

Religiosité populaire : entre synchrétisme et inculturation

Cinq siècles après la Vierge de Guadalupe

Talitha Cooreman-Guittin (éd.)



THÉOLOGIE PRATIQUE EN DIALOGUE PRAKTISCHE THEOLOGIE IM DIALOG

Vol. 73

Comité scientifique de la collection

Talitha Cooreman-Guittin, Regina M. Frey,
François-Xavier Amherdt

Conseil éditorial

Astrid Kaptijn, Michel Steinmetz

La théologie pratique se déploie comme une réflexion à la fois critique et créative sur l'agir des chrétiens et des chrétiennes dans le monde contemporain, en dialogue constant avec les sciences humaines et sociales. Dans sa dimension pastorale, elle interroge les pratiques ecclésiales pour mieux comprendre les enjeux de la transmission de la foi au cœur d'un monde en profonde mutation.

Portée par le *Centre d'études pastorales comparées* (CEPC) ainsi que par les deux chaires, francophone et germanophone, de théologie pastorale, pédagogie religieuse et homilétique de la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, la collection « Théologie pratique en dialogue » se donne pour ambition de rendre accessibles des recherches actuelles dans ces domaines, en conjuguant exigence scientifique et pertinence pour la pratique.

Les volumes proposés rassemblent des thèses de doctorat ou d'habilitation, des monographies inédites ainsi que des ouvrages collectifs (issus ou non de colloques et de journées d'études), publiés en une ou plusieurs langues, témoignant de la vitalité et de la diversité de la recherche en théologie pratique.

Religiosité populaire : entre syncrétisme et inculturation

Cinq siècles après la Vierge de Guadalupe

Talitha Cooreman-Guittin (éd.)



Academic Press
FRIBOURG FREIBURG

2026 Academic Press
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg-Freiburg
Suisse

www.academicpress.ch
Service éditorial : editorial@academicpress.ch
Service de vente, promotion, droits, presse : distribution@academicpress.ch

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-108-3

ISBN du livre broché : 978-2-88981-107-6

DOI : 10.55132/ rpsi165

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/rpsi165>

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Image de couverture : Adaptation libre d'une image générée par l'IA (Chat GPT).

Table des matières

Introduction	5
<i>Talitha Cooreman-Guittin</i>	
1. « Moi, Juanito, ne suis-je pas ta mère... ? ».....	13
Les contours d'une herméneutique mytho-biographique de la mariologie classique	
<i>Joachim Negel</i>	
2. Les métamorphoses du culte de Guadalupe au Mexique	61
Du « danger de syncrétisme » au symbole national et au modèle d'inculturation	
<i>Mariano Delgado</i>	
3. La piété mariale en Afrique subsaharienne aujourd'hui	83
Entre l'héritage missionnaire occidental et la résurgence des religions traditionnelles	
<i>Dieudonné Mushiphu Mbombo</i>	
4. Religiosité populaire en Valais :.....	97
à l'exemple de la Fête-Dieu à Savièse	
<i>François-Xavier Amherdt</i>	
5. La culture traditionnelle Bakongo comme berceau pour la religion populaire de Simon Kimbangu, l'Envoyé spécial	109
<i>Benjamin Simon</i>	
6. La religiosité populaire, la voix des pauvres.....	123
<i>Luis Martínez-Saavedra</i>	
7. La piété populaire latino-américaine.....	137
Recherche d'éléments significatifs et de traces avec Víctor Codina sj	
<i>Michael Meyer</i>	
Notices sur les contributrices et contributeurs	153

Introduction

Talitha Cooreman-Guittin

Il y a cinquante ans, en 1975, la Société de l'Histoire de l'Église de France posait à ses membres une question quelque peu provocante : « *La "religion populaire" : nouveau mythe ou réalité socio-historique ?* » Le foisonnement de recherches qui a suivi, dans des disciplines aussi diverses que l'ethnologie, l'anthropologie, la sociologie religieuse et, plus récemment, la théologie – chacune selon ses méthodes et ses finalités propres – témoigne de la fécondité durable de cette interrogation. En 2025, la religiosité populaire demeure une réalité socio-historique vivace, capable d'étonner, de mobiliser et d'interpeller.

Il y a cinquante ans encore, Paul VI écrivait, dans *Evangelii Nuntiandi* (1975), un texte qui a marqué durablement la réflexion théologique sur l'évangélisation et les cultures :

[la religiosité populaire est une] des expressions particulières de la recherche de Dieu et de la foi [...] si elle est bien orientée, elle est riche de valeurs. Elle traduit une soif de Dieu que seuls les pauvres et les simples peuvent connaître. Elle rend capable de générosité, de sacrifice jusqu'à l'héroïsme, lorsqu'il s'agit de témoigner de la foi (EN, n° 48).

Cette reconnaissance théologique de la valeur intrinsèque de la religiosité populaire a été approfondie et incarnée avec force par le pape François. Lors de son voyage en Corse en 2024, il affirmait :

En exprimant la foi avec des gestes simples et des langages symboliques enracinés dans la culture du peuple, la piété populaire révèle la présence de Dieu dans la chair vivante de l'histoire, renforce la relation avec l'Église et devient souvent une occasion de rencontre, d'échange culturel et de fête [...] ce n'est pas de la superstition, [elle] fait émerger les valeurs de la foi et exprime en même temps le visage, l'histoire et la culture des peuples. C'est

dans cet entrelacement, sans confusions, que se noue le constant dialogue entre le monde religieux et le monde laïc, entre l'Église et les institutions civiles et politiques¹.

À la lecture d'ouvrages consacrés à la « religion populaire », l'impression initiale est celle d'un vaste champ aux contours flous, où s'entrelacent religions instituées, croyances et pratiques variées. Le terme évoque tout un univers symbolique : figures surnaturelles, lieux sacrés, rituels magiques, relations avec les morts. Dans un contexte chrétien, ce monde se décline en une profusion de fêtes, de rituels et de manifestations : Noël, la Fête-Dieu, les fêtes patronales, le culte marial... À cela s'ajoutent les traditions religieuses locales : bénédictions des personnes, des objets et des récoltes, processions, adoration de reliques, ex-voto, cierges et médailles, ainsi que des gestes plus intimes, liés aux grands passages de la vie – naissance, mariage, mort – ou à la prière quotidienne.

Cette religiosité, souvent qualifiée de « populaire », échappe aux catégories rigides : elle est à la fois mémoire collective, expression d'une culture et signe de quête existentielle. Elle peut susciter autant l'émerveillement que la méfiance, tant chez les croyants que chez les pasteurs ou les érudits. La théologie, confrontée à cette pluralité, est invitée à s'interroger non seulement sur les formes et les contenus de cette foi vécue, mais aussi sur ses propres cadres conceptuels. L'image joue ici un rôle central : dans la religiosité populaire, elle n'est pas un simple support esthétique mais un véritable lieu de révélation. Comme le soulignait Paul VI : la *Via pulchritudinis* – la voie de la beauté – constitue un chemin privilégié vers Dieu, particulièrement perceptible dans les représentations mariales. L'iconographie de la Vierge de Guadalupe, par sa force visuelle et symbolique, devient ainsi une catéchèse silencieuse, un évangile en couleurs qui parle au cœur avant de convaincre l'intelligence.

Peu de figures bibliques cristallisent autant de tensions que Marie, la mère de Jésus. Tantôt adorée comme protectrice des pauvres, tantôt décriée comme figure instrumentalisée par une hiérarchie patriarcale, elle a été invoquée par les colonisateurs comme par les révolutionnaires pour solliciter la bienveillance divine. Proche de Dieu et proche des humains,

¹ FRANÇOIS, *Discours* à l'occasion du congrès « La religiosité populaire en Méditerranée » à Ajaccio, 15 décembre 2024, [en ligne] <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2024/december/documents/20241215-ajaccio-congresso.html>, consulté le 22 juillet 2025.

Marie-Médiatrice continue d'exercer une fascination autant sur les théologiens que sur les fidèles « ordinaires ». Elle incarne un point de convergence entre foi institutionnelle et expression populaire, entre mystère théologique et ferveur affective.

Il n'est donc pas étonnant que les organisateurs du Forum *Fribourg – Église dans le monde* aient souhaité consacrer une édition spéciale à la religiosité populaire, en l'envisageant à travers le prisme du culte marial. Près de cinq siècles après les apparitions de la Vierge de Guadalupe sur la colline de Tepeyac, cette figure mariale reste omniprésente dans le paysage religieux sud-américain. Elle se retrouve sur les murs des églises comme sur les portes des prisons, tatouée sur les bras des vendeurs ambulants autant que glissée dans les pages des Bibles familiales.

Dans ce volume de la collection « Théologie pratique en dialogue », sept théologiens prennent la parole sur le phénomène de la religiosité populaire, en dialogue avec le culte marial. Les célébrations autour des 500 ans des apparitions de la Vierge de Guadalupe servent de porte d'entrée pour aborder le sujet de la religiosité populaire. Les contributions croisent des perspectives pastorales, anthropologiques, spirituelles et dogmatiques, offrant ainsi un regard pluriel sur cette réalité complexe. Par-delà les domaines classiques relatifs à la transmission de la foi (tels que la catéchèse ou l'homilétique), ces études nous invitent à reconsidérer la manière dont la foi se transmet et s'incarne dans la vie concrète des peuples.

Dans son article d'ouverture, Joachim Negel pose un regard renouvelé et rafraîchissant sur le dogme marial qui dépoussière une certaine mariologie désuète et lui donne des lettres de noblesse inattendue. Sa contribution propose une herméneutique « mythobiographique » de la mariologie classique, en explorant les dimensions symboliques, psychoreligieuses et culturelles de la figure de Marie. L'auteur s'appuie sur l'exemple paradigmatique de la Vierge de Guadalupe, analysée comme point de convergence entre mythes précoloniaux et christianisme européen, pour montrer que la piété mariale, lue dans la perspective d'une « seconde naïveté », constitue un topos privilégié d'inculturation du catholicisme. Negel développe une lecture existentielle et symbolique des quatre grands dogmes mariaux – Immaculée Conception, Virginité Perpétuelle, Maternité divine et Assomption – en les replaçant dans un cadre anthropologique et psychologique. Il s'appuie sur la notion de « mythobiographie » d'Ernst Bernhard, qui désigne l'imprégnation des biographies individuelles par des structures culturelles collectives, pour

montrer que la piété mariale répond à des archétypes universels : désir de réconciliation avec les origines, besoin de protection maternelle, quête d'un féminin sacré non-violent, etc. À rebours des lectures purement dogmatiques ou historico-critiques, Joachim Negel propose ainsi une théologie « d'entre-deux-chaises » – entre une démythologisation rationaliste et une apologétique restauratrice –, qui reconnaît au mythe une puissance de vérité et de revitalisation religieuse.

Cette capacité à revitaliser est aussi ce qui a retenu l'attention de Mariano Delgado dans son article, qui nous entraîne au cœur de l'un des grands récits spirituels de l'Amérique latine : l'émergence et les métamorphoses du culte de Notre-Dame de Guadalupe. Tout commence en 1531, sur la colline de Tepeyac, où la Vierge apparaît à l'indien Juan Diego. Dans un Mexique meurtri par la conquête, cet événement ouvre un espace de consolation et d'espérance : Marie se présente comme la mère de tous, des Indiens comme des Espagnols. Mais d'emblée surgit une question : s'agit-il d'une inculturation chrétienne ou d'un syncrétisme masquant la vénération de l'ancienne déesse Tonantzin ? Delgado retrace alors le long chemin de cette figure mariale, d'abord suspecte aux yeux des missionnaires, puis réinterprétée par les prêtres créoles comme un signe providentiel pour leur terre. Peu à peu, au ^{xvii}^{ème} et ^{xviii}^{ème} siècle, Guadalupe devient le symbole d'une identité nationale en gestation, jusqu'à devenir la bannière des insurgés luttant pour l'indépendance. L'auteur souligne aussi la force des images : la Vierge de Guadalupe reprend les traits bibliques de la femme de l'Apocalypse, enveloppée de soleil et couronnée d'étoiles, tout en portant des signes indigènes qui parlent au cœur du peuple mexicain. C'est ce mélange, à la fois biblique et culturel, qui a nourri une dévotion populaire toujours vivace. Aujourd'hui, explique Delgado, Guadalupe est devenue un modèle d'inculturation et un lieu théologique où la foi du peuple rencontre la réflexion de l'Église. Elle incarne cette « sagesse des pauvres » que le pape François invite à écouter. De suspicion initiale en reconnaissance universelle, l'histoire de Guadalupe révèle combien la religiosité populaire peut transformer non seulement la vie spirituelle, mais aussi la conscience collective d'un peuple.

Après avoir suivi Mariano Delgado dans l'histoire tourmentée du culte de Guadalupe au Mexique, il est éclairant de tourner notre regard vers un autre continent, lui aussi traversé par des dynamiques similaires de rencontre et de métamorphose religieuse : l'Afrique. Là aussi, Marie s'impose comme une figure charnière, à la fois héritée de la mission

européenne et réinterprétée à la lumière des traditions ancestrales. C'est ce que montre Dieudonné Mushipu Mbombo, qui décrit avec force détails comment la piété mariale s'est enracinée en Afrique subsaharienne. Héritée de l'élan missionnaire occidental, elle entre en résonance avec une vision du monde profondément marquée par le lien au spirituel, aux ancêtres et à la force vitale. Ici encore, la figure maternelle de Marie trouve un écho particulier, et les sanctuaires, processions et apparitions deviennent autant de lieux de vie où se tissent inculturation et syncrétisme.

Nous restons en Afrique avec la contribution de Benjamin Simon, qui nous conduit cette fois au Congo, sur les traces de Simon Kimbangu, figure fondatrice d'une « religion » populaire nouvelle. Ce prophète charismatique commence son ministère en 1921, marqué par des dons de guérison et une parole prophétique qui attire rapidement des foules immenses. Ce mouvement, devenu l'Église kimbanguiste, a profondément marqué le paysage religieux congolais et au-delà. Mais son histoire a pris une tournure singulière : au fil des décennies, Kimbangu et ses descendants ont été revêtus d'une dimension divine, jusqu'à être identifiés à la Sainte Trinité elle-même – le prophète étant vu comme l'incarnation du Saint-Esprit. Cette évolution a conduit, en 2021, à l'exclusion du kimbanguisme du Conseil œcuménique des Églises. Mais Benjamin Simon montre qu'il faut comprendre cette théologie à la lumière des traditions spirituelles des Bakongo, pour qui Dieu créateur, Nzambi a Mpungu, est au sommet de la hiérarchie du monde invisible, entouré d'ancêtres et d'intermédiaires qui relient les vivants au divin. La vénération de Kimbangu et la croyance en sa « réincarnation » à travers ses descendants s'inscrivent dans cette cosmologie, où les ancêtres divinisés continuent d'accompagner leur peuple. Ainsi, le kimbanguisme illustre une forme d'inculturation originale, où la foi chrétienne et les traditions africaines se rencontrent pour donner naissance à une expression religieuse nouvelle, où le rôle des prophètes et des incarnations divines est profondément enraciné dans les traditions spirituelles congolaises.

Après avoir écouté la voix africaine, portée par la figure prophétique auto-proclamée de Simon Kimbangu et par l'univers spirituel des Bakongo, nous revenons en Amérique latine. Là aussi, la religiosité populaire s'affirme comme un langage singulier de la foi, une parole qui ne vient pas d'en haut mais qui jaillit du peuple lui-même. Avec Luis Martinez-Saavedra, nous découvrons une autre facette de la religiosité populaire latino-américaine, non plus à travers une figure ou une apparition, mais comme

un véritable langage spirituel des pauvres. Pour lui, cette piété n'est pas une dévotion marginale ou folklorique : elle est une parole prophétique, parfois transgressive, par laquelle les pauvres expriment leur foi et interpellent l'Église. Dans ces pratiques et ces symboles simples – processions, fêtes, chants, gestes de piété – se manifeste une théologie implicite : les pauvres deviennent eux-mêmes des évangélistes, donnant chair au christianisme dans leurs cultures. Martinez-Saavedra analyse cette réalité sous trois angles. D'abord, celui de la « théologie du peuple », qui voit dans la religiosité populaire une source authentique de foi et non une déviation. Ensuite, celui du magistère latino-américain, qui depuis le Concile Vatican II, et tout particulièrement à Medellín, Puebla ou Aparecida, a reconnu en elle une force missionnaire et un chemin d'évangélisation. Enfin, à travers la question du syncrétisme, l'auteur montre que ce métissage religieux n'est pas une faiblesse, mais une manière féconde par laquelle la foi s'incarne dans l'histoire et la culture des peuples. Ainsi, la religiosité populaire latino-américaine apparaît comme une Parole venue d'en bas, une sagesse des pauvres qui enrichit l'Église, la remplit d'espérance et la pousse à une mission renouvelée.

La contribution suivante poursuit cette réflexion à travers la figure et l'héritage de Víctor Codina, jésuite espagnol devenu bolivien d'adoption, théologien de la libération et passeur entre l'Europe et l'Amérique latine. Codina a consacré une large part de son œuvre à comprendre et à valoriser cette « religion du peuple » qui n'est pas périphérique, mais constitutive de la foi de l'Église. Michael Meyer nous introduit à la pensée et au parcours de cette figure marquante de la théologie latino-américaine. Au cœur de sa réflexion, la religiosité populaire occupe une place centrale. Pour Codina, elle n'est pas une foi appauvrie ni un reste folklorique, mais une véritable théologie en actes, portée par le peuple pauvre et croyant. Elle se vit dans les pèlerinages, les sanctuaires locaux, les processions et les gestes simples de bénédiction, qui manifestent une confiance existentielle en Dieu. Cette « foi symbolique », parfois vulnérable aux excès ou aux récupérations, reste néanmoins une source vive pour l'Église. Codina aime à résumer cette expérience en une formule brève : « *Diosito siempre nos acompaña* » – « le Bon Dieu nous accompagne toujours ». À travers cette spiritualité, Codina rejoint l'intuition du pape François : la piété populaire est un véritable lieu théologique, où l'Esprit se manifeste de façon privilégiée. Elle révèle une foi qui s'exprime davantage par l'expérience et le symbole que par des concepts, une foi enracinée dans la vie quotidienne et tournée vers la création, jusqu'à anticiper une écologie intégrale. Pour Codina, c'est là une

interpellation décisive pour l'Église : écouter la voix des pauvres, reconnaître la force missionnaire de leur foi, et s'engager sur le chemin d'une Église synodale, humble et proche du peuple.

Avec la dernière contribution nous arrivons en Europe, où la religiosité populaire n'est pas moins présente, comme en témoigne François-Xavier Amherdt dans sa réflexion sur la Fête-Dieu à Savièse. Aussi célébrée ailleurs en Suisse romande, notamment dans les cantons historiquement à majorité catholique, la Fête-Dieu ou Fête du Saint Sacrement revêt à la paroisse de Savièse, au-dessus de Sion, une coloration particulière. Organisée à tour de rôle par l'un des cinq villages principaux de la commune, elle perpétue les traditions populaires tout en les mettant au goût du jour grâce à la participation de nombreux enfants, jeunes et familles. Elle obéit à un programme très structuré et hiérarchisé, avec un commandant, un banneret ou porte-drapeau, un capétan revêtant le couvre-chef festif. Elle échappe à la dimension folklorique en s'adressant aux cinq sens de la personne et en regroupant les différents corps constitués de la population. Elle cherche ainsi à révéler la présence de Jésus incarné au milieu de son peuple, des activités humaines et du cosmos, elle permet aux fidèles de manifester extérieurement leur appartenance au corps ecclésial dans sa diversité et son unité. Elle rassemble des milliers de personnes, y compris des touristes qui, après avoir regardé passer le « cortège », s'associent eux-mêmes à la « procession ».

Les réflexions des contributeurs montrent à quel point la religiosité populaire n'est autre qu'« une foi enracinée profondément dans une culture précise, nouée aux fibres du cœur autant qu'aux idées, et surtout partagée largement par tout un peuple, qui est alors peuple de Dieu ». Bien plus qu'une dévotion populaire exprimée dans un geste occasionnel, elle apparaît ici comme une forme authentique de spiritualité, une théologie incarnée dans le peuple. Ce n'est pas du folklore. C'est le cœur battant de la foi d'un peuple.

