loin, cette beauté, alors le regard inoubliable de l'archange illuminera nos jours quotidiens jusqu'à la fin de nos temps. Car toujours, en cette longue veille, la beauté nous surprend en d'imprévisibles et inoubliables aurores". (p. 10-11).

Que son épouse et ses enfants trouvent ici l'expression de notre reconnaissance pour tout ce que Yves a apporté à *Lumière & Vie* et notre vive sympathie.

Articles d'Yves Cattin dans Lumière & Vie :

- Le poème impossible, n° 207 (mai 1992)
- Chronique philosophique, n° 221 (février 1995)
- Les cercles de solitude, n° 223 (juin 1995)
- La liberté sans repentir ni pardon, n° 233 (juin 1997)
- Le poète, le mystique et la mort, n° 236 (février 1998)
- La mémoire blessée, n° 243 (juillet/septembre 1999)
- Savoir habiter, savoir vivre, n° 244 (octobre/décembre 1999)
- Pouvoir, autorité et liberté dans l'Eglise, n° 247 (juillet/août 2000)
- Avenir du christianisme, avenir de l'homme, n° 249 (janvier/mars 2001)
  Dieu dans tous ses états, n° 254 (avril/juin 2002)

Isabelle CHAREIRE



## Revue d'éthique et de théologie morale

"Le Supplément"

N° 223

Décembre 2002 174 pages 18,29 €

## PROPHÉTISME ET INSTITUTIONS L'ACAT face à sa vocation

Ouverture du colloque de l' "Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture", à Strasbourg le 24 mai 2002, Michel Freychet

Prophétisme et institutions : l'ACAT face à sa vocation, Roselyne Dupont-Roc

Au-delà de la loi : le prophète, Jésus Asurmendi

Tradition et prophétisme, Job Getcha

Le rôle prophétique de l'ACAT aujourd'hui, Paolo Rocca

Les Editions du Cerf

29, boulevard de la Tour Maubourg 75340 Paris Cedex 07 Abonnements : France et DOM-TOM : 64 € – Etranger : 77,14 €

### Le charisme médiatique de Jean-Paul II Comment « mettre Dieu dans la circulation de pensée du monde »

Bien avant de nombreuses vedettes de la musique, du cinéma ou de la politique, le pape Jean-Paul II occupe très certainement une place particulière dans le *top ten* des personnalités médiatiques de la planète. Même après plus de vingt ans de pontificat force est de constater que, loin de s'émousser, le charisme médiatique du vieil homme puise sans cesse dans une nouveauté toujours surprenante. Certes la charge symbolique qui repose sur les épaules du successeur de Pierre explique en partie cela – en tant que chef spirituel et représentant d'une institution religieuse multiséculaire –, mais il est évident que le « coefficient personnel » du pape Wojtyla a donné à celui qui occupe cette place marquée une aura particulière.

Une place d'autant plus surprenante à l'échelle de la planète que ce qu'il représente, ainsi qu'une partie du discours qu'il ne cesse de marteler, notamment sur les questions morales, va à contre-courant d'une pratique et d'un discours établis. C'est dire si la popularité de ce pape repose sur autre chose que sur un discours démagogique qui viendrait galvaniser les foules. Mais il est vrai aussi qu'il est le seul à donner un message d'espoir, un discours sur le sens de la vie – notamment à destination des jeunes du monde entier – tellement absent chez

Lumière Vie 257

tous les hommes politiques. Au-delà des mots, il n'en demeure pas moins qu'il faut parler de charisme médiatique. Mais d'où vient-il ? A-t-il été travaillé ? Le pape a-t-il autour de lui des conseillers en communication ? Ce charisme est-il au service d'une stratégie réfléchie ? Comment peut-il résister à la vieillesse et à la maladie ?

ı

#### Aux origines d'un charisme

Tout pape, est-il nécessaire de le rappeler, est avant tout un homme. A ce titre il devient successeur de Pierre naturellement marqué par une histoire qui a forgé une personnalité. Depuis longtemps une des clefs d'interprétation du pape Wojtyla a été cherchée dans sa jeunesse polonaise en réaction au pouvoir nazi et, par la suite, au pouvoir communiste.

Poser la question de son charisme médiatique oblige à revenir également à ces années de jeunesse. Tous ceux qui se sont penché sur l'itinéraire de l'homme ont noté sa passion pour le théâtre. Le petit Karol n'a que dix ans lorsqu'il découvre le monde magique du théâtre dans la maison voisine de la sienne, celle d'un professeur de polonais, Mieczyslaw Kotlarczyk. Très vite entre les deux hommes va se développer une relation maître-élève dans une passion commune pour le théâtre. C'est dans la troupe formée par ce professeur que le jeune Wojtyla va s'initier et interpréter de nombreux rôles. Les témoins du temps soulignent le talent du jeune homme '.

<sup>1.</sup> Patrick Meney, Le pape aussi a eu 20 ans. Paris, Plon, 1995, pp. 113-118. Dans cet ouvrage l'auteur cite l'appréciation d'une amie d'enfance, la propre fille du professeur Mieczyslaw Kotlarczyk: « Karol Wojtyla était très doué comme acteur. Cela m'a tout de suite frappée. Il avait une excellente diction... Lorsque nous avions seize ans, il s'est présenté à un concours poétique, dans le cadre de notre école. Dans le jury, il y avait une actrice de renom. Impressionnés, nous avons tous récité nos petits poèmes, c'était très gentil. Mais quand Karol s'est présenté, l'atmosphère a changé du tout au tout. Il y eut un grand silence. Il annonça qu'il avait choisi de réciter *Promethidion* de Cyprian Norwid. C'était un poème long et compliqué, philosophique et lyrique, une paraphrase du mythe de Prométhée, quelque chose de très hermétique. Comme dans tous les poèmes de Norwid, les mots y ont plusieurs sens. Récités d'une certaine manière, ils prennent tout leur poids. Karol était là, devant nous ... Il disait ce texte vraiment compliqué, avec conviction et avec le rythme qu'il fallait ... Moi, qui était toute jeune, j'ai enfin pu comprendre ce poète difficile, grâce à Karol...Il n'allait vraiment pas aux choses faciles. Il se fixait des paris intenables, et toujours il les gagnait ».

Plus tard, juste avant cet automne 42 où il va entrer clandestinement au séminaire, l'année de ses vingt-et-un ans, il fonde avec des amis et ce même professeur, le 22 août 1941, le « Théâtre rapsodique » ². C'était les années noires de la guerre et de l'occupation. Sa passion de jeunesse ne le quitte donc pas à l'entrée dans l'âge adulte.

C'est donc concrètement que le jeune Wojtyla va se frotter au travail du comédien à travers les personnages qu'il incarnera sur les planches. C'est là qu'il va s'initier à l'art de la représentation. Depuis son enfance il est attiré par cette magie du théâtre : être en scène, communier dans la parole et le geste avec un public. L'expérience acquise aussi bien du côté de la présence sur scène que de la gestuelle ou de la relation avec le public ne sera jamais oubliée. Sans le savoir il se préparait à incarner plusieurs années après le rôle de toute une vie à l'échelle de la planète.

Mais si le projet était principalement artistique il était aussi doublé d'un aspect résolument politique. Il s'agissait pour les uns et les autres d'entrer en résistance face à l'occupation. Mettre en scène des auteurs polonais c'était affirmer une culture contre les forces d'occupation et exalter l'âme d'un peuple pour le conduire à une résurrection politique. Ceci dans la conviction que la force du drame théâtral s'origine bien plus dans la force de la parole exprimée et reçue que dans une mise en scène spectaculaire.

Plusieurs années plus tard, ayant revêtu le « costume » de « vicaire », n'est-ce pas dans un esprit de résistance à la « culture de mort » que Jean-Paul II montera sur les podiums du monde entier pour promouvoir la culture de la vie face à tous les systèmes politiques totalitaires comme face aux dérives de l'ultralibéralisme et de la mondialisation? La stratégie de ses voyages pastoraux ne s'enracine-t-elle pas dans cette conviction et cette expérience de jeunesse, dans les temps d'origine de sa vocation où la parole mise en scène était le vaccin antidote à la barbarie!

C'est dans ce contexte que le jeune Karol Wojtyla va travailler ce qui, dans ses ministères pastoraux successifs comme prêtre, évêque puis pape, fera merveille et sera la clef de son succès : le sens et la manière de dire les mots, le rapport au temps et à l'espace, le sens

<sup>2.</sup> George Wiegel, Jean-Paul II. Témoin de l'espérance. Paris, JC Lattès, 1999, pp. 84-90.



du geste et le lien avec le public. « Un jeune homme capable de poursuivre sereinement une représentation clandestine... alors que les haut-parleurs nazis beuglaient leur propagande dans la rue en dessous avait toutes les chances de savoir se tenir en public dans n'importe quelle situation, si dramatique fût-elle »3. Tout le monde se souvient par exemple du voyage au Nicaragua en mars 1983. Devant huit cent mille personnes massées sur la grande place de Managua, Jean-Paul II va être chahuté pendant son homélie. Mais il ne s'agit pas ici d'un chahut d'étudiants comme dans beaucoup de ses rencontres avec les jeunes. Ce chahut est organisé par des militants sandinistes qui, lorsque le pape condamne l'expérience de « l'Eglise populaire », rétorquent en scandant des slogans en faveur du « pouvoir populaire ». Opposition frontale tellement impensable! Mais loin de s'avouer vaincu et le visage rouge de colère, Jean-Paul II ordonnera à ces contestataires de se taire en s'écriant : Silencio. Ainsi s'exprime une détermination et une présence face à la foule même dans l'adversité.

#### П

#### La révélation d'un charisme

Lorsque Karol Wojtyla devient en 1978 le 263° successeur de Pierre l'image de la papauté est quelque peu figée. Le rapide passage de Jean-Paul 1er, « le pape au sourire », ne peut faire oublier les dernières années du pontificat de Paul VI. Ce grand pape était le digne héritier d'une papauté prisonnière au Vatican (même si Paul VI fit quelques voyages hors d'Italie) ayant figé les apparitions du pape dans des liturgies solennelles et un sévère protocole.

Dès son intronisation le 22 octobre 1978, Jean-Paul II va créer la surprise. C'est tout d'abord un geste lorsque le cardinal Wyszinski se présente devant lui en signe d'obédience. Alors que l'archevêque de Varsovie, primat de Pologne, s'agenouille à ses pieds, Jean-Paul II se lève pour le serrer dans ses bras. Le long défilé des cardinaux est suspendu, le protocole est brisé pour ouvrir sur autre chose. Les deux hommes qu'une même histoire, qu'une même résistance unit arrêtent le temps pour signifier une rencontre ô combien symbolique. Le fils d'une nation, au moment de s'asseoir sur le trône de Pierre, reconnaît

10 LLV

<sup>3.</sup> George Weigel, op. cit. p.89.

et manifeste d'où il vient pour signifier au monde ce qu'il restera. L'histoire ultérieure est là pour le prouver. On sait aussi les paroles prononcées à cette occasion <sup>4</sup>. Mais retenons le geste. Etait-il prémédité ou Jean-Paul II l'a-t-il improvisé sur l'instant? Ce moment venant briser le protocole établi relève d'une mise en scène de théâtre. Car ce geste fut un « coup de théâtre » au cœur d'une liturgie des plus solennelles, le coup de génie du nouveau pape régnant à l'intention de sa patrie.

Un autre geste restera dans les mémoires. Alors que la célébration d'intronisation touche à sa fin, voici que le pape au lieu de rentrer dans la basilique vaticane s'avance seul vers la foule massée sur la place Saint-Pierre. Alors qu'il bénit un groupe de personnes handicapées, un petit garçon réussit à franchir les barrières pour lui offrir des fleurs. Tout d'abord repoussé par un prélat, le petit garçon est encouragé à continuer par Jean-Paul II qui l'agrippe et le serre dans ses bras. La foule est conquise. Elle le sera plus encore lorsque pour la saluer le pape saisit à deux mains sa croix pastorale en l'agitant dans sa direction, la brandissant comme un étendard. Une nouvelle fois le sens de l'espace, de la foule et du geste va faire mouche. Tout ceci devant les caméras de télévision retransmettant la cérémonie en direct dans le monde entier.

Ce jour là, pour la télévision, et plus largement pour les médias, une étoile est née. Saint-Pierre-de-Rome ne sera plus pour les médias la scène baroque d'une institution poussiéreuse. Cette date marque un tournant : la papauté entre dans la modernité médiatique, dans une autre dimension du monde de la communication. La télévision comprend instinctivement que ce pape est le pape qui lui faut, un pape qui sait jouer avec l'émotion et avec le geste symbolique. Ce vieil homme puis cet enfant serrés dans les bras scellent l'acte de naissance d'un contrat entre Jean-Paul II et les médias du monde entier. Jusque là le pape se laissait toucher par un baiser révérencieux sur l'anneau pastoral, maintenant il va se jeter vers le monde et le serrer dans ses bras. Avec toute la fougue d'un montagnard, Jean-Paul II va escalader les courbes audimat de toutes les télévisions de la planète faisant de ses audiences records aux quatre coins du monde des moments forts de télévision.

LXV

257

<sup>4.</sup> La formule a souvent été répétée à l'occasion du Jubilé de l'an 2000 : « Tu feras entrer l'Eglise dans le troisième millénaire ».

#### Ш

#### La stratégie d'une communication

Si le charisme médiatique de Jean-Paul II s'explique par une histoire et une composante personnelles il va être résolument utilisé à des fins pastorales dans la conscience même du pape. Le but poursuivi n'est donc pas de devenir une vedette médiatique pour le plaisir, par démagogie ou par narcissisme. Il s'agit d'utiliser ce charisme dans le cadre de son ministère, de le mettre au service de la mission spécifique du successeur de Pierre. Il ne semble pas que sur ce point le pape soit entouré de conseillers en communication

Plusieurs textes portant sa signature permettent de cerner la conviction et la stratégie que le pape, dès les premiers jours de son pontificat, va mettre en œuvre. Si, dès le début, les médias vont aimer le pape c'est aussi que le pape aime les médias. Dans un message où il fait référence à son expérience personnelle Jean-Paul II souligne plus que son attachement aux médias : « Le ministère pastoral dont ie suis chargé, la « mentalité conciliaire » dont i'ai eu l'occasion de parler tant de fois et que je ne cesse d'encourager, mes expériences personnelles et mes convictions d'homme, de chrétien et d'évêque m'incitent à souligner la possibilité de bien, la richesse et le caractère providentiel des mass media. J'ajoute avec plaisir que leur aspect « artistique » ne m'échappe pas, mais m'enchante » <sup>5</sup>. Ici l'homme de théâtre et l'homme du concile Vatican II forment une même personne qui regarde avec un a priori positif ce monde des médias. Même si dans la suite de ce texte Jean-Paul II souligne les dérives possibles et les côtés négatifs de ces médias 6, il les considère avec une sensibilité qui doit être soulignée. Trop souvent les hommes d'Eglise se méfient, suspectent, évitent les médias. Rien de tout cela chez Jean-Paul II. Le monde de la communication il connaît. Sa jeunesse sur les planches des théâtres l'a préparé à son métier de pape, à donner ces « représentations » pontificales loin de la peur qu'éprouvent ceux qui ne savent pas se tenir devant un auditoire, devant les caméras de télévision.

<sup>5.</sup> Message de Jean-Paul II pour la 15° journée mondiale des communications sociale. Cf. Les médias. Textes des Eglises. Documents réunis et présentés par le groupe Médiathec de la Faculté de théologie de Lyon. Paris, Centurion (Les dossiers de la Documentation catholique),1990.

<sup>6. «</sup> Mais tout cela ne peut empêcher de considérer toute la part de gain, d'industrie, de volonté du pouvoir, qu'implique leur usage ou l'abus que l'on fait de ces moyens ».

Dans cette stratégie d'ensemble le « comédien dans l'âme » va percevoir rapidement l'importance de l'image et sans doute aussi la manière dont il peut se servir de la télévision. Si les discours de Jean-Paul II occupent des mètres de rayonnages son image occupe des heures et des heures d'images de télévision. Il est sans doute aussi l'homme le plus photographié de la planète! Une autre citation permet de comprendre la perception de Jean-Paul II sur ce point : « L'Eglise a besoin de l'image. L'Evangile est raconté dans des images et des paraboles. Il peut et doit être rendu visible à travers l'image. Dans le Nouveau Testament, le Christ est appelé l'image, l'icône du Dieu invisible. L'Eglise n'est pas seulement l'Eglise de la parole, mais aussi des sacrements, des signes et des symboles sacrés. Pendant longtemps, en plus de la parole, ont été représentées les images du message du salut, et cela se produit encore aujourd'hui. Et c'est une bonne chose. La foi ne s'adresse pas seulement à l'ouïe, mais aussi à la vue, aux deux facultés fondamentales de l'homme » 7. En lisant ce texte on peut se demander si tous les voyages de Jean-Paul II n'ont pas pour objet, entre autre vocation, de produire des images pour actualiser le message de l'Evangile. Lui, le pape, l'homme qui symbolise l'Eglise, n'est-il pas celui qui va résolument se mettre en scène pour traduire en images le message qu'il ne cesse de scander par ailleurs.

Il n'est que de feuilleter par exemple des albums de photos retraçant les voyages du pape pour se faire une bonne idée de cela 8. Plus que les mots, des images restent marquées dans toutes les mémoires. Ses voyages à travers le monde ne manifestent-ils pas avant tout l'universalité de l'Eglise et l'appel au salut de tous les peuples. Ses visites dans les pays de dictatures sont des appels à la libération 9. Le pape sur les marches de la maison aux esclaves de Goré, le pape coiffé du casque des travailleurs ou de nombreuses coiffes autochtones n'est-ce pas une manière de dire « l'option préférentielle pour les pauvres » et la défense de certaines minorités. Les rassemblements avec les jeunes ne sont-ils pas là pour dire que l'avenir du monde est entre leurs mains, le rassemblement d'Assise pour dire l'importance du

<sup>9.</sup> Tout le monde se souvient lors de son voyage en Haïti du fameux : « il faut que ça change ici ».



<sup>7.</sup> Allocution de Jean-Paul II à des artistes et journalistes à Munich, 19/11/1980.

<sup>8.</sup> Parmi les nombreuses publications retenons en deux : Le monde de Jean-Paul II. Tous les voyages de 1978 à 1996. Sous la direction d'Alberto Michelini. Paris, Editions Solar, 1996 ; et Jean-Paul II dans le monde. Paris, Editions du Chêne-Hachette Livre, 2000.

dialogue entre toutes les religions du monde. Quels symboles forts que la visite de la mosquée à Jérusalem ou la prière de repentance au mur occidental du Temple. L'image du pape dans la prison d'Ali Agça ne marquera-t-elle pas pour longtemps les mémoires pour dire la nécessité du pardon selon l'Evangile. Autant d'images (il y en auraient d'autres) pour dire autant de messages forts. Le pape sait qu'il est dans une société de l'image et qu'il doit incarner concrètement les intuitions fondamentales de son pontificat.

Il s'agit bien pour Jean-Paul II d'une volonté délibérée, d'une stratégie médiatique pour être sur la scène internationale à la manière du monde contemporain. Dans un discours à des évêques français en 1982 il donne en quelques lignes sa conviction profonde :

« Il ne s'agit certes pas d'attendre passivement un monde où l'Evangile seul serait présenté à tous. Mais il faut, avec un courage imaginatif et persévérant, et en y consacrant les moyens nécessaires, mettre Dieu dans la circulation de pensée du monde moderne.

Cet objectif est missionnaire, vous le savez. Je vous encourage à le poursuivre avec une conviction renouvelée.

La charité, l'amour de nos frères, nous presse de leur faire entendre, dans le langage qu'ils comprennent, avec les images qu'ils saisissent, le message de l'Evangile qui donne sens à leur vie, qui réponde à leurs aspirations profondes, qui propose le salut (...).

Il nous appartient donc, à nous qui devons offrir l'Evangile à nos concitoyens, de prévoir, d'organiser, de mener à bien une pastorale des moyens de communication sociale. Saisissez les possibilités nouvelles qui se présentent à vous. Soyez attentifs à dialoguer avec ceux et celles dont le métier est d'informer et de distraire. Que le style des interventions chrétiennes tienne compte des habitudes du public. N'hésitez pas à vous former et à former des hommes et des femmes à cette mission de porte-parole de la foi, que la nécessaire spontanéité aille de pair avec le refus de l'improvisation ». 10

Ce texte est un véritable discours programme en matière de stratégie de communication. Adressé à des évêques il ne peut que s'adresser en premier lieu aussi à l'évêque de Rome. La pastorale des moyens de communication sociale qu'il préconise il l'a lui même inscrit dans son plan de pastorale. Ne pas attendre passivement tel est son credo.

<sup>10.</sup> Discours de Jean-Paul II aux évêques français de la région Provence-Méditerranée, 18/11/1982.

Il n'est que de constater toute l'énergie mise dans ses voyages, aujourd'hui comme hier, pour se rendre compte de son implication personnelle dans ses mots. Son génie est d'avoir compris et d'avoir mis en œuvre un fondamental de la communication : créer l'événement. Sur le plan national et international s'est développée dans les années 80 ce que l'on appelle la télévision cérémonielle. Les jeux olympiques, le mondial de football, les mariages princiers, les funérailles des grands de ce monde sont autant d'événements que la télévision couvre autant qu'elle construit 11. Le génie de Jean-Paul II est d'avoir associé toutes les télévisions nationales à ses voyages pastoraux. Ces déplacements deviennent alors d'énormes mises en scènes retransmises par la télévision dans chaque pays visité et reprises par toutes les télévisions du monde. De ce point de vue la plus grande réussite médiatique de ce pape restera l'instauration des Journées Mondiales de la Jeunesse. Convoquer régulièrement les jeunes catholiques du monde entier dans un pays de la planète c'est leur donner une fierté d'être croyant, une sorte de catholicpride, mais c'est aussi par là même affirmer l'éternelle jeunesse de l'Evangile, la célébration du Christ et la renaissance d'un catholicisme que beaucoup croyaient moribond. Il faut également faire une place toute particulière au programme élaboré à l'occasion de l'année du Jubilé de l'an 2000 depuis l'ouverture de la Porte Sainte dans la nuit de Noël 1999 à sa clôture le jour de l'Epiphanie 2001.

Tous ces voyages, toutes ces rencontres, tous ces événements repris par la télévision s'inscrivent dans le champ de la « télévision cérémonielle ». Comme le dit si bien Daniel Dayan <sup>12</sup> cette télévision cérémonielle produit de la communauté au sens large, la communauté des téléspectateurs associés à un même événement. C'est dire si ces événements rassemblent a fortiori la communauté catholique qui trouve là un ressourcement <sup>13</sup>. « Ce qui me frappe, dit Daniel Dayan, c'est que de tels événements entraînent une obligation d'assister, une sorte de norme du voir (...) marquant un retour à une expérience archaïque de la télévision : le visionnement collectif. Les spectateurs se regroupent alors en comités de réception familiaux ou amicaux.(...) Ces événements

LX

257

<sup>11.</sup> Lire sur ce sujet le très intéressant numéro des *Dossiers de l'audiovisuel*, n° 91, "La télévision de l'événement". Dossier réalisé sous la responsabilité d'Alain Flageul, mai-juin 2000.

<sup>12.</sup> Op. cit. p. 57.

<sup>13.</sup> Rappelons l'effet Journées Mondiales de la Jeunesse en 1997 dans l'Eglise de France.

ont pour fonction de relier un centre à une périphérie. Mais leur particularité est de réactiver toutes sortes de réseaux au sein de cette périphérie elle-même ». Je ne sais si Jean-Paul II pense à tout cela lorsqu'il appelle, selon une belle formule, à « mettre Dieu dans la circulation de pensée du monde moderne ». Si les catholiques sont fortement mobilisés autour de ces événements c'est plus largement le public de la télévision qui est touché. Rappelons les JMJ de 97 en France et l'impact de cet événement, grâce à la télévision, sur de nombreux commentateurs pourtant non papolâtres!

A ces mêmes évêques français Jean-Paul II demande de savoir s'adapter aux différents publics. C'est là encore ce qu'il ne cesse de mettre en œuvre dans chaque déplacement comme à Saint-Pierre de Rome : devant les hommes politiques, devant les jeunes, devant les malades, devant les opprimés, à chaque fois il sait trouver les mots justes, les gestes adaptés parfois dans des situations difficiles et souvent dans une remarquable spontanéité.

#### IV

#### Les clefs d'une réussite

A l'heure de la maladie, et surtout pour démentir les rumeurs de démission, le vieux pape a répété plusieurs fois qu'il irait jusqu'au bout du don qu'il avait fait de lui même au Christ. S'il s'est donné à son Seigneur, il s'est également donné au peuple de Dieu au sens spirituel, mais aussi au sens du don que l'acteur fait de lui-même à son public. Depuis longtemps tous les journalistes, tous les commentateurs ont constaté la métamorphose de Jean-Paul II lorsqu'il est « sur scène ». Il tire son énergie de la foule massée devant les podiums. Une alchimie étrange transforme l'enthousiasme de la foule en source d'énergie dans laquelle il va puiser. C'est que le pape a le sens de la foule en même temps qu'un pouvoir de séduction. Partout dans le monde l'arrivée de « l'homme en blanc » dans sa papamobile a pour effet d'électriser la foule et de provoquer des hystéries. C'est bien évidemment la loi du genre que nul ne peut vraiment canaliser au risque de la manipulation. Et lorsque Jean-Paul II arrive sur les podiums son sens du geste et des mots font sensation.

Le sens du geste. Prendre un enfant dans ses bras, embrasser les jeunes filles sur le front, pointer du doigt pendant un discours, mettre ses mains en forme de jumelles en direction des journalistes, faire tourner

sa canne comme Charlot, regarder de manière appuyée et avec l'œil malin en direction des jeunes dans un stade, laisser vivre un instant d'émotion vraie dans la rencontre avec telle ou telle personne, autant de moments où le pape entre en communion avec la foule.

Le sens des mots. Utiliser des formules chocs, savoir jouer avec les ovations de la foule <sup>14</sup>, reprendre ou même lancer un chant pendant un discours, répéter plusieurs fois la même formule autant de moments où le pape déclenche l'enthousiasme des foules.

Quel personnage public, homme politique ou vedette du *show-biz*, peut se vanter d'un tel impact auprès des foules, d'un tel professionnalisme dans la communication. L'origine est à chercher dans son expérience et son sens théâtral mais aussi dans la relation qu'entretient le pasteur avec le peuple auquel il est envoyé. Ce charisme n'a pas surgit au moment où Karol Wojtyla est devenu pape, il s'est déployé tout au long de son ministère comme aumônier d'étudiant ou archevêque de Cracovie, dans une expérience pastorale au plus près du terrain.

Mais au sens du geste et des mots il faut aussi ajouter le sens de l'innovation. C'est le pape du contact direct avec les médias : conférence de presse dans les avions, interview avec tel journaliste dans le jardin de sa résidence comme lors d'un voyage en Pologne, entretiens avec des écrivains ou des journalistes <sup>15</sup>. C'est aussi le pape qui rédige un récit autobiographique à l'occasion de son jubilé sacerdotal <sup>16</sup>, qui se retrouve (mais l'a-t-il vraiment voulu ?) chantant le "Notre Père" sur un disque édité par une grande firme internationale <sup>17</sup>. C'est enfin le pape dont l'effigie est partout présente en Afrique sur des boubous de toutes les couleurs comme autant de souvenirs des voyages pastoraux à travers le continent noir.

Certains pourront alors regretter la personnalisation d'une figure pour incarner l'Eglise catholique. Ces mises en scènes papales décentralisées sous toutes les latitudes ne provoquent-elles pas en fait

**17 257** 17

<sup>14. «</sup> Merci d'applaudir, dit-il aux jeunes à La Havane en 1998, lorsque vous applaudissez, le pape peut se reposer ».

<sup>15.</sup> Plusieurs livres sont à citer ici : André Frossard, N'ayez pas peur ; Avec la collaboration de Vittorio Messori, JEAN-PAUL II, Entrez dans l'Espérance. Paris, Plon/Mame, 1994

<sup>16.</sup> JEAN-PAUL II, Ma vocation. Don et mystère. Paris, Cerf/Bayard/Fleurus Mame/ Téqui, 1996.

<sup>17.</sup> Abba Pater, Sony Music, 1999.

une sur-centralisation pontificale. Où qu'il soit c'est toujours le pape la vedette. Une dérive inévitable dans l'univers médiatique qui élit un individu pour l'exposer à l'excès surtout lorsqu'il a autant de charisme.

#### V

#### Les symboles d'un destin

Nous avons longuement développé jusqu'ici les choix délibérés de Jean-Paul II dans sa communication. Une dimension pourtant lui échappe, celui de son destin. Après vingt-quatre années de pontificat il faut constater que plusieurs étapes de ce pontificat ont eu des répercussions sur son impact médiatique et ont fait évoluer son image.

Les premières années furent les années du choc médiatique et l'entrée dans l'arène des médias. Après les longues années de pontificat du frêle pape Paul VI, le nouveau pape marque par sa personnalité robuste. Nous avons vu plus haut comment les premières heures avaient été fondatrices du lien entre le pape et les médias. C'est le temps où le pape reçoit un nouveau titre : le sportif de Dieu 18. Il inaugure ses premiers voyages à travers le monde qui drainent des millions de personnes. Pour tous, ce pape incarne le renouveau du catholicisme à la suite des premières années contrastées de l'après concile. Toute une jeunesse catholique se reprend à espérer derrière ce si brillant chef de file indépendamment d'un discours qui n'est pas forcément reçu en totalité.

Le 13 mai 1981 sera un tournant dans l'histoire du pontificat avec ses répercussions médiatiques. Alors qu'il commence son audience du mercredi en faisant le tour de la place Saint-Pierre dans sa papamobile découverte, Jean-Paul II s'écroule plusieurs fois touché par les balles d'Ali Agça. Cette tentative d'assassinat est d'autant plus violente qu'elle touche un homme de paix en plein milieu d'une foule de pèlerins du monde entier. L'émotion en quelques heures fait le tour du monde. On a tenté de supprimer le chef spirituel le plus incontesté. Les informations sur l'état du pape sont incertaines. La foule se rassemble sur la place Saint-Pierre afin de prier pour sa survie.

Le geste n'est pas celui d'un détraqué. Même si la lumière n'a jamais été faite sur les commanditaires de cet assassinat la raison est à

L**/**√ 257

<sup>18.</sup> Formule utilisée par le cardinal Marty au cours de la veillée avec les jeunes au Parc des Princes à l'occasion du premier voyage de Jean-Paul II en France le 1<sup>er</sup> juin 1980.

chercher du côté politique de l'autre côté du rideau de fer. Ainsi le pape prend la figure de la victime en même temps qu'il devient le héros d'une résistance au bloc communiste qui le désigne de fait comme l'homme à abattre. Le destin de Jean-Paul II entre alors dans une nouvelle dimension, comme le héraut qui appelle à la liberté contre un pouvoir totalitaire Après plusieurs mois de complications le pape se relève portant les stigmates de cet attentat. Désormais pour beaucoup il restera à jamais le miraculé 19, protégé par la divine providence. Les voyages qu'il fera par la suite porteront sa cote médiatique à son plus haut niveau.

Les dix années de la période 85-95 seront les années d'une stabilisation de l'image du pape d'un point de vue médiatique. C'est la période de mise en place de la Journée Mondiale de la Jeunesse à l'occasion de laquelle le pape convoque les jeunes aux quatre coins de la planète. L'impact médiatique est évident. Le pape devient superstar devant des foules de jeunes qui ne cessent de l'acclamer. C'est aussi la période où le discours du pape est largement contesté : critique de la théologie de la libération, affirmation du seul recours à la fidélité dans le mariage pour lutter contre le sida.... Cependant partout dans le monde les foules sont toujours fidèles aux rendez-vous.

A partir de 96 Jean-Paul II va inaugurer sa dernière figure. Pour le public français son voyage à Sainte-Anne d'Auray, Saint-Laurent-sur-Sèvre, Tours et Reims sera déterminant. A partir de ce moment le pape entre dans la maladie et la vieillesse. Il prend la figure du « serviteur souffrant ». Alors que Reims est une étape très délicate à cause de son héritage politique le pape s'en sort très bien dans son discours mais impressionne tous les commentateurs par la détermination qu'il montre par delà sa condition physique. Le voyage sera finalement un triomphe comme les Journées Mondiales de la Jeunesses un an plus tard à Paris. Mais au fur et à mesure que ses forces déclinent le pape continue sa route. Avec une énergie incroyable, il se lance dans la préparation du Grand Jubilé. Tout le monde pense alors qu'il ne pourra pas présider cet important rendez-vous. Mais Jean-Paul II sera bien là pour la célébration annoncée, occasion pour lui, quelquefois contre



<sup>19.</sup> Chacun appréciera quelques années plus tard le lien entre cet attentat et le fameux troisième secret de Fatima. Alors qu'il est en pèlerinage à Fatima le 13 mai 2000, Jean-Paul II demande au cardinal Angelo Sodano d'annoncer la prochaine révélation du troisième secret de Fatima. C'est le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation de la Doctrine de la Foi, qui accompagnera cette révélation d'un commentaire théologique. Cf. Documentation Catholique n° 2230, 16 juillet 2000.

son entourage, de poser des gestes prophétiques qui engagent l'histoire de l'Eglise catholique romaine. C'est le geste œcuménique <sup>20</sup> à l'occasion de l'ouverture de la quatrième Porte Sainte à Saint-Paul-Hors-Les-Murs, la célébration de repentance pour tous les crimes commis par l'Eglise dans l'histoire <sup>21</sup>, c'est le geste du mur lors de son pèlerinage à Jérusalem <sup>22</sup>. Certains regretteront tant de repentances, d'autres des signes contradictoires venant brouiller le message perçu <sup>23</sup>. Mais tous ces gestes posés par le « vieux » pape resteront comme des intuitions prophétiques lançant l'Eglise dans le troisième millénaire. Transfiguré par la souffrance et la maladie le pape avance dans un souffle mystique libéré des pesanteurs institutionnelles.

Depuis, d'autres rendez-vous médiatiques ont été honorés. En particulier celui des JMJ de Toronto en juillet 2002. Une formule utilisée à cette occasion résume assez bien et de façon pertinente l'image et la perception d'un Jean-Paul II vieillissant. Le jeune Rémi chargé d'introduire la veillée de prière le samedi soir terminera son discours de bienvenue en saluant le pape par ces mots : « Vous êtes notre pape, notre père et notre grand-père ». C'est peut-être ainsi qu'aujourd'hui, après plus de vingt ans d'un pontificat médiatiquement très riche, sont actualisées les trois couronnes de l'antique tiare pontificale.

Hervé JEGOU

Dominicain Producteur du Jour du Seigneur

<sup>20.</sup> Au début de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens, le 18 janvier 2000, Jean-Paul II ouvre la Porte Sainte en compagnie du Docteur Georges Carey, Primat de la communauté anglicane, et de Mgr Athanasios, patriarche œcuménique orthodoxe, Métropolite d'Héliopolis et Theira. Geste œcuménique sans précédent.

<sup>21.</sup> Le 1<sup>et</sup> dimanche de Carême, le 12 mars 2000, dans la Basilique Saint-Pierre le pape demande sept fois pardon avant d'embrasser un crucifix. Dans la Bulle « *Incarnationis mysterium* » le pape écrivait : « En cette année de miséricorde, l'Eglise, forte de la sainteté qu'elle reçoit de son Seigneur, s'agenouille devant Dieu et implore le pardon des péchés passés et présents de ses fils », n° 11.

<sup>22.</sup> L'image a fait le tour du monde. Sur le billet que Jean-Paul II glisse dans une fissure du mur ces mots : « Dieu de nos pères, tu as choisi Abraham et sa descendance pour que ton Nom soit apporté aux peuples : nous sommes profondément attristés par le comportement de ceux qui, au cours de l'histoire, les ont fait souffrir, eux qui sont tes fils, et, en te demandant pardon, nous voulons nous engager à vivre une fraternité authentique avec le peuple de l'Alliance ».

<sup>23.</sup> Après le geste œcuménique lors de l'ouverture de la Porte Sainte à Saint-Paul-Hors-Les-Murs c'est avec surprise que sera reçue la Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, « *Dominus lesus* ». Déclaration approuvée par le pape.

## Jean-Paul II et le judaïsme : une ténacité exemplaire

L'une des directions dans lesquelles Jean-Paul II aura le plus résolument engagé son autorité, martelant sans fléchir ses convictions, déployant du même mouvement la cohérence d'une pensée et d'une action, c'est certainement celle des relations avec le judaïsme. Aucun de ses prédécesseurs, même les plus récents, n'aura réalisé dans ce domaine autant d'avancées parfois spectaculaires, souvent bouleversantes, toujours irréversibles.

On peut se demander d'où vient à Karol Wojtyla, un Polonais au catholicisme classique sinon traditionnel, une sensibilité aussi aiguë à la question juive. En scrutant sa biographie, certains ont cru pouvoir en trouver l'explication dans l'amitié qui l'unit, depuis l'enfance, à l'un de ses compatriotes juifs, Jerzy Kluger '. Mais il ne faut pas exclure que d'autres éléments aient pu jouer un rôle. Quoi qu'il en

Lumière

<sup>1.</sup> Cf. G.R. Svidercoschi, L'ami juif du Pape, Paris, 1995 ; et surtout D. O'Brien, Dans le secret du Vatican – Le récit inédit d'une amitié qui a radicalement changé les relations entre Catholiques et Juifs, Montréal, 1999.

soit, le pontificat de Jean-Paul II restera dans l'histoire celui des retrouvailles entre l'Église catholique et les juifs <sup>2</sup>.

Pour le grand public catholique, deux gestes symboliques très forts ont marqué ce pontificat : l'un vers le début, celui de la visite à la grande synagogue de Rome en avril 1986 ; l'autre vers la fin, celui de la prière au Mur des lamentations en mars 2000. Quatorze années séparent ces deux événements. Exactement à mi-chemin des deux, l'historien en retiendra un troisième : l'« accord fondamental » signé entre le Saint-Siège et l'État d'Israël en décembre 1993. Quant au théologien, il se donnera pour tâche de relire les différents discours et déclarations de Jean-Paul II sur ce thème (à l'occasion de ses rencontres avec des communautés juives, ou dans d'autres circonstances), pour en faire ressortir les points les plus saillants. Tel est le propos du présent article, pour lequel j'ai retenu quarante-quatre documents de ce genre, datés de 1979 à 2002 ³.

I

## La « relecture » du texte de référence (Nostra Aetate § 4)

De façon très insistante, pour évoquer les relations entre juifs et chrétiens, Jean-Paul II s'appuie sur le § 4 de la Déclaration conciliaire Nostra Aetate (octobre 1965): vingt-deux textes sur quarante-quatre citent explicitement ce paragraphe! Par comparaison, le document romain de 1975, Orientations et suggestions pour l'application de la Déclaration conciliaire Nostra Aetate, ne fait l'objet que de huit références; quant aux Notes romaines pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique, on n'en trouve que trois mentions sur trente-quatre textes « possibles » (le document datant de 1985). C'est le lieu de signaler que le Pontife n'hésite pas à se citer souvent lui-même. Cette pratique,

<sup>2.</sup> On peut en avoir un aperçu dans le livre de H. TINCO, L'Étoile et la Croix – Jean-Paul II-Israël : l'explication, éd. J.C. Lattès, Paris, 1994. Mais, en raison de sa date, cet ouvrage ne pouvait englober les événements les plus récents... On pourra le compléter avec J. STERN, « Jean-Paul II face à l'antijudaisme » in : Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano – Colloquio Intra-Ecclesiale – Atti del Simposio teologico-storico – Città del Vaticano, 30 ottobre – 1e novembre 1997 (« Atti e documenti » ; 8), Rome, 2000, p.54-78.

<sup>3.</sup> Le plus souvent, ces textes ont paru en traduction française dans la Documentation catholique.

qui pourrait sembler insolite, a l'avantage de mettre en lumière les éléments qui apparaissent comme essentiels à ses propres yeux...

À y regarder de plus près, la référence réitérée à N.A.§ 4 ne se limite pas à en répéter le contenu. Conformément à la pratique romaine habituelle, Jean-Paul II ne cite ce texte... que pour mieux l'outrepasser! Mais commençons par relire le paragraphe en question:

« Scrutant le mystère de l'Église, le Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament avec la lignée d'Abraham.

L'Église du Christ, en effet, reconnaît que les prémices de sa foi et de son élection se trouvent, selon le mystère divin du salut, dans les patriarches, Moïse et les prophètes. Elle confesse que tous les fidèles du Christ, fils d'Abraham selon la foi (cf. Ga 3,7), sont inclus dans la vocation de ce patriarche et que le salut de l'Église est mystérieusement préfiguré dans la sortie du peuple élu hors de la terre de servitude. C'est pourquoi l'Église ne peut oublier qu'elle a reçu la révélation de l'Ancien Testament par ce peuple avec lequel Dieu, dans sa miséricorde indicible, a daigné conclure l'antique Alliance, et qu'elle se nourrit de la racine de l'olivier franc sur lequel ont été greffés les rameaux de l'olivier sauvage que sont les Gentils (cf. Rm 11,17-24). L'Église croit, en effet, que le Christ, notre paix, a réconcilié les Juifs et les Gentils par sa croix et en lui-même des deux a fait un seul (cf. Ép 2,14-16).

L'Église a toujours devant les yeux les paroles de l'apôtre Paul sur ceux de sa race « à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, et de qui est né, selon la chair, le Christ » (Rm 9,4-5), le fils de la Vierge Marie. Elle rappelle aussi que les apôtres, fondements et colonnes de l'Église, sont nés du peuple juif, ainsi qu'un grand nombre des premiers disciples qui annoncèrent au monde l'Évangile du Christ.

Au témoignage de l'Écriture sainte, Jérusalem n'a pas reconnu le temps où elle fut visitée (cf. Lc 19,44); les Juifs, en grande partie, n'acceptèrent pas l'Évangile, et même nombreux furent ceux qui s'opposèrent à sa diffusion (cf. Rm 11,28). Néanmoins, selon l'Apôtre, les Juifs restent encore, à cause de leurs pères, très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance (cf.



Rm 11,28-29). Avec les prophètes et le même Apôtre, l'Église attend le jour, connu de Dieu seul, où tous les peuples invoqueront le Seigneur d'une seule voix et « le serviront sous un même joug » (So 3,9; cf. Is 66,23; Ps 65,4; Rm 11,11-32).

Du fait d'un si grand patrimoine spirituel, commun aux chrétiens et aux Juifs, le Concile veut encourager et recommander entre eux la connaissance et l'estime mutuelles, qui naîtront surtout d'études bibliques et théologiques, ainsi que d'un dialogue fraternel. Encore que des autorités juives, avec leurs partisans, aient poussé à la mort du Christ (cf. Jn 19,6), ce qui a été commis durant sa passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les Juifs vivant alors, ni aux Juifs de notre temps. S'il est vrai que l'Église est le nouveau peuple de Dieu, les Juifs ne doivent pas pour autant être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Écriture. Que tous donc aient soin, dans la catéchèse et la prédication de la parole de Dieu, de n'enseigner quoi que ce soit qui ne soit conforme à la vérité de l'Évangile et à l'esprit du Christ.

En outre, l'Église qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les Juifs, et poussée, non pas par des motifs politiques, mais par la charité religieuse de l'Évangile, déplore les haines, les persécutions et toutes les manifestations d'antisémitisme qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs.

D'ailleurs, comme l'Église l'a toujours tenu et comme elle le tient, le Christ, en vertu de son immense amour, s'est soumis volontairement à la passion et à la mort, à cause des péchés de tous les hommes et pour que tous les hommes obtiennent le salut. Le devoir de l'Église, dans sa prédication, est donc d'annoncer la croix du Christ comme signe universel de l'amour de Dieu et comme source de toute grâce » <sup>4</sup>.

Fruit d'âpres discussions, ce texte de compromis a été salué comme comportant d'indiscutables avancées. Sa rédaction définitive enregistre cependant un net recul par rapport à la « troisième version »,

L

<sup>4.</sup> Traduction française in : Vatican II - Les seize documents conciliaires, éd. Fides, Montréal et Paris (La pensée chrétienne), 1969, p.551-553.

immédiatement antérieure <sup>5</sup>. Ses timidités et ses silences ont du reste été fréquemment soulignés : présentation du judaïsme uniquement au titre de « préhistoire » ou de préfiguration du christianisme ; absence de mention de la *Shoah* et de l'existence de l'État d'Israël ; dégagement de la responsabilité de l'Église dans l'antisémitisme historique, à propos duquel le vocabulaire reste très faible (il n'est pas dit que l'Église le « condamne », mais seulement qu'elle le « réprouve »...). En me limitant à trois de ces points, particulièrement décisifs, je voudrais montrer comment Jean-Paul II a de fait corrigé ces imperfections.

#### La Shoah

C'est tout d'abord la prise en considération de la *Shoah*. Ici encore, les statistiques sont éloquentes : pas moins de vingt-deux textes sur quarante-quatre y font explicitement allusion. Pour le Pape, il s'agit en quelque sorte du péché le plus grave qui se puisse commettre : en cherchant à anéantir le peuple d'Israël, l'idéologie nazie détruisait tout ensemble l'image de l'homme et celle de Dieu. Parmi bien des citations possibles, retenons ces quelques lignes de la lettre du 8 août 1987 au président de la Conférence épiscopale des Etats-Unis :

« Comme je l'ai dit récemment à Varsovie, c'est précisément en raison de cette terrible expérience que la nation d'Israël, ses souffrances et son holocauste sont aujourd'hui devant les yeux de l'Église, de tous les peuples et de toutes les nations, comme un avertissement, un témoignage et un cri silencieux. Devant la mémoire très vive de l'extermination telle qu'elle nous est narrée par tous les survivants et par tous les juifs de notre temps, telle aussi qu'elle est constamment offerte à notre méditation dans le récit de la « Haggadah » de Pessah - comme les familles juives ont aujourd'hui l'habitude de le faire -, il n'est permis à personne de passer à côté d'elle avec indifférence. La réflexion sur la Shoah nous montre à quelles terribles conséquences peuvent mener le manque de foi en Dieu et le mépris de l'homme créé à son image. Elle nous pousse aussi à promouvoir les études nécessaires. historiques et religieuses, sur cet événement qui concerne toute l'humanité d'aujourd'hui » 6.

LX

<sup>5.</sup> On peut le vérifier commodément grâce au tableau synoptique donné par M. REMAUD, Chrétiens et Juifs entre le passé et l'avenir, éd. Lessius (L'Autre et les autres), Bruxelles, 2000, p. 151-155. 6. Texte in D.C. n° 1947 (4 octobre 1987), p. 890.

#### L'Etat d'Israël

De la même façon, l'existence et la légitimité de l'État d'Israël trouvent place dans le discours pontifical, et ce dès la Lettre apostolique sur Jérusalem, *Redemptionis anno*, du 20 avril 1984. Lors de sa rencontre avec la communauté juive de Miami, le 11 septembre 1987, le Pape cite ce document, et confirme :

« Le peuple juif a entamé une nouvelle période de son histoire après la tragique extermination de la Shoah. Il a droit à une patrie, comme toute nation souveraine, selon le droit international » 7.

Cette conviction plusieurs fois répétée trouvera son aboutissement, comme on le sait, dans la signature de l' « Accord fondamental » entre le Saint-Siège et l'État d'Israël en décembre 1993.

#### L'antijudaïsme chrétien

De toute évidence, un lien étroit unit ces deux premiers éléments —il apparaît d'ailleurs explicitement dans notre dernière citation. Le thème suivant en revanche paraît beaucoup plus original, et du même coup fort courageux dans la bouche du Pontife catholique : il s'agit d'affirmer une continuité entre l'antijudaïsme chrétien et l'antisémitisme moderne, autrement dit de reconnaître dans ce dernier une véritable responsabilité chrétienne.

Sur ce point, on s'en souvient, le texte de *Nostra Aetate* pratiquait l'esquive : « En outre, l'Église qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient (...) déplore les haines, les persécutions et toutes les manifestations d'antisémitisme qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs ».

La seconde indétermination (« quels que soient leur époque et leurs auteurs... » 8) a pour effet d'estomper la responsabilité chrétienne : puisque c'est « l'Église » qui réprouve ces exactions, elle ne saurait en être tenue pour coupable. On n'est pas à la fois juge et partie...

Or déjà, le 13 avril 1986, dans son discours à la grande Synagogue de Rome, Jean-Paul II avait cité cette phrase de N.A. § 4, en ajoutant : « Je répète : quels que soient leurs auteurs » 9. Mais c'est à Yad

LLX

<sup>7.</sup> Texte in D.C. n° 1948 (18 octobre 1987), p. 938.

<sup>8.</sup> Le texte latin comporte même trois fois le mot quiuis: in quosuis homines reprobat...quouis tempore et a quibusuis – Texte latin in G. Alberigo, dir., Les Conciles œcuméniques (2 t. en 3 vol.), Paris, 1994, t.2 (Les décrets), vol. 2, p.1970.

<sup>9.</sup> Texte in D.C. nº 1917 (4 mai 1986), p. 437.

Vashem, le 23 mars 2000, qu'il devait y insérer une glose décisive : « l'Église catholique (...) est profondément attristée par la haine, les actes de persécution et les manifestations d'antisémitisme dirigées contre les juifs *par des chrétiens* en tout temps et en tout lieu » <sup>10</sup>. Et c'est bien une demande de pardon qu'au nom de l'Église, le Pape insérait trois jours plus tard dans le Mur des lamentations.

Sur ces entrefaites, dans son discours aux participants d'un Colloque sur « les racines de l'antijudaïsme en milieu chrétien », le 31 octobre 1997, il avait eu cette formule :

« En effet, dans le monde chrétien –je ne dis pas de la part de l'Église en tant que telle–, des interprétations erronées et injustes du Nouveau Testament relatives au peuple juif et à sa prétendue culpabilité ont trop longtemps circulé, engendrant des sentiments d'hostilité à l'égard de ce peuple. Ils ont contribué à assoupir bien des consciences, de sorte que, quand a déferlé sur l'Europe la vague des persécutions inspirées par un antisémitisme païen qui, dans son essence, était également un antichristianisme, à côté de chrétiens qui ont tout fait pour sauver les persécutés jusqu'au péril de leur vie, la résistance spirituelle de beaucoup n'a pas été celle que l'humanité était en droit d'attendre de disciples du Christ » 11.

Nous aurons à revenir sur cette étrange dissociation entre « l'Église » et « le monde chrétien » (ou les « disciples du Christ »). Bornonsnous pour l'heure à rappeler que, quelques jours auparavant, exactement le 30 septembre, Mgr Olivier de Berranger, au nom de la Conférence épiscopale française, avait lu solennellement à Drancy une déclaration où retentissaient les formules suivantes :

« Au-delà des circonstances historiques que nous venons de rappeler, nous avons en particulier à nous interroger sur les origines religieuses de cet aveuglement. Quelle fut l'influence de l'antijudaïsme séculaire? Pourquoi, dans le débat dont nous savons qu'il a existé, l'Église n'a-t-elle pas écouté la voix des meilleurs des siens?

*(...)* 

Au jugement des historiens, c'est un fait bien attesté que pendant des siècles a prévalu dans le peuple chrétien, jusqu'au Concile

<sup>11.</sup> Texte in D.C. n° 2171 (7 décembre 1997), p.1003.



<sup>10.</sup> Texte in D.C. n° 2224 (16 avril 2000), p. 374. C'est moi qui souligne.

Vatican II, une tradition d'antijudaïsme marquant à des niveaux divers la doctrine et l'enseignement chrétien, la théologie et l'apologétique, la prédication et la liturgie. Sur ce terreau a fleuri la plante vénéneuse de la haine des juifs. De là un lourd héritage aux conséquences difficiles à effacer –jusqu'en notre siècle. De là des plaies toujours vives » 12.

Dans le dernier des quarante-quatre textes que j'ai retenus, daté de janvier 2002, le souverain Pontife évoquait en ces termes le paragraphe 4 de *Nostra Aetate*: « un point de départ, une base et une boussole pour les relations futures » <sup>13</sup>. On voit à quel point cette formulation s'applique... à son propre commentaire du paragraphe en question.

Ш

#### Impatiences et controverses

Cet engagement de Jean-Paul II à poursuivre, au besoin en le corrigeant, le « programme » suggéré par Nostra Aetate, devait faire l'objet d'une vigilance toute particulière de la part du monde juif et des milieux catholiques concernés par le dialogue judéo-chrétien. Dans diverses circonstances cette opinion lui reprochera –à tort ou à raison- des tergiversations, voire des incohérences. C'est ainsi qu'ont pu se développer, tout au long du pontificat, diverses « affaires » à grand retentissement médiatique. Ici encore, j'en retiendrai trois exemples particulièrement significatifs.

#### Le Carmel d'Auschwitz

En 1984 des religieuses carmélites installent un couvent sur le site du camp d'extermination d'Auschwitz, avec l'aval des autorités polonaises (communistes à l'époque). Si l'événement, sur le moment, passe presque inaperçu, il n'en va pas de même d'un tract signé par l'Aide à l'Église en détresse, daté de mai 1985, et très marqué par la « théologie de la substitution », qui appelle à collecter des fonds pour le monastère.

<sup>12.</sup> Texte in D.C. n° 2168 (19 octobre 1997), p. 871 et 872.

<sup>13.</sup> Message au cardinal Walter Kasper à l'occasion d'une rencontre judéo-chrétienne. Texte in D.C. n° 2266 (17 mars 2002), p. 260.

Ce texte suscite une vive émotion, notamment dans diverses communautés juives européennes : n'assiste-t-on pas à Auschwitz, ce lieu d'anéantissement qui doit rester désert et qui ne peut inspirer que le silence, à une sorte de « violation de sépulture », l'institution catholique cherchant à annexer l'abîme de la souffrance d'Israël, en occultant du même coup sa spécificité juive ? Dès la fin de janvier 1986, une résolution du Congrès juif mondial demande aux carmélites de quitter les lieux.

Très vite se met en place une commission mixte constituée de personnalités catholiques et juives. Ce groupe se réunira deux fois, le 22 juillet 1986 et le 22 février 1987, à Genève. Il décide d'un commun accord, non seulement le déplacement des carmélites, mais la construction, à proximité du site du camp, d'un Centre d'études destiné à sensibiliser les visiteurs aux divers aspects de la *Shoah*. En raison de diverses difficultés (financières, administratives, mais surtout psychologiques), les choses traînent en longueur – ce qui suscite de nouvelles irritations. Le déménagement des sœurs, prévu pour 1989, n'aura lieu que quatre ans plus tard. Le Centre, quant à lui, a commencé à fonctionner dès 1992. Ainsi la situation finira par se clarifier, mais dans un contexte qui manifeste une certaine violence des émotions et des passions (échauffourées entre groupes, actions commando de la part de certains mouvements, « affaire des croix »...).