1. « Moi, Juanito, ne suis-je pas ta mère... ? »

Les contours d'une herméneutique mythobiographique de la mariologie classique

Joachim Negel

Celui qui veut parler de mariologie en tant que théologien, qui plus est un théologien masculin, prêtre de surcroît, s'engage inévitablement sur un terrain miné. En effet, que peut-on attendre d'un tel homme si ce n'est qu'il chante les louanges de la féminité (la femme comme refuge de la maternité, dont nous avons plus que jamais besoin dans un monde froid et capitaliste), tout en rappelant que ce rôle a été parfaitement rempli par Marie, la Mère de Dieu toujours vierge, et qu'il ne faut donc pas toujours poser des questions aussi embarrassantes sur la place de la femme dans l'Église (rappelons les dernières déclarations du pape François lors de son voyage en Belgique¹). — Or, si un théologien, qui plus est un théologien masculin et de surcroît prêtre, veut plutôt parler des « contextes mythobiographiques »² de la mariologie classique, il risque non seulement d'attirer sur lui les soupçons du Magistère (« depuis quand la religion révélée chrétienne aurait-elle un rapport avec le mythe ? »), mais aussi les soupçons de son public critique envers l'Église : « qu'est-ce qu'il veut nous vendre là ? Veut-il, sous le couvert de la psychologie religieuse et de la théorie des archétypes jungiens, nous faire avaler les vieilles couleuvres dogmatiques ? » — Si l'on veut parler de Marie de manière originale en tant que théologien, et de surcroît en tant que théologien masculin et prêtre,

¹ FRANÇOIS, *Rencontre avec les professeurs universitaires*, 27 sept. 2024, [en ligne] <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/events/event.dir.html/content/vaticanevents/fr/2024/9/27/belgio-docenti-universitari.html>, consulté le 22 mai 2025.

² J'emprunte le terme de « mythobiographie » à l'ouvrage du psychanalyste germano-italien Ernst Bernhard (1898-1965). Pour plus de détails, voir ci-dessous les notes 15 à 17.

on ne peut en fait que perdre soit l'intérêt du public, soit l'autorisation romaine d'enseigner !

Or, Gotthold Ephraim Lessing a dit avec beaucoup d'esprit que la place la plus appropriée dans le débat académique est toujours entre deux chaises. Cette phrase me parle et je propose donc le programme suivant, en prenant place entre les chaises de la démythologisation des Lumières ici et de l'apologétique dogmatique là : tout d'abord, je profiterai de la raison extérieure de notre congrès, le prochain jubilé de l'apparition de la Vierge de Guadalupe (l'événement s'est déroulé entre le 9 et le 12 décembre 1531), pour esquisser brièvement le contexte historique de cet événement extrêmement important pour l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud. Dans une deuxième partie plus longue de mon exposé, je présenterai (en partant d'une minuscule miniature de l'évangile de Luc) quelques réflexions fondamentales de psychologie religieuse sur la piété mariale. Celles-ci seront ensuite illustrées plus en détail à l'aide des quatre grands dogmes mariaux suivants : Marie est la mère de Dieu (Concile d'Éphèse, 431) ; Marie est la Vierge perpétuelle (Synode du Latran, 649³) ; Marie est exempte du péché originel dès le premier instant de sa conception (Pie IX, Constitution apostolique *Ineffabilis Deus*, 1854) ; et Marie a été élevée au ciel, corps et âme, à la fin de sa vie terrestre (Pie XII, Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, 1950).

Le programme est vaste. Entrons donc sans plus tarder dans le vif du sujet.

³ Si la virginité perpétuelle de Marie (en grec, ἀπαρθένος ; en latin, *semper virgo*) est déjà formulée dans la confession dyothélite du synode du Latran (DH n° 502), la proclamation explicite de la virginité de Marie *ante partum, in partu, post partum* (avant, pendant et après la naissance de Jésus) ne remonte qu'à la bulle *Cum quorundam hominum* du pape Paul IV du 7 août 1555 (DH n° 1880).

I. La Vierge de Guadalupe :

les contextes religieux, culturels et socio-historiques d'un mythe

Les événements entourant l'apparition de la Vierge au Toltèque Juan Diego Cuauhtlatoatzin sont hautement surprenants. Du 9 au 12 décembre 1531, sur la colline de Tepeyac, au nord de la ville de Mexico, lui apparaît à quatre reprises, selon la tradition, une belle femme qui se présente comme « Marie, la mère du seul vrai Dieu », « par qui est la vie, le créateur des hommes, le Seigneur »⁴. Elle charge Juan Diego de transmettre à l'évêque local son désir qu'une chapelle soit érigée sur la montagne de cette apparition, et de faire profiter les gens qui s'y trouvent de son amour de mère compatissante⁵. L'évêque met en doute le rapport et demande un signe. Lorsque, trois jours plus tard, Juan Diego déploie devant l'évêque son poncho dans lequel il a recueilli, sur ordre de sa commanditaire, des fleurs odorantes en plein hiver, mais surtout où l'on distingue, sur le tissu du manteau, fait en fibres d'agave, des contours dans lesquels l'évêque reconnaît l'image de la Vierge de Guadalupe (un important sanctuaire marial en Espagne), il donne l'autorisation de construire une chapelle sur la colline de Tepeyac. Celle-ci remplace un sanctuaire dans lequel les Aztèques avaient vénéré pendant des siècles, à l'époque préhispanique, la déesse de la fertilité Tonantzin, la déesse mère des céréales. En 1695, la première pierre de la basilique actuelle est posée ; depuis 1709, la basilique abrite l'image miraculeuse, plusieurs fois repeinte, qui représente Notre-Dame de Guadalupe en tant que *Maria Immaculata* : avec le croissant de lune sous les pieds, vêtue d'un manteau étoilé bleu-vert et illuminée par les rayons du soleil, le tout porté par un ange ou un garçon. La basilique baroque a été remplacée en 1974 par une nouvelle église construite à côté, qui accueille la masse des pèlerins (actuellement environ 20 millions par an) ; la Vierge de Guadalupe est la

⁴ « Le récit complet de Luys Lasso de la Vega de 1649, proche du récit qu'Antonio Valeriano avait rédigé un siècle plus tôt sur les incroyables événements de décembre 1531 : la rencontre de la Vierge Marie avec un veuf » : Paul BADDE, *Maria von Guadalupe. Wie das Erscheinen der Jungfrau Weltgeschichte schrieb*, Berlin, Ullstein, 20197, p. 26-44, ici p. 29 [traduction personnelle].

⁵ *Ibid.*

patronne et la protectrice de la Nouvelle-Espagne depuis 1746 et de toute l'Amérique latine depuis 1910.

Dans l'histoire du culte de la *Virgen de Guadalupe*, les motifs religieux et politiques, aztèques et chrétiens se sont mélangés dès le début. Le mélange des conceptions aztèques et de la pensée chrétienne a eu un effet de rapprochement entre les Indiens (les habitants d'Amérique centrale avant l'arrivée des Espagnols), les métis issus de l'union entre les Indiens et les Espagnols, ainsi que les descendants d'immigrants ultérieurs, les Créoles. Sous la bannière de Notre-Dame de Guadalupe, ils ont lutté pour l'indépendance du Mexique. Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811), curé de la paroisse de Dolores dans l'actuel État de Guanajuato, s'engagea dans la lutte contre l'occupation espagnole au cri de « Mort aux Espagnols ! Vive la très sainte Vierge de Guadalupe ! » à la tête de l'armée révolutionnaire. Il fit de la Vierge Marie la patronne de la révolution⁶. Inversement, pendant la lutte de l'Église mexicaine de 1926 à 1929, les forces royalistes ont puisé leur courage dans le cri de « Vive le Christ Roi et la Vierge de Guadalupe »⁷.

La Vierge qui trône au ciel s'est montrée sur la colline de Tepeyac sous une forme familière et bienvenue pour les Indiens. Elle avait un teint brun foncé ; son visage avait des traits indiens ; elle n'était pas avec les vainqueurs, mais avec les vaincus. Enfin, elle a établi une continuité en apparaissant à un endroit où les Aztèques avaient jusqu'alors vénéré leur déesse de la fertilité, Tonantzin (ce qui, selon la légende, a d'abord fait hésiter l'évêque franciscain de Mexico à y construire une chapelle). Et c'est ainsi que, suite à la construction du sanctuaire sur le Tepeyac, la population indigène du Mexique s'est convertie en masse à la religion des conquistadors espagnols. Marie la Vierge était devenue Notre-Dame de

⁶ Voir Jacques LAFAYE, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*, « NRF », Paris, Gallimard, 1974 ; Marina WARNER, *Seule entre toutes les femmes. Mythe et culte de la Vierge Marie*, Paris / Marseille, Rivages, 1989, p. 275-276.

⁷ Wilhelm Maria HAVERS, *Unsere liebe Frau von Mexiko Maria de Guadalupe*, Essen, Adveniat, 1992³, p. 7-44 [traduction personnelle]. Pour une vue d'ensemble : Francis JOHNSTON, *So hat er keinem Volk getan. Das Wunder von Guadalupe*, Stein am Rhein, Christiana-Verlag, 1998.

Guadalupe ; à ce titre, elle porte encore aujourd'hui le double nom de Maria-Tonantzin⁸.

Et la question se pose donc : a-t-on affaire ici à une inculturation réussie ou à un syncrétisme théologiquement douteux ? – La question est sans doute mal formulée. En effet, toute inculturation du christianisme implique nécessairement l'intégration d'éléments propres à la culture au sein de laquelle il s'inscrit et prend forme. Que ce soit dans le domaine de la biologie ou dans celui du socioculturel, la « culture » n'est pas quelque chose de pur. Nous sommes tous des « bâtards »⁹, et la seule question intéressante est la suivante : les cultures s'enrichissent-elles des interférences qui existent entre elles ? Pour revenir aux contacts entre l'image miraculeuse de la Guadalupe espagnole et l'image miraculeuse mexicaine de la colline de Tepeyac, la thèse ethnoлингistique veut que la Vierge communiquant avec le Toltèque Juan Diego ait utilisé le terme *coatloxopeuh*, emprunté à la langue aztèque *nahuatl* ; ce terme (prononcé correctement *quatlasupe*) ressemble au mot espagnol *Guadalupe*, nom d'un important sanctuaire marial en Estrémadure. Le mot *nahuatl* *Coa* signifie serpent, *tla* signifie *celle qui* ; *xopeuh* signifie *écraser*. Selon le récit de l'historiographe espagnol Lasso de la Vega en 1649¹⁰, la Mère de Dieu se serait donc désignée elle-même comme *celle qui écrase le serpent*, ce terrible dieu *Tlaltecuhli*, « maître de la terre », mélange monstrueux de crapaud et d'alligator, qui, à la fois aimé et craint, exigeait chaque jour des sacrifices humains pour pouvoir vivre lui-même¹¹. Et elle est ainsi identifiée comme cette femme dont parle l'Apocalypse de Jean : « une femme revêtue de soleil, la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur sa tête » (Ap 12,1), Mère victorieuse du dieu dévoreur (Ap 12,1-6.13-17 ← Gn 3,14s.), à la fois souveraine cosmique et Vierge

⁸ Sur les baptêmes en masse parmi les indigènes qui ont commencé dans le sillage de l'épiphanie de la Vierge, voir Paul BADDE, *Maria von Guadalupe*, op. cit., p. 94, p. 145-148 et p. 202.

⁹ *Promenadenmischungen* dans le texte original : terme familier allemand pour désigner des chiens croisés (métis, bâtards), souvent utilisé de manière auto-dérisoire pour parler des origines mélangées des personnes.

¹⁰ Voir Richard NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*, « Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa » 40, Imensee, 1992, p. 135.

¹¹ Voir Alan POSENER, *Maria*, « Rororo-Bildmonographien » 50621, Reinbek bei Hambourg, Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2007³, p. 126s.

au manteau protecteur plein d'amour, que les Indiens appellent tendrement « la Morenita » : la petite brune, l'une d'entre nous.

Quoi qu'il en soit de ces héritages typologiques religieux, il est certain que s'il n'y avait aucun point de connexion entre les différents systèmes religieux, il ne pourrait y avoir d'inculturation d'un nouveau complexe de croyances dans une autre culture étrangère. Il en va de même pour la traduction des langues. Les langues ne sont traduisibles les unes dans les autres que parce qu'elles disposent, quelle que soit la manière dont elles le font, de structures grammaticales, syntaxiques et sémiotiques qui les rendent comparables dans leur hétérogénéité. Je voudrais donc avancer la thèse suivante : la piété mariale est particulièrement apte à initier un transfert entre les langues, les cultures et les religions. Pour rendre cette affirmation au moins un peu plausible, je cite un long passage de la thèse d'habilitation de Richard Nebel à Würzburg, qui, sous le titre *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe*, assemble le christianisme et le culte aztèque dans un titre hiéronyme ou théophorique. Richard Nebel nous montre à quel point chacun de ces deux aspects est déjà en soi le résultat de multiples inculturations et syncrétismes :

Le culte et la piété mariale dans la province hispanique de l'Empire romain, conquise par les Wisigoths et convertie au christianisme depuis le VI^{ème} siècle, n'ont pas seulement été développés et propagés par l'élite ecclésiastique hispanique. Au contraire, elle s'est également développée dans le complexe de croyances et de pratiques issues de la "religiosité populaire" hispano-lusitanienne, née du mélange de religiosité ibérique, phénicienne, carthaginoise et surtout gréco-romaine avec des idées chrétiennes primitives et germaniques, enrichies plus tard encore d'éléments orientaux et islamiques qui donnent naissance à la langue mozarabe. Les découvertes archéologiques indiquent que des figures féminines étaient déjà vénérées à l'époque préromaine. De nombreux sanctuaires celtibères en témoignent, tout particulièrement la "*Gran Dama del Cerro*" (Albacete) et la célèbre "*Gran Dama de Elche*" (Alicante), la plus belle expression de l'estime pour des divinités féminines dans la péninsule ibérique. En intégrant le substrat mythologique et les coutumes qui en découlent, des formes familières de la religiosité populaire, influencées par des éléments gréco-romains, sont passées dans la vénération de Marie en tant que "successeur" de divinités antérieures, mais avec un esprit nouveau. Ainsi, de nombreuses divinités autrefois vénérées dans la Péninsule apparaissent comme des invocations mariales, telles que

la *Virgen de la Luz* (Lux), *La Gran Madre de Dios* (Mater Magna), *Virgen de la Salud* (Salus), *Virgen de la Paz* (Pax), *Virgen de la Victoria* (Victoria), *Virgen de la Fuensanta* (Fons), *Virgen de Sol* (Sol). Dans l'*Interpretatio christiana*, qui applique certains symboles très anciens (terre, eau, lune, etc.) à la sainte Vierge, on substitue souvent la succession de temples préchrétiens – sanctuaire marial, anciennes divinités mères par Marie, tout en conservant les mêmes patronages et coutumes¹².

En d'autres termes, le culte chrétien de la Vierge Marie, sous ses multiples formes, est déjà le résultat de processus d'inculturation séculaires dont les débuts se perdent dans la nuit des temps¹³. Se pourrait-il que les documents fondateurs de la foi chrétienne, les écrits du Nouveau Testament, en témoignent ? Que l'âme humaine serait donc toujours déjà une *anima naturaliter christiana*, prête à se laisser impressionner¹⁴, au sens propre du terme, par le message de l'incarnation du Verbe divin en Marie la Vierge, parce que (comme le montrent les multiples héritages de l'histoire des religions) elle est déjà impressionnée par lui depuis longtemps ?

II. La piété mariale

Considérations de base

2.1. Mythobiographique

Avec cette supposition, nous nous trouvons face à des contextes que l'on pourrait qualifier de « mythobiographiques », en référence au psychanalyste germano-italien Ernst Bernhard (1898-1965). Par

¹² Richard NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, op. cit., p. 32s [notre traduction].

¹³ Parmi la multitude d'ouvrages, il convient de mentionner les classiques suivants qui, bien que dépassés ici et là, peuvent toujours être lus avec profit : Johann Jakob BACHOFEN, *Le droit maternel. Recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1996 ; Georges DEVEREUX, *Femme et mythe*, Paris, Flammarion, 1999 ; Erich NEUMANN, *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten*, Olten, Walter-Verlag, 1974³ ; Friedrich HEILER, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, « Theologische Bibliothek Töpelmann » 33, Berlin / New York, De Gruyter, 1976.

¹⁴ Se laisser impressionner veut dire littéralement en grec *charázzein* : graver les traits caractéristiques dans l'âme de quelqu'un.

« mythobiographie », Bernhard entend le fait que l'histoire de vie d'une personne fait toujours déjà partie d'un héritage psycho-culturel plus large. Chaque individu partage avec d'autres un destin commun : sous la forme de son époque et de la culture dans laquelle il est éduqué ; de la langue dans laquelle il apprend à s'exprimer ; du paysage dans lequel il grandit ; de l'histoire de son peuple, de sa tribu, de sa famille, dont il porte en lui les rêves et les traumatismes transgénérationnels, tout cela transmis par les parents et les grands-parents, derniers représentants de cette chaîne. La tâche qui incombe à chaque être humain est d'explorer et de s'approprier successivement cet héritage mythobiographique, qui favorise l'individu en tant que grâce héréditaire, qui lui pèse en tant que dette héréditaire, qui est à la fois un arrière-pays fertile et un abîme marécageux, jamais directement, mais toujours sous forme d'images, de symboles, de souvenirs et de récits à notre disposition, et qui relève de la psychologie des profondeurs comme d'une psychologie des hauteurs¹⁵. Et c'est précisément en cela que son histoire de vie unique, irrémédiablement concrète, reçoit son cadre supra-individuel, mythobiographique, ce qui explique que les histoires de vie, aussi incomparables soient-elles dans le détail, sont finalement comparables.

Ce n'est sans doute pas un hasard si Bernhard, formé dans la tradition de la psychologie analytique de Carl Gustav Jung, illustre ces relations entre autres par le symbole de la grande *imago* de la mère¹⁶ ; celle-ci, comme tout symbole vivant, représente « un système de relations à larges mailles » qui « agit endo-psychiquement aussi bien chez l'homme que chez la femme, chez le fils que chez la fille » et qui, par le biais de ces relations de parenté, « agit dans toutes les manifestations de son aire culturelle, dans la structure sociologique, dans le droit, l'art et les mœurs, dans la morale, la vision du monde, la religion, etc. »¹⁷. La grande *imago* de la mère est un symbole à la fois central et ambivalent, car il thématise à la fois la naissance

¹⁵ Voir Ernst BERNHARD, *Mythobiographie*, Stuttgart, Klett, 1974, p. 29, p. 34, p. 131-138, p. 148 et p. 149-154. — Cf. sur l'ensemble Joachim NEGEL, « Erbsünde ? Erbgnade ? Grundlegung einer Höhenpsychologie als Beitrag zu einer existentiellen Theologie der Gnade », in Joachim NEGEL, *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, « JThF » 26, Münster, Aschendorff, 2013, p. 617-647. — Le terme de « psychologie des hauteurs » apparaît pour la première fois dans les écrits du psychanalyste viennois Viktor E. Frankl.

¹⁶ Ernst BERNHARD, *Mythobiographie*, op. cit., p. 160-170.

¹⁷ *Ibid.*, p. 161s.

de toute vie à partir du giron obscur de la nature et le retour de toute vie dans ce sein insondable¹⁸. L'une des principales représentations de la Vierge Marie dans la chrétienté, la Pietà, thématise ces relations : la Vierge reprend en son sein le corps du Christ crucifié. D'où venait la vie, elle y retourne, et l'on ne sait pas si le cycle anonyme de la naissance et de la mort se referme simplement ici (la Vierge, en tant que figure chrétienne de la *Magna Mater* qui donne la vie, dans toutes ses ambivalences, délivre la vie et l'enchaîne dans sa finitude) ou si la douleur de la Vierge et sa plainte déchirante renvoient à une dimension au-delà de toute naturalité, dans laquelle les rapports entre la naissance et la mort, le plaisir qui engendre la vie et la dépense de soi qui épuise les forces dans l'accouchement d'une nouvelle vie¹⁹ sont transcendés dans une dimension plus grande, dont il n'est pas possible de parler autrement que dans des catégories personnelles et supra-personnelles à la fois²⁰.

2.2. Biblique

Ces rapports, souvent antagonistes, entre la personnalité et la naturalité, la liberté individuelle et l'enchevêtrement dans les origines intergénérationnelles de la lignée, du clan et du sang, sont résumés de manière percutante dans une minuscule miniature de l'évangile de Luc : « Or comme il disait cela, une femme éleva la voix du milieu de la foule et lui dit : "Heureuse la femme dont le ventre t'a porté et dont le sein t'a nourri !" Mais lui, il dit : "Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent !" » (Lc 11,27s.). Deux modes de croyance

¹⁸ Ces relations sont thématisées de manière dramatique dans le tableau à scandale de Gustave Courbet *L'Origine du monde*, peint en 1866, exposé pour la première fois en 1895 au musée d'Orsay à Paris, pour être peu après relégué aux archives pour « scandale public ». Après diverses péripéties *via* la Hongrie, l'Union soviétique et la Grande-Bretagne, le tableau se retrouve en 1950 dans la collection privée de Jacques Lacan. Le tableau représente de manière réaliste, c'est-à-dire « sans aucune concession, sans alibi historique ni mythologique, non seulement le sexe d'une femme, mais LE sexe de LA femme et, au-delà, de toutes les femmes, amantes et mères incluses » : Thierry SAVATIER, *L'origine du monde. Histoire d'un tableau de Gustave Courbet*, Paris, Bartillard, 2019⁵, p. 11.

¹⁹ Rappelons l'image de la photographe Natalie LENNARD, *Birth Undisturbed*, San Francisco, Blurb, 2024.

²⁰ Je renvoie ici au diptyque de l'artiste néerlandais Rins Boschma, intitulé *Passion* dans Regnerus STEENSMA, *Jezus is boos. Het beeld van Christus in de hedendaagse kunst*, Zoetermeer, Boekencentrum B.V., 1995.

s'affrontent ici : l'un naturel-familial et l'autre éthique-prophétique. Les deux modes de croyance ont leur justification profonde ; les deux ont certes aussi leurs dangers spécifiques. En quoi ?

La femme qui acclame Jésus ressent religieusement tout le contexte des liens du sang et de l'appartenance à une famille – quelque chose de très sacré dans le monde antique, il suffit de penser aux cultes des ancêtres chez les Romains, les Grecs et les Égyptiens. Mais la famille est également sacrée dans le judaïsme de l'Antiquité tardive ; il faut rappeler l'inviolabilité des tombes familiales, les règles strictes d'un monde qui doit son origine aux générations précédentes : la mère mérite le respect, le père l'obéissance.

Dans un tel monde, le concept religieux de Jésus représente une rupture troublante : « Femme, qu'ai-je à faire avec toi ? » (Jn 2,4) – est-ce ainsi qu'un fils juif parle à la femme qui l'a mis au monde ? Jésus n'est pas un modèle de fils conscient de ses devoirs, de mari fidèle, de père de famille exemplaire. Il y a là une désinvolture qui relativise tous les liens familiaux, car pour cet homme, il ne peut plus y avoir qu'une seule famille : « Il étendit la main sur ses disciples et dit : Voici ma mère et mes frères. Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux est pour moi un frère, une sœur et une mère » (Mt 12,49s.).

C'est dans l'universalisation de la relation à Dieu au-delà de l'appartenance familiale, clanique et ethnique que réside la grandeur de la proclamation du Royaume de Dieu par Jésus ; c'est là que se trouvent les racines d'un dépassement de ce que l'on appelle le tribalisme, le modèle social le plus ancien qui soit : « N'est homme à part entière que celui qui appartient à mon clan ! » – et donc les racines de la possibilité d'un œcuménisme au-delà des liens du sang²¹.

Bien sûr, tout ce qui est grand projette aussi des ombres. Le radicalisme éthique de la prophétie de Jésus, y compris sa relativisation brutale des structures familiales de base, occulte des dimensions importantes de la vie – précisément celles que représente la femme inconnue dans le passage cité de l'évangile de Luc : « Heureuse la femme dont le ventre t'a porté et dont le sein t'a nourri » (cf. Lc 11,27). Cette dimension de la vie n'est-elle pas aussi importante que l'universalisme de

²¹ À ce sujet, voir Peter SLOTERDIJK, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Berlin, Suhrkamp, 2014², p. 9-31.

Jésus ? On peut aussi poser la question de manière plus fondamentale : par quoi commence la religion ? A-t-elle d'abord à voir avec l'esprit et la morale ? Ses domaines prioritaires sont-ils l'éthique et le devoir, la liberté responsable et l'action qui change l'histoire ? Ou n'a-t-elle pas d'abord et avant tout à voir avec le corps, avec le sentiment, avec la nature, avec les rêves et les traumatismes archétypaux, avec les impensés de la procréation et de la naissance, avec l'apaisement primitif de la faim sur le sein de la femme qui nous a mis au monde, avec la grâce, la bienfaisance, la bonté, le destin et la sollicitude prévenante ?

Il semble que la piété mariale, dont on ne trouve que de maigres traces dans le Nouveau Testament, exprime précisément ce savoir : écouter la parole de Dieu est trop peu. Il faut aussi le sein qui nous a portés et les mamelles qui nous ont nourris. Celui qui pense devoir jouer l'un contre l'autre se méprend sur la vie. Le fait que la piété mariale ait pu naître avec ces images archétypales, bien que le Nouveau Testament parle relativement peu de Marie, est lié à un *instinctus divinus* élémentaire du peuple de Dieu, tout comme la piété mariale est plutôt une théologie « d'en bas » du point de vue de l'histoire culturelle : la piété populaire, justement²². Bien sûr, les aspects naturels de la religion, le côté primitif et archaïque de la piété mariale jettent aussi une ombre non négligeable. Ils peuvent maintenir l'humain dans la dépendance, l'infantiliser ou le faire régresser. Comme il est libérateur alors de se couper du clan, de ses liens du sang et du sein de sa mère, comme le préconise Jésus : « Heureux plutôt ceux qui entendent la parole de Dieu et la mettent en pratique » (cf. Lc 11,28).

²² Opposer brutalement la « piété populaire » à la « haute théologie » qui s'articule conceptuellement n'est pas sans poser de problèmes. Je ne peux pas faire les différenciations nécessaires ici et je renvoie plutôt à Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Munich, Beck, 1994, p. 331-347.

III. La piété mariale

Déploiements psycho-religieux autour des quatre dogmes de Marie

La dialectique de l'esprit et du corps, de l'ethos et de l'éros, de la liberté et de la nature, de l'agir responsable et de la grâce qui donne la vie, traverse – d'un point de vue structurel psychologique – les quatre grands dogmes de Marie. Certes, seuls les deux premiers (conception par le Saint-Esprit, maternité divine virginale) sont étayés par des preuves bibliques. Ni l'absence de péché de Marie (*Immaculata Conceptio*), ni sa dormition (*dormitio*), ni son assomption ne sont mentionnées dans le Nouveau Testament. Cela n'empêche pas que nous ayons affaire ici à d'importants théologoumènes psycho-religieux, c'est-à-dire à des images symboliques dans lesquelles la vérité historique et la vérité du mythe s'imbriquent indissolublement et qui – tout à fait dans le sens de Paul Ricœur – donnent beaucoup à penser²³. Que donnent-elles donc à penser ?

Commençons par le plus controversé des quatre dogmes mariaux, le dogme de 1854. En raison des circonstances politiques qui ont conduit à sa définition (ultramontanisme, *Kirchenkampf*, etc.)²⁴, la dimension psycho-religieuse élémentaire de ce dogme est généralement ignorée tant par ses détracteurs que par ses défenseurs. Si l'on voulait formuler cette dimension dans le langage de la dogmatique, il faudrait, en recourant au texte de la constitution pontificale *Ineffabilis Deus*²⁵, parler comme suit : en Marie, une partie de la création inaltérée s'est conservée ; dans son consentement inconditionnel à la parole de l'ange (Lc 1,38), quelque chose de la nature originelle de l'homme, perdue en Adam, resplendit. Ce reste originel était nécessaire pour que le Christ puisse devenir homme, et cela s'exprime dans le théologoumène de l'« *immaculata conceptio Mariae in*

²³ Voir Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. Livre 2, in *La Symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1988² [1960], p. 479-488.

²⁴ Si le dogme de 1854 est si controversé, c'est parce qu'il anticipait de manière performative la dogmatisation de l'infaillibilité pontificale lors du premier concile du Vatican. Cf. sur l'ensemble : Hubert WOLF, *Der Unfehlbare Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München, Beck, 2020. En particulier sur le dogme de l'*Immaculata Conceptio* : *ibid.*, p. 187-217.

²⁵ Publiée le 8 déc. 1854 (DH n° 2800-2804).

gremio matris eius ». Ce théologoumène affirme que Marie, en vue de son consentement à l'œuvre salvatrice du Christ, a été préservée du péché originel dès le premier instant de sa propre existence par un acte de grâce particulier de Dieu. En effet, pour que le Seigneur puisse entrer dans le monde déchu et y commencer son œuvre de rédemption, un consentement initial de ce même monde était nécessaire. Ce consentement initial nous apparaît dans l'acceptation inconditionnelle de Marie : « Voici, je suis la servante du Seigneur. Qu'il me soit fait selon ta parole » (Lc 1,38). On voit ici que, malgré toute la corruption due au péché originel, quelque chose du paradis a été conservé au plus profond de l'être humain. En ce sens, il faut voir en Marie, « l'Immaculée Conception », une image d'un « languir » de ce qui nous est promis à tous : nous serions, comme elle, des personnes appelées à répondre sans réserve à l'appel divin, même si, contrairement à elle, nous sommes ambivalents et souvent contestables, même dans nos meilleures intentions, en raison de notre empêchement dans le péché originel²⁶.

Voilà pour la déclaration dogmatique du Magistère. Certes, la force affective de la piété mariale ne se laisse guère saisir par de telles explications quelque peu grinçantes. La dogmatique présente en effet l'inconvénient majeur – malgré toute la vérité qu'elle proclame – de demeurer singulièrement abstraite ; une mythologie conceptuelle, en somme, peu poétique ! Ainsi, pour donner un autre exemple, le dogme de la « virginité perpétuelle » de Marie (concile du Latran, 649) constitue un développement du dogme de la maternité divine de Marie proclamé au concile d'Éphèse (431). Or, ce dernier repose sur une argumentation anti-arienne : Jésus de Nazareth n'est pas avant tout un homme qui se tiendrait d'une manière particulière proche de Dieu, à l'instar d'Isaac, de Samson, de Samuel ou encore de Jean-Baptiste, ce dont les circonstances particulières de leur naissance témoignent (cf. Gn 18,10-15 ; Jg 13,2-25 ; 1 S 1,1-20 ; Lc 1,5-25). Bien plus, Jésus est le Christ, le Verbe de Dieu fait chair en personne (cf. He 1,1-4). Dès lors, Marie n'est pas avant tout « celle qui enfante le Christ » (*christotókos*) – ce qu'elle est aussi –, mais elle est de manière éminente « celle qui enfante Dieu » (*theotókos, Dei genitrix*), puisque c'est en elle que le Verbe éternel s'est fait chair

²⁶ Je me réfère essentiellement à Karl Rahner dans ces quelques lignes : « L'Immaculée Conception », in KARL RAHNER, *Écrits théologiques*, t. IV, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 143-159 et « Sur le sens du dogme de l'Assomption », in *ibid.*, p. 160-177.

(cf. Jn 1,14 ; Ga 4,4)²⁷. C'est dans cette perspective que le dogme de l'*Immaculata Conceptio* trouve lui aussi sa motivation christologique et sotériologique²⁸ : il est en effet lié au « oui » de l'humain en tant que créature, sans lequel la rédemption serait impossible. Contrairement au mythe grec, une mariologie fondée sur l'Écriture repose sur une philosophie de la liberté, comme on l'a souligné à juste titre à maintes reprises²⁹.

Or, en mettant principalement l'accent sur ces enchaînements conceptuels, la dogmatique n'a encore nullement pris en compte les dimensions affectives de la piété mariale. C'est précisément là son manque fondamental³⁰. Dès lors, la question suivante se pose : en ce qui concerne « l'absence de péché de la Mère de Dieu » et « la conception virginale de Jésus » – quels sont les arrière-plans mythobiographiques et existentiels qui ont conduit à ce que ces deux affirmations de foi acquièrent une telle importance dans l'histoire de la piété, et ce bien au-delà des fondements immédiats que l'exégèse historico-critique pourrait mettre en lumière (car ceux-ci, comme je l'ai laissé entendre, sont plutôt ténus) ?

²⁷ Voir Georg SÖLL, *Mariologie*, « Handbuch der Dogmengeschichte » 3/4, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1978, p. 60-63 et p. 88-96.

²⁸ Voir Karl RAHNER, « L'Immaculée Conception », *op. cit.*, p. 150s.

²⁹ LG n° 58. Cf. les remarques correspondantes dans le beau livre de Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Maria. Der andere Anfang*, Heiligenkreuz im Wienerwald, Be&Be Verlag, 2016, p. 28-31 et p. 41-48.

³⁰ Ce sont plutôt les marginaux de la théologie de l'École qui explorent ces pistes : Alex STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie 3 : Leib und Leben*, Paderborn, Schöningh, 1998, p. 12-123 ; Alex STOCK, *Andacht. Zur poetischen Theologie von Huub Osterhuis*, Sankt Ottilien, EOS, 2011, p. 161-185 ; Gottfried BACHL, *Spuren im Gesicht der Zeit. Ein wenig Eschatologie*, Salzburg, Otto Müller, 2008, p. 124-137 ; Ottmar FUCHS, *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*, Ostfildern, Matthias-Grünwald, 2016³, p. 140-160 ; Leonardo BOFF, *Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung*, Düsseldorf, Patmos, 1985² ; Leonardo BOFF, *Je vous salue Marie. L'Esprit et le féminin*, « Théologies », Paris, Cerf, 1986 ; Eugen DREWERMANN, « Die Frage nach Maria im religionswissenschaftlichen Horizont », *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 66, 1982, p. 96-117.

3.1. L'Immaculée Conception : l'absence de péché de la Mère de Dieu

Commençons par nos propres expériences de vie. Il arrive parfois d'entendre des personnes âgées dire : « Les parents ne savaient pas mieux. Ils voulaient peut-être bien faire, mais ce n'était pas bien. Au lieu d'une main caressante, le bâton qui punit. Quand le père m'a forcé à faire son métier. Et la mère se tenait à côté et disait ce que le père voulait entendre. S'ils savaient ce qu'ils nous ont fait, je préfère ne pas y penser ». — Combien de fois la famille et le clan ont-ils été un milieu de non-liberté ! L'engrenage de la violence au sein de la famille, là où l'on vit inextricablement confiné dans un espace restreint, est une expérience immémoriale. Elle traverse les générations — songeons aux mythes grecs : la lignée des Tantalides, la maison des Labdacides, celle des Atrides. Une malédiction pèse sur la famille, un destin funeste, inéluctable, fait de violences subtiles ou manifestes. Le livre de la Genèse en témoigne déjà : la relation entre l'homme et la femme, qui a dérapé (Gn 3,16), se transmet aux enfants et aux descendants ; le premier meurtre est un fratricide (Gn 4,1-16) ; depuis lors, la relation entre frères et sœurs ainsi que la relation des enfants avec leurs parents est assombrie (rappelons Isaac et Ismaël, Jacob et Esäü, Joseph et ses frères, la relation des fils de Jacob avec leur père). Plus les mythes généalogiques sont anciens, plus leur issue est fatale. Et cette réalité perdure. Les blessures de l'enfance peuvent marquer toute une existence — pensons à la « Lettre au père » de Kafka³¹, un texte d'une force quasi shakespearienne ; ou encore à la relation difficile de Rilke avec sa mère (son incapacité presque malade à nouer des liens affectifs y trouve probablement son origine) ; ou aux nouvelles de Schnitzler, Zweig, Strindberg, Mauriac et bien d'autres.

Comment guérir de tels contextes ? Il faudrait s'attaquer à la racine, entreprendre, à la manière d'une *recapitulatio omnium*, parcourir les désordres au niveau personnel et intergénérationnel, pour parvenir à une *restauratio in integrum*. Il va de soi que cela ne peut se faire que de manière imparfaite pour ceux qui en sont affectés. Même lorsque l'on parvient à laisser la rancœur derrière soi, le fait de savoir que la vie a déjà été vécue et que les limites de l'enfance se répercutent jusque dans la vieillesse, cela permet de comprendre pourquoi le désir d'avoir une mère parfaite (et, faudrait-il ajouter, un père parfait) engendre des images d'une puissance

³¹ Voir Franz KAFKA, *Lettre au père*, Paris, Gallimard, 2002.

quasi archétypale – la littérature en est d'ailleurs remplie. Pensons, dans la littérature contemporaine, aux romans consacrés à la mère par Oskar Maria Graf, Martin Walser, Thomas Hürlimann, Angelika Schrobsdorff, Albert Cohen et Hanns Josef Ortheil³².

La bonté pure alliée à une douce fermeté - ces deux éléments nous permettent de vivre en tant qu'êtres humains capables d'aimer, éveillés à nous-mêmes et indépendants : il est clair qu'il s'agit d'une image divine – « divine » parce qu'évoquant la complétude. Certes, cette réussite ne dépend que très partiellement de nous. Même si nous nous promettons en secret : « Ce que mes parents ont raté avec moi, je le ferai autrement, mieux, avec mes propres enfants ! » – une telle résolution porte en elle quelque chose d'illusoire. Nous ne sommes pas meilleurs que nos parents, et même si nous évitons de répéter leurs erreurs, nous infligeons à nos enfants d'autres blessures, si bien qu'un jour, peut-être, ils parleront de nous comme nous parlons aujourd'hui de nos parents.

Or, si la Mère de Dieu, libérée de tout péché originel, fait partie des images les plus anciennes de l'histoire de la piété, cela semble signifier ce qui suit³³ : la foi selon laquelle, une fois au moins, une femme aurait vécu sur cette terre et aurait pu être pour son enfant une pure bonté, nourrit l'espérance qu'en Dieu notre mélancolie pourrait prendre fin ; que la

³² Dans l'ordre : Oskar Maria GRAF, *Das Leben meiner Mutter*, Berlin, Ullstein, 2016⁷ [1940] ; Martin WALSER, *Muttersohn*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 2013 ; Thomas HÜRLIMANN, *Der rote Diamant*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2022 (à ce sujet, voir aussi la recension de Roman BUCHELI, « Neu in der Schweizergarde der Muttersöhne. So rabiät wie Thomas Hürlimann in seinem neuen Roman hat noch keiner das Hochamt der Mutterliebe zelebriert » [« Nouveau dans la Garde Suisse des fils à sa maman : personne n'a célébré avec autant de véhémence la grand-messe de l'amour maternel que Thomas Hürlimann dans son nouveau roman »], in *Neue Zürcher Zeitung* du 9 août 2022, p. 32) ; Thomas HÜRLIMANN, « Berliner Madonna », in *Abendspaziergang mit dem Kater*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2020, p. 212-228 ; Angelika SCHROBSDORFF, *Tu n'es pas une mère comme les autres*, Paris, Gallimard, 2014 ; Albert COHEN, *Le livre de ma mère*, Paris, Gallimard, 1954 ; Hanns-Josef ORTHEIL, *Die Erfindung des Lebens*, München, Luchterhand, 2019¹⁶ [2009].

³³ Sur le matériel historico-religieux, voir Eugen DREWERMANN, « Die Frage nach Maria im religionswissenschaftlichen Horizont », *op. cit.* ; Olga FRÖBE-KAPTEYN (éd.), *Vorträge über Gestalt und Kult der « Großen Mutter »*, « Eranos-Jahrbuch », 6/1938, Zürich, Rhein-Verlag, 1939. – Du point de vue de la psychologie analytique, voir Sibylle BIRKHÄUSER-OERI, *Die Mutter im Märchen. Deutung der Problematik des Mütterlichen und des Mutterkomplexes am Beispiel bekannten Märchen*, Marie-Louise VON FRANZ (éd.), Stuttgart, Bonz, 1978³, spéc. p. 236-271.

parentalité terrestre, dans toutes ses failles, trouverait en Dieu son accomplissement. Ainsi, Marie n'est pas un modèle moral à imiter. (Rien n'a plus desservi la piété mariale que la surcharge moralisatrice, bien plus encore que toutes les tentatives historico-critiques de démystification). Plutôt, la Mère de Dieu, libérée de tout péché originel, est un miroir spirituel dans lequel nous pouvons entrevoir ce qui nous est promis : au-delà de la mort, les blessures qui nous ont été infligées, et celles que nous avons à notre tour infligées aux autres, pourraient être guéries.

3.2. Mère toujours vierge : *Mater semper virgo*

Une deuxième pensée s'y rattache spontanément. « L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi l'enfant aussi sera appelé saint et fils du Très-Haut... » (Lc 1,35). Pour une personne qui pense en termes de sciences naturelles (et c'est le cas de chacun d'entre nous), cette phrase transformée en dogme provoque des hochements de tête. Nous ne comprenons plus guère ce que le théologoumène de l'engendrement de Jésus « non par la volonté de la chair, non par la volonté de l'homme, mais par Dieu » (Jn 1,13) pourrait signifier existentiellement, non seulement sur le plan théologique, mais surtout sur le plan mythobiographique. Nous comparons spontanément de telles affirmations de foi avec notre conception moderne du monde, et nous nous retrouvons alors face à de très grandes difficultés : « La procréation parthénogénétique ? Comment est-ce possible ? »

Parmi beaucoup d'autres, Karl Rahner s'est lui aussi penché sur ce problème. Il propose de prendre le théologoumène de la conception virginale et de la naissance miraculeuse de Jésus comme un « midrash », c'est-à-dire comme une forme légendaire de « théologie narrative » pour témoigner de l'importance théologique de l'homme Jésus de Nazareth : qu'il est entièrement de Dieu et qu'il est donc à juste titre appelé « le Christ », c'est-à-dire celui qui est oint par l'Esprit dès le premier instant de son existence³⁴. Si Rahner a rallié la majorité des exégètes (de tradition catholique et protestante) à cette position³⁵, il ne rattrape pas pour autant

³⁴ Voir Karl RAHNER, « Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt », in K. Suzo FRANK, Rudolf KILIAN, Otto KNOCH, Gisela LATTKE & Karl RAHNER, *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart, KBW, 1970, p. 121-158, ici p. 124-125.