Si Jean-Paul II lui-même s'est toujours abstenu d'intervenir publiquement à ce sujet, on ne saurait raisonnablement émettre le moindre soupçon sur la netteté et la constance de sa position. Rappelons que la délégation catholique aux réunions de Genève ne comprenait pas moins de quatre cardinaux (Danneels, Decourtray, Lustiger et Macharsky) – ce qui serait impensable sans le consentement du souverain Pontife. Celui-ci a semble-t-il suivi de près tout le déroulement de l'affaire, intervenant discrètement à l'occasion auprès de telle ou telle instance.

#### La canonisation d'Edith Stein, Sœur Thérèse Bénédicte de la Croix

En rapport étroit avec l'affaire du Carmel d'Auschwitz, il convient de mentionner celle de la béatification (1987) puis de la canonisation (1998) d'Edith Stein, ou plus exactement de sœur Thérèse Bénédicte

L**√**√ 25

de la Croix, religieuse carmélite. En effet, c'est précisément à Auschwitz qu'elle fut déportée et exécutée en août 1942, avec d'autres catholiques d'origine juive. En Hollande, où on l'avait envoyée à la fin de l'année 1938, c'est par le camp de Westerbork que transitaient les juifs –là même où Etty Hillesum a travaillé à plusieurs reprises, de juillet 1942 à septembre 1943.

C'est dès 1962 que fut ouvert le procès de béatification de sœur Thérèse Bénédicte, bien avant donc le pontificat de Jean-Paul II. Cependant, celui-ci a toujours manifesté son admiration et son estime pour la philosophe juive devenue carmélite. Durant son premier voyage en Pologne, en juin 1979, il la mentionne aux côtés de Maximilien Kolbe, au cours de l'homélie qu'il prononce sur le site d'Auschwitz-Birkenau. C'est précisément à cette occasion qu'il désigne les camps de la mort comme « le Golgotha du monde contemporain » 14.

L'expression avait de quoi heurter la sensibilité juive : le risque d'annexion de la souffrance d'Israël y affleure en effet de nouveau. Si le chrétien peut pour sa part, mystiquement en quelque sorte, subsumer toute souffrance humaine dans celle du Christ en croix, une telle herméneutique reste inintelligible, ou pour mieux dire irrecevable, pour un juif. La question se complique dans le cas d'Edith Stein : faut-il la considérer comme une martyre chrétienne... ou comme une victime de la persécution contre Israël ? Dans le premier cas, on peut craindre une occultation de sa judaïté ; dans le second, une subtile « récupération » chrétienne ! De toute évidence, dans l'homélie qu'il a prononcée lors de la béatification de la carmélite, le Pape a voulu éviter ces écueils en insistant sur son appartenance au peuple juif. Il déclarait notamment :

« Edith Stein a péri au camp d'extermination d'Auschwitz, en tant que fille d'un peuple lui-même martyrisé » <sup>15</sup>.

C'est par une sorte d'amalgame entre les ambiguïtés possibles de cette béatification et la présence des carmélites sur le site d'Auschwitz que d'aucuns ont pu soupçonner les intentions du Pape. À l'examen cependant, ces craintes n'apparaissent pas fondées – quoi qu'il en soit de la formule maladroite sur « le Golgotha du monde contemporain »...

LX

<sup>14.</sup> Texte in D.C. nº 1767 (1er juillet 1979), p. 632.

<sup>15.</sup> Texte in D.C. nº 1941 (7 juin 1987), p. 572.

#### L'attitude de Pie XII face à l'extermination des Juifs

Un troisième dossier doit être évoqué ici : celui du rôle joué par Pie XII pendant la guerre. Beaucoup, comme on le sait, lui ont reproché son silence au sujet de l'extermination des juifs d'Europe. Pour certains, cela équivaut à une complicité : qui ne dit mot consent.

Ici encore, c'est en 1979 qu'il convient de remonter pour trouver la première mention de cette question, dans une allocution à des dirigeants d'organisations juives reçus au Vatican. Le Pape leur déclarait notamment :

« J'ajouterai que je suis heureux d'évoquer aujourd'hui, en votre présence, l'action généreuse et efficace de mon prédécesseur Pie XII pour le peuple juif » <sup>16</sup>.

Un tel « renversement de perspective » entend rétablir la vérité historique, comme Jean-Paul II devait le préciser, quelques années plus tard, aux représentants de la communauté juive de Miami :

« Et je suis convaincu que l'histoire révélera de manière de plus en plus évidente et convaincante combien Pie XII ressentait profondément la tragédie du peuple juif et avec quel effort soutenu il œuvra pour lui venir en aide efficacement pendant la Seconde Guerre mondiale » <sup>17</sup>.

Le moins que l'on puisse dire, c'est que tous ne partagent pas une telle conviction, et qu'au plan historique le débat reste ouvert <sup>18</sup>. Non sans intention apologétique, certains répliquent aux accusations évoquées ci-dessus à l'aide de divers arguments (de l'amitié entre Pie XII et Eugenio Zolli, le grand rabbin de Rome devenu catholique, jusqu'aux remerciements publics de Golda Meir en 1958, lors de la mort du Pape)... qui n'entament guère la position adverse. Dans ce contexte, il semblerait désastreux de procéder à la béatification de Pie XII, qu'une rumeur récurrente annonce pourtant comme plausible. Dans l'attitude de Jean-Paul II, y a-t-il eu simple respect de la règle d'or selon laquelle un Pape ne critique jamais l'un de ses prédécesseurs... ou volonté

LXV

<sup>16.</sup> Texte in D.C. nº 1761 (1er avril 1979), p. 334.

<sup>17.</sup> Texte in D.C. nº 1948 (18 octobre 1987), p. 938.

<sup>18.</sup> Les deux points de vue extrêmes pourraient être représentés, pour l' « accusation » par J. CORNWELL, Le Pape et Hitler – L'histoire secrète de Pie XII, Paris, 1999 ; et pour la « défense » par P. Blet, Pie XII et la seconde guerre mondiale d'après les archives du Vatican, Paris, 1997.

d'innocenter celui-ci en coupant court à toute discussion à son sujet ? Cela reste bien difficile à dire.

111

#### Résistances et reculs

Si certains groupes estiment donc que Jean-Paul II « n'en a pas fait assez », d'autres, en sens inverse, jugent qu'il « en a fait trop ». Et cette fois, c'est uniquement dans les milieux catholiques que cette opinion se manifeste, en particulier dans les courants les plus conservateurs. Pour faire bonne mesure, j'en mentionnerai de nouveau trois exemples.

#### La prière au Mur des Lamentations

On n'en sera guère surpris : les milieux intégristes ont été les plus vivement perturbés par des paroles et des actes en opposition totale au multiséculaire « enseignement du mépris », qui s'identifie pour eux à la « doctrine catholique de toujours ».

Parmi bien des attestations possibles, citons la réaction de la Fraternité Saint-Pie X au voyage de Jean-Paul II en Israël (mars 2000). Par-dessus tout, c'est la prière au Mur des lamentations (ainsi d'ailleurs que le discours prononcé à Yad Vashem) qui suscite dans ses rangs une réprobation horrifiée. Qu'on en juge :

« Ces faits et gestes du Vicaire du Christ sont anachroniques, étonnants, surprenants. Nous pensions, en le voyant là, aux paroles que le Christ prononça sur Jérusalem et son Temple. Le Seigneur, adorable, le maudit et en annonça sa [sic] destruction, parce que le peuple refusa sa messianité, sa divinité. Le Pape, 2000 ans plus tard, bénit ses ruines d'un signe de la croix, du signe du Christ, alors que le peuple de la première alliance n'a toujours pas reconnu le Christ. C'est intolérable. C'est mensonger.

*(...)* 

Quand les Juifs, qui refusent le Christ Dieu, prétendent croire en l'unique vrai Dieu, ils mentent.

*(...)* 

Non, Très Saint Père : nous ne pouvons avoir, comme vous le demandez devant le Mur des Lamentations, « du respect pour l'identité de l'autre » quand cette identité consiste à nier la

LX

divinité du Christ et donc à le traiter de blasphémateur, lui qui est la Vérité » 19.

#### Le discours de Mayence

Le deuxième exemple retenu pourra sembler beaucoup plus surprenant. C'est que la contestation porte cette fois sur une formule utilisée par Jean-Paul II dans son « discours de Mayence » (17 novembre 1980)... et qu'elle émane d'un éminent exégète jésuite, de surcroît membre de la Commission biblique pontificale!

Curieusement (ou peut-être de façon symptomatique ?), la traduction française du « discours de Mayence » avait omis la formule en question <sup>20</sup> ! Le texte se lisait ainsi :

« La première dimension de ce dialogue [entre juifs et catholiques], à savoir la rencontre entre le peuple de Dieu de l'Ancien Testament, une rencontre qui n'a jamais été dénoncée (cf. Rm 11,29), et celle du Nouveau Testament, est en même temps un dialogue interne à notre Église, pour ainsi dire entre la première et la deuxième partie de sa Bible » <sup>21</sup>.

C'est seulement quelques mois plus tard que cette phrase inintelligible faisait l'objet de l'erratum suivant :

« Il faut lire p. 1148, 2° colonne:

La première dimension de ce dialogue, c'est-à-dire la rencontre entre le Peuple de Dieu de l'ancienne Alliance, une Alliance qui n'a jamais été dénoncée par Dieu (cf. Rm 11,29), et le Peuple de Dieu de la nouvelle Alliance, est en même temps un dialogue intérieur à notre Église, s'établissant pour ainsi dire entre la première et la deuxième partie de la Bible » <sup>22</sup>.

Quoi qu'il en soit, c'est seulement en 1994 que paraît l'article d'Albert Vanhoye <sup>23</sup>. On pourrait s'étonner de la longueur de ce délai. Mais il faut rappeler que sur ces entrefaites était paru l'opuscule d'un

<sup>23.</sup> A. VANHOYE, « Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance » in N.R.T. 116 (1994), p. 815-835.



<sup>19.</sup> Abbé P. Aulagnier, dans le bulletin « Lettre à nos frères prêtres – Lettre trimestrielle de liaison de la Fraternité Saint-Pie X avec le clergé de France », n° 6, juin 2000, p. 2-3.

<sup>20.</sup> Omission d'autant plus symptomatique que la traduction italienne comportait pour sa part un contresens à cet endroit. Cf. J. STERN, « Jean-Paul II... » (art. cit.), p. 66 et n.37.

<sup>21.</sup> Texte in D.C. nº 1798 (21 décembre 1980), p.1148.

<sup>22.</sup> Texte in D.C. nº 1807 (3 mai 1981), p. 427.

exégète allemand prenant comme titre la formule elle-même, dont il développait les implications, notamment en ce qui concerne le dialogue judéo-chrétien 24. C'est plutôt à ce texte que va s'en prendre notre jésuite romain, en cherchant à montrer que la « formule de Mayence » n'a pas la signification qu'y décèle son auteur.

Son argumentation pourrait se résumer ainsi : le corpus paulinien, tout comme l'épître aux Hébreux, distingue nettement l'alliance abrahamique de celle du Sinaï. S'il est juste de dire que la première n'a jamais été révoquée par Dieu (bien qu'à vrai dire sa valeur ultime lui vienne de ce qu'elle préparait et figurait la venue de la « descendance »), il n'en va pas de même de la seconde : les préceptes de la *Tôrah* se trouvent bel et bien abolis par l'institution de la « nouvelle Alliance » en Jésus-Christ.

Fait assez rare : cet article allait susciter deux vigoureuses réfutations.

Emmanuelle Main, une laïque catholique habitant à Jérusalem, publiait tout d'abord un contre-article dans la même revue – en quelque sorte à titre de « droit de réponse ». Elle instruit le dossier biblique du thème de l'Alliance avant d'aborder le problème théologique que pose l' « Alliance nouvelle », notamment dans le corpus paulinien. Mais l'existence de cette dernière n'affecte en aucun cas le caractère inamissible de l'Alliance conclue par Dieu avec le peuple d'Israël.

Tout aussi résolument, le juif belge Menahem Macina publiait la même année une longue étude qui développait sensiblement le même point de vue <sup>26</sup>, tout en élargissant notablement les perspectives (il n'hésite pas à rappeler la crise suscitée par Novatien au IIIe siècle!).

Ouoi qu'il en soit, force est de le reconnaître : par un curieux chassécroisé, c'est le juif belge qui donne l'interprétation correcte de la formule prononcée par le Pape, tandis que le jésuite romain se méprend! Du reste, le texte magistériel de 1985 connu sous le titre abrégé de « Notes romaines » avait déjà qualifié la formule de Mayence de « remarquable formule théologique » <sup>27</sup>. En outre, Jean-Paul II lui-même devait plusieurs

34



<sup>24.</sup> N. LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund, Freiburg, 1989.

<sup>25.</sup> E. MAIN, « Ancienne et Nouvelle Alliances dans le dessein de Dieu - À propos d'un article récent » in N.R.T. 118 (1996), p. 34-58.

<sup>26.</sup> M. Macina, « Caducité ou irrévocabilité de la première Alliance dans le Nouveau Testament ? À propos de la « formule de Mayence » » in Istina 41 (1996), p. 347-400.

<sup>27.</sup> Commission du Saint-Siège pour les relations avec le judaïsme, Notes pour une présentation correcte des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique, texte in D.C. n° 1900 (21 juillet 1985), p.733.

fois la réitérer, comme pour interdire toute tentative de détournement. Mais l'affaire avait révélé que des résistances aux audaces pontificales pouvaient se manifester jusque dans les hautes sphères du monde catholique...

#### "Nous nous souvenons"

À ce point de vue, le document de la Commission pour les rapports religieux avec le judaïsme daté de mars 1998 (« Nous nous souvenons – Une réflexion sur la *Shoah* ») reste difficile à interpréter. Après une gestation longue et mouvementée, c'est bien sous cette forme que le texte a finalement vu le jour : on avait été jusqu'à évoquer, à une certaine période, la possibilité d'une « encyclique sur la *Shoah* ».

En citant continuellement les textes que nous venons de survoler, depuis *Nostra Aetate* jusqu'aux diverses interventions de Jean-Paul II, le document tend d'une certaine façon à « canoniser » ce corpus, dont il enregistre du même coup les principales avancées. C'est ainsi qu'il s'interroge à son tour sur le lien entre antijudaïsme et antisémitisme :

« Le fait que la Shoah ait eu lieu en Europe, c'est-à-dire dans des pays de longue civilisation chrétienne, soulève la question du rapport entre la persécution nazie et les attitudes des chrétiens envers les juifs tout au long des siècles » <sup>28</sup>.

Mais il reprend ensuite le fragment du discours aux participants d'un colloque sur « les racines de l'antijudaïsme en milieu chrétien » où Jean-Paul II opérait une distinction entre « le monde chrétien » et « l'Église en tant que telle » <sup>29</sup>. Soulignons que l'on peut interpréter de deux façons différentes ce clivage : dans un sens « quantitatif » (une partie du monde chrétien / l'ensemble de l'Église) ou dans un sens « qualitatif » (des laïcs / la hiérarchie ecclésiastique). Or le document ne laisse aucun doute : c'est dans ce deuxième sens qu'il comprend la distinction, avec une nette tendance à déculpabiliser la hiérarchie (« l'Église ») tout en accentuant la responsabilité des laïcs (« le monde chrétien »). En effet, on y lit les expressions suivantes :

- « L'Église en Allemagne répliqua en condamnant le nazisme » ;
- « ... les sentiments de méfiance et d'hostilité que nous appelons

<sup>29.</sup> Voir supra, n.11, la référence de ce passage.



<sup>28.</sup> Texte in D.C. nº 2179 (5 avril 1998), p. 337.

antijudaïsme, qui ont perduré pendant des siècles, dont, malheureusement, les chrétiens aussi ont été coupables »; « Estce qu'un sentiment antijuif parmi les chrétiens les a rendus moins sensibles, ou même indifférents, aux persécutions déclenchées contre les juifs par le national-socialisme quand il parvint au pouvoir? »; « Pour les chrétiens, ce lourd fardeau qui pèse sur la conscience de leurs frères et sœurs au cours de la Seconde Guerre mondiale doit être un appel au repentir »; « À la fin de ce millénaire, l'Église catholique désire exprimer son profond regret pour les manquements de ses fils et filles, de toutes les époques » <sup>30</sup>.

On peut noter que ce dernier fragment reconnaît au moins un lien de filiation entre « l'Église » et « les chrétiens » !

Or qui est ici désigné par l'expression « l'Église » ? Parmi ceux qui se sont rangés « du bon côté », on cite les cardinaux allemands Bertram et Faulhaber, ainsi que le prévôt de la cathédrale de Berlin, Bernhard Lichtenberg ; puis les papes Pie XI et Pie XII –avec une certaine insistance dans le cas de ce dernier, puisqu'il fait l'objet de la longue note 16, laquelle commence ainsi :

« Des organisations et des personnalités juives représentatives ont reconnu officiellement à diverses reprises la sagesse de la diplomatie du Pape Pie XII » 31.

Et l'on ajoute:

« Beaucoup d'évêques catholiques, de prêtres, de religieux et de laïcs ont été honorés [...] par l'État d'Israël » <sup>32</sup>.

D'un point de vue en quelque sorte statistique, le lecteur peut difficilement échapper à l'impression que les hiérarques catholiques, qui représentent ici « l'Église », ont résisté fermement au nazisme, tandis que certains de leurs fils et filles (des « chrétiens »... essentiellement laïcs !) s'égaraient jusqu'à entretenir une véritable complicité avec lui. Aucun historien informé n'admettra une telle conclusion : pour utiliser un lexique à vrai dire fort peu biblique, l' « Église enseignante » a bien souvent fait preuve de pusillanimité alors que beaucoup de membres de « l'Église enseignée »... ont payé de leur vie leur solidarité avec Israël !

36

<sup>30.</sup> Texte in D.C. n° 2179 (5 avril 1998), p. 338-339.

<sup>31.</sup> Id., p. 340.

<sup>32.</sup> Id., p. 339.

Force est de le reconnaître : ce document, dont l'annonce avait soulevé beaucoup d'espoirs, n'a finalement, du fait sans doute de ces circonvolutions, guère suscité d'enthousiasme.

Que retenir, somme toute, de l'examen de ce dossier ? S'il reste chez Jean-Paul II lui-même des limites insurmontables (comme l'impossibilité de mettre en cause l'action de son prédécesseur Pie XII), si tel ou tel de ses actes ou de ses paroles ont pu susciter des troubles ou des incompréhensions, il semble que les perspectives se sont tout de même nettement élargies et approfondies depuis Nostra Aetate, § 4. Sur le lien entre antijudaïsme chrétien et antisémitisme moderne, sur la prise en considération spirituelle et théologique de la Shoah, sur la reconnaissance de la validité tant religieuse que politique de l'existence juive, on a atteint des points de non-retour. Le successeur de Karol Wojtyla pourra choisir d'en rester là, ou d'aller encore plus loin dans la rétractation de l' « enseignement du mépris » : il n'aura en tout cas aucune possibilité, dans ce secteur particulièrement sensible, de revenir sur ces considérables acquis.

Dominique CERBELAUD

Dominicain

Membre de la commission épiscopale pour les relations avec le judaïsme

257

## Secrétariat-Ahonnements :

13, rue Louis-Perrier F-34000

MONTPELLIER

Tél.

04 67 06 45 76

Fax

04 67 06 45 92

email:

etr.ora/

<contact@revue.etr.org>

http://www.revue-

Abonnement

**2002 :** France 28 € Etranger 32 €

Abonnement de soutien :

France 39 € Etranger 42 €

Tables 1976-

**1990:** 7,60 € France 10.60 €

Prix de ce nº :

10 € (franco 13 €)

## ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 77

2002/4

#### Michaela BAUKS

Le Shabbat : un temple dans le temps

#### Gordon CAMPBELL

Un procédé de composition négligé de l'Apocalypse de Jean : repérage, caractéristiques et cas témoin d'une approche parodique

## Christian GRAPPE

L'apport de l'essénisme à la compréhension du christianisme naissant. Une perspective historique

#### Gilles TEULIÉ

L'Église réformée hollandaise d'Afrique du Sud : une histoire du calvinisme afrikaner, 1652-2002

•

"Quand la théologie revisite ses héritages", I

## Philippe DE ROBERT

Le trésor et le champ

#### **Hubert Bost**

L'héritage de la Réforme à l'articulation de l'histoire et de la théologie

De la phénoménologie à la métaphysique. La pensée philosophique de Jean Paul II

La dimension philosophique est une constante de la pensée de Karol Wojtyla. Elle affleure comme structure portante dans de nombreux documents rédigés durant son pontificat et, plus radicalement encore, elle est liée à un trait constitutif de sa personnalité et de sa formation culturelle.

La préoccupation qui pousse le pape à développer un tel type de réflexion est surtout d'ordre éthique — c'est là le secteur privilégié de ses écrits — et a pour objectif de sauvegarder la vérité morale : contre la tendance à la réduire au domaine du factuel et de l'empirique, il s'agit de soustraire la morale au subjectivisme et au relativisme et de défendre sa portée objective. Cette préoccupation apparaît clairement dans deux encycliques fondamentales, Veritatis Splendor (1993) et Fides et ratio (1998), qui abordent des thématiques ayant directement trait au discours philosophique ; cependant elle ne manque pas d'apparaître aussi en de nombreux autres textes, devenant ainsi un appui fondamental de la doctrine papale. La thèse à laquelle s'articule cette préoccupation est l'exigence d'une philosophie qui « retrouve sa dimension sapientielle

Lumière Vie 257

de recherche du sens ultime et global de la vie » ¹; une philosophie qui accomplit la tâche d'instance critique et d'unification du savoir et de l'agir eu égard à la vérité objective et qui est ainsi capable d'atteindre la parfaite connaissance du bien moral, dont le fondement est le Bien Suprême, Dieu même ².

#### -

## Présupposés méthodologiques et assise théorétique

Pour comprendre la signification de cette vision des choses il est nécessaire de reparcourir, même rapidement, l'itinéraire au long duquel s'est développée la pensée de Jean-Paul II. En ce sens la formation thomiste reçue à Rome, à l'Angelicum, et l'approche de la méthode phénoménologique diffusée à Cracovie par un des plus importants disciples de Husserl, Roman Ingarden, furent déterminantes. Les catégories structurant l'univers philosophique de Wojtyla appartiennent, selon les cas, à l'une ou l'autre de ces écoles de pensée, quand il n'arrive pas (et cela n'est pas rare) qu'il oscille de l'une à l'autre ou qu'il donne à des termes appartenant à l'une ou l'autre école un sens particulier en les chargeant de contenus se référant à l'autre école <sup>3</sup>.

A cet égard, le texte qui mérite d'être pris en considération est *Personne et acte*, dont la première édition en polonais remonte à 1969 <sup>4</sup>. Dans ce texte la conception anthropologique de Wojtyla est amplement tracée : une conception de l'homme qu'il se propose de comprendre et d'interpréter dans les éléments essentiels qui le définissent, c'est-à-dire en ce qu'il a d'essentiellement humain – à cela renvoie le concept récurrent d'anthropologie « adéquate » – à partir de la prise en compte de la dimension corporelle, intégrant donc pleinement la corporéité.

#### Une utilisation originale de la méthode phénoménologique

Ce qui est intéressant surtout, c'est la méthode d'approche de la réalité où transparaît la tentative originale d'articuler étroitement les

LX

<sup>1.</sup> JEAN PAUL II, Fides et ratio (1998), n. 81.

<sup>2.</sup> Idem, nn. 81-82.

<sup>3.</sup> Souvent — comme on le verra plus loin — des termes empruntés à la phénoménologie sont utilisés avec des sens différents et sont chargés d'une valeur ontologique étrangère à leur tradition originaire.

<sup>4.</sup> K. Wojtyla, Persona e atto, Libreria Editrice vaticana, Città del Vaticano, 1982.

éléments fondamentaux de la philosophie classique – en particulier l'aristotélo-thomisme – avec les influences issues de la phénoménologie <sup>5</sup>.

Le point de départ est l'expérience des actes : en effet, à travers eux, il est possible de saisir la personne dans son unicité et dans son « irrépétabilité » et de rejoindre ensemble ce qui renvoie à l'homme en soi, à la compréhension de « ce qui est essentiellement humain » 6. Le critère herméneutique adopté est donc une sorte de renversement de la perspective traditionnelle : au lieu de partir de la personne pour aboutir à l'acte, on part de « l'étude de l'acte qui révèle la personne », assignant ainsi un clair privilège à la perspective phénoménologique, en ce qu'elle favorise une connaissance plus immédiate du sujet en rapport avec son vécu réel 7.

Le concept d'expérience auquel il est fait référence n'est pas, du reste, un concept simple et univoque mais différencié et articulé. Il est l'expression d'un processus complexe dans lequel plusieurs dimensions – pas toujours faciles à articuler entre elles – se rencontrent : de la dimension sensible à la dimension psychique jusqu'à l'intellectuelle. L'attention porte sur les aspects qualitatifs plus que sur l'accumulation des données et l'objectif est d'atteindre, à travers l'acte de la personne, la nature humaine en sa signification universelle ou, en d'autres termes, de parvenir à la pleine compréhension des significations permanentes de l'existence. C'est dire que l'expérience est considérée comme capable de rejoindre l'universel concret à travers un processus appuyé sur l'évidence comme reconnaissance ; processus qui permet de dépasser les limites du positivisme empirique aussi bien que celles d'un idéalisme abstrait.

Le passage de l'induction à la *réduction* <sup>8</sup> symbolise la voie par laquelle un tel résultat est poursuivi. Les deux termes, tirés du vocabulaire de la phénoménologie, méritent d'être précisés dans leur contenu : en effet, le premier conserve substantiellement le sens originaire alors

LXV

<sup>5.</sup> La reconaissance de cette double dépendance est explicitement mise en évidence par Wojtyla luimême qui écrit : « L'auteur de cette étude doit tout aux systèmes de la métaphysique, de l'anthropologie et de l'éthique aristotélo-thomiste d'une part et, d'autre part, surtout à la phénoménologie dans l'interprétation de Scheler et, à travers la critique de Scheler, également à Kant. » (Persona e atto, p. 14).

Persona e atto, p. 29.
 Pour un approfondissement de la signification attribuée à l'optique phénoménologique choisie, cf. K. Wojtyla, Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler, Roma 1980.
 Cf. particulièrement Persona e atto, p. 34-37.

que le second subit, dans la pensée wojtylienne, une profonde modification. L'induction est ce procédé au moyen duquel l'intellectuel comprend la substantielle identité et unité de signification au milieu de la multiplicité et de la complexité des phénomènes expérimentés. Il s'agit d'un mode d'approche de l'expérience qui n'implique aucun appauvrissement de celle-ci mais qui permet son unification et donc sa consolidation. La réduction, au contraire, est caractérisée par l'engagement de l'intelligence à rendre raison de l'expérience dans son unité à travers une forme de compréhension et d'explication qui tend à préciser les structures portantes de la réalité, c'est-à-dire à définir les motivations qui ont rapport à l'objet. On voit ici la différence donnée à la charge de signification du mot eu égard à l'usage que l'on en fait communément dans la langue phénoménologique. En effet, tandis que l'on entend habituellement par réduction la suspension rigoureuse de tout jugement comme condition pour se prédisposer à l'accueil du donné originaire, dans l'acception woitvlienne ce terme acquiert une valeur objective (et même ontologique) en tant qu'il désigne un processus de reconduction à l'unité de l'expérience (réduction vient de reducere) destiné à faire émerger les fondements ultimes de la réalité à laquelle elle se réfère <sup>9</sup>. La *réduction* devient ainsi pour Wojtyla l'instrument privilégié pour atteindre à la fois l'unité fondamentale de la personne en son dynamisme structurel, dans lequel s'intègrent les divers éléments constitutifs de son identité, et sa dimension transcendante et pour analyser l'interrelation existant entre la conscience et l'opérationnel.

## Une métaphysique personnaliste

Le passage de la méthode adoptée à l'esquisse des contenus de l'anthropologie wojtylienne est facilement prévisible. L'anthropologie « adéquate », évoquée plus haut, a les traits d'une métaphysique personnaliste sur la base de laquelle il y a, d'une part le concept d'intégrité de la personne et, d'autre part, l'exigence de souder

257

<sup>9.</sup> A cette occasion, nous exprimons notre désaccord avec la lecture faite par A. RIGOBELLO (Introduction à l'édition italienne de *Persona e atto*, p. 7-8) qui tend à minimiser la différence en interprétant les deux significations non comme opposées mais comme harmonisables en moments successifs d'un unique processus. Il nous semble au contraire que ces deux sens répondent à des instances profondément différentes, et non articulables, celle de la simple attestation au niveau de la véritable *épochè* — où la préoccupation est le respect de la réalité comme elle apparaît et (éventuellement) la mise en évidence d'une trame sous-tendue de sens qui en relie les divers aspects — et celle de la recherche d'une fondation objective qui renvoie à une ontologie préjudicielle et vise de manière décisive la vérification de la vérité.

conscience et être en les mettant en relation entre eux. L'intégrité présuppose l'existence d'un centre unificateur qui assemble les diverses parties, leur conférant leur unité en rapport au tout selon un ordre intrinsèque; le statut ontologique, à son tour, bien que saisi dans l'expérience originaire de l'acte, rend transparent la transcendance de la personne par rapport à l'acte 10. L'anthropologie est donc clairement fondée sur la métaphysique, c'est-à-dire sur une philosophie de l'être qui intègre les apports de la tradition philosophique classique. Autrement dit, pour Wojtyla l'approche des phénomènes n'est pas suffisante ; il est nécessaire de faire le pas de l'être à la détermination du fondement 11. C'est pourquoi la personne en acte, prise dans la concrétude de l'univers de la conscience, apparaît comme une réalité unitaire et en même temps complexe, constituée par une multiplicité de stratifications qui aboutissent aux deux dimensions qui la qualifient - spirituelle et corporelle - et qui rendent nécessaire un souci constant d'intégration à divers niveaux : du niveau le plus immédiatement physique, pour lequel il importe d'évaluer la valeur et les limites des impulsions, au niveau psychique où la maîtrise de l'émotivité occupe une place centrale jusqu'au niveau spirituel où la tension de fond est représentée par la dialectique entre sensation et raison, toutes les deux nécessaires à la croissance de la personne et cependant pas toujours facilement harmonisables entre elles 12.

Le rapport entre l'anthropologie et l'éthique est un rapport de réciprocité qui se développe selon un mouvement circulaire au centre duquel se trouve la personne; celle-ci tend à se réaliser – l'être personnel, en tant que sujet ouvert, implique un devoir-être – et sa réalisation est, en définitive, confiée à la liberté. Le pivot de l'agir moral est, pour Wojtyla, la conscience; celle-ci a non seulement une fonction cognitive mais également un caractère existentiel reflétant une réalité

LXV

<sup>10.</sup> Persona e atto p. 217-293.

<sup>11.</sup> Cette instance réapparaîtra, dans toute sa consistance, également dans la réflexion successive de Wojtyla devenu pape, en particulier dans *Fides et ratio* où non seulement le concept de dignité de la personne est fondée sur la métaphysique (n. 83), mais où le dynamisme même de l'agir trouve sa consistance dans l'être de la réalité et, grâce à cela, devient capable d'en cueillir les structures ontologiques, causales et communicatives (n. 98).

<sup>12.</sup> La pensée de Wojtyla se distingue, à cet égard tant de la position des émotivistes comme Max Scheler, qui soutiennent que les sensations sont l'unique source de connaissance des valeurs, que de la position de ceux qui, comme Kant, sur la base d'un pessimisme anthropologique radical, considèrent la sensation simplement comme source de désintégration de la personne. Cf. Max Scheller, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern-Munchen, 1996.

plus profonde : à travers elle l'action renvoie au sujet comme référent immédiat, mais simultanément la conscience révèle l'existence de quelque chose d'objectif qui la transcende au point que le processus mis en acte peut se définir comme une forme de personnalisation de ce qui est objectif dans le cadre de l'expérience vécue. Au contraire du subjectivisme qui entend la conscience comme sujet intégral et exclusif, nous sommes devant la reconnaissance de l'existence de facteurs objectifs qui, néanmoins, ne reçoivent leur plénitude que dans la subjectivité de l'être humain.

Le passage à l'opérationnel comporte l'intervention créative de l'individu ; intervention qui plonge ses racines dans une « nature » préexistante, entendue comme l'essence de l'homme dans son aspect dynamique c'est-à-dire l'humanité qui prend corps en elle. Le parcours qui conduit à l'acte concret n'est pas simple ; il implique la succession d'une série de phases, dans lesquelles entre en jeu l'apport des facultés supérieures de l'homme, en particulier l'intelligence et la volonté. L'autodétermination, par laquelle le processus a commencé, est le moment où s'exprime la liberté en un choix volontaire dans lequel vouloir la chose (l'objet) est décider de soi. Il est alors fondamental d'analyser l'intentionnalité qui pousse à la décision, c'est-à-dire d'identifier les éléments motivationnels qui supportent le choix. L'autodétermination comporte en effet l'existence d'un état d'indétermination (qui n'est pas indifférence) qui est surmonté par les motivations qui sollicitent la volonté d'agir. Mais le passage à la décision n'est pas simplement fruit d'un acte cognitif; il implique une étroite corrélation (et une influence réciproque) entre savoir et vouloir. C'est dire que le moment du jugement, qui relève du savoir, est le présupposé nécessaire du *choix* (ou *décision*); mais aussi que tel choix, qui relève du vouloir, exige que la perception de l'action comme un bien ne s'effectue pas seulement au niveau intellectuel mais qu'elle doit, au contraire, se vérifier sur le terrain expérimental comme perception vécue des valeurs 13.

Pour Wojtyla, le processus, puisqu'il a pour objectif l'autoréalisation personnelle, doit avoir la vérité comme référent nécessaire : l'homme, en effet, se réalise dans les actes en raison de leur bonté morale. L'expérience du *vrai* se traduit dans l'expérience du *devoir*; la

L

<sup>13.</sup> Pour l'analyse de ces processus cf. K. Woutyla, « The Intentional Act and the Human Act. That is, Act and Experience », in *Analecta Husserliana*, vol. V (1976).

normativité vient de la vérité axiologique comme ce qui affleure à l'horizon de la conscience. Ce qui met ainsi en évidence la transcendance de la morale dans son enracinement en un ordre objectif tout en manifestant le lien étroit à la dimension transcendante de la personne. L'agir moral apparaît ainsi non seulement expression de la personne dans sa radicale unicité et dans sa nature essentiellement relationnelle (ou sociale) – et c'est là une donnée à ajouter à celles déjà signalées ; donnée qui oblige à dépasser tant l'individualisme que le holisme\* – mais aussi référence à une vérité objective, confèrant ainsi un fondement ultime à l'engagement humain.

Ш

# L'application du discours anthropologique à un cadre particulier : amour et responsabilité

Le domaine auquel Wojtyla a particulièrement appliqué la réflexion anthropologico-éthique esquissée ci-dessus est celui de la sexualité et du mariage. La référence obligée en ce domaine est *Amore e responsabilità* <sup>14</sup>. L'éthique, qui occupe ici la place privilégiée, plonge ses racines dans la compréhension de la personne, de son mode d'agir et de ses droits. C'est dire que le monde des personnes et l'ordre qui s'institue entre elles est à la base de la définition de la vérité morale et représente la plate-forme décisive pour l'évaluation éthique des questions concernant l'exercice de la sexualité.

L'analyse de la structure anthropologique exige de tenir compte, d'une part de la définition des éléments constitutifs de la réalité sexuelle et, d'autre part, de la description phénoménologique de l'amour en ses expressions variées. La pulsion sexuelle est considérée dans toute la richesse et la dimension polyforme de ses dynamiques : elle a d'abord des bases biologiques, qu'il est important de connaître – c'est là un apport de la sexologie dont il faut tenir compte – mais elle ne s'épuise pas dans le biologique et renvoie aux aspects psychiques et spirituels de la personnalité. La logique suggérée ici est celle de l'intégration de ces divers aspects avec une attention

W

<sup>14.</sup> K. Wojtyla, Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale, Marietti, Casale Monferrato 1983, 4° éd. (= Amour et responsabilité, Stock, 1998).

<sup>\*</sup> Nous traduisons ainsi le mot totalismo (NDLT).

portée à l'ordre de la nature qui, en tant qu'ordre de l'existence – ainsi que le définit Wojtyla – n'est pas réductible au simple niveau biologique et qui oriente de façon primaire la sexualité au bien de l'espèce, assignant le primat à la fin procréative. Le souci de donner un fondement objectif à la gestion de la sexualité, afin d'éviter de tomber dans une interprétation subjectiviste, ne signifie pas d'ailleurs le renoncement à considérer ses autres finalités ; il implique surtout la pleine insertion de la sexualité dans le vécu de l'amour.

Wojtyla met en évidence les stades variés au cours desquels l'amour se déploie – de l'attrait à la bienveillance – ; il reconnaît un rôle aux réactions émotives et aux sentiments, réalités qui peuvent entraver mais aussi favoriser le développement de la relation interpersonnelle, et il n'élude pas la spécificité de l'amour sponsal, caractérisé par le don total et exclusif de soi à l'autre. L'amour apparaît ainsi, dans sa vérité intégrale et objective, comme une vertu (et non seulement comme un sentiment ou une excitation des sens), expression de la volonté qui imprègne de soi l'entier comportement et confère à l'usage de la sexualité le caractère de moment révélateur de l'union amoureuse entre personnes.

La perspective éthique qui jaillit de cette vision prend forme dans la production d'une norme personnaliste – à ce propos, la critique portée à l'utilitarisme est très dure – qui a comme centre le rapport intersubjectif, fondé sur la participation réciproque : la qualité des relations n'est pas déterminée par la « technique » mais par l'intensité de l'amour qui habite l'acte sexuel. Il s'agit, autrement dit, d'évaluer le comportement en référence à la dimension d'intériorité (ou de profondeur) qui le qualifie, en vue de la pleine maturation de la personne et du développement positif de la vie relationnelle.

#### Ш

## Le profil philosophique des grandes encycliques doctrinales

La philosophie wojtylienne, dont nous avons présenté les éléments essentiels, apparaît explicitement aussi dans les interventions papales, en particulier dans celles qui ont un caractère plus spécifiquement doctrinale. Les documents qui doivent être évoqués à ce propos sont les deux encycliques *Veritatis Splendor* (1993) et *Fides et ratio* (1998).

LX

#### Fides et ratio

Pour des motifs d'ordre logique on doit prendre avant tout en considération Fides et ratio dont le thème central – comme l'indique son titre – est le rapport entre foi et raison. Après avoir dénoncé avec force les limites de la recherche philosophique moderne et contemporaine, caractérisée par la diffusion toujours plus grande des formes d'agnosticisme, de scepticisme et de relativisme marquées par une défiance substantielle à l'égard de la vérité, et la tendance à tomber dans des positions réductrices d'ordre scientiste et pragmatique 15. Jean-Paul II met clairement au point l'existence d'une parfaite continuité entre foi et raison et n'hésite pas à souligner la contribution décisive que la philosophie peut offrir à la foi. En ce sens, stigmatisant la séparation (et non la légitime distinction) qui, à partir de l'époque moderne s'est produite entre foi et raison, en cherchant sa cause la plus profonde dans l'esprit rationaliste qui a donné origine soit au positivisme scientifique soit à l'utilitarisme et qui a débouché paradoxalement – dans la crise de la raison, et par conséquent dans le nihilisme <sup>16</sup>, le pape propose en alternative le modèle thomiste comme haut moment de conciliation de la sécularité du monde avec la radicalité évangélique 17.

Ce qui apparaît encore une fois c'est la préoccupation morale et l'intérêt pour le thème de la vérité. Un rôle de premier plan est en effet conféré à la recherche autour du bien à accomplir en portant l'attention à ce que les valeurs qui déterminent les choix soient vraies, puisque c'est à cette condition seulement que la personne peut se réaliser pleinement et interpréter correctement le sens de la vie <sup>18</sup>. La garantie de la vérité dans le champ moral est d'ailleurs assurée par la référence à l'anthropologie philosophique et à une métaphysique du bien en tant que fondement ultime des valeurs.

## Veritatis Splendor

Veritatis Splendor est consacrée à l'exigence de vérité <sup>19</sup>. Jean-Paul II réagit ici d'abord aux deux formes de négation de la vérité

W

<sup>15.</sup> Cf. Jean-Paul II. Foi et raison (1998), nº 5.

<sup>16.</sup> Ibid. nº 45-46.

<sup>17.</sup> Ibid. nº43.

<sup>18.</sup> Ibid n° 25 et 33.

<sup>19.</sup> Jean-Paul II Veritatis Splendor (1993).

véhiculées par la culture contemporaine : la première peut être ramenée à l'exaltation de la liberté transformée en source de valeurs, à partir d'une conscience qui décide catégoriquement (et sur un mode entièrement subjectif) du bien et du mal <sup>20</sup>; la seconde consiste dans la radicale mise en discussion de la liberté par les sciences humaines (en particulier celles qui relèvent de la psychologie) qui, en mettant fortement l'accent sur les conditionnements, finissent par interpréter l'agir d'une façon absolument déterministe <sup>21</sup>. Dans les deux cas la vérité ne peut avoir de place soit parce qu'elle est considérée comme un obstacle à l'exercice souverain de la liberté soit parce qu'elle n'est pas atteignable par l'être humain en raison de sa totale incapacité à prendre des décisions autonomes.

Mais l'analyse de Jean-Paul II ne s'arrête pas là. Elle tend surtout à mettre en évidence les raisons de l'absence dans la culture actuelle de toute possibilité de fondement objectif : la prétention d'autonomie absolue de l'être humain, fondée sur une interprétation limitative de la liberté, porte inévitablement avec soi le refus du concept de « loi naturelle » qui a sa raison spécifique dans la nature humaine <sup>23</sup>. La « nature » est conçue comme une réalité en nette opposition avec la liberté : elle est identifiée au donné matériel (ou biologique) - dans le cas de la nature humaine avec les lois et les dynamismes propres de la corporéité – en antithèse directe avec la culture et ce qu'elle exprime, à savoir, la créativité humaine . D'où l'accusation de physicisme et de naturalisme adressée à la « loi naturelle », c'est-à-dire le refus - comme on dit - d'accepter la transformation des lois biologiques en lois morales <sup>24</sup>; de là surtout l'affirmation d'une attitude de radicale domination à l'égard de la nature réduite à un matériel disponible pour l'intervention humaine 25.

Jean-Paul II ne se contente pas néanmoins de réagir aux limites des positions énoncées, mais il s'engage positivement dans une opération visant à redéfinir le sens véritable de la liberté humaine et à rétablir un rapport correct entre cette dernière et la nature, développant à

<sup>20.</sup> Ibid. nº 32.

<sup>21.</sup> Ibid. nº 34.

<sup>22.</sup> Ibid. nº 35.

<sup>23.</sup> Ibid. nº 46.

<sup>24.</sup> *Ibid*. n° 47.

<sup>25.</sup> Ibid. n° 46.

nouveaux frais une réflexion autour du rôle du corps humain dans les questions relatives à la loi naturelle <sup>26</sup>. L'axe autour duquel tourne la réflexion papale est le concept de personne : celle-ci n'est pas réductible à une liberté qui s'autoprojette mais elle renvoie nécessairement à une structure spirituelle et corporelle déterminée. Le respect de la personne comme fin – exigence qui, à partir de Kant, est devenue règle fondamentale de conduite – implique le respect de quelques biens essentiels qui découlent de sa structure constitutive. La catégorie de « loi naturelle » est référée à ces biens issus de la considération de la personne dans son unité spirituelle et corporelle – l'acte moral ne peut, en ce sens, se dissocier de la dimension physique – et qui concourent, de manière décisive, à sa pleine réalisation <sup>27</sup>.

La référence obligée à un ordre objectif est ainsi sauvegardée (la catégorie de « loi naturelle » est qualifiée d'immutable et est source de préceptes, négatifs et positifs, qui obligent universellement et qui, par conséquent rendent intrinsèquement mauvais le comportement de qui les transgresse 28) et, avec elle, l'instance de vérité à laquelle la conscience doit se conformer pour donner à la personne la possibilité de son autoperfectionnement 29. En effet, la moralité des actes n'est pas qualifiée par leur efficacité à rejoindre le but ni par l'intention bonne du sujet. mais par le rapport de la liberté avec le bien authentique, c'est-à-dire par la parfaite correspondance de l'action au bien humain ainsi que le reconnaît la raison dans sa vérité 30. Dans cette perspective on comprend la condamnation explicite que Jean-Paul II porte aux diverses formes de téléologisme - du conséquentialisme au proportionalisme accusées de subjectivisme ou d'utilitarisme, et sa réaffirmation du caractère décisif du contenu objectif de l'action dans l'évaluation morale de l'agir 31.

<sup>31.</sup> Ibid. nº 78.



<sup>26.</sup> Ibid. nº 48

<sup>27.</sup> Ibid. nº 48-50.

<sup>28.</sup> Ibid. nº 52-53.

<sup>29.</sup> Ibid. nº 63.

<sup>30.</sup> Ibid. nº 72.

#### IV

# Corporéité et socialité : les dynamiques du développement humain

La conception philosophique unitaire qui sous-tend la pensée de Jean-Paul II a enfin deux champs concrets d'expressions renvoyant à des thèmes circonscrits, mais pas moins significatifs pour autant. Nous faisons allusion à la Catéchèse sur l'amour humain 32 et à Evangelium vitae <sup>33</sup>. Dans le *premier cas* on retrouve les grandes lignes déjà présentes dans Amour et responsabilité sur l'intentionnalité de la personne dont l'existence s'identifie à l'être pour autrui, c'est-à-dire à la recherche de la communion dans le don ; on a là, une vision ample et profonde de la sexualité qui ne se réduit pas au simple sexe biologique. C'est à travers la corporéité que la personne se rend visible ; cette corporéité s'incarne sous le mode de la différenciation sexuelle et porte inscrite en elle la signification sponsale que le péché a compromis mais qui, avec l'avènement de la rédemption, peut être rachetée. La nudité de l'Eden exprimait la capacité originaire de se donner entièrement à l'autre dans toute la richesse de sa propre humanité dans le corps et à travers le corps. La structure anthropologico-philosophique présente dans toute la recherche wojtylienne est ici confirmée par le donné biblique qui lui confère une profondeur interprétative supplémentaire.

Dans le second cas – c'est-à-dire dans l'encyclique Evangelium vitae – la dimension éthique ré-émerge, dans toute sa portée. La position du pape, quand il s'affronte aux questions touchant à la vie et aux formes diverses d'intervention sur elle, est très argumentée. Non seulement la vie terrestre n'est pas la réalité « dernière» mais seulement « avant-dernière » <sup>34</sup>, mais le commandement « tu ne tueras pas » est relativisé sur le terrrain de sa portée éthico-normative concrète. Ce commandement est considéré en son contenu fortement négatif comme délimitation des frontières que l'on ne peut franchir et, dans sa dimension positive, comme condition pour accéder à

50

LX

<sup>32.</sup> JEAN-PAUL II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano.* Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1995, 5° éd.

<sup>33.</sup> JEAN-PAUL II, Evangelium vitae (1995).

<sup>34.</sup> Cf. Evangelium vitae, n° 2.

<sup>35.</sup> Ibid. nº 54.

l'amour du prochain <sup>35</sup>. Mais, en même temps, la présence de situations dans lesquelles les valeurs proposées par le commandement apparaissent sous la forme d'un véritable paradoxe est honnêtement signalé <sup>36</sup>.

Encore plus surprenante, la distinction entre ordre éthique et ordre légal. Le pape ne nie pas la nécessité que l'ordre juridique dépasse la tentation de se conformer aux convictions de la majorité et tienne compte de certaines valeurs inviolables : la vraie démocratie a besoin d'un ancrage objectif qui garantit une vie sociale ordonnée à la justice et au respect des droits fondamentaux 37. Elle reconnaît cependant la possibilité pour le croyant aussi de donner sa propre adhésion aux interventions destinées à modifier, en un sens plus restrictif, une loi injuste en vue de limiter les dommages provoquées par elle 38.

La référence constante (nécessaire) à l'ordre objectif n'est pas absente; mais une attitude de plus grande souplesse dans l'application sur le terrain se fait jour, tant dans le cadre strictement éthique que dans le cadre juridique, à cause de l'extrême variété et complexité des situations humaines concrètes.

Une telle attitude apparaît encore plus manifeste là où la réflexion papale se développe sur le terrain social comme dans les grandes encycliques Laborem exercens (1981), Sollicitudo rei socialis (1987) et Centesimus annus (1991). L'anthropologie personnaliste est ici centrale. Le travail est en effet considéré surtout dans sa réalité subjective, comme dimension de la personne ayant pour objectif premier sa propre réalisation, c'est-à-dire l'accomplissement de la vocation qui lui est propre en raison de son humanité; il reçoit donc une valeur éthique dans l'être-expression d'un sujet conscient et libre qui, comme tel, décide de soi-même <sup>39</sup>. En ce sens, le travail ne peut être considéré simplement comme un bien « utile » ou « dont on peut jouir » mais comme un bien « digne », c'est-à-dire correspondant à la dignité humaine qui trouve en lui un moyen de s'exprimer et de grandir 40.

51

<sup>36.</sup> Cf. ibid. nº 55. Le cas ici signalé est celui de la légitime défense qui, surtout quand on le présente comme devoir envers l'autre, peut aussi justifier la violation du commandement.

<sup>37.</sup> Ibid. nº 69-71.

<sup>38.</sup> N° 73-74.

<sup>39.</sup> Cf. Jean-Paul II, Laborem exercens (1981), nº 5.

<sup>40.</sup> Cf. Laborem exercens, nº 9 et 15-16. La conception ici reprise est déjà présente dans la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde contemporain (Gaudium et spes) n° 35.

La perspective personnaliste rappelée prend un sens nouveau et plus vaste dans Sollicitudo rei socialis. Cette encyclique, dans le sillage de *Populorum progressio* de Paul VI, donne à la « question sociale » une dimension mondiale : il ne s'agit pas simplement de satisfaire les exigences de justice dans les rapports entre capital et travail. mais d'élargir la réflexion aux rapports entre les peuples, entre le Nord et le Sud 41. La socialité ne peut donc être mesurée seulement à partir de critères relationnels intersubjectifs mais elle doit être concrètement régulée au moyen de structures et transcender le simple niveau économique pour s'ouvrir à un paramètre intérieur qui aide à tenir compte des nécessités globales de l'humanité 42. L'interdépendance. qui caractérise les rapports entre les divers secteurs de la société civile et entre les diverses nations de la terre relève de la catégorie morale à laquelle on est appelé à répondre par l'exercice de la vertu de solidarité qui est à développer dans une perspective universaliste 43. Mais la centralité de l'instance éthique se manifeste parallèlement aussi dans l'exigence que le développement s'oriente non seulement en direction de la promotion des droits de l'homme, y compris des droits des peuples et des nations 44, mais aussi dans l'attention privilégiée aux instances d'ordre cosmique 45.

Avec quelques nuances la même optique se retrouve dans *Centesimus annus*: la réflexion sur le travail, insérée dans le contexte de la situation économique actuelle, s'élargit du domaine de la libération subjective à celui de la socialisation (travailler *avec* et *pour* les autres) soulignant l'importance de la création de formes solidaires de communautés de travail <sup>46</sup>; tandis que, à son tour, la question écologique dont est dénoncée la cause plus profonde – d'ordre anthropologique, c'est-à-dire à l'attitude déprédatrice – est l'occasion de solliciter l'apparition d'attitudes différentes (et alternatives) inspirées par la logique du désintérêt et de la gratuité <sup>47</sup>. On retrouve ici le thème de la démocratie déjà développé dans *Evangelium vitae* mais avec de nouvelles (et importantes) précisions. Le refus de l'agnosticisme ou du relativisme n'implique pas seulement la présence des valeurs idéales

LXV

<sup>41.</sup> Cf. JEAN-PAUL II. Sollicitudo rei socialis (1987), nº 9-10.

<sup>42.</sup> Ibid. nº 29.

<sup>43.</sup> Ibid. n° 38.

<sup>44.</sup> Ibid. nº 33.

<sup>45.</sup> Ibid. nº 34.

<sup>46.</sup> Cf. JEAN-PAUL II, Centesimus annus, nº 31-32.

<sup>47.</sup> Ibid. nº 37.

sur lesquelles est fondée la démocratie <sup>48</sup>; mais il exige, plus radicalement, une attention privilégiée aux droits humains <sup>49</sup> et l'adoption de formes de décentrement qui restituent à la société civile ses possibilités d'expression<sup>50</sup>.

#### ٧

## Observations critiques conclusives

La pensée de Wojtyla et la pensée successive de Jean-Paul II témoignent d'une continuité et révèlent la persistance, dans les écrits d'avant et après l'accession au pontificat, d'un dessein philosophique linéaire qui exerce une forte influence sur divers thèmes en discussion ; l'approche même des textes de la révélation apparaît souvent conditionnée par un tel dessein. L'intérêt constant pour la question de la vérité a une prééminence décisive et donne raison des jugements formulés d'une fois à l'autre dans la confrontation des diverses problématiques examinées.

Partant de ce résumé et donnant pour acquis les mérites – déjà soulignés – de la contribution propre de Jean-Paul II, nous nous limiterons à relever ici quelques aspects discutables qui justifient les réserves avancées par certains milieux ecclésiaux (ou non) à l'égard de moments significatifs de son magistère.

1. Ce qui apparaît surprenant surtout, c'est une sorte d'aporie permanente entre la partie phénoménologique dans l'examen des diverses questions analysées et l'adoption d'un modèle d'adhésion rigide à la métaphysique classique pour leur solution. Sur le versant théorétique, l'instance phénoménologique et l'instance métaphysique sont incompatibles : la première naît historiquement comme conséquence de la prise de conscience de l'impossibilité de proposer la seconde, c'est-à-dire comme conséquence de la nécessité de renoncer à la question de la vérité objective (au moins dans la perspective traditionnelle métaphysique) pour se limiter à la question du sens enracinée au cœur de la subjectivité humaine. Phénoménologie et métaphysique sont donc des systèmes alternatifs dont la diversité

<sup>50.</sup> Ibid. nº 48.



<sup>48.</sup> Ibid. nº 46.

<sup>49.</sup> Ibid. nº 47.

radicale est liée à une différence substantielle de perspective dans l'approche de la réalité. Une lecture attentive des écrits mêmes de Jean-Paul II confirme cette interprétation : le passage de l'approche phénoménologique à l'approche ontologique est rendu possible par la réduction de la phénoménologie à un simple revêtement linguistique et, par conséquent, l'emploi de cette dernière a une signification purement instrumentale – les finalités poursuivies étant tout à fait étrangères à sa structure interne et à son mode de procéder. Cela vaut à plus forte raison si on considère que la métaphysique à laquelle la pensée de Jean-Paul II se réfère est la doctrine de Thomas relue dans l'optique de la scolastique tardive qui l'a ultérieurement fixée, l'objectivant en catégories circonscrites – que l'on pense seulement au passage de la théologie de la quaestio à la théologie de la thesis excluant l'originaire ouverture créative. La contribution de phénoménologie semble se réduire à l'offrande d'une patine d'apparente modernité à une pensée dont les instances (d'ailleurs légitimes) appartiennent à un autre ordre de préoccupations philosophiques.