³⁵ Cf. les contributions de Rudolf KILIAN, Otto KNOCH et Gisela LATTKE dans *ibid.*

ce qui, au-delà de tous les contextes religieux, formels et traditionnels, a pu être condensé en expériences mythobiographiques dans la déclaration de foi sur la conception virginale de Jésus et sa naissance non moins miraculeuse (*virginitas Mariae ante partum, in partu, post partum*)³⁶. Et voici ce que l'on pourrait en retenir.

Nous connaissons la grande phrase de la première épître de Jean : *Deus caritas est*, « Dieu est amour ! » (1 Jn 4,8.16b) – dans cette phrase culmine en quelque sorte tout le Nouveau Testament. Et pourtant, à quelques exceptions près³⁷, pratiquement tous les grands représentants de la théologie – de Dieu – évitent de parler explicitement d'amour sexuel au sens d'Éros ou Cupidon, comme le fait le mythe grec (les frasques sexuelles des dieux grecs sont bien connues³⁸). Même si nous utilisons des images de Dieu à connotation patriarcale (par exemple, père, juge, roi, berger), cela ne signifie pas que nous voulons en même temps affirmer que Dieu est masculin. Toutes les tensions polaires qui marquent notre vie – et

³⁶ Comme chez Rahner, on regrette de ne trouver dans la très savante étude de Gerhard Ludwig MÜLLER, *Was heißt :Geboren von der Jungfrau Maria ? Eine theologische Deutung*, « QD » 119, Freiburg-in-Breisgau, Herder, 1989, aucune contextualisation existentielle. Le livre traite le sujet – divisé en trois parties sous les titres « Virginitas ante partum » (p. 24-89), « Virginitas in partu » (p. 90-107), « Virginitas post partum » (p. 108-121) – « uniquement dans un sens scientifique » (p. 7). Et c'est ainsi que naît un système qui est certes hautement cohérent et fermé sur lui-même ; mais qui, précisément de ce fait, exclut l'Esprit.

³⁷ Outre les grandes représentantes du mysticisme thuringien et flamand, Mathilde de Magdebourg, Hadewijch d'Anvers, Marguerite Porete et bien d'autres, ainsi que les « poètes métaphysiques » du catholicisme anglican John Donne (1572-1631), George Herbert (1593-1633), Henry Vaughan (1621-1695) et John Traherne (1637-1674), les romantiques catholiques étaient particulièrement réceptifs à ces idées : Franz von Baader, Friedrich von Hardenberg (Novalis) et Wilhelm Heinrich Wackenroder.

³⁸ L'apologétique paléochrétienne a dû lutter contre la proximité suspecte de la conception virginale de Jésus par l'Esprit divin ; ainsi, Justin avance l'argument suivant à son interlocuteur juif Tryphon : « Et dans ce qu'on appelle les mythes des Grecs, il est dit que Persée naquit de Danaé, qui était vierge, après que celui qu'on appelle chez eux Zeus se fut répandu sur elle sous la forme d'une pluie d'or ; et vous [les chrétiens], vous devriez rougir de raconter les mêmes choses qu'eux, et dire plutôt que ce Jésus était un homme d'entre les hommes, et, si vous démontrez à partir des Écritures qu'il est bien le Christ, que c'est à cause de sa vie parfaite et conforme à la Loi qu'il fut jugé digne d'être choisi pour Christ ; mais n'ayez pas l'audace de conter des prodiges, de peur d'être convaincus de folie, comme les Grecs » : JUSTIN DE NAPLOUSE, *Dialogue avec le juif Tryphon*, LXVII, 2, in *Premiers écrits chrétiens*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2016, p. 400-573, ici p. 484.

la polarité des sexes « masculin/féminin » ne désigne que la tension la plus extrême de notre existence corporelle – sont dépassées en Dieu. Bien que, selon le témoignage du Nouveau Testament, Dieu soit l'amour par excellence, il est au-delà de nos polarités sexuelles. Cela signifie également que si nous hésitons à parler de l'amour de Dieu comme d'un amour sexué, ce n'est pas parce que l'amour érotico-sexuel doit être rejeté (ce qui, soit dit en passant, serait absurde ; après tout, nous lui devons notre existence). Il semble plutôt qu'une expérience non-négligeable érotico-sexuelle consiste en ceci : l'amour entre les sexes, dans toute sa beauté, a toujours ses limites. Un témoin aussi averti que Sigmund Freud le savait comme peu d'autres. D'une part, selon Freud, les jeux amoureux entre les sexes procurent « l'expérience la plus forte d'une sensation de plaisir irrésistible »³⁹. L'heureuse convergence du vouloir passionné envers l'être aimé, du gaspillage extatique de soi et de l'épuisement béat procure « les expériences de satisfaction les plus fortes », raison pour laquelle l'amour physique, « en tant que source de profondes sensations de bonheur », est peut-être « le modèle de tout bonheur »⁴⁰. D'un autre côté, toujours selon Freud : « La sexualité fait partie des activités les plus dangereuses de l'individu »⁴¹. La raison en est très simple : en elle, on se livre corps et âme à un autre être humain. C'est précisément là, selon Freud, que la peur profondément ancrée de l'amour sexuel trouve son origine. C'est tout sauf un hasard si les grandes histoires d'amour de la littérature mondiale ne parlent pas seulement de plaisir et d'épanouissement, mais aussi, dans des variantes toujours nouvelles, de déception, de douleur et de trahison⁴². Les histoires d'amour sont souvent des tragédies, non seulement parce que l'amour promet plus qu'il n'est capable de tenir, mais aussi parce que des

³⁹ Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* [1930], in *Studienausgabe* (StA), vol. IX, p. 191-270, ici p. 213 [traduction personnelle].

⁴⁰ *Ibid.*, p. 231 [traduction personnelle].

⁴¹ Remarque faite lors d'un débat de la *Psychologische Mittwoch-Gesellschaft* chez le professeur Freud le 1^{er} juin 1910 – cité d'après Herman NUNBERG & Ernst FEDERN (éd.), *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, vol. 2 : 1908-1910, Frankfurt am Main, Fischer, 1977, p. 519. La traduction est de nous.

⁴² Les exemples possibles sont légion. Dans la littérature allemande contemporaine, on peut citer Monika MARON, *Animal triste*, Paris, Albin Michel, 1998 ; Dieter WELLERSHOFF, *Die Schönheit des Schimpansen. Roman*, Köln, Kiepenheuer und Witsch, 1977 ; Botho STRAUSS, *Couples, passants*, Paris, Gallimard, 1983 ; Botho STRAUSS, *Sur l'amour. Récits et fragments*, Paris, Gallimard, 1991.

peurs archaïques du plaisir et de la perte se cachent en arrière-plan⁴³. Dans nos rencontres amoureuses, outre les aspects heureux, le potentiel traumatique de l'expérience de proximité de la petite enfance est ravivé. Les psychothérapeutes décrivent cette dialectique malsaine dans des variantes toujours nouvelles : « Nous ne désirions rien de plus, rien ne nous effrayait plus que d'être proches de notre mère, que d'être loin d'elle. Nous n'aspirons à rien de plus, nous n'avons peur de rien de plus que d'être proches de nos partenaires amoureux, que d'en être éloignés »⁴⁴. Il n'est pas rare que le désir de proximité de l'adulte soit traversé par une singulière ambivalence : « Une trop grande proximité étouffe, et l'éloignement fait peur ». D'où la tâche difficile de parvenir à une gestion mature de son propre désir et, en même temps, à une gestion mature du désir de l'autre convoité. Être rejeté est une honte ; personne ne peut nous blesser aussi profondément que la personne que l'on aime. Mais ce n'est pas seulement dans la résistance de l'autre aimé que réside un grand potentiel de conflit, mais déjà dans le psycho-sexuel lui-même : les désirs de la petite enfance, les peurs, les plaisirs, le défi de s'accepter dans sa propre corporéité – tout cela attend une libération définitive qui est extrêmement difficile à réaliser. Dès l'enfance, la proximité et le plaisir ne sont pas seulement « liés au bonheur, à la reconnaissance et au sentiment d'unicité, mais aussi à la solitude, à la honte, à l'incompréhension, éventuellement à des expériences de violence, à des abus, à l'interdiction et à la peur. Personne n'échappe à ces risques. Nous en portons tous des blessures et des cicatrices. Elles deviennent visibles dans la rencontre sexuelle ». En bref, chaque contact intime ravive « l'espoir d'un nouveau départ et [n'opère pas rarement] la répétition de l'ancien »⁴⁵.

⁴³ Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, op. cit., p. 229-236 ; Sigmund FREUD, « Le tabou de la virginité », in *Œuvres complètes de Freud / Psychanalyse*, t. XV : 1916-1920, Paris, PUF, 1996, p. 77-96 ; Sigmund FREUD, « Du rabaissement généralisé de la vie amoureuse », in *Œuvres complètes de Freud / Psychanalyse*, t. XI : 1911-1913, Paris, PUF, 1998, p. 129-141.

⁴⁴ Cette citation et les suivantes proviennent d'une conférence donnée à la *Literaturhaus* de Salzbourg à l'occasion des vingt ans du *Sexualberatungsstelle Salzburg* : Eva BREIDENBACH-FRONIUS, « Von der Utopie der sexuellen Befreiung », *Salzburger Arbeitskreis für Psychoanalyse (SAP)-Zeitung* 13, juil. 2007.

⁴⁵ Sur l'éventuel potentiel traumatique de la pratique sexuelle de l'adulte (revitalisation d'expériences infantiles ou juvéniles de honte, de dégoût, d'humiliation, de

Mais quel est le rapport avec les représentations religieuses d'une nouvelle vie engendrée par le Saint-Esprit et d'une maternité virginale ? – Beaucoup de choses, me semble-t-il. La tension, la rivalité, la vulnérabilité, tout ce qui est inhérent à l'amour entre les sexes est transcendé en Dieu, que nous appelons « amour » (1 Jn 4,8.16), d'une manière qui nous échappe. Un seul Dieu en trois personnes : elles sont chacune à part et pourtant tout à fait une ; une intimité qui n'est jamais trop proche de l'autre ; un être intime l'un avec l'autre (*circum-incessio, perichóresis*) qui amène l'autre à la plus grande liberté.

Il s'agit peut-être d'une lecture inhabituelle pour beaucoup – peu importe ! La thèse qui suit, s'appuie sur le raisonnement suivant : une théologie qui n'ose pas réinterpréter les fondements de la foi en raison de leur perte de plausibilité à l'époque moderne ne peut être accusée que de paresse intellectuelle ; elle aurait tout simplement manqué à sa mission. C'est ainsi que je propose à titre d'essai la thèse suivante⁴⁶ : l'image de la

sentiments de culpabilité, etc. jusqu'au souvenir retraumatisant d'expériences de violence refoulées, par exemple dans le processus de défloration au moyen de ce que l'on appelle les *expériences déclencheuses*), voir Ute GAHLINGS, *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*, Freiburg-in-Breisgau / München, Karl-Alber, 2016² [deuxième édition augmentée d'une postface], p. 359-423.

⁴⁶ Avec la « mariologie d'en bas » proposée ici, j'essaie de répondre à la double invitation de Rahner : d'une part, résister à la tentation de qualifier la confession de la naissance miraculeuse de Jésus de « conditionnée par le temps » et de lui dire adieu d'un coup ; d'autre part, « simplement répéter la déclaration des Écritures [...] en se référant simplement à cette déclaration [...] comme étant la dernière autorité ». Dans la question qui nous occupe ici, ni le geste de démythologisation des Lumières ni la répétition stérile de ce que presque plus personne ne comprend, qui se fait passer pour une fidélité à la tradition, ne sont d'une grande aide. Le théologien qui souhaite rester fidèle à la tradition ecclésiastique tout en se faisant comprendre de son époque doit plutôt s'efforcer de rendre plausible ce qui a été cru « pendant deux millénaires » dans la « Confession de la naissance virginale » à un monde qui pense, ressent et vit au-delà de tout supranaturalisme, sous l'horizon de l'histoire, des sciences humaines et des sciences naturelles. Car le théologien lui-même appartient à ce monde. La question est donc la suivante : à quel objectif kérygmatisque sert la représentation de la naissance de Jésus *sine virili semine* transmise par Matthieu et Luc ? C'est à une réponse possible à cette question que je vais m'attacher dans ce qui suit. (Citation de Karl RAHNER, « Maria und das christliche Bild der Frau », in *Schriften zur Theologie*, vol. 13, Zürich / Einsiedeln / Köln, Benzinger, 1978, p. 353-360, 358 [traduction personnelle] ; Karl RAHNER, *Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt*, op. cit., p. 136. Voir aussi Karl RAHNER, « Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube », in *Schriften zur Theologie*, vol. 7, Einsiedeln / Zürich / Köln, Benzinger, 1966, p. 54-76.)

conception virginale de Jésus stimule la nostalgie mythobiographique d'un amour dans lequel l'unité parfaite dans la différence, la coïncidence heureuse de l'intimité et de l'altérité sont les éléments marquants ; une divinité-humanité qui ne connaît plus de tiraillements dans la rencontre, plus de surpuissance dans le consentement, plus de vilaines luttes de pouvoir dans l'approche érotique. La « Vierge Marie » n'est donc pas non plus une personne idéale, elle est une image archétypale du divin. Car Dieu est au-delà de nos polarités. Dieu est unité parfaite dans la diversité : communion co-originale d'une donation suprême et d'une liberté souveraine. Ainsi, le discours mythique sur la « conception virginale de Jésus » est un signe que dans le Dieu trinitaire, en tant que coïncidence de l'aimant (le Père), de l'aimé (le Fils) et de l'événement de l'amour (l'Esprit), nous pouvons deviner une intimité que nous ne connaissons nous-mêmes que comme une nostalgie.

Que dans l'histoire humaine, cette aspiration ait trouvé un jour son accomplissement, et ce jusque dans la chair de l'incarnation :

L'Esprit Saint viendra sur toi
et la force du Très-Haut (δύναμις ὑψίστου / *virtus altissimi*)⁴⁷
te couvrira de son ombre ;
c'est pourquoi le saint qui naîtra (τὸ γενώμενον ἅγιον),
sera appelé Fils de Dieu (Lc 1,35)

C'est précisément ce qui, selon le témoignage du Nouveau Testament, fonde la certitude que la promesse biblique faite à Israël

⁴⁷ Le mot grec « force du plus haut » (*dýnamis hypsístou*), rendu par le latin de la Vulgate par *virtus altissimi* (*virtus* vient de *vir* et signifie « virilité, c'est-à-dire tout ce qui orne et ennoblit l'homme du point de vue physique et spirituel » (Karl Ernst GEORGES, *Ausführliches Lat.-Dt. Wörterbuch*, Leipzig, Hahn, 1880, t. II, p. 3155s) est l'équivalent de l'hébreu *geburat äljon*. *Gebura* ou *gibora* est la force masculine, notamment la force des reins. Ce n'est donc pas un hasard si le nom de l'ange de l'Annonciation (Lc 1,26) est « Gabriel », en français : « Mon mari [c'est-à-dire la force des reins qui me rend enceinte] est Dieu ». Comme chacun sait, chaque ange est chargé d'un *seul* message à la fois, et ce message est le nom qu'il porte : Michel – « Qui est comme Dieu ?! » (Ap 12,7-10 ; Gn 3,34), Raphaël – « Dieu guérit » (Tb 12,14s.), Uriël – « Mon Dieu est lumière » (Hen 20 grec) ou encore Gabriel – « Ma force, ma puissance, mon mari est Dieu ». Lorsque l'ange a transmis ce message, c'est-à-dire lorsque le nom qu'il porte est devenu audible pour le destinataire ou la destinataire, la règle est la suivante : « Alors l'ange les quitta » (Lc 1,38b). Le destinataire est à nouveau seul et doit voir comment il gère le message.

(Is 7,14) n'est pas une illusion, mais qu'elle a trouvé son accomplissement en Marie (Lc 1,31). Et si c'est le cas en Marie, cette promesse s'accomplira pour tous ceux qui « attendent la rédemption d'Israël » (Lc 2,25.38). Car, comme sur Marie, « l'Esprit de Dieu sera répandu sur toute chair » (Ac 2,17s. ← Jl 3,1-5), et ainsi tout homme pourra concevoir la Parole divine et devenir, comme Marie, une Vierge Mère de Dieu :

Je dois être MARIE / et faire naître DIEU de moi
Pour qu'éternellement / il m'accorde la béatitude.

Ainsi Angelus Silesius [Johann Scheffler] s'appuyant sur Maître Eckhart, Tauler et Suso : chaque âme doit être « libre » d'elle-même, c'est-à-dire virginale, afin qu'en son « fond » Dieu puisse être conçu, porté et enfanté. En bref : chaque humain doit être Marie, chaque humain doit être Mère de Dieu⁴⁸. C'est tout à fait dans ce sens que l'on peut lire chez Angelus Silesius :

Ô humain, tu dois être vierge / si tu veux être sauvé. /
Sinon, comment la parole de Dieu / deviendra-t-elle humaine en toi⁴⁹.

Il est tout à fait clair que la virginité dont il est question ici ne signifie pas la virginité sexuelle au sens physique du terme, mais une attitude spirituelle. Jean-Louis Barrault, le grand mime de théâtre, a décrit cette attitude dans son autobiographie en prenant l'exemple de son maître Charles Dullin : « Dullin, entre autres richesses, possédait la plus rare : une journalière virginité. Chaque matin, il paraissait avoir tout oublié et ressentir la vie pour la première fois. C'est ce que j'ai retenu de plus précieux »⁵⁰ — C'est précisément dans ce sens d'une attitude contemplative fondamentale face à la parole créatrice de Dieu que s'inscrivent les versets d'Angelus Silesius : la naissance de Dieu dans l'âme de celui qui, comme Marie, ne se contente pas d'entendre la parole, mais

⁴⁸ Voir Ignaz WEILNER, *Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik*, Regensburg, Pustet, 1961.

⁴⁹ Toutes les citations d'Angelus SILESIIUS [i.e. Johannes SCHEFFLER] proviennent de *Cherubinischer Wandersmann [Le voyageur chérubinique]. Kritische Ausgabe*, Louise GNÄDINGER (éd.), Stuttgart, Reclam, 1986, ici p. 30 (I, 23 : « Die geistliche Maria » traduction personnelle).

⁵⁰ Jean-Louis BARRAULT, *Souvenirs pour demain*, Paris, Seuil, 1972, p. 71 — Cf. le merveilleux livre de Robin DANIELS, *The Virgin Eye. Towards a Contemplative View of Life*, Katherine DANIELS (éd.), Watford, Edition Instant Apostle, 2016.

l'accueille intérieurement dans sa totalité. « Avant que Marie ne reçoive le Christ dans son corps, elle l'avait déjà reçu dans son cœur », dit Augustin à ce sujet⁵¹. C'est aussi la raison pour laquelle, dans l'iconographie, la scène de l'Annonciation est souvent représentée avec Marie – en train de lire – surprise par l'ange : en lisant les Saintes Écritures, elle reçoit le Christ ; en lisant, il lui vient littéralement à l'esprit, comme une pensée saisissante, et cela ne reste pas sans conséquences⁵². Une fois de plus, citons Angelus Silesius. Dans le premier livre de *l'Errant chérubinique* se trouve le fameux verset :

Si le Christ naissait à Bethléem mille fois /
tu serais perdu pour l'éternité, s'il ne naît en toi ;

Encore une fois, à la toute fin du dernier livre, la décision est la suivante :

Ami, c'en est assez. Si tu veux lire plus, /
Va, et deviens toi-même et l'Écriture et l'Être⁵³.

La « conception par l'oreille » – ce théologoumène classique (Marie a conçu le Christ par l'oreille)⁵⁴ se retrouve chez Emmanuel Levinas dans

⁵¹ SAINT AUGUSTIN, *Sermo* 215,4. La traduction est de nous.

⁵² Je pense ici par exemple à la ravissante *Vierge de l'Annonciation* d'Antonello da Messina, 1475, huile sur bois (45x34,5), visible à la Galleria Regionale della Sicilia, Palerme, [en ligne] [https://de.wikipedia.org/wiki/Maria_der_Verk%C3%BCndigung_\(Antonello_da_Messina\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Maria_der_Verk%C3%BCndigung_(Antonello_da_Messina)), consulté le 17 mars 2025.