- 2. Quelques remarques critiques doivent être faites également à propos de l'éthique qui – comme on l'a relevé à plusieurs reprises - représente le terrain privilégié du magistère de Jean-Paul II. L'élément discutable est, en ce cas, le concept de vérité morale dont le statut est (du moins nous semble-t-il) trop assimilé à celui de la vérité métaphysique. Malgré une certaine attention à la subjectivité, découlant de façon particulière de l'approche phénoménologique, le primat ne cesse d'être assigné à l'objet - le perfectionnement de la personne est pure adéquation à l'ordre objectif – en tant que critère décisif de jugement du bien moral et évaluation du comportement. On perpétue ainsi la dichotomie entre les deux plans – objectif et subjectif – de la moralité et on finit par ne plus saisir la spécificité du fait éthique (à savoir la forme spécifique de vérité qui le qualifie) qui consiste dans l'articulation entre sujet et objet rendue possible seulement lorsque l'on restitue la primauté au sujet dans la détermination de la moralité.
- 3. Mais le domaine où les limites de la réflexion papale sont le plus manifestes est celui de la *sexualité*. Le cadre anthropologique auquel se réfère l'éthique sexuelle à laquelle Jean-Paul II a

consacré une grande place dans son enseignement est marqué par la présomption qu'il est possible d'atteindre à un ordre parfait, rationnellement défini et contrôlé, dans lequel les diverses composantes de l'être humain peuvent former une composition harmonique; un ordre qui définit donc avec précision le sens et la normativité du comportement. A y regarder de près, dans l'expérience du vécu quotidien, les choses ne vont pas ainsi : les deux dimensions qui structurent l'humain – corporéité et esprit – ne jouissent pas au départ d'une harmonie préétablie mais sont entre elles dans un rapport dialectique et conflictuel, ouvert à la recherche d'un mode d'équilibre qu'il appartient à l'être humain de définir dans l'optique d'un compromis positif avec la réalité. Les différentes dimensions constitutives de la personne – biologique, psychique et spirituelle – ont chacune des instances propres et autonomes pas toujours facilement harmonisables ; la réponse à de telles instances présuppose le respect d'un ordre hiérarchique précis, de façon à consentir, en cas de conflit, à donner vie à des choix qui privilégient les valeurs les plus importantes, même au détriment des autres. On ne peut donc penser que l'équilibre est donné au départ et encore moins qu'il peut être obtenu à partir de dynamismes biologiques – ceci est la thèse du naturalisme – en accueillant un système prédéterminé inscrit en eux.

Enfin, un dernier ordre de considération mérite attention. C'est non seulement l'approche de la sexualité et de sa potentialité expressive qui apparaît peu réaliste, mais c'est également la richesse de significations qui lui est attribué. La réflexion de Jean-Paul II sur ces thèmes est caractérisée par une exaltation démesurée de la beauté de la rencontre sexuelle et de la sublimité des objectifs relationnels et communionnels rejoints à travers elle. Dans le vécu quotidien des couples (même ceux qui ont pleinement réussi) on trouve au contraire des phases alternatives connotées par le mélange de moments de haute participation avec des moments plus ordinaires et plus pénibles. L'expérience sexuelle n'est pas dotée par elle-même, et dès le départ, d'un rythme parfait et univoque; elle mûrit graduellement avec la maturation du lien traversant des ajustements fruit d'un chemin qui se déploie dans le temps ; le rapport entre sensualité, affectivité et amour n'est jamais scandé parfaitement une fois pour

LVV

toute mais est sujet à des processus de fluctuation qui doivent être attentivement suivis et quelquefois ajustés; on peut dire, en un mot, que l'amour se développe selon un mouvement circulaire (et jamais parfaitement linéaire) qui fait place aux expériences diverses (qui ne sont pas toujours des avancées) et qui est marqué, dans sa globalité, par la dynamique du temps. Ne pas tenir compte de ce développement de l'amour et de la présence, dans le vécu sexuel, d'actes et de comportements qui ne sont pas toujours parfaitement en ligne avec l'idéal de perfection, non seulement conduit à une interprétation abstraite de la réalité, qui ne considère pas le caratère évolutif de l'expérience humaine, mais, de plus, contient deux graves dangers qu'il est juste de signaler. Le premier est le danger de compter sur un projet qui, étant irréalisable, finit par décourager et par freiner par conséquent toute tentative de changement ; le second – et ceci est le danger qui apparaît majoritairement dans le magistère de Jean-Paul II - de pénaliser, au plan moral, les comportements non parfaitement alignés avec l'idéal proposé suscitant des appréhensions névrotiques et un sentiment de culpabilité qui ont eux aussi un effet paralysant. Ce qui, en définitive, est à la base de cette vision et suscite la plus grande perplexité est le manque de considération des limites humaines et, en un sens spécifiquement chrétien, de la dimension créaturale ; c'est l'incapacité surtout de régler ses comptes avec le mystère du mal tragiquement présent dans l'expérience du monde; mal qui ne s'épuise pas dans la réalité du péché, liée à la responsabilité humaine, et qui exige, devant la complexité et le caractère contradictoire des situations, l'adoption de choix pas toujours les meilleurs mais fondés sur la recherche du bien possible et parfois aussi seulement du moindre mal.

La densité de contenu des réflexions pontificales est hors de doute. En souligner les limites nous semble cependant important pour ouvrir un débat serein sur une pensée qui, à côté d'indubitables mérites, présente des aspects de rigidité doctrinale qui, en raison même de l'autorité du siège dont elle provient, doivent faire l'objet d'une sérieuse évaluation critique.

Giannino PIANA Arona, Italie (traduit par Isabelle Chareire)



## Jean Paul II et les femmes

ı

## Contexte nordique

Cet article, relativement succinct, se base sur les études que, depuis plus de quarante ans, j'ai consacrées à l'anthropologie chrétienne. Issue d'un catholicisme minoritaire en Norvège, à l'époque où la conversion atteignait surtout une élite sociale et intellectuelle, j'avais dix ans lorsque ma mère s'est convertie au catholicisme. Quand je suis arrivée en France en 1951, j'ai éprouvé un véritable choc culturel: je me trouvais en effet tout à coup confrontée à une culture méditerranéenne de type patriarcal. Aussi, dès 1961, j'ai entrepris des recherches en vue de clarifier le fondement religieux de cette tradition transmise par les institutions de l'Église catholique. Utilisant, comme facteur analytique primaire, le caractère sexué de tout être humain, à la fois biologiquement programmé et culturellement déployé, j'ai étudié l'interaction entre le discours humain sur Dieu et la définition de l'humanité créée à l'image divine l.

Dès avant le Concile de Vatican II, j'ai compris que l'Église cléricale s'interpose comme barrière entre Dieu et les femmes, au lieu de servir d'instrument de salut. Actuellement je constate avec regret que cette

Lumière

<sup>1.</sup> Øyvind Norderval & Katrine Lund Ore, éds.: From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models by Kari Elisabeth Børresen, Roma. 2002.

impasse est renforcée sous le pontificat anti-conciliaire de Jean Paul II. Par ailleurs, comme pionnière des "Gender Studies" (études des genres) en sciences religieuses, je me félicite du progrès de ces études, en majorité présentées par des théologiennes catholiques.

Il est incontestable que la doctrine de Jean Paul II est rétrograde, surtout concernant l'anthropologie théologique <sup>2</sup>. Sous l'apparence d'accepter le rôle actif des femmes dans la société moderne, il en bloque la condition indispensable, qui est leur autonomie reproductive. Insistant sur l'incapacité cultuelle du sexe féminin, il exclut les femmes de toutes les fonctions ecclésiastiques de juridiction et de magistère. Afin d'évaluer la féminologie de Jean Paul II, il faut analyser celle-ci dans son contexte de doctrine traditionnelle.

П

### Fondement axiomatique

Il est essentiel de reconnaître que la subordination des femmes est axiomatique dans toutes les grandes religions: Selon l'hindouisme et le bouddhisme, la prééminence des hommes est manifestée par la transmigration des âmes, graduée selon l'incarnation en corps masculin, féminin ou animal. Cette hiérarchie ontologique, qui place les femmes entre les hommes et les animaux, est déterminée par la valeur morale d'une existence précédente (cf. le mythe de la création chez Platon : Timée 41d-42d).

Selon les variantes monothéistes, c'est-à-dire le judaïsme, le christianisme et l'islam, Dieu est décrit comme andromorphe ou métasexuel, dans le sens d'une incompatibilité foncière entre divinité et féminité. Corrélativement, l'humanité masculine est considérée comme exemplaire et normative, tandis que l'humanité féminine est dérivée et subordonnée. Selon cette interaction de théocentrisme et d'androcentrisme, les femmes sont définies comme des êtres humains de second rang, créées pour leur rôle instrumental de maternité. En fait, les grandes religions sont unanimes à considérer l'existence des femmes comme ordonnée à la procréation des hommes. Toute autonomie

<sup>2.</sup> Voir la description pertinente donnée par Danièle HERVIEU-LÉGER: Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Paris, 1986, p. 321: «"Pape médiatique", sachant utiliser avec un art consommé les ressources des techniques modernes de communication, il maintient, sur le plan éthique, des positions d'un rigorisme bétonné... Pape des Droits de l'homme, il maintient, à l'encontre des femmes, les pratiques discriminatoires prétendument accordées à leur "nature" et à leur vocation».

féminine, et forcément en matière de fertilité, est donc axiomatiquement exclue.

#### Ш

#### Féminisme et christianisme

Étant donné cet androcentrisme global, le féminisme moderne constitue la révolution épistémologique la plus fondamentale de l'histoire de l'humanité. Lorsque les hommes ne sont plus définis comme êtres humains de sexe primaire, l'affirmation théorique et la réalisation pratique de l'autonomie bio-socio-culturelle des femmes représentent un défi posé à toutes le grandes religions, un défi plus subversif que ne le furent les effondrements antérieurs du géocentrisme (Copernic) et de l'anthropocentrisme (Darwin).

Considérée dans une perspective historique, la relation entre féminisme et christianisme est très ambivalente et même antagoniste. Il faut en effet le souligner : c'est en Europe occidentale, un continent enraciné dans le christianisme, qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle 1es valeurs connexes de démocratie et des droits humains commencèrent à émerger. Or, ces idées présupposent l'équivalence du salut affirmée par l'Église ancienne, dans laquelle hommes, femmes et esclaves sont également admis au baptême. Inversement, l'anthropologie traditionnelle justifie la suprématie masculine en tant qu'instituée par Dieu dans la création, tandis que l'esclavage est considéré comme provenant du péché d'origine, et donc réformable. Par conséquent, les femmes se trouvent emprisonnées entre un état de subordination terrestre et un idéal d'équivalence eschatologique <sup>3</sup>.

### IV

## Image de Dieu

Il faut préciser que, malgré l'incompatibilité originelle entre le Dieu unique et le deuxième sexe, l'équivalence reconnue aux femmes dans l'ordre de la rédemption se retrouve dans l'ordre de la création, dans la mesure où elles font graduellement partie de la définition de l'humanité

L/V

57

<sup>3.</sup> Kari Elisabeth Børnesen: Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme chez Augustin et Thomas d'Aquin, Oslo, Paris, 1968.

Subordination and Equivalence, A Reprint of a Pioneering Classic, Kampen, 1995.

créée à l'image de Dieu 4. Au cours de l'histoire du christianisme, cette évolution doctrinale s'est réalisée selon les étapes suivantes :

A. Conformément aux textes bibliques, l'exégèse ancienne affirme que seuls les hommes sont créés à l'image de Dieu, tandis que les femmes deviennent théomorphes grâce à leur incorporation au Christ ressuscité (Gn 1,26-27a; Gn 2,7; I Cor 11,7; Gal 3,28; Ep 4.13; cf. Ev. Thom.114). En "devenant mâles", c'est-à-dire fils de Dieu et frères du Christ dans l'ordre du salut, les femmes peuvent acquérir la plénitude de l'humanité exemplaire.

**B.** Recourant à une définition platonicienne de l'imago Dei attachée à l'âme rationnelle, qui est incorporelle et donc asexuée, la patristique "féministe" permet d'attribuer cette prérogative aux femmes dès la création, en dépit de leur féminité non théomorphe. Inaugurée par Clément d'Alexandrie et élaborée par Augustin, cette nouvelle exégèse combine le verset sur l'image (Gn 1,26-27a) avec le verset sur la différenciation sexuelle (1,27b), qui se trouve ainsi détachée de son contexte de fertilité (1,28). Acceptée dans la théologie du Moyen Age, cette interprétation ne conteste pas la subordination spécifique au sexe féminin, ni dans la société ni dans l'Eglise. En effet, le Droit canon médiéval continue à justifier l'incapacité juridique et cultuelle (impedimentum sexus) des femmes parce qu'elles ne possèdent pas l'imago Dei.

C. Le troisième stade de l'interprétation de l'image de Dieu, attribuée à l'être humain sexué, constitue une transformation radicale de l'anthropologie chrétienne. Les éléments de cette définition holistique se trouvent anticipés dans la matristique médiévale, inaugurée par Hildegarde de Bingen et élaborée par Julienne de Norwich. Celles-ci cherchent à établir un modèle de féminité théomorphe en décrivant Dieu par des métaphores féminines <sup>5</sup>. Explicitement affirmée par l'exégèse féministe du XIX° siècle (en premier lieu par la norvégienne Aasta Hansteen en 1878), la définition inclusive de l'imago Dei attribuée aux êtres humains, féminins comme masculins, se trouve d'abord adoptée dans l'exégèse protestante et, par la suite, acceptée dans l'Église

LX

<sup>4.</sup> Kari Elisabeth Børresen, éd., *The Image of God.: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis, MN, 1995.

<sup>5.</sup> Kari Elisabeth Børresen, Matristics. Mothers of the Church in Kari Elisabeth Børresen and Kari Vogr: Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions, Dordrecht, Boston, London, 1993, p. 243-314.

catholique depuis le Concile Vatican II. Pour sa part, la théologie orthodoxe continue à rester au stade patristique de l'image asexuée.

٧

## Typologie androcentrique

Par ailleurs, le premier stade de l'anthropologie chrétienne, où la hiérarchie des sexes est transférée de l'ordre créateur à l'ordre du salut, demeure axiomatique dans le symbolisme doctrinal, aussi bien catholique qu'orthodoxe. Selon les textes bibliques (Rm V,14; II Cor 11,2; Eph 5,32), l'Adam théomorphe préfigure le Christ en tant que nouvel Adam et l'Ève dérivée préfigure l'Église en tant que nouvelle Ève. Ces modèles sont conformes à la définition initiale de l'image de Dieu réservée aux hommes. Élaborés entre le Ier et le IVe siècle, ils sont constitutifs des définitions christologiques et ecclésiologiques formulées par les grands conciles œcuméniques. Quant à la figure de Marie assimilée, en tant que nouvelle Ève, à l'Église épouse du Christ, elle corrobore la division des rôles sexués dans le sens d'une spécificité féminine. Manifestement liée au mammismo (mot italien signifiant "assujettissement à la mère") de la famille méditerranéenne (phénomène sociologique d'origine pré-chrétienne), cette image de Marie, puissante parce que mère du Fils de Dieu, n'est nullement favorable à l'égalité féminine. Tout au contraire, elle consacre l'asymétrie axiomatique des deux sexes dans le catholicisme romain, mais aussi dans l'orthodoxie. C'est pourquoi le modèle scandinave de la collaboration entre femmes et hommes dans tous les domaines de la société civile et religieuse, précisément en tant que personnes sexuellement différenciées, reste encore étranger aux cultures méditerranéennes et orientales.

۷I

## Féminologie pontificale

Par conséquent, l'introduction récente d'une *imago Dei* holistique accentue le caractère déséquilibré d'une inculturation qui place la théologie catholique en porte-à-faux entre une image ajustée et une typologie arrêtée. L'incohérence de ces concepts apparaît de façon frappante dans la lettre apostolique de Jean Paul II sur la vocation spécifique de la femme, *Mulieris dignitatem*, publiée dans le cadre de

LXV

l'année mariale (1988). L'auteur (sans doute Dionigio Tettamanzi, actuellement cardinal de Milan), présente une synthèse foncièrement androcentrique du christianisme traditionnel, sous la forme d'une apologie partiellement ajustée à la culture occidentale <sup>6</sup>. En commentant les récits de la création, l'auteur constate avec justesse que le concept de l'homme créé à l'image de Dieu forme la base de l'anthropologie chrétienne. D'autre part, à l'instar de quelques théologiennes féministes moins érudites, il semble ignorer l'histoire de l'exégèse de Gn 1 et 2. En effet, il interprète la nouvelle définition holistique comme déjà littéralement énoncée dans les textes bibliques, pour avoir été professée dès le début du christianisme. Ce stratagème met l'accent sur une humanité théomorphe des deux sexes (III,6-7). Dès lors il occulte ce fait que la récente attribution d'une imago Dei à la femme sexuée détruit l'interaction entre théocentrisme et androcentrisme, propre à la typologie classique. Mulieris dignitatem affirme que la dignité de la femme résulte de sa vocation mariotypique de vierge ou de mère (VI,19-20 ; VIII,29), et se fonde sur le parallèle traditionnel Ève-Marie. Dans ce symbolisme doctrinal, la nouvelle Ève joue le rôle de l'humanité vis-à-vis de l'Acteur divin, le nouvel Adam. Il faut savoir que le terme theotokos (II,4), utilisé par le concile d'Éphèse en 431, fait appel à une gynécologie androcentrique: la mère est réceptacle passif de la semence du père et sert de couveuse pour le fœtus. Ce concile cherchait à préciser le caractère divin de l'enfant mis au monde par Marie. Le glissement terminologique qui se produisit par la suite, à savoir de celle qui enfante Dieu, Deipara/Dei genitrix, à « mère de Dieu », mater Dei, est important. Ce terme fut introduit dans la théologie du VII<sup>o</sup> siècle. Dès lors il fut utilisé par les scolastiques dans le sens de Dei genitrix. Le terme mater Dei (II,4; VI,19) qui lui est préféré dans Mulieris dignitatem, n'a jamais été utilisé dans un concile avant Vatican II. Par ailleurs, il en use comme synonyme de genitrix Dei Filii (Lumen gentium 53, 66, 67, 69; cf. le terme Deipara 57, 61. 63, 69). Lorsque Marie est poussée aux limites de l'humain selon les dogmes de 1854 (immaculata conceptio) et de 1950 (assumptio), la transposition typologique de la hiérarchie des deux sexes de l'ordre

257

<sup>6.</sup> Kari Elisabeth Børresen, Image ajustée, typologie arrêtée: analyse critique de "Mulieris dignitatem", in Joseph Dorlé, Christoph Théobald, éds.: Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt, Paris, 1993, p. 799-808. Aussi in Børresen & Vogt, p. 343-357.

<sup>7.</sup> Kari Elisabeth Bornesen: Anthropologie médiévale et théologie mariale, Oslo, 1971. Marie dans la théologie catholique in From Patristics to Matristics, p. 129-142.

créateur à l'ordre du salut n'est pas altérée 7.

En conséquence, il faut reconnaître que l'invocation de Marie dans un sens typologique, comme modèle féminin, est négative dans la mesure où les femmes sont privées de modèle divin. Devenue contradictoire lorsque les femmes sont pleinement théomorphes par l'imago Dei désormais holistique, la figure de Marie comme nouvelle Ève sert à conserver des rôles féminins de caractère androcentrique.

#### VII

#### Droits humains des femmes

Cette asymétrie des fonctions spécifiques des deux sexes, affirmée dans *Mulieris dignitatem*, se rapproche de la féminologie islamique <sup>8</sup>. Il s'ensuit que le Saint-Siège, admis depuis 1964 aux Nations Unies comme "Non Member State Permanent Observer" avec droit de vote, se rallie aux Etats islamistes, n'ayant pas signé la Convention on the Political Rights of Women (1952), ni la Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (= CEDAW 1979). De fait, CEDAW définit l'autonomie reproductive des deux sexes comme un droit humain en Droit international (III,12,1; 14,2b; 16,1°). Une sexologie convergente a dès lors incité le Saint-Siège à voter en accord avec plusieurs Etats islamistes au sein de la Conférence sur la population (Le Caire 1994) et de la Conférence sur les femmes (1995). Le but recherché était de dénier aux femmes le droit de contrôler leur fertilité <sup>9</sup>.

Il est notoire que le cardinal de Cracovie, Karol Wojtyla, a poussé Paul VI à publier l'encyclique fatale *Humanae vitae* (1968), à laquelle il a largement contribué. Sans doute, ce rôle a-t-il favorisé son élection papale. De fait, Jean Paul II persiste à condamner l'usage de la contraception autre que naturelle, qu'il définit comme un acte intrinsèquement mauvais, par exemple dans les encycliques *Veritatis splendor* (1993, IV,80) et *Evangelium vitae* (1995, I,13). On notera la manière tendancieuse avec laquelle il assimile la contraception à

LXV

<sup>8.</sup> Kari Voct "Catholicisme et Islam : une rhétorique apologétique commune à propos de la femme" in BØRRESEN & Voct, p. 359-365.

<sup>9.</sup> Kari Elisabeth BØRRESEN "Religion, Confronting Women's Human Rights: The Case of Roman Catholicism" in From Patristics to Matristics, p. 289-308.

l'avortement. Son exemple est malheureusement suivi dans la polémique inverse de certaines féministes.

#### VII

## Sexologie historique

Il est donc nécessaire de situer la sexologie développée par Jean Paul II dans un contexte historique. Notons que la description de l'ovule mammifère (d'une chienne) ne date que de 1827. En fait, la sexologie traditionnelle suppose que la semence masculine contient l'embryon à venir. Cette idée apparaît également dans la christologie classique, qui assigne ce rôle actif à l'Esprit Saint. De là découle un critère moral visant à empêcher le gaspillage de semence, ce qui constituerait une sorte d'avortement. Aussi l'éthique stoïcienne interdit-elle l'accouplement avec une femme non-fertile, comme par exemple une femme enceinte, en train d'allaiter ou ménopausée. Cette morale restrictive a été adoptée par les Pères de l'Église, mais paradoxalement de facon libérale, comme antidote à la sexophobie du christianisme ancien. Clément d'Alexandrie interprète la fécondité comme une collaboration humaine à la créativité divine. Augustin considère la procréation comme un bien originel, permettant la neutralisation de la concupiscence (bene uti malo). Selon Augustin, celle-ci véhicule le péché originel, qui est transmis par la semence paternelle.

Néanmoins, l'antagonisme entre amour de Dieu et amour sexuel demeure axiomatique dans l'anthropologie chrétienne. Ceci se manifeste dans le mouvement monastique et le célibat obligatoire des prêtres dans l'Église latine. Corrélativement, la patristique exhorte les époux à réaliser leur amour conjugal dans la continence. Au Moyen Age, l'Église impose l'abstinence sexuelle aux laïcs pendant une grande partie de l'année : le carême, l'avent et les grandes fêtes liturgiques, ainsi que quatre jours de semaine, dimanche, mercredi, vendredi et samedi <sup>10</sup>. Selon la mentalité populaire, les enfants handicapés étaient conçus pendant les périodes interdites ou de menstruation.

<sup>10.</sup> Jean-Louis Flandrin: Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (V/\*-X/\* siècles), Paris, 1983.

La révolution biologique du XX<sup>e</sup> siècle, avec l'invention de moyens contraceptifs efficaces et la forte réduction de la mortalité infantile dans le monde occidental, a bouleversé le contexte doctrinal. La peur du Vatican de perdre la face en réformant la sexologie classique est donc vaine. Il s'agit en effet d'une situation radicalement nouvelle dans l'histoire de l'humanité. Il est évident que le féminisme moderne, qui se répand de plus en plus, dérive de l'autonomie reproductive des femmes. La scolarisation de la population féminine facilite le contrôle de la fécondité, favorisant ainsi le développement des pays du Tiers-Monde. Dans les Etats européens de culture catholique, on constate un déséquilibre démographique en sens opposé, car les structures socio-économiques ne sont pas encore ajustées en vue de favoriser la fertilité désormais autonome des femmes. Il est significatif que les pays protestants du Nord ont le taux de natalité le plus élevé d'Europe, précisément parce que la politique féministe de welfare aide les femmes à avoir des enfants tout en exerçant un rôle actif dans la société.

L'encyclique *Humanae vitae*, qui fut promulguée contre l'avis de la majorité des experts consultés, se heurta, chez les fidèles, à une non-réception massive et déclencha une crise au niveau de la crédibilité de l'Église. En enlevant la question de la contraception à la compétence du Concile, la censure traditionaliste de Paul VI, imposée à la constitution pastorale *Gaudium et spes*, a produit des formules contradictoires (II,50-51) <sup>11</sup>. Le blocage institutionnel ainsi créé n'est pas chose neuve dans l'histoire de l'Église. Pour s'en tenir aux derniers siècles, il suffit de considérer les pontificats rétrogrades de Grégoire XVI, de Pie IX et de Pie X. En revanche, il convient de mentionner la doctrine sur l'abolition de l'esclavage au XIX<sup>e</sup> siècle et le concept novateur de la liberté religieuse au Concile de Vatican II.

Au sein de ce Concile les discours en faveur de l'équivalence des femmes furent peu nombreux. Cependant, l'on retiendra les interventions du Mgr. Frotz (Cologne) et de Mgr. Hallinan (Atlanta, GA, USA). Le patriarche melkite Maximos IV souligna l'impasse pastorale relative au contrôle de la fécondité, tout comme le firent les cardinaux Alfrink (Utrecht), Léger (Montréal) et Suenens (Malines). Mgr. Zoghby (melkite

L/V

<sup>11.</sup> Jan Grooters "Des amendements de Paul VI qui traitent de la doctrine du mariage" in Actes et acteurs à Vatican II. Leuven, 1998, p. 223-250.

d'Alexandrie) fit preuve de sens prophétique lorsqu'il invoqua la tradition orientale pour résoudre le problème posé par le divorce, dont la solution s'avère des plus urgentes <sup>12</sup>.

La majorité de la commission nommée par Paul VI adopta une interprétation personnaliste de l'acte conjugal, élaborée par les théologiens Bernhard Häring et Josef Fuchs. D'un point de vue historique, cette évaluation positive est tout à fait novatrice. Selon la doctrine classique, le mariage est en premier lieu ordonné à la procréation. L'amour humain n'est pas un élément constitutif du sacrement ; l'indissolubilité du lien est imposée à cause de la perfection de l'union entre le Christ et l'Église, indépendamment de la qualité de la relation concrète entre les époux. C'est pourquoi l'apologie astucieuse de Jean Paul II, qui décrète une sexualité obligatoirement ouverte à la procréation comme expression de l'amour conjugal, se fonde sur une fusion contradictoire entre ascétisme traditionnel et personnalisme. Ironiquement, cette méthode pontificale de contraception par abstinence sexuelle durant les périodes de fécondité féminine fut qualifiée de procédé manichéen et condamnée comme telle par Augustin 13.

#### IX

## Incapacité cultuelle

Dans un contexte global, la politique du Saint-Siège à l'encontre de la fécondité autonome et visant à empêcher le libre accès aux moyens contraceptifs, constitue un obstacle majeur aux droits humains, spécialement des femmes. Dans un contexte ecclésial, il n'existe pas un droit humain à être ordonné prêtre, mais il existe un droit humain à être disponible à la vocation sacerdotale, en tant que femme créée à l'image de Dieu. En insistant sur l'incapacité cultuelle du sexe féminin, Jean Paul II prend une position logiquement indéfendable. Le fondement traditionnel de cet *impedimentum sexus*, en d'autres termes une incompatibilité foncière entre le divin et le féminin, a perdu son caractère axiomatique. Tout en dépassant la subordination du sexe dérivé

L

<sup>12.</sup> Paul DE CLERCK "La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés" in Revue théologique de Louvain 32, 2001, p. 321-352.