⁵³ Angelus SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, *op. cit.*, p. 36 (I, 61 : « In dir muss Gott gebohren werden ») et p. 285 (VI, 263 : « Beschluß ») [traduction personnelle].

⁵⁴ Un *topos* similaire apparaît dès le IV^{ème} siècle. Zénon de Vérone écrit par exemple : « C'est parce que le diable s'est introduit en Ève par l'oreille, l'a blessée et tuée par sa persuasion, que le Christ est également entré en Marie par l'oreille et a extirpé tous les vices du cœur » (ZÉNON DE VÉRONE, *Traktate (Predigten und Ansprachen)*, in *Des heiligen Bischofs Zeno von Verona Traktate*, trad. du latin par Andreas Bigelmair, « Bibliothèque des Pères de l'Église, 2^{ème} série » 10, Kempten / Munich, 1934, ici : livre I, Traité XIII, 10 ; [traduction personnelle]). Même chose chez Éphrem le Syrien : « Dieu est venu dans l'utérus par l'oreille et est sorti du monde de manière pure en tant qu'homme-Dieu » : ÉPHREM LE SYRIEN, *Ausgewählte Gesänge über die Geburt unseres Heilands*, in *Ausgewählte Schriften des heiligen Ephräm von Syrien*, trad. par Pius Zingele, « Bibliothèque des Pères de l'Église, 1^{ère} série » 21, Kempten, J. Kösel, 1873, ici p. 9, « Éloge de l'incarnation du Fils de Dieu et de la très sainte Vierge Marie, Mère de Dieu », [traduction personnelle]. Ce motif a été repris à maintes

la formule géniale : *De Dieu qui vient à l'idée*⁵⁵. En effet, là où Dieu vient à l'idée de l'humain (vient en un humain), tout change.

3.3. Considération herméneutique intermédiaire : « littérale » ou « figurative » ?

Le caractère discutable d'une alternative fatale

Ces dernières réflexions devraient avoir mis en évidence les points suivants : certes, pendant la plus longue période de l'histoire de l'Église, on était convaincu que la virginité de Marie devait être prise au sens littéral, même si le sens théologique (allégorique) était bien sûr le sens réel⁵⁶. Mais le sens théologique repose toujours sur le sens historique ;

reprises par l'histoire de la théologie et de l'art et il était un motif pictural populaire dans la peinture depuis le XII^{ème} siècle. Bien sûr, les théologiens de l'Antiquité chrétienne et du Moyen Âge ne voulaient pas que « la conception de Jésus par l'oreille de la Vierge Marie [...] soit comprise comme une déclaration sur un fait physiologique, mais comme une image théologique. Celle-ci était basée sur l'idée que la parole divine, lorsqu'elle est entendue et acceptée, [sc. tout-à-fait dans le sens du *lógos spermatikós*] possède le pouvoir de créer la vie ». En revanche, lorsque l'on illustre par des images et des sculptures « la métaphore audacieuse de la conception de Jésus par l'oreille » (comme dans un célèbre relief datant d'avant 1400, situé sur le portail nord de la chapelle Notre-Dame de Würzburg, sur lequel la bouche de Dieu le Père est reliée à l'oreille de Marie par une ligne en forme de tuyau, de sorte que l'on peut avoir l'impression que Dieu le Père se serait servi d'un tube pour souffler à l'oreille de la Vierge le *Logos* divin sous la forme d'un petit homme), on court le risque de mal interpréter l'incarnation du *Logos* par la Vierge Marie dans un sens gnostique. Au lieu de recevoir son corps de Marie, le Christ aurait apporté son corps sous une forme parfaitement développée du ciel sur la terre et serait monté avec lui dans l'utérus de Marie par l'oreille de celle-ci. On en tire la leçon suivante : si l'on prend le message de l'image à la lettre, on court le risque de prendre la représentation pour la réalité elle-même – et on est déjà « pris dans des contradictions dogmatiques ». Toutes les citations sont de Klaus SCHREINER, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München / Wien, Carl Hanser, 1994, p. 40-42. [traduction personnelle]. Voir aussi Ernest JONES, « Die Empfängnis der Jungfrau Maria durch das Ohr. Ein Beitrag zu der Beziehung zwischen Kunst und Religion », *Jahrbuch der Psychoanalyse* 6, 1914, p. 135-204.

⁵⁵ Voir Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 1998².

⁵⁶ Voir Gisbert GRESHAKE, *Maria – Ecclesia. Perspectives d'une théologie et d'une pratique ecclésiale fondées sur Marie*, Ratisbonne, Pustet, 2014, p. 190-203.

celui-ci est en quelque sorte le tremplin qui permet le changement de catégorie vers le théologique.

Et c'est là que les problèmes commencent : ce tremplin n'existe plus ! Les connaissances de la biologie moderne (découverte de l'ovule féminin en 1827 par le médecin germano-balte Karl Ernst von Baer) ont rendu absurdes les théories de la philosophie de la nature qui ont permis pendant longtemps de comprendre le théologoumène de la virginité dans un sens historique, c'est-à-dire biologique et médical⁵⁷. Il n'y a pas de "si" ou de "mais", pas plus que d'excuses selon lesquelles la nature organiserait parfois des sauts qui entraîneraient des phénomènes parthénogénétiques. Le tremplin de l'historique vers le théologique est devenu de plus en plus fragile au cours du XIX^{ème} siècle ; au XX^{ème} siècle (mot-clé : « démythologisation ») il a été complètement abandonné. Cela a de graves conséquences pour notre sujet. Car la « littéralisation naïve biologique et naturaliste »⁵⁸ de la mariologie, qui a débuté au XIX^{ème} siècle en réaction apologétique aux sciences naturelles modernes, a conduit à une déformation grandiose de la dogmatique catholique. Le Magistère s'est trouvé pris au piège d'une argumentation des plus douteuses : soit le Saint-Esprit est également maître de ce que la biologie moderne appelle les « lois de la nature », et alors il n'y a pas de problème à ce que la jeune fille de Nazareth soit vierge, y compris (et non des moindres) au sens gynécologique du terme. Ou bien ce que l'on nomme « lois de la nature » possède une autonomie causale si inébranlable que même l'Esprit-Saint ne saurait y contrevenir ; dans ce cas, le théologoumène de la « vierge Mère » ne serait qu'une image archétypique de l'âme ou un mythe d'une grande profondeur, mais il lui manquerait tout ancrage dans l'histoire, et ainsi ce

⁵⁷ Ces fondements de la philosophie naturelle de la médecine antique, qui ont eu une influence sur le développement du dogme chrétien, ont été minutieusement reconstitués par mon collègue fribourgeois Gregor EMMENEGGER, *Wie die Jungfrau zum Kind kam. Zum Einfluß antiker medizinische und naturphilosophischer Theorien auf die Entwicklung des christlichen Dogmas*, « Paradosis » 56, Freiburg, Aschendorff / Academic Press, 2014 (également thèse d'habilitation, Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, 2012).

⁵⁸ Formulation de Barbara VINKEN, « Kampf oder Harmonie ? Ein Streitgespräch zwischen der Literaturwissenschaftlerin Barbara Vinken und die Religionsphilosophin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz », *HerderKorrespondenz Spezial* : « Marias Töchter. Die Frauen und die Kirche », 1/2016, p. 4-8.

théologoumène ne serait « qu'un » mythe, destiné à se briser contre la dure réalité⁵⁹ (mais qu'est-ce que la réalité ?). Comment répondre à cela ?

Dans un débat, la spécialiste de la littérature Barbara Vinken et la philosophe des religions Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz ont pris des positions différentes. Toutes deux ont beaucoup à gagner de la pensée mariale : du point de vue de la sociologie culturelle, de l'anthropologie et de la spiritualité. Et pourtant, les différences profondes entre les deux intervenantes apparaissent au grand jour. Barbara Vinken dit :

Il ne s'agit tout de même pas que je doive être à la fois mère et vierge, au sens biologique, pour imiter Marie. Cette littéralisation obtuse me rappelle les clercs et les médecins qui, après la mort de Thérèse d'Avila, ont sérieusement cherché à savoir si elle avait réellement reçu les stigmates ; elle a été exhumée, son cœur a été examiné médicalement. Teresa avait en effet vu dans une vision un ange lui planter une flèche à la pointe incandescente dans le cœur. Dans une littéralisation totalement étriquée, on a mal compris, on a rejeté ce que l'on ne voulait pas admettre comme une réalité spirituelle. Comprendre l'amour, le rendre vivant, c'est l'*Imitatio Mariae*⁶⁰.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz rétorque :

L'Église a toujours insisté aussi sur l'intégrité physique de Marie. Elle a un côté paradisiaque qui dépasse le niveau symbolique et qui englobe aussi son corps. Mais ce qu'a dit Edith Stein est juste : une mère qui n'est pas aussi vierge n'est pas une vraie mère – plutôt une sorte de poule couveuse, bêtement assise sur son nid. Mais

⁵⁹ C'est précisément dans ce « piège de la littéralité » stérile qu'est tombé l'archevêque de Paderborn Johannes-Joachim Degenhardt dans le cadre de la controverse magistérielle sur l'interprétation psychanalytique de la Bible par Eugen Drewermann. La lecture de la retranscription sur bande magnétique de l'entretien de huit heures mené le 6 juillet 1990 entre l'archevêque Degenhardt (accompagné du docteur Aloys Klein, alors professeur de théologie œcuménique à la faculté de théologie de l'archevêché de Paderborn) et Eugen Drewermann (accompagné du docteur Peter Eicher, alors titulaire de la chaire de théologie systématique à l'université de Paderborn) provoque chez le lecteur une tempête de sentiments de gêne. Voir *Dokumentation zur jüngsten Entwicklung um Dr. Eugen Drewermann*, Hermann-Josef RICK (éd.), Paderborn, Bonifatiusverlag, 1991.

⁶⁰ Toutes les citations proviennent de « Kampf oder Harmonie ? », *op. cit.* [traduction personnelle].

1. « Moi, Juanito, ne suis-je pas ta mère... ? »

Edith Stein dit aussi, à l'inverse : une vierge qui n'est pas mère n'est pas non plus une bonne vierge – elle est enfermée dans son auto-enfermement stérile.

Malgré tous les efforts pour ne pas se méprendre d'un point de vue biologique sur le paradoxe mariologique « Vierge et mère » (« Les dogmes mariaux ne sont pas des déclarations sur une sorte de “licorne théologique” »), Gerl-Falkovitz maintient que la corporéité n'est pas un accident quelconque de l'existence humaine. Au contraire : « J'ai un corps (*Körper*), mais je suis mon corps (*Leib*) » ; les dimensions de mon physique et de mon psychisme ne sont pas séparables. Dans le corps, les deux sont indissolublement imbriqués l'un dans l'autre. En ce sens, selon Gerl-Falkovitz, les dogmes mariaux sont « des déclarations sur l'homme racheté, sur notre avenir. Le baptême signifie devenir “immaculé”, et il est promis de vivre un jour corps et âme au ciel. [...] Marie n'est pas un but lointain impossible à atteindre, mais l'existence rachetée vers laquelle nous devons tous courir »⁶¹.

On aimerait être d'accord sans réserve avec ce point de vue ; mais on se trouve à la fois devant une intuition magnifique, et aussi devant une question angoissante. Tout d'abord : les dogmes mariaux ne forment pas du tout des affirmations exclusives sur Marie ; ils sont des affirmations sur cette humanité rachetée qui est promise à tout chrétien : l'analogie de l'*Immaculata Conceptio* accessible à tous les chrétiens est le baptême. « Qu'est-ce que le baptême sinon la promesse d'être à nouveau “sans tache”, à nouveau “infaillible” (dans le consensus de l'Église [en tant qu'humanité rachetée]), d'être finalement “accueilli” en totalité (corps et âme) auprès de Dieu ? »⁶² – on voit comment les trois derniers dogmes des temps modernes (1854, 1871, 1950), se rapportant également à Marie et à l'Église, s'imbriquent de manière indissoluble : *immaculata*, *infallibilis*, *assumpta*⁶³. Nous devons être tous les trois : saints, vrais, sauvés.

Mais cela soulève aussi une question angoissante. Comment cela peut-il se faire : *integritas corporalis, spiritualis, moralis* ? Les quatre dogmes mariaux se résument en effet à ces quatre formules d'intégrité :

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Maria. Der andere Anfang*, op. cit., p. 105.

⁶³ Le livre de Gisbert GRESHAKE se résume également à cette constatation, *Maria - Ecclesia*, op. cit.

- préservée de tout péché par une grâce venant déjà de la mort de ton Fils⁶⁴ ;
- conception féconde par promesse libérée⁶⁵ ;
- coïncidence du temps et de l'éternité dans la naissance de la Parole de Dieu⁶⁶ ;
- au-delà de toute corruptibilité, en sécurité, corps et âme, en Dieu⁶⁷.

À la question de savoir comment cela est possible, une seule réponse est : nous ne le savons pas ! Tout comme nous ne comprenons pas l'autre grand paradoxe de la foi chrétienne : que dans l'incarnation du *Logos* engendré de toute éternité, l'humain et Dieu, le temps et l'éternité, la nature et la grâce, l'essence et l'existence, la justice et la miséricorde, la création et la rédemption s'imbriquent de manière parfaite. « Celui que le monde entier ne peut enfermer, repose dans le sein de Marie ; il est devenu un petit enfant celui, qui seul soutient toutes choses », dit Luther en condensant ces paradoxes de manière poétique. Ce qui est ici exprimé de manière poétique (peut-être la louange hymnique est-elle ici la seule manière appropriée de parler) dépasse la pensée, car celle-ci touche ici à quelque chose de plus grand que tout ce qui peut être pensé (*id quo nihil maius cogitari possit*) : « Celui qui ne peut être saisi dans l'étendue du cosmos, repose comme un tout petit dans le sein de la mère ; il peut et

⁶⁴ Prière du jour de la solennité de l'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie (8 déc.), in *Missel Romain*, 3^{ème} édition typique, traduction française élaborée par la Commission épiscopale francophone, Paris, Desclée / Mame, 2021, p. 845.

⁶⁵ « [P]ar la puissance de l'Esprit Saint, qui couvrit Marie de son ombre ; c'est lui [le Christ] que le messager du ciel annonça à la Vierge, lui qu'elle accueillit dans la foi, lui qu'elle porta avec amour dans son corps immaculé » : Préface de la solennité de l'Annonciation du Seigneur [25 mars], *ibid.*, p. 653s. — Cf. à ce sujet la note 47 ci-dessus : chaque ange est chargé d'un *seul* message à la fois, et ce message est le nom qu'il porte : Gabriel — « ma force, mon salut, ma puissance est Dieu ». Le fait que le verbe allemand *begreifen* ou *verstehen* soit rendu par « concevoir » dans les langues romanes devrait éveiller l'attention. Dans les langues romanes, le terme allemand *Begriff* est « concept » ou « conception », littéralement *Empfängnis*.

⁶⁶ « [C]elui qui par nature est invisible s'est rendu visible en notre chair ; engendré avant le temps, il entre dans le cours du temps » en prenant chair de la Vierge Marie : Deuxième Préface de la Nativité du Seigneur, *ibid.*, p. 416).

⁶⁷ « Ainsi tu n'as pas voulu qu'elle connaisse la corruption du tombeau » : Préface de la solennité de l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie (15 août), *ibid.*, p. 754).

doit être tenu dans les bras et porté, celui qui, lui-même, maintient tout dans l'existence »⁶⁸. Ou encore une fois dans les mots d'Angelus Silesius :

Contemplez, mes chers, contemplez / la vierge allaite un enfant /
De qui moi et elle / et vous / sont allaités⁶⁹

En bref, ce que la chrétienté célèbre dans la nuit de Pâques, elle le célèbre aussi dans la nuit de Noël : la recreation du monde. Et ce qu'elle célèbre dans l'image de l'Ascension du Christ, elle le célèbre de manière analogue le 15 août : l'incorporation définitive de Marie en Dieu, tout comme le mystère de l'*Immaculata Conceptio* (préservation de tout péché) et la célébration du baptême (libération du baptisé de l'enchevêtrement de l'histoire humaine) sont des processus structurellement analogues. En effet, notre corps voué à la mort doit être sauvé en Dieu, c'est pourquoi il est incohérent de déclarer l'assomption corporelle de Marie au ciel comme un mythe et de prendre pour argent comptant le sauvetage du Christ de la mort. L'un n'est que la conséquence de l'autre. — Nous nous trouvons ainsi devant la dernière des images de Marie encore en suspens ; du point de vue de l'histoire du dogme, c'est la plus récente : *Festivitas in Assumptione B.M.V.*

3.4. Assomption de Marie au ciel : *Assumptio Beatae Mariae Virginis*

La confession de l'incarnation du *Logos* (*incarnatio verbi* / *σάρκωσις τοῦ λόγου*), si choquante pour les oreilles antiques, a son pendant dans la confession, non moins choquante pour les oreilles modernes, d'une résurrection pascalle de la chair (*resurrectio carnis*). La fête de l'Assomption de Marie affirme précisément cette chose choquante : « Car son corps, qui a enfanté l'auteur de la vie, ne devait pas voir la corruption »⁷⁰. Si l'on veut comprendre le caractère choquant de cette phrase, il faut se rappeler ce

⁶⁸ Interprétation du cantique de Martin Luther par Alex STOCK, « Gelobet seist du, Jesu Christ », in Hansjakob BECKER, Ansgar FRANZ, Jürgen HENKYS, Hermann KURZKE, Christa REICH & Alex STOCK, *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*, München, Beck, 2001, p. 69-75, ici p. 72 [traduction personnelle].

⁶⁹ Angelus SILESII, *Cherubinischer Wandersmann*, op. cit., p. 111 (III, 10 : « Das unerhörte Wunder ») [traduction personnelle].

⁷⁰ Voir ci-dessus, note 67. — Mes explications s'appuient ici aussi sur Karl Rahner : « Sur le sens du dogme de l'Assomption », op. cit., p. 160-177.

qu'est la corruption : un processus répugnant et hideux de pourrissement, de décomposition douceâtre et puante d'un cadavre humain⁷¹. Cela explique pourquoi les rites et les coutumes entourant la fête de l'Assomption de Marie insistent tant sur l'aspect olfactif : herbes aromatiques et huiles parfumées qui font ressortir l'odeur subtile du corps enfoui dans la sainteté de Dieu⁷².

Il est indéniable que l'Assomption est une fête olfactive par excellence : des bouquets d'herbes sont tressés, la splendeur du plein été nous saute aux yeux – ou plutôt aux narines – sous l'aspect olfactif (l'odorat est phylogénétiquement, avec le goût, la plus ancienne des facultés sensorielles humaines⁷³). Selon la tradition locale, sept, neuf, douze, quatorze (2x7), vingt-quatre (2x12), soixante-douze (6x12) ou même quatre-vingt-dix-neuf herbes (33x3) sont liées pour former un bouquet : au centre, la molène, puis, en fonction de leur spécificité pharmaceutique, l'achillée millefeuille, l'aigremoine, la camomille et l'absinthe, qui sont les remèdes les plus connus ; autour d'elles, les herbes aromatiques, l'aconit, la bourdaine, le millepertuis, le thym, la valériane, la nigelle et la tanaïs, ainsi que le seigle, le blé et l'orge, qui sont les trois céréales panifiables les plus courantes. Dans certaines régions, on y ajoute une quatrième céréale, l'avoine ; le bétail nourri à l'avoine doit également participer à la bénédiction de Dieu.

L'odeur en général est, depuis les temps anciens, la preuve de la sainteté du défunt. Jusqu'au début des temps modernes, on ne compte plus les récits de saints décédés dont on ouvrait les tombes pour les élever

⁷¹ Pour se faire une idée du caractère répugnant de la décomposition d'un cadavre humain, il suffit de lire la thèse de Michael Carl ALBRECHT, *Bodenkundlich-Hygienische Untersuchung von Friedhofsflächen. Verwesungsstörungen auf dem Friedhof. Dokumentation und Ursachenermittlung* [Analyses hygiéniques des sols de cimetières. Problèmes de décomposition dans les sépulcres], Tönning / Lübeck / Marbourg, Der Andere Verlag 2008, p. 20-44.

⁷² Voir Arnold ANGENENDT, « Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung », in *Saeculum* 42, 1991, p. 320-348. À ce sujet, voir également Caroline WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body*, New York, Columbia University Press, 1995, p. 38, p. 113 et p. 201.

⁷³ Voir Hubert TELLENBACH, *Goût et atmosphère*, Paris, PUF, 1985 ; Heinrich ROMBACH, *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*, Freiburg im Breisgau, Rombach, 1991, p. 117s – Sur l'ensemble, voir Joachim NEGEL, *Projektion als Inspiration. Versuch einer phänomenologischen Reformulierung des Offenbarungsbegriffs*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2015, p. 176-186.

à la gloire des autels : leur corps ne se révèle pas seulement non-corrompu ; il s'en dégage un parfum envoûtant qui rappelle les roses (signe d'amour), les lys (signe de chasteté), les violettes (signe d'humilité)⁷⁴. L'apôtre Paul nous apprend qu'il ne s'agit pas là de bizarreries, mais d'une idée directrice de l'anthropologie corporelle fondée sur la Bible. Paul parle du « parfum de la connaissance du Christ », par lequel les croyants deviennent « l'odeur du Christ pour Dieu » : « pour les uns, odeur de mort qui conduit à la mort, pour les autres, odeur de vie qui conduit à la vie » (2 Co 2,16). D'une manière générale, les prières des saints sont comparées à cet encens que l'ange brûle sur l'autel d'or de Dieu « pour les offrir à Dieu avec les prières de tous les saints » (Ap 8,3). Et comme un saint est un homme dont les prières et les bonnes actions façonnent non seulement son âme, mais aussi son corps (on sait que, selon l'anthropologie scolastique, le corps est le médium de la manifestation de l'âme, sans corps pas d'âme⁷⁵), un corps entièrement façonné par la prière ne peut que difficilement succomber à la corruption. Dostoïevski encore, dans son roman *Les frères Karamazov*, décrit l'horreur de voir le corps du starets Sosima, mort en odeur de sainteté, entrer immédiatement en décomposition⁷⁶. L'horreur a sa raison d'être : pour un homme pieux, la promesse du psaume 16, qui est au centre du sermon de Pentecôte de l'apôtre Pierre, est valable : « Car son corps ne verra pas la corruption » (Ac 2,27.31 ; Ps 16,10 Septante). Le dogme de l'Assomption de Marie affirme précisément cela : en elle, la bénie (Lc 1,42s.), s'est accompli ce qui est promis à tous ceux qui doivent vivre « encore dans ce corps voué à la mort » (Rm 7,24) notamment : « être revêtu d'une chair incorruptible » (2 Co 5,3s.). En effet, c'est seulement ainsi que l'on peut voir Dieu. Ou encore, comme il est dit dans le livre de Job (si l'on se base

⁷⁴ Voir Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien*, op. cit., p. 23, p. 119-122, p. 174s., p. 181 et p. 274 — Sur l'ensemble, Bernhard KÖTTING, « Wohlgeruch der Heiligkeit », in Bernhard KÖTTING, *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze*, vol. 2, « MBTh » 54,2, Münster, Aschendorff, 1988, p. 23-33.

⁷⁵ Voir Joachim NEGEL, « „Doch einen Leib hast du mir gegeben“ (Ps 40,7). Zur Frage nach der Leiblichkeit des Menschen und ihrer Bedeutung für eine eucharistietheologische Verständnis der Stellvertretung Christi », *Theologie und Glaube* 94, 1/2004, p. 59-82, ici en particulier p. 60-64.

⁷⁶ Fédor DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*, III^{ème} partie, livre VII : *Aliocha*, chap. 1 (« L'odeur délétère »), p. 341-352, in *Les Frères Karamazov*, t. 1, « NRF », Paris, Gallimard, 1935.

sur la version de la Vulgate) : « De nouveau, je serai revêtu de ma peau, et dans ma chair, je verrai mon Dieu » (Jb 19,26 Vg)⁷⁷.

Mais la fête de l'Assomption de Marie n'évoque pas seulement ces contextes métamorphiques ; son sens théologique va bien au-delà. Car *Assumptio* est toujours aussi *Coronatio* : couronnement de Marie au ciel, le Père et le Fils tenant ensemble, selon la tradition iconographique ancienne, la couronne sur Marie, qui semble à son tour prendre la position du Saint-Esprit (la colombe planant au-dessus de la couronne le suggère du moins ; d'un point de vue strictement dogmatique, c'est en fait une absurdité, Marie étant une créature, et en aucun cas, divine)⁷⁸. En arrière-plan de l'iconographie chrétienne, il semble y avoir des spéculations sur la Sagesse de l'Ancien Testament. La sagesse (en grec, σοφία ; en hébreu, *chochma* [חוכמה] ; en latin, *sapientia*) est la première créature de Dieu ; avant même toute création du monde, elle joue devant Dieu son jeu sans y prêter garde (cf. Pr 8,22-31). La sagesse (en hébreu, en grec et en latin, le mot est féminin) apparaît ici comme une sorte d'émanation quasi-personnelle de Dieu. Dans le judaïsme primitif alexandrin et ses spéculations néoplatoniciennes sur le *Logos*, ces idées ont trouvé une place de choix⁷⁹.

Mais ce n'est pas sur ce point que nous devons nous concentrer ; ce qui est plus intéressant pour nous, c'est d'observer que, tant dans l'Orient grec que dans l'Occident latin, Marie est célébrée comme « trône de la sagesse », *sedes sapientiae*. On connaît ce type d'image : en Occident, la Vierge trônant de manière hiératique, d'allure royale, avec sur ses genoux le Christ enfant dans la posture du maître du monde⁸⁰. En Orient, en revanche, ce qu'on appelle la « Vierge du signe » (en russe, Знамение [znamenie] ; en grec, Πλατυτέρα [Platyτέρα]), c'est une *Maria orans*, les mains

⁷⁷ *Et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum.*

⁷⁸ Dans Herbert HAAG, Joe H. KIRCHBERGER, Dorothee SÖLLE & Caroline H. EBERTSHÖFER, *Maria. Die Gottesmutter in Glauben, Brauchtum und Kunst*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004 [1997], p. 181.

⁷⁹ Cf. Peter SCHÄFER, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der frühjüdischen Antike*, München, Beck, 2017.

⁸⁰ Un exemple parmi mille possibles est le *Sedes Sapientiae* à Notre-Dame de Paris, une grande sculpture du début du gothique en bois de tilleul (deuxième moitié du XII^{ème} siècle) [en ligne] : <https://www.researchgate.net/profile/GraziaFachechi/publication/271208467/figure/fig8/AS:668513282842627@1536397395254/Sedes-Sapientiae-second-half-of-12-th-century-wood-and-metal-covering-Church-of-Notre.jpg>, consulté le 18 mars 2025.

levées à hauteur d'épaule ; sur sa poitrine, un médaillon ou une mandorle sur laquelle ou dans laquelle on peut voir un Christ adolescent qui imite exactement le geste d'orant de sa mère. Le titre de cette icône très répandue est tiré d'un *troparion* de l'anaphore de Basile, qui dit ceci :

Ô, Marie,
tu es plus grande que les cieux
car en toi, le Créateur est présent en tant qu'enfant⁸¹.

Le terme grec *platytéra* (du grec *πλάτυς* : large, étendu) vise le corps de Marie qui abrite le créateur du monde. — Rappelons encore une fois le chant de Noël de Luther : *Den aller Welt Kreis nie beschloß, der liegt in Marien Schoß...*⁸² — Le microcosme « Marie » porte le macrocosme « Logos » ou « Christ », et Marie est ainsi plus vaste, plus large, plus grande que le ciel et la terre réunis, car en elle se cache celui qui a créé le ciel et la terre.

Si l'on prend ces mondes imagés au mot, il est en fait logique que la mariologie se rattache directement à la pneumatologie. Marie, comme on peut le voir sur les « couronnements mariaux » de l'Occident médiéval tardif, ne trône pas seulement au milieu entre le Père et le Fils, mais elle est en quelque sorte introduite dans la Très Sainte Trinité comme un moment « féminin » : *ruach* ou *pneuma*. Alors que le latin *spiritus* (de *spirare*, respirer) est masculin et le grec *pneuma* (τὸ πνεῦμα, de πνέω, souffler) neutre, l'hébreu *ruach* (רוּחַ) est féminin. Le Saint-Esprit en tant qu'amour personnifié du Père et du Fils (*osculum unitatis* ou *oculum caritatis* : la synonymie des termes *caritas*, *amor* et *dilectio* le suggère) n'est pas une abstraction, mais le principe de toute réalité qui donne la vie. Il est donc logique de lui octroyer des attributs de Marie, donc féminins. En fait, cela se fait uniquement au niveau de l'iconographie et de l'art poétique, mais rarement au niveau dogmatique. L'exemple le plus célèbre est bien sûr la fresque de la Trinité d'Urschalling en Haute-Bavière (fin du XIV^{ème} / début du XV^{ème} siècle)⁸³. Sur cette fresque, on peut voir trois figures humaines, représentées à des âges différents par le peintre inconnu. Enveloppés dans

⁸¹ Cf. Sergius HEITZ (éd.), *Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*, livre I, partie II, trad. par Susanne HAUSAMMANN & Sergius HEITZ, Köln, Luthé, 1986, p. 431.

⁸² *Celui que le monde entier ne peut enfermer, il repose dans le sein de Marie.*

⁸³ Pour se faire une idée de cette image, [en ligne] https://de.wikipedia.org/wiki/Dreifaltigkeitsfresko_Urschalling, consulté le 18 mars 2025.

un large manteau fluide qui ne laisse apparaître que le haut du corps des trois personnages, ils semblent à la fois très liés, et très différents les uns des autres. Le personnage central, qui émerge des deux autres comme un bourgeon de fleur, a un visage doux et sans barbe ; ses longs cheveux détachés, son vêtement de dessus et la légère inclinaison de sa tête lui confèrent des traits féminins évidents⁸⁴. Cette fresque est unique en son genre, et a donc donné lieu à de nombreuses spéculations : a-t-on affaire ici à une représentation de Marie quelque peu non-conventionnelle ? Ou à une représentation encore moins conventionnelle de la Trinité, dans laquelle Marie se voit attribuer la position du Saint-Esprit (la « force de l'esprit », comme on a l'habitude de le dire dans les milieux théologiques féministes) ? Ou bien le Saint-Esprit lui-même est-il ici évoqué comme étant résolument féminin, parce que connoter le Dieu innommable exclusivement par des images masculines est à la longue insupportable ?

Nous ne le savons pas. Ce que l'on peut savoir, c'est que non seulement dans la tradition hellénistique des Pères syriens, mais aussi dans la mystique féminine de Thuringe et du Rhin supérieur du haut et du bas Moyen Âge, on trouve des textes qui soutiennent largement les associations évoquées ici. Il n'est pas possible d'en parler en détail dans le cadre de notre contribution⁸⁵. Faisons plutôt un retour au XX^{ème} siècle, plus précisément au bord du lac de Zurich, à Bollingen. C'est là qu'habitait à l'époque Carl Gustav Jung. Le 1^{er} novembre 1950, il y invita ses élèves et ses collaborateurs à une fête, car il y avait à ses yeux quelque chose de fondamental et de révolutionnaire à célébrer : la dogmatisation solennelle de l'« *Assumptio Beatae Mariae Virginis corpore et anima ad supernam Caeli gloriam* »⁸⁶ sur la place Saint-Pierre de Rome, retransmise en direct par la chaîne nationale suisse de Beromünster⁸⁷. Quelques années plus tard, Carl Gustav Jung a écrit dans un texte étonnant pourquoi il avait été si touché par cet événement. Dans le cadre de sa psychologie structurale du

⁸⁴ Description de l'image d'après Verena WODTKE-WERNER, *Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter. Eine Untersuchung von Texten und Bildern*, Pfaffenweiler, Centaurus, 1994, p. 5 et p. 479-491.

⁸⁵ Nous renvoyons plutôt aux exégèses de textes correspondantes dans la thèse de Verena WODTKE-WERNER, *Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter*, op. cit., p. 171-303 et p. 369-411.

⁸⁶ Constitution apostolique *Munificentissimus Deus* du 1^{er} nov. 1950 (DH n° 3900-3904, ici n° 3902).

⁸⁷ Hannah-Barbara GERL-FALKOVITZ attire l'attention sur les circonstances de cette célébration : *Maria. Der andere Anfang*, op. cit., p. 106s.

« Divin », qu'il considère comme le centre psychique le plus intime de l'être humain, il note :

[L]e dogme de l'Assomption que je considère, soit dit en passant, comme l'événement religieux le plus important depuis la Réforme [...]. Que l'on affirme un fait physiquement impossible ne change rien à l'affaire, car toutes les assertions religieuses sont des impossibilités physiques. [...] Les conséquences de la déclaration du Pape sont immenses et elles livrent le point de vue protestant à la honte d'être une *religion purement masculine, sans aucune représentation métaphysique de la femme*, à la manière du mithraïsme, auquel ce préjudice a causé de grands torts. Le protestantisme n'a visiblement pas prêté suffisamment attention aux signes du temps qui attirent l'attention sur une égalité des droits de la femme. L'égalité des droits réclame en effet un ancrage métaphysique dans la figure d'une femme "divine", l'épouse du Christ⁸⁸.

Que signifient ces remarques plutôt éparpillées de Carl Gustav Jung par rapport à notre tentative d'une herméneutique mythobiographique des quatre dogmes classiques de Marie ? – C'est sur cette question que nous concluons.

IV. Qu'est-ce que la réalité ? – ou : la mariologie comme pierre de touche secrète d'une herméneutique religieuse réussie ou ratée

Dans un discours impressionnant prononcé à l'occasion du 80^{ème} anniversaire de Karl Rahner, Rudolf Pesch, alors professeur titulaire de théologie du Nouveau Testament à l'université de Fribourg-en-Brisgau, a mis en garde contre le danger d'une « double vérité » : si le fossé entre les résultats de l'exégèse historico-critique et les déclarations de la dogmatique, représentée par le Magistère de l'Église, ne cesse de se creuser, c'est la crédibilité des deux qui en pâtira⁸⁹. Est-il possible, d'une

⁸⁸ Carl Gustav JUNG, *Réponse à Job* [1956], Vincennes, La Fontaine de Pierre, 2022, p. 216-231, ici p. 221-223.

⁸⁹ Rudolf PESCH, « Gegen eine doppelte Wahrheit. Karl Rahner und die Bibelwissenschaft », in Karl LEHMANN (éd.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, « Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg », München / Zürich, Schnell & Steiner, 1984, p. 10-36.

part, de soutenir sur la base de l'exégèse que l'intention de l'auteur des deux passages du Nouveau Testament qui parlent explicitement de la naissance virginale (à savoir Mt 1,18-25 et Lc 1,26-38) n'était pas de parler de la virginité de Marie, mais d'abord et avant tout de la divinité de Jésus⁹⁰ ? Et de soutenir d'autre part, que la doctrine de l'Église a le droit d'aller au-delà des conclusions de l'exégèse et, « pour ainsi dire à ses propres risques et périls »⁹¹, d'interpréter les deux passages mentionnés exactement comme l'Église les a toujours compris : c'est-à-dire au sens littéral comme une procréation miraculeuse « *per spiritum sanctum Dominum sine semine virili* »⁹² ? La doctrine de l'Église ne risque-t-elle pas ainsi de se « dispenser de sa relation essentielle avec les Saintes Écritures »⁹³ ? En d'autres termes, ne risque-t-elle pas de se mettre dans une auto-contradiction performative dont elle finira par être honteuse ? Rudolf Pesch conclut en espérant que le Magistère se rendra compte à long terme du caractère intenable de sa position et, parce qu'il est capable d'apprendre, qu'il procédera à une autocorrection.

⁹⁰ Ainsi Gerhard LOHFINK, « Gehört die Jungfrauengeburt zur biblischen Heilsbotschaft ? » [en réponse à la lettre pastorale des évêques allemands *Maria, die Mutter des Herrn* du 30 avril 1979], *Theologische Quartalsschrift* 159, 1979, p. 304-306, ici p. 304s. : « Grâce à son questionnement précis sur la forme et l'intention linguistique des textes du Nouveau Testament, la science biblique est aujourd'hui en mesure d'indiquer très précisément ce qui faisait partie du contenu de la foi et de la profession de foi des premiers chrétiens et donc du "message de salut" biblique. La naissance virginale n'en faisait certainement pas partie. Là où il en est question, c'est-à-dire dans Mt 1,18-25 et Lc 1,26-35, elle sert clairement à illustrer concrètement la confession que Jésus est le Sauveur promis (cf. Mt 1,22s.) ou qu'il est le Fils de Dieu (cf. Lc 1,32-35) [...]. Nous ne pouvons pas l'ignorer : le Nouveau Testament affirme et proclame que Jésus est le Fils de Dieu, mais pas qu'il a été conçu sans père terrestre » [traduction personnelle].

⁹¹ *Ibid.*, p. 28.

⁹² Selon la lettre pastorale des évêques allemands datée du 30 avril 1979, intitulée *Marie, Mère du Seigneur* : « Jésus n'était pas une étoile tombée du ciel, mais un véritable homme, né de Marie, la Vierge, ce que l'Écriture atteste explicitement et ce que l'Église a reconnu sans équivoque dès l'origine, en proclamant sa foi avec la Bible. Que Jésus ait été conçu sans père terrestre, que la Parole de Dieu se soit puissamment manifestée dans la conception virginale jusqu'au corps – l'Église en est reconnaissante et l'a tiré des Évangiles comme une part intégrante du message de salut » (éd. du Secrétariat de la Conférence épiscopale allemande, Bonn, 1979, p. 5-9, ici p. 6). La traduction est de nous.

⁹³ Rudolf PESCH, *Gegen eine doppelte Wahrheit*, op. cit., p. 28 [traduction personnelle].

Bien sûr, si l'on peut comprendre l'espoir formulé ici, il n'en est pas moins discutable ; car il est formulé à partir de la conviction que l'exégèse historico-critique travaille « exclusivement selon des critères "strictement scientifiques" » ; ce que l'exégèse moderne, à l'aide de ses méthodes, fait ressortir comme étant le sens originel des textes bibliques, doit être considéré comme leur sens propre⁹⁴. Là où le sens traditionnel de la foi de l'Église, ce qu'on appelle la *regula fidei* (consignée dans le *Symbolum Apostolicum* ou le *Nicaeno-Constantinopolitanum*), s'en écarte, il doit se laisser détromper par les lumières de l'exégèse moderne⁹⁵.

⁹⁴ Joseph RATZINGER, « Préface », in Joseph RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, vol. 4 : *Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2014, p. 5-8, ici p. 6.

⁹⁵ L'exemple le plus célèbre est la thèse avancée en maints endroits selon laquelle la version grecque de la prophétie d'Isaïe citée en Mt 1,23 « Voici que la vierge concevra un enfant, elle enfantera un fils, et on lui donnera le nom d'Emmanuel... » (Isaïe 7,14 Septante) serait une mauvaise traduction. Le mot hébreu *almah* (jeune femme non mariée), tel que le texte massorétique d'Isaïe le propose, aurait été traduit à tort par *parthenos* (vierge) par les auteurs juifs de la Septante au IV^{ème} siècle avant Jésus-Christ. L'équivalent grec de l'hébreu *almah* n'est pas *parthenos* (vierge), mais *neânis* (jeune femme). En revanche, l'équivalent hébreu du grec *parthenos* est le mot *betulah*. On ne comprend pas comment les auteurs de la Septante aient pu commettre cette « erreur ». En revanche, cette erreur de traduction aurait parfaitement convenu à l'évangéliste Matthieu, car il était intéressé par le transfert du mythe égyptien de l'origine divine du pharaon, né d'une vierge, à Jésus, et il aurait donc volontiers repris cette erreur de traduction. C'est sur elle que repose la piété mariale d'origine catholique, orthodoxe et orientale, qui n'a donc aucun fondement en la matière. En plus, il est bien connu que Jésus avait des frères et sœurs biologiques (cf. Mc 3,31 ; 6,3 ; Mt 12,46-50), c'est pourquoi le mythe marial de la virginité (« Mère de Dieu toujours vierge ») est tout à fait obsolète. — Que dire de cette déconstruction critique du christianisme, telle qu'elle a été formulée pour la première fois par les déistes anglais et popularisée dans le monde germanophone au XIX^{ème} siècle grâce à David Friedrich STRAUSS (*Das Leben Jesu, kritisch betrachtet*, 2 t., 1834 [trad. en français par Émile LITTRÉ, 1839-1853]) ? À la suite de l'étude méticuleuse de Christophe RICO (*La mère de l'Enfant Roi : Isaïe 7,14. « Almâ » et « parthenos » dans l'univers biblique : un point de vue linguistique*, « Lectio divina » 258, Paris, Cerf, 2013), on ne peut répondre que de la manière suivante : les traducteurs juifs de l'Ancien Testament hébraïque maîtrisaient leur hébreu et leur grec au moins aussi bien que nous aujourd'hui. S'ils ont opté pour la traduction *almah* (jeune femme non mariée) dans le sens de *parthenos* (vierge), c'est parce qu'ils ont voulu rendre plus clair un terme ambigu. Une fille en âge de se marier (*almah* / *neânis*) est généralement une vierge intacte (*betulah* / *parthenos*) dans des contextes patriarcaux tels que ceux du judaïsme primitif alexandrin. Lorsque Matthieu à la poursuite de son interprétation christologique

Or, le problème est que la méthode historique ne se définit pas d'un point de vue objectif, mais à partir d'une vision du monde dite moderne ; selon celle-ci, les écrits bibliques ne doivent pas être lus à la manière de l'*analogia fidei*, à partir de la foi transmise par l'Église, mais à partir de ce que cette vision du monde permet de penser. Les histoires de guérisons miraculeuses et de multiplication des pains, d'expulsions de démons, de résurrections des morts et de naissances virginales ne sont alors pas à prendre au pied de la lettre⁹⁶, mais de manière figurative et existentielle (quoi que cela puisse signifier en détail). Le problème est que, pour une exégèse traditionnelle, le sens historique d'un texte biblique et son sens spirituel peuvent certes être distingués (on connaît la doctrine du

intègre la version grecque de la promesse d'Isaïe dans son évangile, ce texte a derrière lui des siècles d'histoire de la réception juive. On comprenait – cela ne fait aucun doute – dans les communautés juives de la diaspora de langue grecque la promesse d'Isaïe du Messie davidique dans le sens d'une naissance miraculeuse opérée par Dieu. Matthieu s'y rattache, à tort ou à raison, ce n'est pas une question de grec correct, mais d'intention théologique. On peut partager cette intention ou la rejeter, mais on ne peut pas dire qu'il y ait eu tricherie linguistique. (Sur l'ensemble de cette question, voir, outre Marius REISER, *Vier Porträts Jesu. Die Anfänge der Evangelien gelesen mit den Augen Plutarchs* [Quatre portraits de Jésus. Les débuts des Évangiles, lus à travers les yeux de Plutarque], « Stuttgarter Bibelstudien » 244, Stuttgart, KBW, 2019, p. 108-118, surtout p. 17s, l'étude exégético-historique de Marius REISER, « Aufruhr um Iseubiel oder : Was hat Jes 7,14 mit Jesus und Maria zu tun ? », in Marius REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament » 217, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 277-330, en particulier p. 294-318, puis encore une fois de manière plus précise p. 309s. et p. 327s. : « [...] la dispute qui dure encore aujourd'hui autour de la "vierge" ou de la "jeune femme" [...] ainsi que la prétendue différence sémantique entre *almah* et *παρθένο*s s'avère être une querelle pseudo-philologique qui ne peut être décrite que comme embarrassante. C'est un exemple typique de philologie "hypo-critique", c'est-à-dire pas assez critique et hypocrite »).