<sup>13.</sup> De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum II,18,65. Contra Faustum Manichaeum XV,7. Kari Elisabeth Børresen, "La féminologie d'Augustin" in From Patristics to Matristics, p. 61-89.

dans l'ordre créateur et l'absence correspondante de l'imago Dei chez la femme, la féminologie du pape reste ancrée dans une typologie androcentrique. Selon *Mulieris dignitatem* (VII,26), le sacerdoce se définit comme christotypique, c'est-à-dire comme fonction spécifiquement virile et donc inaccessible à l'humanité féminine.

Au Moyen Age, les scolastiques combinent cet argument typologique avec celui de la sujétion bio-sociologique du sexe féminin nommée, selon la terminologie du droit romain, *infirmitas* ou *imbecillitas sexus* <sup>14</sup>. Devenu inapplicable dans un contexte moderne, ce dernier motif a apparemment disparu. Dès lors la théologie orthodoxe utilise principalement l'argumentation typologique du prêtre comme icône du Christ, le nouvel Adam. Dans la théologie du magistère romain, le recours à l'androcentrisme divin, exprimé par la volonté du Christ, voile le décalage actuel entre prémisses inapplicables et conclusions préservées.

Notons qu'en 1975, la commission biblique décida à l'unanimité que la question de l'ordination des femmes ne pouvait être résolue à partir de textes du Nouveau Testament. La majorité des experts (12 contre 5) estima que l'Eglise pouvait ordonner les femmes sans contrevenir à l'intention du Christ. Cependant en 1977, Paul VI approuva la publication d'une déclaration doctrinale. Inter insigniores, dont l'argumentation était orientée dans un sens opposé. Ce document ne mit pas fin au débat théologique en la matière. Cependant, depuis la publication de la lettre apostolique Ordinatio sacerdotalis (1994) de Jean Paul II, la possibilité de femmes prêtres est catégoriquement et définitivement exclue. L'argument que le Christ a choisi douze apôtres du sexe masculin est ici corroboré par l'invocation anachronique de l'incapacité cultuelle de Marie, qui n'a pas été ordonnée par son Fils (2-3). Cet usage de Marie comme empêchement cultuel par excellence, existe déjà aux IIIe et IVe siècles. Ainsi, Didascalia (15) et Constitutions Apostoliques (III, 9) interdisent aux femmes d'administrer le baptême, en affirmant que le Seigneur n'a pas voulu être baptisé par sa mère Marie, mais par Jean Baptiste. Bref, le caractère spécifiquement mariotypique

L/V 257 67

<sup>14.</sup> Kari Elisabeth Børresen, "The Ordination of Women: to nurture tradition by continuing inculturation" in From Patristics to Matristics, p. 275-287.

<sup>15.</sup> Walter Gross, éd., Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München, 1996.

des femmes empêche celles-ci de partager les fonctions épiscopales de juridiction et de magistère. Le label d'infaillibilité doctrinale conféré au document par le cardinal Ratzinger (1995) ne réussit pourtant pas à éteindre le débat dans nombre de milieux catholiques <sup>15</sup>. Il n'empêche que l'obligation pour les futurs évêques de souscrire à la féminologie préconisée par le pape reste un problème très grave de recrutement. Sous le pontificat de Jean Paul II, le gouvernement de l'Église est plus centralisé que jamais. Les évêques en sont réduits à exercer une compétence purement consultative. La collégialité ébauchée au Concile de Vatican II est devenue lettre morte. Vu le grand nombre de cardinaux et d'évêques nommés par le Pape actuel, un Concile Vatican III, instaurateur de réformes, nécessiterait une intervention énergique de l'Esprit Saint!

#### Conclusion

La féminologie imposée par Jean Paul II place non seulement les femmes, mais également l'Eglise catholique dans une véritable impasse. En préservant l'impedimentum sexus, le pape empêche un dialogue œcuménique avec le christianisme anglican et protestant. Ces Églises permettent à présent l'ordination de femmes comme prêtres et évêques. En s'opposant à l'autonomie reproductive des femmes, il freine l'effort du christianisme qui tente d'imposer les droits humains des femmes au sein des autres grandes religions.

En tant qu'historienne des idées, je considère qu'une connaissance approfondie de l'évolution du christianisme est indispensable si l'on veut surmonter la crise actuelle au sein de l'Église catholique <sup>16</sup>. Malheureusement, une telle connaissance fait le plus souvent défaut, aussi bien aux féministes croyantes qu'aux traditionalistes cléricaux. En tant que catholique du Nord, il me semble paradoxal que le protestantisme ait été le premier à appuyer le féminisme chrétien, alors que la tradition catholique et orthodoxe contient les instruments nécessaires à une telle inculturation novatrice : l'exégèse dynamique d'une Écriture humainement incarnée, et une anthropologie optimiste tendant

LX

<sup>16.</sup> Cette crise est caractérisée avec un humour bien anglais par Andrew Brown "The Future of the Papacy" in *The Spectator*, April 25, 1998, p. 13-14: "The Catholic Church... is writhing in knots around feminism like a worm impaled on a hook." (Sur la question de féminisme, l'Eglise Catholique... se contorsionne comme un vers de terre empalé sur un hamecon).

à la divinisation de l'être humain dans l'ordre du salut. Purifiée des axiomes androcentriques et dualistes, l'inculturation patristique de l'Antiquité gréco-romaine est imitable. En attribuant dès la création l'imago Dei à Ève et à ses filles, les Pères de l'Église ont fourni les bases pour l'inculturation nord-européenne des Mères de l'Eglise médiévale. Ayant recours à des métaphores féminines pour décrire Dieu, elles ont établi un modèle divin pour les femmes créées à l'image de Dieu. Au delà de l'incompatibilité axiomatique entre Dieu et l'humanité de sexe féminin, la matristique demeure un exemple accompli pour une restauration féministe du christianisme <sup>17</sup>.

Kari Elisabeth BØRRESEN

Université d'Oslo

W

<sup>17.</sup> Kari Elisabeth Børresen "Religious Feminism and Female Godlanguage: from Hildegard von Bingen to Thérèse de Lisieux" in From Patristrics to Matristics, p. 247-272.

Il faut se rappeler des textes à la fois audacieux et ambivalents de la matristique moderne. En 1898, Thérèse de Lisieux (docteur de l'Église 1997) a écrit: "Sans doute, ces trois privilèges sont bien ma vocation, Carmélite, Épouse et Mère, cependant je sens en moi d'autres vocations, je me sens la vocation de Guerrier, de Prêtre, d'Apôtre, de Docteur, de Martyr. ... Je sens en moi la vocation de Prêtre, avec quel amour, ô Jésus, je te porterais dans mes mains, lorsque, à ma voix, tu descendrais du Ciel. ... Avec quel amour, je te donnerais aux âmes! Mais hélas! tout en désirant d'être Prêtre, j'admire et j'envie l'humilité de St. François d'Assise et je me sens la vocation de l'imiter en refusant la sublime dignité du Sacerdoce" in Jean François Six, éd.: *Thérèse de Lisieux par elle-même,* Paris, 1997, vol. 3,70.

En 1932, Edith Stein (co-patronne de l'Europe 1999) a écrit: "Du point de vue du dogme, il me semble qu'il n'y a rien qui interdise à l'Eglise d'instaurer une nouveauté aussi extraordinaire (sacerdoce des femmes). Beaucoup d'arguments, cependant, peuvent être invoqués pour ou contre l'utilité pratique d'une telle innovation". in Edith STEIN, La femme et sa destinée, Amiot-Dumont, Paris, 1956, p. 185.

## Le prêtre selon Jean-Paul II

Séminariste clandestin à Cracovie à partir de 1942, ordonné prêtre le 1er novembre 1946, Karol Wojtyla n'a - à cause de la guerre et de l'après-guerre – jamais véritablement eu d'expérience du séminaire 1. Mais son pontificat se distinguera par l'abondance de ses publications sur l'identité du prêtre, sa formation. Pour en comprendre la teneur. il faut bien sûr se référer aux textes officiels où la question des ministères est abordée, par exemple les exhortations apostoliques Christifideles laici et Pastores dabo vobis<sup>2</sup>. Mais il faut également prendre en compte des documents de moindre autorité; car s'il est vrai que les encycliques n'ont pas vocation à la spéculation théologique, s'il est vrai également que les exhortations postsynodales reprennent en grande partie les discussions des Pères synodaux, il est intéressant - pour saisir les traits caractéristiques de la réflexion de Jean-Paul II - de consulter les textes moins normatifs où il se montre, sinon plus audacieux, du moins plus personnel. Citons, parmi ses initiatives originales, la publication annuelle d'une lettre aux prêtres pour le Jeudi saint 3: élu

<sup>1.</sup> Voir la biographie très détaillée de Georges Weigel, *Jean-Paul II témoin de l'espérance*, éd. J.-C. Lattès, 1999.

<sup>2.</sup> Christifideles laici in DC n° 1978 (1989), pp. 152-196; Pastores dabo vobis in DC n° 2050 (1992), pp. 451-503.

<sup>3.</sup> Les Lettres aux prêtres pour le Jeudi saint (citées par la suite Jeudi saint) mentionnées dans cet article sont publiées dans la Documentation catholique: n° 1762 (1979), pp. 352-360; 1849 (1983), pp. 333-335; 1872 (1984), pp. 417-420; 1915 (1986), pp. 339-344; 1938 (1987), pp. 412-415; 1960 (1988), pp. 391-394; 1982 (1989), pp. 371-374; 2003 (1990), pp. 334-335; 2026 (1991), pp. 368-370; 2115 (1995), pp. 418-423; 2224 (2000), pp. 352-356; 2246 (2001), pp. 351-354; 2267 (2002), pp. 303-309.

en octobre 1978, le nouveau pape décide dès l'hiver 1979 d'adresser un courrier spécial à ses frères dans le presbytérat et il restera fidèle à cette pratique <sup>4</sup>.

### 1

### La radicalité du don de soi

Dans la ligne de Gaudium et Spes, Jean-Paul II rappelle constamment que le sens de la vie humaine se trouve dans le don de soi <sup>5</sup>, que la vocation de l'humanité se trouve dans l'amour désintéressé, que la médiocrité n'a pas sa place dans l'Eglise, que la nouvelle évangélisation exige la sainteté <sup>6</sup>, une sainteté qui peut aller jusqu'au martyre. Cette exigence de don radical vaut tout spécialement pour les prêtres et, au cours de ses voyages <sup>7</sup>, Jean-Paul II leur rappelle souvent cette phrase du rituel d'ordination : « conformez-vous au mystère de la Croix du Seigneur ». Il sait que son appel est éprouvé « par les résistances d'un monde largement sécularisé, qui expose l'action du prêtre aux embûches de l'épuisement et du découragement » <sup>8</sup> mais il n'hésite pas à exhorter les prêtres à être « héroïquement fidèles » <sup>9</sup>.

Jean-Paul II insiste sur la « dimension mariale » <sup>10</sup> de la vie des disciples du Christ. Car c'est Marie, comme premier disciple, entièrement soumise à la volonté de Dieu, qui offre une image du comportement idéal du prêtre. Ce « profil » marial est aussi fondamental et caractéristique de l'Eglise – sinon davantage – que le profil apostolique et pétrinien

<sup>4.</sup> Jean-Paul II en parle même comme d'une « tradition » de son pontificat (*Jeudi saint* 1995 n° 1). Le Jeudi saint, « *dies sacerdotalis* de toute l'Eglise » (*Jeudi saint* 1990 n° 5), est « le jour de la naissance de notre sacerdoce ministériel. En ce saint jour, chacun de nous, comme prêtre de la Nouvelle Alliance, est né dans le sacerdoce des Apôtres » (*Jeudi saint* 1983 n° 1).

<sup>5. «</sup> L'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même » (GS n° 24).

<sup>6.</sup> Jean-Paul II commente : « Ce n'est pas par hasard que j'ai cherché toutes ces années à promouvoir, à une plus grande échelle la reconnaissance de la sainteté, dans tous les milieux où elle s'est manifestée, afin que puissent être offerts à tous les chrétiens de multiples modèles de sainteté, et que tous se rappellent qu'ils y sont personnellement appelés » (Jeudi saint 2001 n° 15).

<sup>7.</sup> Voir par exemple la rencontre de Lourdes en 1983, in DC n° 1858 (1983), pp. 824-825.

<sup>8.</sup> Jeudi saint 2001 nº 3.

<sup>9.</sup> Jeudi saint 1984 n° 4. Aux évêques il adresse cette supplique : « faites tout ce qui est en votre pouvoir pour que [les prêtres] restent fidèles » (Lettre à tous les évêques de l'Eglise à l'occasion du Jeudi saint 1979, in DC n° 1762 (1979), pp. 351-352).

<sup>10.</sup> Redemptoris Mater, n° 45 § 3, in DC n° 1938 (1987), pp. 383-406.

(on reconnaît ici l'influence de H. U. von Balthasar, le théologien qui a longuement écrit sur les divers « profils » de l'Eglise <sup>11</sup>). Pour Jean-Paul II,

« le triple munus ne tend à rien d'autre qu'à former l'Eglise dans cet idéal de sainteté qui est déjà préformé et préfiguré en Marie » 12

On ne peut oublier que les débuts du ministère de Karol Wojtyla comme évêque de Rome furent marqués par le « retour à l'état laïc » de très nombreux prêtres en Europe occidentale. Face à cette crise, Jean-Paul II ne répond que par l'appel au don de soi :

« Le sacerdoce nous est donné pour servir constamment les autres, comme le faisait le Christ Seigneur; nous ne pouvons donc y renoncer en raison des difficultés que nous rencontrons et des sacrifices qui nous sont demandés. Comme les Apôtres, nous avons tout quitté pour suivre le Christ et il nous faut persévérer à ses côtés, en acceptant jusqu'à la Croix » <sup>13</sup>.

C'est dans cette même ligne qu'il faut comprendre l'attachement du pape au célibat des prêtres, ce « don magnifique » <sup>14</sup> reçu du Seigneur. Il n'hésite pas à dénoncer « la mauvaise foi » <sup>15</sup> de ceux qui n'en font qu'une règle ecclésiastique et il ne veut laisser aucun doute sur « la ferme volonté de l'Eglise de maintenir la loi qui exige le célibat librement choisi et perpétuel pour les candidats à l'ordination sacerdotale, dans le rite latin » <sup>16</sup>. Du reste, dans l'esprit de service qui doit marquer tout ministère, « le candidat au presbytérat doit recevoir la vocation sans imposer ses propres conditions personnelles, mais en acceptant aussi les normes et les conditions posées par l'Eglise elle-même, selon sa propre responsabilité » <sup>17</sup>.

W

257

<sup>11.</sup> cf Brendan LEAHY, The Marian Profile, London, New City, 2000.

<sup>12.</sup> Mulieris dignitatem n° 27 in DC n° 1974 (1988), pp. 1063-1088.

<sup>13.</sup> Jeudi saint 1979 n° 4. Jean-Paul II invite souvent à prier pour « ceux qui ont abandonné le ministère sacerdotal à cause d'une femme » et à « demander pour eux la grâce de revenir à leur ferveur première » (Jeudi saint 1995 n° 5).

<sup>14.</sup> Jeudi saint 1984 n° 4.

<sup>15.</sup> Jeudi saint 1979 nº 9.

<sup>16.</sup> Pastores dabo vobís nº 29; une « discipline si estimée dans l'Eglise d'Orient » (Jeudi saint 1995 n° 5).

<sup>17.</sup> Pastores dabo vobis nº 35.

### Laïcs et prêtres : une union sans confusion

Jean-Paul II aime à le rappeler : il n'y a pas de supériorité du clergé mais une égale dignité de tous les membres du peuple de Dieu, laïcs et ministres ordonnés et les exigences sont les mêmes pour tous. C'est d'ailleurs un des arguments qu'il utilise pour encourager les prêtres à recourir régulièrement au sacrement de la réconciliation ; avant d'être les ministres du pardon, les prêtres en sont – avec tous les fidèles – les destinataires :

« nous approcher d'un frère prêtre pour lui demander l'absolution que nous-mêmes donnons tant de fois à nos fidèles nous fait vivre cette grande et consolante vérité : avant même d'en être les ministres, nous sommes les membres d'un unique peuple, un peuple de "sauvés" » <sup>18</sup>.

Tout en rappelant le « lien profond entre la vocation des laïcs et celle des prêtres » 19, Jean-Paul II reprend la distinction du concile Vatican II entre le « sacerdoce commun de tous les fidèles » qui découle de leur insertion fondamentale, par le baptême, dans la réalité de la mission sacerdotale du Christ, et le « sacerdoce ministériel » auquel participent – à des degrés divers – les évêques, les prêtres et les diacres 20. Il en précise le lien : le sacerdoce ministériel n'est pas « une institution qui existerait "à côté" du laïcat ou bien "au-dessus" de lui » ; il est « "pour" les laïcs » 21 et doit être compris comme « une "subordination" au sacerdoce commun de tous les fidèles » 22.

S'il faut respecter la dignité des laïcs et leur rôle propre dans la mission de l'Eglise, il faut également affirmer le « caractère particulier » <sup>23</sup> de la vocation des prêtres. Jean-Paul II décrit une situation de crise et de confusion à ce sujet, surtout dans les années qui ont

<sup>18.</sup> Jeudi saint 2001 n° 10.

<sup>19.</sup> Jeudi saint 1989 n° 7.

<sup>20.</sup> Lumen Gentium nº 10.

<sup>21.</sup> Jeudi saint 1990 n° 3.

<sup>22.</sup> Jeudi saint 1979 nº 9.

<sup>23.</sup> Jeudi saint 1989 n° 5.

suivi le Concile où prêtres et laïcs étaient « quelque peu désorientés » <sup>24</sup>. Dans cette période où l'on s'est préoccupé « trop exclusivement de l'aspect social, des objectifs temporels » 25, certains théologiens ont cherché à atténuer la différence essentielle entre le sacrement du baptême et celui de l'ordre. Face à ces tentatives de « laïcisation », Jean-Paul II entend sauvegarder l'identité du prêtre « avec sa dimension verticale » <sup>26</sup> car l'Eglise et le monde ont besoin « non pas du prêtre qui serait en quelque sorte "laïcisé" mais du prêtre selon l'Evangile et la riche Tradition de l'Eglise » 27. Il v a dans l'Eglise une multiplicité et une diversité des dons et il ne faut pas « laïciser » le clergé ou « cléricaliser » les laïcs <sup>28</sup>. Il serait trop « facile » de dire que « le peu de vocations sera compensé par l'augmentation de l'engagement apostolique des laïcs ou même qu'il serait voulu par la Providence pour favoriser la croissance spirituelle du laïcat ». Au contraire affirme Jean-Paul II, « plus les laïcs sont nombreux à vivre généreusement leur propre vocation baptismale, et plus deviennent nécessaires la présence et l'action spécifique des ministres ordonnés » <sup>29</sup>. Certes les prêtres peuvent confier aux laïcs certains offices ou certaines fonctions qui, tout en étant liés à leur propre ministère de pasteurs, n'exigent pas cependant le caractère de l'Ordre <sup>30</sup> mais, rappelle Jean-Paul II, l'exercice d'une telle fonction ne fait pas du laïc un pasteur, car ce qui constitue le ministère, ce n'est pas l'activité en elle-même, mais l'ordination sacramentelle :

« seul le sacrement de l'Ordre confère au ministre ordonné une participation particulière à la fonction du Christ Chef et Pasteur et à son sacerdoce éternel. La fonction exercée en tant que suppléant tire sa légitimité formellement et immédiatement de la délégation officielle reçue des pasteurs et, dans l'exercice concret de cette fonction, le suppléant est soumis à la direction de l'autorité ecclésiastique » 31.

<sup>31.</sup> Christifideles laici nº 23.



57

<sup>24.</sup> Jeudi saint 1990 nº 3.

<sup>25.</sup> Jeudi saint 1986 nº 2.

<sup>26.</sup> Jeudi saint 1986 n° 10.

<sup>27.</sup> Jeudi saint 1991 nº 2.

<sup>28.</sup> Jeudi saint 1989 nº 4.

<sup>29.</sup> Rencontre annuelle de l'évêque de Rome avec ses prêtres le 14/02/2002 ; cité par Alphonse Borras,

<sup>«</sup> Quel avenir pour les prêtres ? Quels prêtres pour l'avenir ? », in Esprit et Vie, n° 51 (2002), pp. 3-18.

<sup>30.</sup> C/C 230 § 3.

### Ш

### L'identité du prêtre

Pour remédier à ce que Jean-Paul II qualifie de « crise de l'identité du prêtre » 32, l'enseignement papal va réaffirmer la spécificité du ministère presbytéral dans toutes ses dimensions, par exemple en soulignant « l'amitié spéciale » 33 qui lie le prêtre au Christ. Du point de vue théologique, le pape reprend le vocabulaire de Vatican II en parlant à propos du prêtre de sa « participation spéciale, une participation ministérielle au sacerdoce du Christ » 34. Le sacerdoce du prêtre — qui agit in persona Christi 35 — constitue un service à l'égard de la communauté des croyants mais ne tire pas son origine de cette communauté « comme si c'était elle qui "appelait" ou "déléguait". C'est en réalité un don pour la communauté, et il provient du Christ lui-même, de la plénitude de son sacerdoce » 36. Du reste, « en tant qu'il représente le Christ Tête, Pasteur et Epoux de l'Eglise, le prêtre est placé non seulement dans l'Eglise, mais aussi face à l'Eglise » 37.

Mais, plus que tout, la spécificité du prêtre doit être cherchée dans le « caractère indélébile » <sup>38</sup> qui distingue les prêtres et qui rend leur présence et leur ministère « uniques, nécessaires et irremplaçables » <sup>39</sup>. Dans une de ses lettres annuelles adressées aux prêtres pour le Jeudi saint, Jean-Paul II leur déclare : « je viens honorer l'image du Christ que vous avez reçue par la consécration, ce "caractère" qui marque chacun de vous d'une manière indélébile » <sup>40</sup>. Il y a en effet un « lien ontologique spécifique qui unit le prêtre au Christ, Prêtre Suprême et Bon Pasteur » <sup>41</sup>. Marqué de ce « sceau indélébile » <sup>42</sup>, le prêtre est un « alter Christus » <sup>43</sup>.

<sup>32.</sup> Pastores dabo vobis nº 11.

<sup>33.</sup> Jeudi saint 1988 nº 6.

<sup>34.</sup> Jeudi saint 1987 nº 1.

<sup>35.</sup> Jeudi saint 1988 nº 2.

<sup>36.</sup> Jeudi saint 1979, nº 4.

<sup>37.</sup> Pastores dabo vobis nº 16.

<sup>38.</sup> Jeudi saint 1979 n° 7.

<sup>39.</sup> Jeudi saint 2000 n° 5.

<sup>40.</sup> Jeudi saint 2000 n° 3.

<sup>41.</sup> Pastores dabo vobis nº 11.

<sup>42.</sup> Jeudi saint 1990 n° 1 ; même expression in Jeudi saint 1994 n° 1.

<sup>43.</sup> Jeudi saint 1991 n° 2.

Une conviction anime Jean-Paul II qu'il partage souvent aux prêtres : « personne ne peut nous remplacer » <sup>44</sup>. Décelant dans une partie du clergé « la tentation de "l'inutilité", c'est-à-dire la tentation de nous sentir superflus », il affirme clairement : « nous sommes plus que jamais nécessaires » <sup>45</sup>. Devant le rôle croissant des laïcs dans leur participation aux tâches pastorales, Jean-Paul II veut redonner confiance aux prêtres en leur rappelant ce qu'ils sont seuls à pouvoir faire et il adresse cette supplique à ceux qui mettraient en doute la valeur de leur ministère :

« Pensez à ces lieux où les hommes attendent avec angoisse un prêtre, où, depuis des années, ressentant son absence, ils ne cessent de souhaiter sa présence. Il arrive parfois qu'ils se réunissent dans un sanctuaire abandonné et au'ils mettent sur l'autel l'étole encore conservée et récitent toutes les prières de la liturgie eucharistique; et voici qu'au moment qui correspondrait à la transsubtantiation, descend parmi eux un profond silence, parfois peut-être interrompu par un sanglot... tant ils désirent ardemment entendre les paroles que seules les lèvres d'un prêtre peuvent prononcer efficacement! Ils désirent si vivement la communion eucharistique, à laquelle ils ne peuvent participer que par l'intermédiaire du ministère sacerdotal, et ils attendent de même avec tant d'anxiété de pouvoir entendre les paroles divines du pardon: Ego te absolvo a peccatis tuis! Ils ressentent si profondément l'absence d'un prêtre au milieu d'eux!... De tels lieux ne manguent pas dans le monde. Si donc quelqu'un parmi vous doute du sens de son sacerdoce, s'il pense que celui-ci est "socialement" infructueux ou inutile, qu'il réfléchisse sur tout cela » 46.

Avec de tels propos, n'y a-t-il pas risque de développer une « conception résiduelle » du ministère <sup>47</sup> qui insiste avant tout sur ce que les prêtres sont seuls à pouvoir faire et pense leur ministère essentiellement à partir des deux sacrements de l'eucharistie et de la réconciliation ?

<sup>44.</sup> Jeudi saint 1984 nº 3.

<sup>45.</sup> Jeudi saint 1984 nº 5.

<sup>46.</sup> Jeudi saint 1979 nº 10.

<sup>47.</sup> SESBOÜÉ, Bernard, N'ayez pas peur ! Regards sur l'Eglise et les ministères aujourd'hui, Paris, DDB, 1996, p. 95.

#### IV

### La dimension féminine du ministère presbytéral

Parmi les questions récurrentes du pontificat de Jean-Paul II figure celle de l'ordination des femmes. Dès octobre 1979, à l'occasion de sa première visite pastorale aux Etats-Unis, la question est posée très ouvertement par sœur Teresa Kane, présidente de la Conférence générale des religieuses, demandant que les femmes soient « incluses dans tous les ministères de l'Eglise » <sup>48</sup>. Jean-Paul II estimera irrecevable une telle revendication touchant à l'identité du prêtre car « ce n'est pas le monde qui fixe son statut, au gré des besoins ou des conceptions des rôles sociaux » <sup>49</sup>. On connaît la réponse définitive qu'il donnera dans sa lettre apostolique Ordinatio sacerdotalis dans laquelle il déclare

« que l'Eglise n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Eglise » 50.

Jean-Paul II constate que, dans certains milieux, le fait que la femme ne puisse être ordonnée prêtre est interprété comme une forme de discrimination. Sa réponse fait là encore appel à la radicalité du don de soi dans le ministère car, pour lui, la question de l'ordination des femmes ne peut être légitimement posée en termes de discrimination que si le sacerdoce hiérarchique donne une position sociale privilégiée, caractérisée par l'exercice du « pouvoir ». Mais « ce n'est pas le cas : le sacerdoce ministériel, dans le dessein du Christ, n'est pas l'expression d'une domination, mais celle d'un service » 51.

Toutefois, Jean-Paul II – qui reconnaît volontiers le « génie féminin » <sup>52</sup> – ne nie pas la dimension féminine nécessaire du ministère presbytéral et il parle régulièrement de la maternité et la féminité dans le sacrement de l'Ordre <sup>53</sup>. C'est ainsi qu'il évoque les paroles de l'Apôtre au sujet des enfants qu'il engendre dans la douleur pour

<sup>48.</sup> WEIGEL, op. cit., p. 439.

<sup>49.</sup> Jeudi saint 1986 nº 10.

<sup>50.</sup> in DC 2096 (1994), pp. 551-552.

<sup>51.</sup> Jeudi saint 1995 nº 7.

<sup>52.</sup> Jeudi saint 1995 nº 2.

<sup>53.</sup> Jeudi saint 1995 nº 3.