⁹⁶ Voir à ce sujet les phrases d'introduction de la célèbre conférence d'Alpirsbach de Rudolf Bultmann, « Nouveau Testament et mythologie », de 1941 : « On ne peut pas utiliser la lumière électrique et un appareil de radio, recourir en cas de maladie à des moyens médicaux et cliniques modernes tout en croyant au monde des esprits et des miracles que nous dépeint le Nouveau Testament ». La maladie et la santé sont des processus physiologiques et non des conséquences du péché originel adamique ou de la grâce salvatrice du Christ. S'il en est ainsi, alors « en tant que miracles, les *miracles du Nouveau Testament* sont liquidés, et qui veut sauver leur historicité en recourant à des troubles nerveux, des influences hypnotiques ou des suggestions ne fait que confirmer ce verdict » : Rudolf BULTMANN, *Nouveau Testament et mythologie*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 45-107, ici p. 53 et p. 52).

quadruple sens de l'Écriture⁹⁷), mais ces deux niveaux de sens sont indissociables. Si le niveau de sens historique est déconstruit comme étant insoutenable, le niveau de sens théologique et existentiel est « suspendu dans l'air ». Et c'est ainsi qu'apparaît le dualisme que Rudolf Pesch déplore à juste titre dans son discours d'anniversaire pour Karl Rahner : les résultats de l'exégèse historico-critique et les affirmations de la dogmatique du Magistère divergent. Les conséquences sont fatales, et ce, pour les deux parties : la vie spirituelle de nombreux chrétiens se coupe des connaissances de l'exégèse moderne ; l'exégèse perd la sensibilité pour le *sensus ecclesialis* qui, au cours des siècles, a façonné les nombreux écrits bibliques en Écriture Sainte ; elle se retire de plus en plus dans une niche de la philologie classique ou de l'étude des religions et devient théologiquement non pertinente.

La tentation est grande de ramener le dualisme formulé ici dans la formule positiviste suivante : la conception virginale de Jésus et sa naissance non moins miraculeuse de la Vierge Marie sont-elles un « mythe ou une réalité historique »⁹⁸ ? La question, formulée sous cette forme par nul autre que le pape Benoît XVI, suggère des alternatives qui s'excluent mutuellement et anticipe ainsi la réponse. « Bien sûr, une réalité historique » (selon le pape), ce qui suppose une notion moderne du miracle, qui comprend le miracle comme une rupture des lois dites de la

⁹⁷ Henri de Lubac (1896-1991) a consacré sa vie à l'étude de ces relations. Selon lui, la compréhension médiévale de la Bible est convaincue d'une fusion des différents niveaux de sens dans un seul et même texte : historique, spirituel et moral-pratique sont certes à distinguer, mais pas à séparer. Un quatrain rapporté chez Augustin de Danemark o.p. († 1283) dans son ouvrage *Rotulus pugillaris* résume ces rapports comme suit :

<i>littera gesta docet,</i>	Le texte enseigne ce qui est s'est passé,
<i>quod credas allegoria.</i>	l'allégorie, ce que tu dois croire.
<i>moralis quid agas,</i>	le sens moral, ce que tu dois faire,
<i>quo tendas [quid speres] anagogia.</i>	l'anagogie, ce vers quoi tu dois tendre [ce que tu dois espérer].

Cité d'après Henri DE LUBAC, « Un vieux distique. La doctrine du "quadruple sens de l'écriture" », in Henri DE LUBAC, *Typologie, Allegorie, Geistlicher Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Freiburg im Breisgau, Johannes Verlag Einsiedeln, 2007², p. 319-341, ici p. 319.

⁹⁸ Joseph RATZINGER / Benoît XVI, *Jesus von Nazareth. Prolog – die Kindheitsgeschichten*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012, p. 62 [traduction personnelle].

nature. « Bien sûr, c'est un mythe » (selon l'exégèse historico-critique), bien qu'il soit rarement précisé quelle compréhension de la réalité est propre au mythe⁹⁹.

Comment sortir de cette impasse ? En donnant des repères « pour favoriser une vie de foi authentique », en « redécouvrant la vérité des deux «annonces de naissance» comme si elles étaient le fruit d'une seconde naïveté »¹⁰⁰ ? En ce sens que (selon l'exégèse critique) le mythe n'a certes rien à voir avec la réalité historique, mais qu'il formule bien-entendu des vérités existentielles auxquelles il est impossible de renoncer d'un point de vue théologique ? Ou bien les évangélistes Matthieu et Luc (selon les aveux du jeune Joseph Ratzinger¹⁰¹) auraient-ils naturellement emprunté des éléments de l'histoire des religions pour formuler la « réalité historique », mais qu'il faudrait pénétrer jusqu'à leur noyau historico-théologique, car c'est là la visée du théologoumène de la conception virginale de Jésus ? Une telle conciliation à mi-chemin permet-elle de jeter un pont entre des positions inconciliables ?

Probablement pas. Le concept d'une « seconde naïveté » reste problématique¹⁰². La question du fondement historique d'une déclaration de foi qui prétend résolument ne pas être une « fable sophistiquée » (littéralement : « mythe »), mais une « vérité » attestée historiquement (2 P 1,16¹⁰³), peut difficilement être éludée en invoquant le fondement narratif du témoignage humain. Car outre la question de la justification historique de ce qui est attesté, se pose également le problème encore plus

⁹⁹ Voir Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München, Beck, 1985. Pour le contexte épistémologique, voir Kurt HÜBNER, *Kritik der wissenschaftsgeschichtlichen Vernunft*, Freiburg im Breisgau / München, Alber, 1993⁴.

¹⁰⁰ Michael THEOBALD, « Siehe, die Jungfrau wird empfangen » (Jes 7,14^{LXX}). *Die « Geburtsankündigungen » Mt 1,18-25 und Lk 1,26-38 im Licht ihrer schriftthermeneutischen, religionsgeschichtlichen und anthropologischen Voraussetzungen*, in Hans-Ulrich WEIDEMANN (éd.), « Der Name der Jungfrau war Maria » (Lk 1,27). *Neue exegetische Perspektiven auf die Mutter Jesu*, « Stuttgarter Bibelstudien » 238, Stuttgart, KBW, 2018, p. 20-106 et p. 91 [traduction personnelle].

¹⁰¹ Voir Joseph RATZINGER, *Introduction au christianisme. Conférences sur le symbole des Apôtres*, « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1969, p. 266-276.

¹⁰² Pour plus de détails, voir Joachim NEGEL, « Zweite Nativität. Begriffsgeschichtliche und systematische Erwägungen zu einem vielbemühten, aber selten verstandenen Konzept », in Joachim NEGEL, *Welt als Gabe*, op. cit., p. 259-282.

¹⁰³ Οὐ γὰρ σεσοφισμένος μύθοις ἐξακολούθησαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος.

fondamental de savoir dans quelle mesure ce qui est attesté est possible d'un point de vue ontologique. Et là, la règle est la suivante : de même qu'il n'y a pas de poutres dans l'eau, ce qui rend physiquement impossible la marche de Pierre sur la mer (Mt 14,22-33 et par.), de même il est physiquement impossible de ramener à la vie un cadavre en phase de décomposition biochimique (Jn 11,39-44). De même faut-il maintenir le discours dogmatique sur la merveilleuse conception de Jésus « *per spiritum sanctum Dominum sine semine virili* » (Lc 1,26-38) ; il en va de même pour le discours sur la virginité physique de sa mère *ante partum, in partu et post partum* ; mais aussi, finalement, de la résurrection de Jésus d'entre les morts et de son ascension miraculeuse au ciel (Lc 24,51s. ; Ac 1,2.9-11 ; Mc 16,19). Il ne sert à rien de déclarer ces points centraux de la profession de foi chrétienne comme des « miracles » au sens moderne du terme, c'est-à-dire comme des événements inexplicables par la science et de les attribuer à une intervention directe de Dieu dans le monde, tout en balayant (parce que l'on est éclairé par l'histoire critique) sans scrupule les histoires de miracles similaires qui les entourent. Rappelons les nombreux miracles de conception dans l'Ancien Testament : la stérilité de Sara et la conception d'Isaac (Gn 18,9-14 ; 21,1s.), l'annonce de la naissance de Samson par un ange (Jg 13,2-25) ainsi que la promesse de la naissance du fils de la Sunamite par le prophète Élisée (2 R 4,16s.), la conception miraculeuse de la mère stérile et très âgée de Jean le Baptiste (Lc 1,7), le miracle punitif contre Zacharie, qui ne voulait pas croire à l'annonce de l'ange (Lc 1,8-22 ; 2,57-80), etc. Ces récits mettent en évidence « la matrice historique et spirituelle sur laquelle [Matthieu et Luc] ont basé les "annonces de naissance" » (Mt 1,18-25 ; Lc 1,26-35). Il y a là une indication claire de la façon dont leur vision du monde nous est devenue « étrangère à tous égards »¹⁰⁴.

Il est donc peu utile de se concentrer sur un fondement prétendument historique des « faits salvateurs » affirmés dans les quatre dogmes de Marie ; avec une vision si étroite, on court le risque de ne pas se poser la vraie question : qu'est-ce que la réalité¹⁰⁵, qu'est-ce que

¹⁰⁴ Michael THEOBALD, « *Siehe, die Jungfrau wird empfangen* » (Jes 7,14), *op. cit.*, p. 94.

¹⁰⁵ Cette question fondamentale ne peut bien sûr pas être discutée en détail ici, et encore moins résolue ; je renvoie au volume collectif dirigé par Veronika HOFFMANN (éd.), *Wirklich? Konzeptionen der Wirklichkeit und der Wirklichkeit Gottes*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2022.

l'histoire¹⁰⁶ et comment les deux se combinent-elles dans le Nouveau Testament¹⁰⁷ ? Pour certains, la réponse est claire : « Dans l'histoire de Jésus, il y a deux moments [...] où l'action de Dieu intervient directement dans le monde matériel : la naissance virginale et la résurrection du tombeau, dans lequel Jésus n'est pas resté et n'a pas connu la décomposition ». Ces deux interventions ponctuelles de Dieu dans le monde sont « un scandale pour l'esprit moderne » et « des pierres de touche de la foi » – selon Joseph Ratzinger, en référence à Karl Barth, dans son « Prologue » consacré aux récits de l'enfance dans les évangiles, publié après ses livres sur Jésus¹⁰⁸. Pour les autres, la réponse est tout aussi claire : celui qui brandit ainsi le pistolet dogmatique manque d'arguments. Et ainsi il impose *nolens volens* une interprétation supranaturaliste et exige que l'on s'y soumette humblement. Celui qui n'y parvient pas, qui n'est pas disposé ou capable d'*obsequium fidei*, a fait naufrage dans sa foi¹⁰⁹. Est-ce que ça convainc quelqu'un ?

Non, ça ne convainc personne. Et la question de la « deuxième naïveté » se pose peut-être à nouveau. Que peut nous apprendre ce concept ? En tout cas, il nous apprend d'abord ceci : que nous sommes toujours « empêtrés dans des histoires »¹¹⁰, que nous soyons prémodernes ou postmodernes, éclairés ou traditionalistes. Ce sont les évidences de notre culture quotidienne qui nous font percevoir quelque chose comme

¹⁰⁶ À ce sujet, voir le doyen de l'historiographie française, Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971 ; Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1983.

¹⁰⁷ Voir Knut BACKHAUS & Gerd HÄFNER, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, Neukirchen / Vluyn, Neukirchener Verlag, 2007.

¹⁰⁸ Toutes les citations proviennent de Joseph RATZINGER / Benoît XVI, *Jesus von Nazareth*, op. cit., p. 64s [traduction personnelle].

¹⁰⁹ C'est exactement la formulation de clôture employée dans la Constitution apostolique *Ineffabilis Deus*, publiée par le pape Pie IX le 8 déc. 1854, par laquelle il définissait le dogme de l'*Immaculata Conceptio Mariae* : « C'est pourquoi, s'il en était, ce qu'à Dieu ne plaise, qui eussent la présomption d'avoir des sentiments contraires à ce que nous venons de définir, qu'ils sachent très clairement qu'ils se condamnent eux-mêmes par leur propre jugement, qu'ils ont fait naufrage dans la foi et se sont séparés de l'unité de l'Église, et que, de plus, par le fait même, ils encourrent les peines portées par le droit s'ils osent manifester par parole, par écrit ou par quelque signe extérieur, ce qu'ils pensent intérieurement » (DH n° 2804).

¹¹⁰ Cf. Wilhelm SCHAPP, *Empêtré dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, trad. de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Cerf, 1992.

possible ou impossible, comme crédible ou douteux. Autant cela ne posait pas de problème dans la conception prémoderne du monde avec ses pratiques médicales, de considérer une conception virginale (ce qui n'enlève rien à son caractère miraculeux)¹¹¹, autant il est impensable dans un monde dont l'horizon intellectuel est essentiellement déterminé par les catégories des sciences historiques et naturelles, qu'un tel « événement » réduit à un phénomène miraculeux, se soit produit. Bultmann a sans aucun doute raison sur ce point : on ne choisit pas sa vision du monde ; on y naît, et elle détermine ainsi ma pensée et mes sentiments à tous égards, que je le veuille ou non¹¹².

C'est pourquoi la seule question qu'il est judicieux de se poser ici est la suivante : comment traduire les témoignages bibliques de foi, qui proviennent d'un monde très différent du nôtre, dans l'horizon de notre monde actuel ? Traduire (du grec ἐρμενεύειν) est le métier de l'herméneute. Un hermèneute est quelqu'un qui sait traduire un monde de sens dans un autre. Lors de ces processus de traduction, il y a toujours quelque chose qui se perd ; les mondes de sens ne sont jamais complètement traduisibles les uns dans les autres, ce que les structures des jeux de langage dans lesquels nous vivons empêchent déjà. Mais parfois, on gagne aussi quelque chose lors de ces processus de traduction, car les

¹¹¹ Je renvoie à nouveau à l'étude exemplaire de Gregor EMMENEGGER sur ce sujet : *Wie die Jungfrau zum Kind kam*, op. cit.

¹¹² Voir Rudolf BULTMANN, *Nouveau Testament et mythologie. Le problème du démythologisation de la prédication néotestamentaire*, « BevTh » 96, Munich, Kaiser, 1988 [1941], réédité avec une introduction par Eberhard JÜNGEL. Les débats que cette conférence marquante de Bultmann – prononcée lors d'un colloque de la Société de théologie évangélique à Francfort-sur-le-Main le 21 avril 1941, et reprise le 4 juin 1941 dans le cadre de la fameuse « semaine d'Alpirsbach » – a déclenchés à travers le monde se poursuivent encore aujourd'hui. Ces discussions sont documentées dans la série *Kerygma und Mythos*, publiée jusqu'au volume VI/3 par Hans-Werner BARTSCH, puis à partir du volume VI/4 par Franz THEUNIS (KuMI I–VI/5, Hambourg-Bergstedt : Evangelischer Verlag, 1948-1974). On consultera également à ce sujet : Bernd JASPERT (éd.), *Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm*, Göttingen, Vandenhoeck, 1991. Il convient enfin de rappeler les efforts d'Eugen Drewermann en faveur d'une interprétation psychanalytique de l'Écriture sainte, qui représentent au fond une prolongation du programme de Bultmann – à ceci près que Drewermann ne s'appuie pas sur les catégories de l'ontologie existentielle heideggerienne, mais sur celles de la psychanalyse freudienne et jungienne. Cf. à ce sujet : Bernhard DIEKMANN, « Bultmann und Drewermann. Entmythologisierung und tiefenpsychologische Exegese : Gegensatz oder Weiterführung ? », *Una Sancta* 46, 1991, p. 337-352.

langues s'enrichissent mutuellement. Ce qui est indicible dans une langue peut être formulé très facilement dans une autre. Pour ne donner qu'un exemple : une chrétienne de l'Antiquité tardive vivant dans l'une des communautés nord-africaines d'Augustin ne vivra probablement pas seulement sa foi en Jésus-Christ différemment, mais la ressentira aussi différemment d'un prêtre ouvrier français travaillant à la chaîne chez Renault dans les années 1950. Et pourtant, nous partons du principe que tous deux croient au même Christ, qui, conçu par le Saint-Esprit et né de la Vierge Marie, nous a rachetés par sa croix et sa passion. La foi de cette chrétienne, mère de huit enfants dont elle en a enterré cinq¹¹³, devenue veuve très jeune, et la foi de ce prêtre ouvrier, qui a combattu dans la Résistance pendant l'occupation allemande de la France¹¹⁴, est-ce la même foi ? D'une certaine manière, oui, sinon comment pourrait-on les amener à dialoguer ? Mais en même temps, non, car les horizons de pensée sont si différents, les mondes si différents sur le plan social, économique, politique, médical et culturel, qu'on ne peut pas les assimiler ou même les comparer¹¹⁵.

Ces réflexions nous ramènent bien sûr au problème qui nous préoccupait au tout début : comment est-il possible que des jeux de langage religieux, qui semblent totalement incompatibles, puissent se traduire l'un par l'autre ? Le point de départ de nos réflexions était le cinquantième anniversaire de l'apparition de la Vierge de Guadalupe (9-12 déc. 1531). Et la question était la suivante : comment la Vierge Marie se reconnaît-elle dans la déesse aztèque de la fertilité Tonantzin ? Comment la femme de l'Apocalypse de saint Jean (Ap 12,1-12) a-t-elle vaincu le dieu serpent Tlaltecuhli qui apporte la mort ? – Une fois de plus, nous devons répondre : nous ne le savons pas ! Mais cette ignorance n'est pas cette fois-ci un signe d'impuissance ou de perplexité, mais d'étonnement. Car soudain, nous sommes vraiment face à un miracle. Plus nous réfléchissons aux liens qui se sont tissés ici, plus il nous semble étonnant qu'avec l'apparition de la Vierge Marie sur la colline de Tepeyac

¹¹³ Voir Frits VAN DER MEER, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, vol. 1, Paris / Colmar, Alsatia, 1955.

¹¹⁴ Voir Jacques LOEW, *Les dockers de Marseille. Analyse type d'un complexe*, Lyon, « Économie et Humanisme », 1945.