79

demander aux prêtres de chercher « *la maternité* » <sup>54</sup>, une « *maternité spirituelle* » <sup>55</sup>. Le prêtre doit aimer les gens et même éprouver :

« comme une "jalousie" divine (cf 2 Co 11,2), avec une tendresse qui se pare même des nuances de l'affection maternelle, capable de supporter les "douleurs de l'enfantement" jusqu'à ce que "le Christ soit formé" dans les fidèles (cf Ga 4,19) » <sup>56</sup>.

### Bilan : une réception de Vatican II ?

Jean-Paul II avait fait de l'application de Vatican II la principale tâche de son pontificat. Et l'on ne peut nier que les textes conciliaires sur le ministère presbytéral sont reçus dans l'enseignement du pape. Mais le pontificat donne surtout lieu à un rééquilibrage. Jean-Paul II en effet dénonce « une interprétation erronée, parfois même volontairement tendancieuse, de la doctrine du Magistère conciliaire » 57; or il faut renoncer à cette

« compréhension inexacte de l'enseignement conciliaire de l'Eglise dans le contexte de certaines prémisses idéologiques étrangères à sa pensée ainsi que de certaines tendances provenant des milieux culturels » <sup>58</sup>.

C'est surtout sur la question de l'identité du prêtre qu'a porté ce rééquilibrage ; il a permis de « surmonter la crise de l'identité sacerdotale » <sup>59</sup>, cette identité étant « devenue plus floue dans certains milieux au cours de la période postconciliaire » <sup>60</sup>. Le pontificat de Jean-Paul II a voulu offrir « un nouvel enrichissement de la conception du service sacerdotal dans l'Eglise » et « une compréhension approfondie de l'essence même du sacerdoce sacramentel » <sup>61</sup>.

Comment caractériser ce rééquilibrage ? Jean-Paul II reprend les grandes affirmations du Concile et rappelle l'importance de l'annonce de l'Evangile que Vatican II « a mise au premier rang des fonctions

L

<sup>54.</sup> Jeudi saint 1979 nº 8 ; voir également Jeudi saint 1987 nº 13.

<sup>55.</sup> Jeudi saint 1988 n° 4.

<sup>56.</sup> Pastores dabo vobis nº 22.

<sup>57.</sup> Pastores dabo vobis nº 11.

<sup>58.</sup> Jeudi saint 1991 n° 2.

<sup>59.</sup> Jeudi saint 1991 nº 2.

<sup>60.</sup> Jeudi saint 1991 n° 2.

<sup>61.</sup> Jeudi saint 1991 nº 2.

du prêtre » 62 : il mentionne que le Concile « a heureusement situé la consécration du prêtre dans le cadre de sa mission pastorale » 63 Mais sont également utilisés des thèmes qui n'étaient pas totalement absents de l'enseignement du Concile mais auxquels les Pères avaient accordé une moindre place. Frappante à cet égard est l'insistance sur la dimension ontologique du sacerdoce ministériel. Alors que le mot « caractère » n'était utilisé qu'une seule fois dans *Preshyterorum ordinis* 64 et une seule fois dans Lumen Gentium 65, il est omniprésent dans Pastores daho vobis et dans les autres textes de Jean-Paul II. Réapparaît également la conception du prêtre comme « alter Christus » que les Pères du Concile avaient soigneusement évitée.

Alors que le pontificat s'ouvrait sur fond de crise, Jean-Paul II. heureux du bilan, se réjouit à plusieurs reprises « que l'on arrive à des positions plus équilibrées » 66. En effet, « il semble que, ces derniers temps, un changement significatif se produise dans les communautés ecclésiales elles-mêmes. Les laïcs voient l'indispensable nécessité d'avoir des prêtres pour l'authenticité de leur vie et pour leur apostolat » 67.

Le drame de la pédophilie qui ternit ces dernières années du pontificat pourrait-il remettre en cause cette sérénité? La lettre aux prêtres pour le Jeudi saint 2002 évoque, pudiquement, « les péchés de certains de nos frères qui ont trahi la grâce reçue par l'ordination, cédant jusqu'aux pires manifestations du mysterium iniquitatis ». Mais c'est avec le même appel au don radical de soi que Jean-Paul II répond en invitant encore une fois les prêtres « à embrasser le mysterium Crucis et à [s']lengager plus intensément dans la recherche de la sainteté » 68.

> Franck LEMAÎTRE Dominicain

<sup>62.</sup> Jeudi saint 1986 nº 9 : cf Presbyterorum ordinis nº 4.

<sup>63.</sup> Jeudi saint 1986 n° 4.

<sup>64.</sup> n° 2 § 3.

<sup>65.</sup> n° 21.

<sup>66.</sup> Jeudi saint 1986 nº 10. 67. Jeudi saint 1991 n° 2.

<sup>68.</sup> Jeudi saint 2002 nº 11.

### Chronique

# MARCHER A SON PROPRE PAS OU LES ALTERNATIVES SOCIALES ÉBAUCHÉES PAR LES NOUVELLES ÉGLISES D'AMÉRIQUE LATINE

Dans ce titre évoquant autant un simple constat qu'un plaidover ardent, le lecteur n'aura pas de mai à repérer le décalque du "boire à son propre puits" qui inspira à Gustavo Gutierrez ' il y a une vingtaine d'années sa belle méditation sur la nécessité pour les sociétés latinoaméricaines de laisser naître et grandir leur réception d'un message surgi d'ailleurs, à partir de leur propre terreau culturel, à partir du tragique et de l'espérance tissant de conserve leur propre histoire. A ne pas le faire, leur adhésion à ce message signifierait une imposition aliénante ou un emprunt aliéné, rendant ces peuples en partie étrangers à leur propre destin, en exil plus qu'en exode sur leur propre terre.

Notre cible est précise : il s'agit ici d'utiliser ce discernement ou cette clef d'interprétation pour tenter de diagnostiquer le chemin que prennent les églises chrétiennes non catholiques d'Amérique Latine, et plus particulièrement celles du Pérou d'aujourd'hui.

Tout le monde sait plus ou moins que l'implantation de ces dernières va s'accélérant <sup>2</sup>; qu'aux yeux des catholiques encore très fortement majoritaires cette

progression dérange et agace plus qu'elle n'interroge vraiment, et que leur dénonciation fréquente - en dehors des rares milieux acquis à l'œcuménisme - tend à prendre le relais de la stigmatisation du marxisme militant, dans les décennies précédentes. Peut-être ceux qui sont davantage affrontés à ces problèmes de forte concurrence entre chrétiens différents sur le terrain, savent aussi qu'une interprétation rigoureuse du succès des non catholiques apparaît encore prématurée, les sillons nouveaux qui se creusent divergent souvent, leurs visées profondes échappent encore, les alternatives peuvent n'être que de surface, et I'heure serait davantage aux monographies, aux observations très contextualisées et aux hypothèses plus qu'aux vues d'ensemble et aux prognostics.

### Conversion et engagement social

Sur les bases d'une recherche menée au Pérou entre 1995 et 2000 sur l'impact social des nouveaux mouvements

257



<sup>1.</sup> Gustavo GutiÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Lima, CEP, 1983, 182 p.

<sup>2.</sup> L'ensemble des évangéliques au Pérou s'élevait à 4,5 % au recensement national de 1981, et à 7 % en 1993; le regroupement des églises évangéliques "Amanecer" prévoit ceci (avec quelque optimisme ?): "Si nos églises croissaient au même rythme, nous devrions atteindre en 2003 les 16 %".

chrétiens non catholiques <sup>3</sup>, nous nous inscrivons tout à fait dans cette perspective de nécessaire prudence dans les conclusions, ce qui n'empêche pas pour autant d'ouvrir des pistes, de repérer des tendances, de marquer notre préférence pour certains facteurs de compréhension. Marcher à son propre pas : d'emblée nous signalions dans ce titre une double composante, l'écho d'un simple constat et la résonnance d'une revendication. Qu'est-ce à dire ?

- Un constat d'abord, établi sur les faits observés, cela signifie que les nouvelles églises ne reproduisent pas forcément les attitudes religieuses et sociales de leurs devancières venues des USA ou des nations européennes où virent le jour les protestantismes historiques. Et peut-être leur manière de s'inscrire dans le champ religieux local comme adventistes, méthodistes, baptistes ou pentecôtistes s'inspirerait-elle davantage des contextes nouveaux où elle prend racine, que de leurs propres sources dénominationnelles.
- Et un constat revendiqué comme un droit: à présent c'est l'outil d'interprétation qui est en cause. Sous prétexte que la rationalité scientifique se veut universelle, faut-il s'en remettre intégralement pour évaluer les interactions entre religion et société dans le Pérou des XX° et XXI° siècles, aux leçons tirées des affrontements entre religion et société ou Eglise et Etat dans l'Europe post-Lumières des XIX° et XX° siècles ? Tellement dépendant des premiers discernements du jeune Marx

sur la détresse religieuse à la fois "expression de la détresse réelle" et "protestation contre cette détresse réelle" 4. le modèle explicatif des relations religion / société né en Occident serait-il en tous points et en tous lieux, normatif, polarisé comme il le fut, entre les deux extrêmes d'un comportement religieux soumis aux rapports sociaux dominants contribuerait ainsi à légitimer et à renforcer. ou à l'inverse en rebellion contre ces rapports sociaux dominants au point de viser à les délégitimer et à les combattre... Cette polarisation 5 tellement systématique qu'elle peut en apparaître aujourd'hui intellectuellement "perverse" 6, n'aurait-elle pas à être réfléchie et peut-être infléchie si l'on se trouvait en présence d'un "marcher à son propre pas" s'originant à un contexte latino-américain local se prêtant peu, moins ou autrement à un clivage aussi tranché?

C'est dire que notre cible se précise encore davantage : c'est l'impact social aujourd'hui du comportement des nouveaux convertis et de leurs églises qui nous a

<sup>3.</sup> Dominique Motte, Una revolución silenciosa? El impacto social de las nuevas iglesias no católicas del Perú. CBC, Cusco, 1995-2000, 230 p. La recherche impliquait une centaine d'interviews, environ 1/3 d'évangéliques, 1/3 de pentecôtistes et 1/3 dits apocalyptiques (Adventistes, Témoins de Jéhova, Mormons, Association Evangélique de la Mission Israëlite du Nouveau Pacte Universeli.

<sup>4.</sup> Karl Marx, Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Sur la religion. Paris, Editions Sociales, 1960, p. 42 5. Sur cette polarisation, Harvey Cox s'exprime ainsi en parlant du sociologue brésilien Francisco Cartaxo Rolim: "M. Rolim pense qu'il faut commencer, au moins pour la piupart des pays latino-américains, par poser l'hypothèse qu'il existe un vrai conflit de classes et qu'une religion, de quelque type qu'elle soit, joue forcément l'un des deux rôles suivants : ou bien elle masque ce conflit et de ce fait contribue à l'aliénation et à l'oppression, ou bien elle est le véhicule d'une protestation" (H. C.: Voyage en pays pentecôtiste. Desclée de Brouwer, 1994, p.166). Nous même ne doutons pas de la fécondité qu'a connue et que peut encore connaître cette analyse polarisée de la religion. Nous sommes réticent devant son systématisme ou sa prétention à couvrir tout le champ de la réalité dite religieuse.

<sup>6.</sup> L'expression est du sociologue anglais David MARTIN (dans Tongues of fire, the explosion of protestantism in Latin America. Blackwell, Oxford U.K. and Cambridge MA., 1993, Introduction, p. 1), qui invite aussi les sociologues de la religion à une véritable "conversion" de leurs présupposés, face à l'impressionante croissance du protestantisme en Amérique Latine.

retenu, et plus particulièrement leurs attitudes ou leurs opinions face aux pauvres et à la grande pauvreté, à l'argent et à l'enrichissement, au "développement" et à la politique.

Avant de résumer quelques acquis de cette recherche, nous voulons insister encore sur quelques unes de ses justifications. Nous sommes loin, pensons-nous, d'un thème académique et songeons au moins aux quatre enjeux suivants :

Un enjeu plus factuel et historique : ces nouveaux convertis, ces nouvelles églises, contribuent-ils ou s'apprêtent-ils à contribuer à un front anti-pauvreté là où la pauvreté se révèle massive, structurelle et le plus souvent croissante, comme c'est le cas sur ce continent latino-américain?

Un enjeu plus théorique: pourrons-nous tester si le rapport aux réalites sociales de ces nouveaux convertis s'inscrit tout entier dans le schéma de polarisation tranchée évoqué plus haut, ou si s'ébauchent d'autres pratiques plus conformes peut-être aux conditions de possibilités offertes par les contextes locaux? Ceci contraindrait la recherche scientifique appliquée au phénomène religieux à modifier sa perception du champ des projections sociales pouvant émaner des comportements dits religieux.

Un enjeu plus méthodologique: à savoir reconnaître ses pleins droits à l'expérience de la conversion, pour constituer d'éventuelles réserves d'humanité, des multiplicateurs de sens et d'énergie, d'éventuels mécanismes de refonte des habitus qui ont pu faire hier de Siddharta (dit Bouddha), de Paul de Tarse, d'Augustin d'Hippone, du Prophète Mahomet et aujourd'hui – pourquoi pas ? – de tel paysan des Andes, de tel occupant des barriadas de la grande Lima – relayés

certes par leur communauté – des sources d'historicité repérables.

Et enfin un enjeu plus prospectif: l'intensité et l'extension ou projection sociale des conversions qui donnent aux nouvelles églises leur vitalité du moment, tendrontelles à faire éclore le pluralisme auguel aspirent plus ou moins consciemment les societés latino-américaines ? Mais de quel type de pluralisme pourrait-il s'agir ? lci encore, convient-il de s'en tenir au paradigme de pluralisme occidental, sinon à la française, étroitement dépendant de ce procesus de rationalisation et de la cisation si bien décrit par Marcel Gauchet, et que les occidentaux sont si portés à voir comme normatif, sinon inexorablement universel? N'aurions-nous pas à prendre en compte au moins pendant un certain temps encore, le fonds d'adhésion religieuse d'un pays comme le Pérou, tant chez les catholiques que chez les évangéliques, fonds d'adhésion religieux ou creuset culturel inviscéré qui porte à s'attendre à une forme de pluralisme local puisant sa légitimité dans le même vivier idéologique, à savoir biblique, plus que dans une rationalité laïque à la française.

Le diagnostic sur lequel nous nous arrêterons sera le suivant : dans le Pérou des années 1995-2000 la majorité des conversions du catholicisme à l'évangélisme ne prédispose les individus convertis et leurs communautés d'appartenance ni à se faire les acteurs décidés de changements ou d'implications fortes dans la societé, ni non plus à se refugier dans l'exclusive gestion spirituelle de leur salut individuel. Majoritairement dans nos échantillons, les conversions génèrent pour le moins un capital symbolique, une réserve d'humanité, une projection sociale potentielle, une rénovation des habitus de sociabilité où se reflètent à la fois la résistance du contexte global dans lequel

83

L

ces traits surgissent, et des aptitudes à y inscrire progressivement leur différence. Pour donner un peu de chair à ce diagnostic nous nous proposons de répondre aux quatre questions suivantes :

- Aux yeux de l'observateur, ces convertis peuvent-ils passer pour de nouveaux acteurs sociaux ?
- A leurs propres yeux, qu'est-ce qui a changé en eux et les habilite plus ou moins à se projeter sur le champ de l'éthique sociale?
- Comment caractériser leur système d'attitudes, à partir de leurs opinions sur les enjeux de la pauvreté, de l'enrichissement et de la politique?
- Et enfin comment pouvons-nous, nous, rendre compte du poids décisif des données contextuelles qui, beaucoup plus que l'appartenance dénominationnelle, contribue à leur faire inventer leurs propres pas ?

### La discrète apparition de nouveaux acteurs sociaux

Dans un pays où entre autres facteurs de grande turbulence, plus de 15 ans d'affrontements armés auraient de quoi engendrer la prostration sociale ou à l'inverse l'amorce de recompositions inédites, la question de l'émergence ou non de nouveaux acteurs sociaux se pose assez naturellement, et on se l'est posée par exemple face aux groupes populaires de femmes, aux groupes d'auto-défense rurale, aux micro-entreprises... pourquoi donc ne pas étendre l'interrogation aux convertis des nouveaux mouvements chrétiens? Pour répondre nous allons commencer par dire: non, globalement la population interrogée et ce qu'on peut imaginer derrière elle de leurs groupes religieux d'appartenance, ne correspond pas, ou pas encore, au type idéal de nouveaux acteurs sociaux et ce surtout dans les champs économique et politique. Ils sont encore une minorité, de couche sociale modeste sinon très modeste, et plus préoccupés dans le contexte de crise économique actuelle, de survie – certes dans la dignité – que d'imagination économique et sociale. Et pourtant, trois séries de faits nous autorisent à parler, au moins à titre d'ébauche, d'un processus discret d'apparition de nouveaux acteurs sociaux.

Nous pensons en premier lieu à l'éclosion de nouvelles élites: d'abord aux présidents des communautés paysannes de plus en plus nombreux à être choisis par leurs pairs du fait de leur moralité considérée comme supérieure à celle des autres, les catholiques ; ensuite, spécialement dans l'environnement immédiat de Lima, nous songeons à certains jeunes pasteurs tant évangéliques que pentecôtistes et même adventistes, que caractérisent tout à la fois l'acquisition d'une double culture, biblique et générale, la préoccupation qualifiée tant de leurs frères immédiatement présents que des enjeux nationaux ou mondiaux du christianisme dans la société. et l'adhésion convaincue à un double "nous", tant celui, religieux, de leur communauté que celui, profane, de leur quartier, de leur municipalité ou de leur pays. Enfin, si nos échantillons étaient trop restreints pour pouvoir nous demander si se promeut une manière évangélique d'être paysan, étudiant, artisant, vendeur informel, homme d'affaires, artiste ou homme politique... nous a frappé le souci constant des pasteurs de voir leurs ouailles devenir de bons professionnels, sinon les meilleurs 7. Peut- être s'agit-il ici de

L

<sup>7.</sup> En leur quasi totalité les adventistes interrogés affirment : "nous avons à être à la tête et non à la queue" (cf. Deutéronome, 28, 13).

susciter de bons citoyens plus que des élites éventuellement créatrices, mais ce n'est pas si sûr...

Par ailleurs s'observe fréquemment dans ces nouveaux mouvements religieux une gestion qualifiée de certains problèmes sociaux, même si celle-ci est encore peu reconnue et mise à profit par les pouvoirs publics. Nous pensons à l'accueil de pauvres et de très pauvres dans certaines de leurs communautés, accueil aussi peu révolutionnaire que seulement assistantiel. le plus souvent il s'agit de les aider à passer de victimes à acteurs de leur propre survie. Nous songeons aux problèmes de santé, à leur action performante pour aider à sortir de l'alcoolisme, de la drogue, de la mendicité ou de l'exclusion sociale. Nous pensons à leur très forte valorisation de la famille, de l'égalité de la femme dans le couple et la societé, de l'éducation des enfants. De ce travail d'ensemencement quels seront les fruits demain ?

Enfin de manière plus générale, nous avons pu constater dans la majorité des convertis, un capital de dispositions intériorisées impliquant une image nouvellement positive d'eux-mêmes, une sociabilité accrue et un attachement à leur pays, certes peu critique et rarement ouvert à la dimension politique – nous allons y venir – mais qu'on ne peut en rien taxer dans la très grande majorité des cas, d'indifférence à la réalité sociale et de repli face au seul horizon spirituel.

Mais eux-mêmes les convertis, autre question cette fois, quel témoignage donnent-ils des conséquences de leur conversion sur leur éventuelle projection sociale? Il est vrai qu'ils sont une minorité à mentionner explicitement une orientation économique de leurs nouvelles préoccupations, ce qu'ils peuvent faire dans les termes suivants :

- "Quand je me suis fait évangélique, j'ai commencé à regarder avec d'autres perspectives la societé qui est la mienne"
- "A présent je constate aussi une influence dans les aspects économiques.
   Les revenus de mon père ont été canalisés de manière meilleure..."
- "Actuellement mon travail est meilleur que lorsque j'étais catholique, car auparavant je gagnais autant d'argent mais je ne savais pas l'investir, à présent je le budgétise, j'ai connaissance de la loi morale et j'ai le même soin vis-à-vis de mon argent que vis-à-vis de mon fover et de ma personne".

De cette dernière citation affleure une petite touche "weberienne", mais rien de quoi faire penser pour le moment à de profondes vagues de renouvellement du capitalisme contemporain!

Quant à la majorité des témoignages entendus, elle reste en-decà de cette explicitation du champ proprement économique, mais elle n'en exalte pas moins une nouvelle posture face à l'agir. la sociabilité, la prise de responsabilité. Les termes en sont les suivants : "se sentir "plus bien". "liberé". sensible l'environnement", "aimer partager avec les autres", "pouvoir affronter", "vivre pleinement", "être plus calme, plus responsable", "s'accepter enfin soi-même", "faire face aux problèmes", "travailler en conscience". Comment donc parler autrement que de la constitution d'un capital de disponibilité à l'agir, dont deux facteurs essentiels joueront sur la mise en acte : l'incitation de leurs propres églises, et les possibilités qu'offre le contexte culturel et socio-politique du moment, ce dont nous dirons un mot plus loin.

Une troisième question se pose à présent: ce que les convertis et leurs pasteurs

85

LXV

pensent et expriment non plus d'euxmêmes et des changements survenus dans leur appréhension de la société, mais de quelques grands défis de l'heure, en termes de pauvreté, d'enrichissement et de politique. Ici encore le bilan des opinions va se révéler nuancé et non facilement catalogable entre l'un ou l'autre des deux pôles d'un spiritualisme évadé de la réalité ou de l'analyse radicale des faits sociaux. De notre échantillon non-catholique de Cusco, le plus tenté par une position spiritualiste du fait de son immersion dans un catholicisme à la fois dévotionnel, triomphal et plus tourné vers les âmes que vers les hommes, nous avons conclu ceci : les convertis et leurs pasteurs v plaident majoritairement pour une individualisation du pauvre, une spiritualisation moralisatrice du rapport à l'argent et une distanciation sévère par rapport à la politique. Mais même ici, même à Cusco, cette stigmatisation majoritaire doit être nuancée, nous n'en donnerons qu'un exemple: pour rendre compte des attitudes face à la grande pauvreté nous avons dressé l'échelle suivante:

	1	2	3	4
Les pauvres perçus principalement comme :	Coupables	Victimes	Assistés	Acteurs
L'attitude recommandée à leur encontre :	Le reproche et l'appel à la conversion	La prière et l'aide individuelle	Le service et les aides institutionnelles	Le combat politique

Précisons que les catégories 1 et 4 sont très minoritaires, la grosse majorité oscille entre 2 et 3. Par ailleurs les catégories 1 et 2 sont aussi celles qui appuient leur analyse sur un recours exclusif et sélectif à la clef d'interprétation que constitue pour elles leur référent idéologique, à savoir la Bible; alors que les catégories 3 et 4 font de la Bible une lecture contextualisée où interviennent aussi des éléments d'observation, d'analyse et de logique sociales. Mais il est vrai que dans le

contexte de crise aigüe du Pérou d'aujourd'hui, peuvent étonner l'absence du vocabulaire justice/injustice et de toute référence aux Droits de l'Homme, ou la conviction souvent exprimée que le changement spirituel dans les individus constitue la condition non seulement nécessaire mais suffisante pour qu'adviennent aussi des changements structurels dans la société. Si la préoccupation pour le pauvre demeure très forte et généralisée, le pauvre considéré concrètement, reconnu concrètement, émerge rarement le soupçon que ce pauvre pourrait bien être très... abstrait, si on le détache systématiquement des causes structurelles qui font de lui ce pauvre bien concret.

#### La variable contextuelle

Enfin nous voulons nous interroger un peu plus longuement sur le facteur circonstanciel, sur la variable contextuelle qui plus que toute autre variable pourrait donner à comprendre que les églises évangéliques et pentecôtistes - il en va autrement pour l'ensemble des groupes dits apocalyptiques - tracent leur propre chemin plus en fonction d'une vulnérabilité au contexte qui est le leur, que poussés par le désir d'être conformes à une orthodoxie née en Europe et souvent revue et corrigée aux Etats-Unis. C'est dire d'abord que la variable proprement dénominationelle nous est apparue très nettement en retrait, sinon pour les Témoins de Jéhova et les Mormons. Chez ces derniers le système d'attitude peut s'imaginer rigoureusement identique à New York ou à Cusco, à Lille ou à Lima. A l'inverse, les églises évangéliques et pentecôtistes que nous avons approchées au Pérou manifestent un impact social né davantage d'une induction à partir du contexte (local) que d'une déduction à partir du texte (biblique).

LX

Une seconde précision s'impose aussi pour habiller d'un peu de riqueur ce concept bien vague de "contexte" défini ainsi par le "petit Robert": "L'ensemble des circonstances dans lesquelles s'insère un fait". A cette fin, disons que nous n'allons pas nous demander ici en termes de fidélité à une logique d'héritage si les comportements majoritaires des nouvelles églises d'Amérique Latine demeurent cohérents avec le contenu des projets évangélisateurs venus d'Europe surtout au XIX<sup>e</sup> siècle. Nous ne procèderons pas non plus, même si nous en étions capable, et en une logique cette fois synchronique, à des comparaisons à l'intérieur même continent latino-américain, pourraient permettre par exemple de caractériser la société andine par ses contrastes si forts avec la société brésilienne. A ce concept de contexte. nous nous contenterons de prêter un double contenu : d'abord, le Pérou d'aujourd'hui dans son ensemble, bien sûr de par un héritage de cinq siècles mais plus précisément de par son histoire récente, ne se prête pas à n'importe quel type d'intervention sur le champ social. Le Pérou espère le pluralisme, disionsnous, mais aussi le Pérou résiste. Et ensuite, les données régionales et locales n'offrent pas la même prise à l'essor, à l'impact social et au choix des premiers pas des communautés nouvelles. C'est cela aussi, la variable contextuelle !

Précisons ces deux versants de notre approche :

D'abord la situation péruvienne en son ensemble: très succinctement nous dirions que le pays actuellement connaît une période et constitue une zone de basse pression éthique sur les champs collectifs de l'économie et de la politique, alors qu'on pourrait parler de pression éthique plus forte sur les champs de l'agir

personnel et familial. A quoi attribuer surtout ce désenchantement ou ce désengagement des consciences, tant catholiques qu'évangéliques? Nous pensons au moins aux facteurs suivants:

- Le poids du "corporatisme sociétal", décrit par Alain Touraine <sup>8</sup>, congénital en ce pays, et qui résiste d'autant plus au modèle moderne de citoyenneté pluraliste et démocratique que le pays vient de vivre de profondes convulsions constituant autant de déceptions que de blessures.
- •Ensuite, l'accaparement séculaire des décisions économiques et politiques les plus conséquentes par les élites de Lima, réduisant l'engagement politique des gens au rituel obligatoire des élections, et entre deux périodes électorales à la délégation aveugle de leurs problèmes à un pouvoir lointain, hyper-personnalisé, généralement corrompu et pourtant sans cesse sollicité.
- Et enfin la réduction de la pratique économique pour 70 ou 80 % des gens à la survie personnelle ou familiale et à une informalité de peu d'horizon. C'est dans ce contexte de repli sur la famille et le petit groupe que se concentrent pour le moment la vitalité ardente de ce peuple, son espoir de chaque jour, son refuge obstiné dans les traditions tutélaires ou à l'inverse son aspiration à de nouveaux types de regroupements et d'expressions religieuses.

Tel est le berceau ou l'écrin où naissent et grandissent les nouvelles églises. Leur manque de perspective économique et politique du moment est-il à mettre au compte des déficiences de leurs croyances? Ou de la distance qu'ils ont prise avec les aspirations libérales et

87



<sup>8.</sup> Cf. A. TOURAINE: La parole et le sang - Politique et Societé en Amérique Latine, Ed. O. Jacob, 1988, 532 pp.

sociales de leurs devanciers protestants européens °? Ou à interpréter comme le seul type de renouveau religieux disponible actuellement pour des convertis encore peu nombreux, munis de très peu de moyens économiques et soumis eux aussi à un contexte d'éthique politique de très basse pression? Nous plaidons pour que cette troisième hypothèse ne soit pas écartée trop rapidement au bénéfice des deux premières.

Et ensuite, une contextualisation non plus d'envergure nationale mais émanant des données locales et régionales. Nous l'avions évoquée dejà s'agissant de Cusco, prestigieuse capitale historique, vénérant (un peu trop) sa propre image, y compris en ses harmoniques de citadelle des dévotions catholiques. Un catholicisme dominant sécrète en partie protestantisme ou l'évangélisme qu'il mérite. A Cusco le passage de l'un à l'autre suppose un glissement de sens étonnant que nous nous expliquons encore mal: face ici à la quasi adoration de Marie et des saints, identifiés à leurs "images", les églises non catholiques nouvelles protestent : "rien que Dieu!" mais ce "rien que Dieu" a engendré chez la plupart d'entre eux une exclusion non seulement des saints d'hier mais... des hommes d'aujourd'hui! et ce faisant ils rejoignent et imitent ce souci des âmes excluant celui des hommes caractérisant le catholicisme local et triomphant du moment. Mais bien sûr il est d'autres contextes que celui de Cusco, et nous avons donc cherché et...

9. Nous faisons allusion ici au scalpel de Jean-Pierre Bastian, très bon connaisseur du "protestantisme" latino-américain, qui ne reconnaît à ce néo-protestantisme populaire ni le droit de se dire protestant (mais bien syncrétique) ni la prétention de

constituer une alternative au catholicisme dévotionnel dominant

(mais bien un catholicisme de "substitution"). Cf. Par exemple:

Le protestantisme en Amérique Latine, Labor et Fides, 1994,

trouvé d'autres conditionnements locaux aptes à favoriser d'autres types de réactions ou d'alternatives non catholiques.

Qu'est-ce à dire ? Eh bien ! Selon qu'il s'agit de naître et prendre racine dans le campo et ses communautés paysannes; dans la selva où se pressent les aventuriers de l'enrichissement rapide, loin de toutes leurs traditions et de tout contrôle de l'Etat : parmi les envahisseurs des collines de sable et de pierres encerclant Lima l'immense: ou dans une ville du Sud. Puno - Titicaca, où les adventistes ont laissé l'empreinte de leur dévouement jusqu'au sang il y a un siècle en faveur de l'éducation des peones bannis de l'école ; ou encore dans une ville du Nord, Cajamarca, sorte d'autre Cusco avec un catholicisme autrement au service de l'homme intégral... les nouvelles églises non catholiques se caractérisent alors par un éventail de postures sociales allant du simple refuge dans une communauté de substitution, à une réelle et fréquente insertion dans leur environnement dont il est rendu compte avec ce type d'expressions: "tout cela, je l'ai fait en tant que citoyen", "je ne divise pas l'homme", "l'Evangile n'implique pas que l'esprit", "je ne veux pas être un homme anti-social", "il s'agit de rechercher la justice".

\* \* \*

Ainsi, par cette sociologie des lentes transformations et des petits pas, nous espérons rendre compte d'une réalité où le manque d'arêtes très vives n'implique pour autant ni un paysage désolé, ni le recul indéfini de cet horizon pluraliste auquel nous croyons qu'aspire ce pays. Nous pensons que les changements impulsés par les conversions aux nouvelles églises, paraissent réels et profonds, mais ils demeurent discrets sur le champ social, en



pp. 270-274.

retrait sur les champs économique et politique, ils ouvriraient plus le futur qu'ils n'emplissent le présent. Mais ils ne contribueront selon nous à ouvrir un futur qu'à certaines conditions, nous nous risquons à en souligner au moins quatre :

Que les conversions comme facteur innovateur et dérangeant – elles ne se décident pas par décret mais elles peuvent se préparer, s'accompagner, s'alimenter – persistent à constituer la ressource la plus valorisée des nouvelles églises, malgré le poids de la nécessaire et inévitable institutionnalisation de ces mêmes églises.

Que la perméabilité et la vulnérabilité au contexte local et aux besoins tant primaires que secondaires de la population, continuent à l'emporter sur le souci des orthodoxies d'identification, avec de moins en moins de peur qu'elles ne débouchent sur la dimension politique pour trouver des explications et contribuer à porter remède à la production des pauvres comme pauvres.

Que soit prioritaire dans la pastorale des nouvelles églises le soin de la formation intégrale des pasteurs, pour que le "marcher à son propre pas" de leurs communautés puisse s'inspirer autant d'outils de compréhension sans cesse renouvelés de la société actuelle et du message évangélique de référence, que d'une grande liberté pour inventer leur propre marche.

Et enfin qu'elles puissent bénéficier d'une saine émulation de l'église catholique majoritaire, laquelle devrait avoir tout à gagner elle aussi au stimulant des églises sœurs sur le double front de la connaissance vive des Ecritures et du recul urgent de la grande pauvreté.

Dominique MOTTE

Dominicain Centre d'Etudes Regionales Andines Bartolomé de Las Casas (Cusco)

### Comptes rendus

### **Bible**

Gerd THEISSEN, La religion des premiers chrétiens (Initiations) Le Cerf, Paris, 2002, 528 p.

Gerd Theissen est surtout connu en France comme l'auteur de L'ombre du Galiléen (Le Cerf, Paris, 1988) où, sous la forme d'un récit historique, il invite ses lecteurs à découvrir les traces de Jésus de Nazareth dans l'histoire juive du premier siècle. Dans cet ouvrage. G. Theissen manifeste des connaissances encyclopédiques et un souci méthodologique (nul n'a oublié les mises au point adressées à M. Kratzinger!). Ces deux qualités se retrouvent dans son dernier ouvrage traduit en français. Entre la publication de L'ombre du Galiléen et La religion des premiers chrétiens les lecteurs francophones ont bénéficié d'un recueil d'articles de G.Theissen traduits sous le titre Histoire sociale du christianisme primitif (Labor et Fides, Genève, 1996). Cette trilogie montre à merveille les soucis profonds de G.Theissen. Le professeur de Nouveau Testament à l'Université de Heidelberg est soucieux d'inscrire Jésus et la communauté chrétienne dans le judaïsme de leur temps, tout en mettant en évidence la vive originalité du mouvement de Jésus. Résumant la recherche de son dernier ouvrage il note : « Le point déterminant est celui-ci : dans la structure profonde de ses convictions, le christianisme primitif relève très largement des convictions du judaïsme. A ce niveau, la différence par

rapport au judaïsme réside surtout dans la réorganisation christocentrique des images, des thèmes, des récits et des éléments de signes communs. Pour le reste, la majeure partie des différences se situe surtout dans la structure de surface: certes l'idée d'incarnation va plus loin que l'idée d'habitation, et elle est irreprésentable sans emprunts au langage païen. Mais même l'incarnation peut être comprise comme une formule limite à l'intérieur du thème de l'habitation qui est commun ».

Les histoires du christianisme naissant sont nombreuses, cependant l'ouvrage de G.Theissen ne fait pas double emploi. bien au contraire. Bien qu'il ne cache point sa foi, comme il est normal pour une étude scientifique, l'auteur met à distance l'objet de son étude. L'ouvrage s'adresse à quiconque veut découvrir la religion des premiers chrétiens, mais, chemin faisant, c'est l'essence même du christianisme qui se dévoile. G.Theissen sort du cercle des croyants pour « décrire et expliquer la foi chrétienne primitive dans sa dynamique qui commande la totalité de la vie en recourant à des catégories générales de la science des religions ». Pour fonder sa démarche G.Theissen indique à chaque étape les ouvrages théoriques qui constituent l'armature de sa réflexion. Il distingue sa recherche d'une « théologie du Nouveau Testament », car il refuse de donner a priori un caractère

normatif aux textes étudiés. De plus il met en valeur la diversité originelle du mouvement chrétien, tout en s'interrogeant sur ce qui en fait l'unité; il s'intéresse aux contextes social et politique qui donnent naissance au christianisme refusant de réduire celui-ci à un ensemble d'idées, La religion est « un langage de signes culturel » qui « comprend trois traits caractéristiques ; elle a un caractère sémiotique, un caractère systémique et un caractère culturel ». Elle s'exprime à travers le mythe, le rite et l'ethos.

G.Theissen présente la religion chrétienne comme une « cathédrale sémiotique », un monde de signes à déchiffrer, il montre la « grammaire » « du langage des signes propre au christianisme primitif ». Ces signes se regroupent en trois grandes catégories : - Un récit fondateur mythique et historique; « un mythe se combine avec une histoire concrète au milieu du temps ». - Des rites (baptême et eucharistie qui transforment la violence inhérente à tout sacrifice en non-violence radicale). Le rite évoque sous un mode original la réalité racontée par le mythe. - Le récit religieux est accompagné d'une manière d'être et de faire, d'une pratique; cet ethos comprend deux axiomes fondamentaux : l'amour du prochain et le renoncement à un statut. Si parler de rite et d'ethos, au sens de mode de vie, ne surprend pas quand il s'agit du christianisme, il n'en va pas de même pour le mythe. G.Theissen s'en explique. Le récit fondateur sur Jésus le Christ est mythique, car il raconte une histoire de commencement et de fin des temps, il vise une réalité ultime. Mais ce récit est original, car il s'organise autour d'une figure, Jésus de Nazareth, homme d'un temps et d'un lieu particuliers. Jésus pousse à l'extrême ce que l'histoire d'Israël a commencé puisque Israël fait rencontrer mythe et histoire au cœur de sa foi.

La foi au Christ sauveur s'est développée grâce au dynamisme qui provient du monde juif, mais aussi sous l'effet d'un « syncrétisme par surenchère ». En effet, les premiers chrétiens, profondément enracinés dans le monde juif, ont su aussi répondre aux attentes du monde païen environnant auquel ils n'ont pas hésité à emprunter, tout en les transformant, des aspirations et des concepts fondamentaux. Trois crises maieures surmontées ont donné son visage au christianisme. Le conflit ouvert par les judaïsants a mis en place de manière définitive des rites propres ; face à la contestation gnostique le poids de l'histoire dans le christianisme a été réaffirmé ; enfin, les crises suscitées des mouvements prophétiques radicaux ont introduit une démarche éthique en tension. Le radicalisme prophétique itinérant, bien exprimé dans la source Q, n'a point été gommé, mais il fut équilibré par une éthique qu'on appellerait volontiers aujourd'hui de responsabilité.

Le christianisme a, peu à peu, trouvé une autonomie et s'est détaché du judaïsme qui lui a donné naissance; cette autonomie n'a pu s'acquérir que sous l'influence d'hommes charismatiques. Mais il faut une période de crise pour que des personnages charismatiques puissent donner toute leur mesure, or le judaïsme du premier siècle vit une situation de crise profonde.

G. Theissen développe son propos en cinq parties : il s'intéresse tout d'abord à la personne de Jésus qui, dans la ligne des prophètes, a voulu revitaliser la religion juive. Peu à peu le prophète a été divinisé par les siens. La deuxième partie étudie l'ethos en soulignant les deux valeurs fondamentales du christianisme primitif :



amour du prochain et renoncement à un statut personnel honorable selon les critères mondains. L'étude des rites, obiet de la troisième section fait une place importante à la naissance des sacrements, tout en soulignant le processus d'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus. La quatrième partie suit le processus d'autonomisation de la religion des disciples de Jésus ; cette autonomie est d'autant plus surprenante que le judaïsme du premier siècle est ouvert et peu dogmatique, et donc les disciples de Jésus auraient pu rester, semble-t-il, à l'intérieur du judaïsme. L'autonomie n'est vraiment acquise qu'avec la production de l'évangile de Jean. Enfin G.Theissen réfléchit sur la pluralité et l'unité de la religion des premiers chrétiens bien manifestée par le fait du canon. Ce dernier résulte d'un compromis entre les christianismes asiate et romain : il a laissé dans l'ombre la production littéraire des judéo-chrétiens.

Le lecteur manifestera quelques réserves sur certains points, il notera quelques désaccords sur telle ou telle interprétation (par exemple le lien mis entre la figure de Satan dans le récit des tentations et l'empereur Caligula prétendant disposer de tout pouvoir), mais il se plaira surtout à parcourir un livre fort original; en effet G.Theissen ne se contente pas de tracer les faits et chroniques de l'Eglise naissante. Avec cet ouvrage nous sommes au cœur du christianisme; son essence est dévoilée

Jean-Pierre LÉMONON

Bertrand PINÇON, **Du Nouveau dans l'Ancien.** Essai sur la notion d'alliance nouvelle dans le livre de Jérémie et dans quelques relectures au cours de l'Exil, Profac, Lyon, 2000, 229 p.

L'ouvrage que nous présentons est la reprise d'un mémoire de maîtrise de théologie de l'Université Catholique de Lyon. Il s'agit d'un travail hautement technique d'exégèse. Il porte sur le « livret de la consolation » dans les prophéties de Jérémie (chap. 30, 1 à 34, 2 avec pour point central Jr 31, 31-34). La méthode est prise dans la tradition du CADIR (Centre d'Analyse du Discours Religieux) ; mais l'auteur reste très attentif au contexte événementiel et culturel qui a fait réagir l'auteur.

Pour saisir le Nouveau, il importe d'avoir bien connu et reconnu la notion d'alliance si présente dans tous les livres historiques de l'Ancien Testament. Toutefois, l'auteur met en relief ce qu'il y a de révolutionnaire chez Jérémie : « ...La loi ne sera pas supprimée ni modifiée, mais elle sera gravée au fond de leur être ; cela induit un changement fondamental de conduite. Les rédacteurs du Deutéronome avaient déjà mentionné la place de la parole dans le cœur (Dt 30.14). Le rédacteur iérémien va bien au delà de l'intériorisation dans le cœur puisqu'il énonce la matérialité d'une écriture de la loi à même le cœur. Avec la nouvelle Alliance, le cœur lui-même reçoit la capacité de connaissance directe de YHWH. » (p. 125).

Ainsi compris l'Alliance nouvelle est dans l'ordre de l'intention divine, antérieure à « l'ancienne » -liée à la création. Car Dieu a voulu l'homme, et pas seulement un peuple élu comme partenaire. Elle est en même temps eschatologique et éternelle; elle a son accomplissement dans l'Incarnation du Fils, dans l'Eucharistie remplit tous les temps et les dépasse.

Claude GEREST

C. FOCANT, P. GIBERT, M. GILBERT, P. SAUVAGE, A. WENIN, Bible et histoire. Ecriture, interprétation et action dans le temps. Presses Universitaires de

L

Namur-Editions Lessius, Bruxelles, 2000, 162 p.

Les facultés universitaires Notre Dame de la Paix à Namur ont entrepris un cycle de conférences publiques afin de comprendre les liens qui se tissent entre « la Bible et les différentes disciplines qui ordonnent le savoir, l'expression et l'action : littérature, histoire, droit, science, économie, philosophie ». En 1999-2000 le sujet retenu était *Bible et histoire*; l'ouvrage édité avec soin publie les conférences données à cette occasion ; destinées à un vaste public, elles s'avèrent fort intéressantes.

Le rapport entre la Bible et l'histoire est abordé sous quatre angles différents : l'histoire de la Bible, l'histoire dans la Bible, la Bible comme histoire, et enfin la Bible dans l'histoire des hommes. Dans la première conférence P. Gibert propose une reconstitution de la chronologie de l'écriture des documents qui constituent la Bible. Les deux conférences suivantes s'intéressent à l'histoire dans la Bible avec deux entrées : A. Wénin s'attache au rapport entre le mythique et l'historique, tandis que M. Gilbert examine la place de l'histoire dans le livre de la Sagesse à propos de l'évocation de l'Exode et de Salomon, C. Focant, spécialiste de l'évangile de Marc, à l'aide de la narratologie, montre les relations fécondes qui se nouent entre vérité historique et vérité théologique. Enfin P. Sauvage s'intéresse à l'utilisation de la Bible dans la pensée de G. Gutierrez. Comme chacun sait, ce dernier a grand souci de lire l'histoire des hommes comme histoire du salut, et de mettre fin à une regrettable dichotomie, tout en respectant pleinement l'autonomie de l'homme.

Jean-Pierre LEMONON

### Témoignages

Gaston PIETRI, Inventer sa vie, Les Editions Ouvrières, 1999.

On se souvient de Gaston Pietri, grand commis de l'Eglise dans ses hautes structures (ancien secrétaire général de l'épiscopat). Ici on le rencontre comme poète, homme de bonnes lectures, qui sait goûter les charmes de la vie et de son environnement. Il a pris ses lecons auprès des amandiers en fleur ou des plaisirs que donne une pause-café, mais aussi d'un séjour à l'hôpital et de la fréquentation de nombreux étrangers. Avec tout cela, il a appris à "inventer sa vie". C'est le titre de son livre. On pourrait croire à un appel tendre à la créativité. Créativité. oui, mais surtout l'art de recevoir des autres, de contempler et de goûter les êtres et les choses. Tant qu'on le peut. on fera coïncider le "bon" et "l'agréable", mais on n'éliminera pas l'ascèse que demande l'attention aux autres. " 'Vie bonne avec et pour autrui' insiste Paul Ricœur. Je lui donne raison. Dois-je dire à mon corps défendant? Bien sûr guand je pense à moi-même, je sais que la cohérence, la vraie, celle qui naît et grandit toujours à une certaine profondeur, ne va pas toujours exactement au même rythme que ma recherche immédiate, si justifiée qu'elle me paraisse, de confort physique et psychologique." (p. 39)

La tâche d'inventer sa vie ne s'accomplit pas sans répercutions sur notre représentation de Dieu. "Dieu m'a déçu" écrit-il "Dieu résiste à mes tentatives naïves ou savantes de manipulation. Tant mieux! Dieu est encore à découvrir. Il est surprenant. C'est ce qui est arrivé à Elie, le prophète." (p. 89)

Assurément Gaston Pietri n'est pas le seul à faire cette découverte et à nous en faire



part. On le lira donc comme un bon témoin d'une spiritualité tout à fait actuelle.

Claude GEREST

Isabelle PRÊTRE, **Ce Dieu qui nous dérange**, Médiaspaul, 1998.

Dieu dérange – surtout en raison de son amour jaloux (exclusif) et exigeant. L'auteur n'a pas de peine à nous le faire croire à partir de l'Ancien et du Nouveau Testament et de l'expérience chrétienne. Il nous dérange et Il nous aime et Il nous manque, quand on l'exclut ou qu'on le laisse s'exclure de notre vie. Ces réflexions nous sont données dans un style allègre et limpide. Mais peut-être ne persuaderontelles pas les esprits récalcitrants qui les trouveront trop faciles.

Exemple: "les Nicodème actuels (ce sont les intellectuels agnostiques), qui n'ont pas la chance d'être enseignés et sauvés directement par Jésus ne craignent pas le ridicule en posant des questions qu'ils essaient ingénument de résoudre. Ils refusent l'absolu, la dépendance à Dieu qu'ils renient allègrement, et tâchent néanmoins d'offrir au monde des méthodes anti-désespoir, ne se rendant compte, quelque part, du fond de leur cerveau enténébré, qu'ils offrent l'ennui, le dérisoire, le néant." (p. 42). "L'Eglise est la seule force qui empêche encore le monde de sombrer." (p. 62). "En effet, jouant les dieux et les apprentis-sorciers, nous irions tout droit vers notre destruction si la voix divine ne nous rappelait à l'ordre." (p. 84)

Claude GEREST

Bruno LATOUR, **Jubiler ou les tourments de la parole religieuse**, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2002.

La présentation intrigue : la couverture est la première page, pas de table des matières, pas de chapitres, quelques discrets titres en haut de page... Le texte lui aussi prend d'emblée le lecteur à contre-pied : le discours religieux ne parle plus ni à ceux du dedans (dans lesquels se range notre auteur) ni à ceux du dehors pour lesquels "il n'y a pas de Dieu". Bien plus, pour B. Latour, dire "Dieu" ou "non-Dieu" serait équivalent... S'agit-il seulement d'un problème de traduction et de transmission d'un donné comme dans les sciences (domaine dont B. Latour est spécialiste) ? Non, répond-il, car la religion n'est pas de l'ordre de la "communication double clic"; son point de repère et de comparaison est plutôt celui du langage amoureux - qui revient en leitmotiv dans le livre - ; la question n'est donc pas de faire de Dieu un référent objectif, comme dans le modèle scientifique, mais de savoir ce que produit la parole religieuse... bien plus, comment Dieu dépend de la justesse ou de la fausseté de notre parole, comme les amants peuvent faire et défaire leur amour avec leurs mots. B. Latour prend au sérieux la théorie de l'énonciation : non pas d'abord un contenu à prouver ou vérifier, mais des mots qui fabriquent, ici et maintenant, ce qu'ils disent... c'està-dire de la conversion et de l'amour. Il prend l'exemple des anges qui, dans la Bible, ne portent pas d'abord un contenu d'informations mais viennent transformer leurs interlocuteurs: "convertissez-vous", "il n'est plus ici !".

C'est un livre qui se lit avec allégresse! L'auteur est totalement impliqué dans son discours, passant du il ("Jubiler ou les tourments de la parole religieuse, voilà ce dont il voudrait parler, voilà ce dont il ne parvient pas à parler") au je et au nous, mêlant questions personnelles, interrogations du scientifique et débats actuels dans et hors de l'Eglise. Ce n'est pas un manuel de théologie (je vais

LXV

choquer, dit-il souvent !) mais le livre d'un homme d'aujourd'hui pris dans "les tourments de la parole religieuse".

Marie-Thérèse ARBET

### Spiritualité

PIERRE DE BERULLE, **Dieu est si grand... Jésus si proche...,** Anthologie réunie et présentée par Claude Bottin, et Robert Dumont, préface de J. Dujardin, Paris, Le Cerf, 2000, 154 p.

Cette anthologie est un ouvrage fort remarquable aussi bien du point de vue de l'histoire du maître de l'Ecole française que de la pédagogie spirituelle pour le lecteur. Chaque texte choisi est commenté, éclairé par un passage de l'Ecriture sainte. La classification est simple est lisible. Il y a une bonne présentation de la vie et de l'œuvre de Bérulle. Un des intérêts de l'ouvrage est de nous éclairer sur les débuts du carmel en France, les premières années du XVII° siècle. La richesse et l'originalité de l'œuvre de Bérulle justifient bien une lecture et une étude aujourd'hui. Le grand mérite de l'ouvrage ici est de nous fournir une introduction de haute qualité, fruit du travail et de la pédagogie des pères oratoriens.

Jean-Claude SAGNE

**₩** 

### **BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2003**

Nom .						
Rue						
Code po	stal		Ville			
Pays .		Voi	tre numéro d'a	abonné(e)		
			Ordinaire	e So	outien	
	France		38,50 €		50 €	100
	Etrange	ar .	45 €		60 €	

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 7 €.

Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2003 vous donne droit aux nos 257-260.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon (20041-01007-0303878A038-43)

Directrice de la publication : Isabelle Chareire - Imprimerie BOSC France - 69630 CHAPONOST Dépôt légal : 10274 -  $1^{\alpha}$  trimestre 2003 - Commission paritaire :  $N^{\circ}$  0904 G 50845

## Cahiers disponibles S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Le refus du passé ?	108	205	La mission
Théologie noire de la libération	120	206	Fidélité et divorce
La montée du fascisme	121	207	Contemplation
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	208	1492 : l'invention des Amériques
Le travail	124	209	Les signes et la Croix chez saint Jean
Le mouvement charismatique	125	210	Jésus : l'énigme de son humanité
Familles	126	211	Pudeur et secret
Médecine et société	127	212	Le diable sur mesure
Intérêts humains et images de Dieu	128	213	Sagesses humaines, divine folie
Propriétés et biens d'Église	129	214	Écologie et création
Démocraties chrétiennes	132	215	Christianisme et perversions
La Justice	135	216	Catéchisme de l'Église Catholique
		217	L'Épître aux Hébreux
La décision morale	136	218	Du mensonge
Universalité de l'Église	137	219	L'espérance
Charité et pouvoir	142	220	Le travail entre sens et non-sens
François d'Assise	143	221	Qohélet : la saveur biblique de l'instant
Présence de l'Ancien Testament	144	222	Christianisme et religions
Redire la foi	145	223	La solitude : de la nuit obscure
Le spirituel autrement	148	224	La non-ordination des femmes
Les Actes des Apôtres	153	225	Le corps et le don
Défis athées	156	226	La violence et Dieu
Au regard des enfants	157	227	L'Apocatypse : le livre du désir
Théologies d'Afrique noire	159	228	La société sans projet ou l'exil du sens
Écriture apocalyptique	160	229	Autorité et dissentiment : Du gouvernement de l'Église
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	230	Le rire : thérapie du fanatisme
Le Conseil œcuménique des Églises	162	231	Lecture savante, lecture ecclésiale
Jérémie, la passion du prophète	165	232	Mutation de la jeunesse étudiante
Destin du corps, histoire de salut	166	233	L'enfer : un destin impensable
Le devenir des ministères	167	234	Les béatitudes : le bonheur inversé
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	235	Justice et pouvoir judiciaire
Catéchèse : la pierre de touche	169	236	Paranormal, la religiosité sauvage
Paroles d'Eglise et réalités économiques	170	237	Moïse, le prophète de Dieu
Le Saint-Esprit libérateur	173	238	L'euthanasie, le débat nécessaire
Les couples face au mariage	174	239	Le Paradis, l'excès promis
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	240	La prière
Aux portes de l'Église, les pauvres	177	241	La filiation
La royauté dans la Bible	178	242	Paul et Israël
La question de l'Au-delà	179	243	Le désir de mémoire
Fonction d'un magistère dans l'Église	180	244	Habiter
		245	Trinité et divin cosmique
Le racisme, une hérésie	181	246	La vertu
Laïcs en Église	182	247	Une autorité affaiblie. L'épiscopat
Aujourd'hui, l'individualisme	184	248	Foi et histoire
Le courant fondamentaliste chrétien	186	249	Christianisme et culture
Procréation et acte créateur	187	250	Un chemin de liberté : le salut de Dieu
La longue marche des Patriarches	188	251	Lumière & Vie, le cinquantenaire : Audace et fidélité
Marie, mère de Jésus Christ	189	252	Discerner. Enjeu de l'accompagnement
Églises et État dans la société laïque	190	253	La Résurrection Avenir du crucifié
La liberté chrétienne : l'épître aux Galates	192	254	"Dieu, ça me touche" L'émotion dans la foi
Bible et psychanalyse	198	255	La bibliothèque de Dieu
La parole dans les églises	199	256	Ezéchiel, le soufle de la responsabilité
La mort et les vivants	204	257	Jean-Paul II: un pontificat inclassable

VENTE AU NUMERO 2003
----------------------

### ABONNEMENTS 2003

	simple	ordinaire	soutien
France	10,50 €	38,50 €	50 €
Etranger	12,00 €	45,00 €	60 €

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de 7 € pour l'envoi par avion des 4 numéros.



"Il faut, avec un courage imaginatif et persévérant, et en y consacrant les moyens nécessaires, mettre Dieu dans la circulation de pensée du monde moderne"

Jean-Paul II



2, PLACE GAILLETON 69002 LYON TÉL. 04 78 42 66 83 Fax 04 78 37 23 82

courriel: lumvie@wanadoo.fr

Site web: http://www.lumiere-et-vie.com

paraît quatre fois par an

France 10,50 € 🤣

Etranger 12,00 €