¹¹⁵ Frits VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger*, op. cit., p. 584s. et p. 604s.

et la vision dont le Toltèque Juan Diego Cuauhtlatoatzin a bénéficié¹¹⁶, une nouvelle divinité soit née et avec elle un nouveau culte qui transforme de manière créative et sans doute salutaire l'ancien système religieux aztèque¹¹⁷. Il s'agit de la métamorphose des démons sombres et effrayants de l'existence humaine (le sacrifice humain aztèque en tant que nourriture pour les dieux de la pluie, du soleil et de la fertilité¹¹⁸) en la lumière, la bonté, la consolation maternelle de la Vierge de Guadalupe, la sainte Marie Tonantzin¹¹⁹. Cette vision ne se manifeste évidemment pas de manière isolée : elle s'inscrit dans un processus amorcé avec la conquête espagnole de Mexico-Tenochtitlán, au cours duquel les déesses-mères aztèques furent progressivement remplacées par une vénération catholique de la Vierge Marie¹²⁰. Ce phénomène marqua le début d'une conversion extrêmement rapide de plus de neuf millions d'Aztèques et de Toltèques à la religion des conquistadors venus d'Europe, qui intégrèrent à leur tour certains traits culturels aztèques et mexicains¹²¹. Le fondement psychoculturel de ces héritages mutuels est (il faut le dire avec emphase) la connaissance immémoriale des religions selon laquelle Dieu n'est pas avant tout « masculin » et « père », mais tout autant « féminin » et « mère »¹²².

¹¹⁶ La vision s'exprime en ces termes précis : « Ne suis-je pas ta mère, Juanito ? N'es-tu pas à l'ombre de mon manteau, sous ma protection ? Ne suis-je pas la source de ta joie ? N'es-tu pas dans les plis de mon manteau, dans le creux de mes bras ? As-tu besoin de quelque chose de plus ? » Il s'agit du message de la troisième apparition reçue par le Toltèque Juan Diego, cité ici d'après la version allemande du récit rédigé en langue *náhuatl* et transmis par le frère Luis Lasso de la Vega, publié pour la première fois à Mexico en 1649. — Citation extraite de Richard NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, op. cit., p. 144 (n° 119).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 61-69 et p. 244-249.

¹¹⁸ Cf. Ulrich VON RAUCHHAUPT, « Herzen für die Welt. Die aztekischen Menschenopfer waren keine Horrormärchen », *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 27 oct. 2019. Cet article rend compte de l'exposition *Azteken* qui s'est tenue au Linden-Museum de Stuttgart du 12 oct. 2019 au 3 mai 2020.

¹¹⁹ Richard NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, op. cit., p. 93, p. 205-244 et p. 249-252.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 80-92.

¹²¹ *Ibid.*, p. 92-130. — Il ne s'agit évidemment pas de prétendre que la christianisation de la Mésio-Amérique s'est déroulée sans tensions ni violences. Et pourtant, encore aujourd'hui, le « baptême » de la Mésio-Amérique, intervenu seulement dix ans après l'arrivée des Européens en 1521, est qualifié de « miracle de la Vierge ».

¹²² On se permettra de renvoyer une fois encore aux ouvrages de référence déjà mentionnés à ce sujet (Friedrich HEILER, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, « Theologische Bibliothek Töpelmann » 33, Berlin / New York, De Gruyter, 1976).

Le culte catholique de la Vierge Marie partage ces savoirs immémoriaux. Et c'est ainsi qu'il constitue aujourd'hui encore, en dépit de toutes les tentatives de démythologisation et de tous les endurcissements dogmatiques, un réservoir inépuisable de revitalisation religieuse.

2. Les métamorphoses du culte de Guadalupe au Mexique

Du « danger de syncrétisme » au symbole national et au modèle d'inculturation

Mariano Delgado

« Il n'y a que des fleurs et des chants funèbres ici au Mexique, à Tlatelolco, oui, c'est là que l'on ressent la souffrance »¹ – c'est ainsi que se plaint un chant aztèque juste après la conquête du Mexique par Hernán Cortés en 1521. Le dialogue religieux de 1524 entre les douze premiers franciscains de la mission au Mexique et les prêtres et notables aztèques est également marqué par la plainte amère des autochtones : « [...] bien, laissons-nous donc mourir, bien, laissons-nous donc périr ! Les dieux aussi sont morts »². Toribio de Benavente (Motolinía), l'un de ces Franciscains, ne voyait, compte tenu du choc dramatique entre les Espagnols et les

¹ Klaus KOSCHORKE, Frieder LUDWIG & Mariano DELGADO (éd.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450-1990*, « Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen » 6, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021⁵, p. 218. Cf. également Miguel LEÓN-PORTILLA & Renate HEUER (éd.), *Rückkehr der Götter. Die Aufzeichnungen der Azteken über den Untergang ihres Reiches*, Frankfurt, Klaus Dieter Vervuert, 1986, p. 110.

² Mariano DELGADO (éd.), *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten*, avec la collaboration de Bruno POCKRANDT & Horst GOLDSTEIN, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1991, p. 81 (extraits) ; Mariano DELGADO, « Das missionarische Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken 1524 », *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 108, 2024, p. 302-309. Cf. l'intégralité de l'entretien religieux in *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524*. « Coloquios y doctrina cristiana » des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564. Texte espagnol et mexicain avec trad. allemande par Walter LEHMANN. Édition posthume par Gerdt KUTSCHER, « Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen » 3, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1949, p. 100-110.

Aztèques, aucune possibilité d'évangélisation réussie selon toute logique humaine – à moins que Dieu ne fasse un miracle.

I. Le miracle

Sur la colline de Tepeyac, située au nord de México-Tenochtitlán, où la déesse Tonantzin Cihuacóatl (Notre Dame-Serpent Vénérée) était autrefois vénérée par les Aztèques, le miracle tant attendu a eu lieu du 9 au 12 décembre 1531 : une vierge à la peau sombre, rayonnante comme le soleil, apparut quatre fois à l'Indien baptisé Juan Diego Cuauhtlatoatzin (Aigle parlant), en lui demandant d'aller voir l'évêque (le franciscain Juan de Zumárraga), et de lui dire qu'on lui érige – à elle, la toujours Vierge Marie – sur la colline de Tepeyac un sanctuaire consacré, où elle écouterait les supplications et les plaintes des hommes, « pour soulager, pour guérir toutes leurs misères, toutes leurs douleurs et tous leurs tourments ». Il ne devait pas avoir peur, car elle était sa mère bien-aimée et la mère de « tous les autres hommes de toutes les origines qui [I]'aiment, qui [I]'implorent, qui [la] cherchent, qui ont confiance en [elle] »³. Lorsque Juan Diego se présenta une troisième fois à l'évêque, le miracle de l'impression de l'image de Notre-Dame de Guadalupe sur sa cape ou *tilma* se produisit : « l'événement Guadalupe » mexicain, qui n'a pas que le nom en commun avec la tradition guadeloupéenne de l'Estrémadure espagnole (la patrie des premiers franciscains), était né. Et c'est ainsi qu'est apparu, comme pour

³ Klaus KOSCHORKE, Frieder LUDWIG & Mariano DELGADO (éd.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte*, op. cit., p. 246. Pour l'ensemble du message de la Vierge, voir Richard NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, op. cit., p. 136-138. Sur la vénération mexicaine de Guadalupe, voir aussi, entre autres, David BRADING, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; Virgilio ELIZONDO, *Guadalupe. Mother of a New Creation*, Maryknoll NY, Orbis Books, 1997 ; Jacques LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de cultura económica, 1977 ; Michael SIEVERNICH, « Die Offenbarung der "Frau" am Himmel », in ADVENIAT (éd.), *Licht und Schatten. 1492-1992*, Essen, Adveniat, 1991, p. 9-16 ; Eduardo CHÁVEZ, *Our Lady of Guadalupe and Saint Juan Diego. The historical evidence*, Lanham / Oxford, Rowman & Littlefield Publisher, 2006 ; Stafford POOLE, *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol. 1531-1797*, Tucson, Oxford University Press, 1995 ; Miguel LEÓN-PORTILLA, *Tonantzin Guadalupe, Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el «Nican mopohua»*, México, Fondo de cultura económica, 2000.

chaque apparition de la Vierge, à l'époque comme aujourd'hui, le problème de l'interprétation et de l'intégration dans la tradition ecclésiale.

Nous laisserons ici de côté la question de l'authenticité de l'image miraculeuse, à savoir si elle est vraiment « tombée du ciel » ou si elle a plutôt été fabriquée de main d'homme. La querelle entre les *apariacionistas* et les *antiaparicionistas*, les partisans et les adversaires de l'idée que l'événement de Guadalupe s'est historiquement produit « comme ça », n'a pas pu s'éteindre jusqu'à aujourd'hui. Et c'est bien ainsi, car les apparitions mariales ne sont pas un dogme.

Du point de vue iconographique, l'image miraculeuse de Guadalupe représente en tout cas un nouveau type d'image mariale. Après le premier dogme marial au concile d'Éphèse en 431, où Marie a été désignée comme la Mère de Dieu (en grec, *theotókos*), des icônes représentant Marie avec l'enfant Jésus dans les bras sont apparues. À l'époque romane, il est courant de voir des statues d'une Marie assise à l'allure hiératique, qui nous montre l'enfant sur ses genoux en tant que sauveur du monde. Dans l'art gothique, Marie est généralement debout et tient l'enfant dans son bras gauche, une interaction ayant souvent lieu entre la mère et l'enfant, sous la forme d'un sourire ou d'un geste tendre. Dans ces représentations, qui suivent la typologie du dogme marial d'Éphèse, Marie a toujours l'enfant avec elle. Elle est vénérée comme Mère de Dieu ou Celle qui a enfanté Dieu.

En période de danger, marquée par des peurs apocalyptiques, comme ce fut le cas par exemple en Espagne vers l'an 1000 face à la menace musulmane, les enluminures et les fresques d'église ont vu apparaître des images de la Vierge inspirées du chapitre 12 de l'Apocalypse de Jean :

Un grand signe apparut dans le ciel : une Femme, ayant le soleil pour manteau, la lune sous les pieds, et sur la tête une couronne de douze étoiles. Elle est enceinte, elle crie, dans les douleurs et la torture d'un enfantement. Un autre signe apparut dans le ciel : un grand dragon, rouge feu, avec sept têtes et dix cornes, et, sur chacune des sept têtes, un diadème. Sa queue, entraînant le tiers des étoiles du ciel, les précipita sur la terre. Le Dragon vint se poster devant la femme qui allait enfanter, afin de dévorer l'enfant dès sa naissance. Or, elle mit au monde un fils, un enfant mâle, celui qui sera le berger de toutes les nations, les conduisant avec un sceptre de fer. L'enfant fut enlevé jusqu'auprès de Dieu et de

2. Les métamorphoses du culte de Guadalupe au Mexique

son Trône, et la Femme s'enfuit au désert, où Dieu lui a préparé une place, pour qu'elle y soit nourrie pendant mille deux cent soixante jours (Ap 12,1-6).

On trouve des représentations de ce motif qui nous semblent aujourd'hui naïves et en même temps très belles dans les « enluminures de Beatus », c'est-à-dire dans ces manuscrits d'Espagne qui ont été rédigés entre le ^{x^e} et le ^{xii^e} siècle, qui recopient le commentaire de l'Apocalypse du moine Beatus de Liébana († après 798) et qui l'enluminent avec des images qui suivent les visions de l'Apocalypse. On y trouve des représentations selon Apocalypse 12, dans lesquelles l'enfant semble absent ou être caché dans le ventre de la Vierge enceinte⁴.

Le ^{xvi^e} et le ^{xvii^e} siècle, avec la découverte et la conquête de nouveaux mondes et la déstabilisation émotionnelle de l'Ancien Monde par les divisions confessionnelles, ont également été une période de crise au cours de laquelle les chrétiens d'Europe et d'outre-mer ont cherché refuge auprès de la Femme de l'Apocalypse. C'est ainsi que sont apparues des images de Marie dans les églises et dans l'espace public sur des piliers mariaux, montrant Marie apparemment sans enfant, car elles suivent la typologie de la Femme enceinte de l'Apocalypse avec la couronne d'étoiles, les rayons du soleil et le croissant de lune sous ses pieds. Parmi ces représentations, l'image miraculeuse de Notre-Dame de Guadalupe est sans doute la plus marquante et la plus influente. Le baroque ne manque pas d'images de la Vierge, à l'origine madones romanes et gothiques avec l'enfant dans les bras, désormais également dotées des motifs mentionnés d'Apocalypse 12. La plus belle image de la Vierge de ce type est peut-être celle de Notre-Dame d'El Rocío, vénérée en Andalousie. Seules les madones des apparitions des ^{xix^e} et ^{xx^e} siècles, qui suivent pour la plupart le dogme marial de l'Immaculée Conception de 1854, sont réellement dépourvues d'enfant, même si l'on trouve déjà des représentations pré-dogmatiques de ce motif dans la peinture baroque, par exemple chez Bartolomé Murillo.

Au Mexique, trois formes fondamentales d'interprétation du culte de Guadalupe ont vu le jour depuis le ^{xvi^e} siècle. Les premiers franciscains y voyaient plutôt un risque de syncrétisme, c'est-à-dire une

⁴ Voir par exemple cette image tirée du « Facundus-Beatus » du milieu du ^{xix^e} siècle, [en ligne] [https://de.wikipedia.org/wiki/Beatus_\(Buchmalerei\)#/media/Datei:B_Facundus_186v.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Beatus_(Buchmalerei)#/media/Datei:B_Facundus_186v.jpg), consulté le 22 nov. 2024.

appropriation indienne d'un motif chrétien afin de pouvoir continuer à vénérer l'ancienne déesse Tonantzin. Au XVII^{ème} siècle, des prêtres et des religieux créoles, notamment des jésuites, ont diffusé une interprétation de l'événement de Guadalupe comme signe providentiel d'une préférence divine particulière pour le Mexique. Au cours du XVIII^{ème} siècle, cette interprétation s'est transformée en symbole national, politiquement utile dans la lutte pour l'indépendance contre les Espagnols. Au cours des dernières décennies, le culte de Guadalupe a été considéré par l'Église et la théologie comme un modèle d'inculturation et la meilleure expression de la religiosité populaire mariale ou de la sagesse du peuple.

II. Risque de syncrétisme

La typologie de l'image miraculeuse distingue la Vierge de Guadalupe mexicaine de celle du même nom en Estrémadure espagnole, qui fait partie des madones noires de l'époque romane ou proto-gothique. Dans les récits et légendes d'apparition qui tentent de légitimer et de canaliser *a posteriori* l'émergence de cette dévotion mariale, il existe quelques similitudes structurelles, mais aussi des différences.

Le nom « Guadalupe » vient probablement de l'arabe (*guad al upe*) et signifie rivière cachée ou source cachée⁵. En Espagne, il s'agit d'une apparition mariale au XIII^{ème} siècle par un berger nommé Gil Cordero. La Vierge lui dit d'aller à une rivière dans les montagnes et d'y creuser pour trouver une image d'elle-même. Lorsque le berger trouva miraculeusement l'image, il alla porter la nouvelle à un haut clerc pour lui dire que la Vierge souhaitait être vénérée à cet endroit. Le clerc ne le crut pas au début, mais après plusieurs signes miraculeux, il accepta l'histoire. Avec le temps, la modeste première chapelle, dont il ne reste rien, est devenue le lieu de pèlerinage le plus important d'Espagne à l'époque de la découverte du Nouveau Monde et de la conquête du Mexique. Bien que la statue de la Vierge en bois de cèdre, mesurant 59 cm et pesant quatre kilos, présente des caractéristiques romanes ou proto-gothiques, des légendes ont rapidement vu le jour, selon lesquelles elle aurait été sculptée au I^{er} siècle en Palestine par l'évangéliste Luc ou qu'elle remonterait à l'époque wisigothique, avant l'invasion des Maures en 711. Voilà en

⁵ Voir Jacques LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, op. cit., p. 303.

résumé ce que l'on peut dire de l'événement de Guadalupe en Estrémadure espagnole.

Hernán Cortés était originaire de cette région, et c'est de là que sont venus certains des premiers franciscains de la mission mexicaine. Christophe Colomb était lui aussi un admirateur de la Vierge espagnole de Guadalupe et a donné son nom à une île des Caraïbes. C'est dans ce lieu de pèlerinage qu'il a prié et fait ses adieux aux rois catholiques avant son premier voyage d'exploration. C'est également là que furent baptisés les premiers Indiens qu'il ramena en Espagne. Du point de vue des sciences religieuses ou culturelles, il est clair que nous avons en principe affaire, dans le cas de l'événement mexicain de Guadalupe, à une traduction, une adaptation ou une métamorphose de la tradition espagnole. Dans le récit mexicain de cet événement, le *Nican Mopohua* (« Ici on raconte » en *náhuatl*, la *lingua franca* des Aztèques), il existe de nombreuses similitudes structurelles, mais aussi des différences, avec la tradition espagnole⁶. Parmi les similitudes, on trouve le fait qu'un simple Indien est envoyé par la Vierge à un haut clerc pour qu'on lui construise une église sur le lieu des apparitions, mais aussi que le clerc ne croit pas le messager jusqu'à ce que la Vierge fasse un miracle. Parmi les différences, il y a le lieu des apparitions, la colline de Tepeyac près de l'ancienne capitale aztèque Tenochtitlán, où Tonantzin, la déesse principale des Aztèques, était autrefois vénérée dans un temple. Alors que la Vierge espagnole de Guadalupe appartient au type des madones noires, celle du Mexique présente un visage plutôt indigène. Sa robe comporte des motifs indigènes et les nombreuses étoiles de sa cape bleue semblent refléter une constellation d'étoiles sur les hauts plateaux du Mexique. Mais les rayons du soleil, la ceinture en signe de grossesse et le croissant de lune sous ses pieds suivent le chapitre 12 de l'Apocalypse. Le message théologique de base des apparitions constitue également une différence importante. En effet, Marie dit à l'Indien Juan Diego, dans une période de désespoir après la conquête violente de l'empire aztèque, qu'elle est sa mère et la mère de tous. Elle veut ainsi créer un pont affectif entre les Indiens et les Espagnols – et surtout, donner aux Indiens, dans cette nouvelle ère qui s'ouvre, le sentiment qu'ils ne sont pas orphelins, comme l'a suggéré Octavio Paz :

⁶ Voir le rapport dans Richard NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, op. cit.

Certains pèlerins indiens l'appellent encore Guadalupe-Tonantzin. [...] La Vierge est la consolation des pauvres, le bouclier des faibles, la protection des opprimés. En un mot, elle est la mère des orphelins. Nous venons tous au monde sans héritage, notre véritable *conditio humana* (constitution humaine) est d'être orphelins ; cela est particulièrement vrai pour les Indiens et tous les pauvres du Mexique⁷.

Il n'est pas étonnant que le lieu de l'événement de Guadalupe ait éveillé le soupçon chez les premiers missionnaires car l'ancienne déesse Tonantzin pouvait être vénérée sous le nom de Notre-Dame de Guadalupe. Mais on peut aussi supposer que le nom de Guadalupe et l'origine de la dévotion remontent aux franciscains eux-mêmes. Les douze premiers franciscains sont arrivés au Mexique en mai 1524. Dès la même année, ils ont mené un dialogue religieux avec des prêtres et des notables aztèques afin de les convaincre de la vérité du christianisme, mais aussi des avantages de l'adoption de la nouvelle religion et de la domination espagnole⁸. Comme cela n'a pas eu beaucoup d'effet et que les franciscains ont vu « que le temps était perdu et que le travail n'aboutissait à rien tant qu'il y avait des idoles », ils n'ont pas pu résister à la tentation de voir dans le « Dieu fort » le meilleur catéchiste. Le chroniqueur de l'ordre Jerónimo de Mendieta raconte vers 1600 comment ils commencèrent à :

démolir et à brûler les temples jusqu'à ce qu'ils les aient tous rasés et qu'ils aient détruit les idoles en même temps, bien qu'ils aient mis leur vie en danger [il fallait craindre une révolte des Indiens, et les Espagnols étaient encore peu nombreux dans le pays]. Ils se sont donc mis à l'œuvre et ont commencé à Texcuco, où se trouvaient de très beaux temples avec de nombreuses tours, le jour de l'an 1525. Ils ont ensuite continué à Mexico, Tlaxcala et Guexozingo. Les pères emmenaient avec eux les enfants et les jeunes qu'ils élevaient et instruisaient, les enfants des souverains et des princes ; Dieu leur donna pour cela des forces gigantesques et leur permit d'être soutenus par des gens du peuple qui avaient déjà renforcé leur foi et voulaient le prouver. [...] Cela s'est

⁷ Octavio PAZ, *El laberinto de la soledad*, Enrico Mario SANTÍ (éd.), « Letras Hispánicas », Madrid, Catedra, 2008, p. 223.

⁸ Cf. *Sterbende Götter*, *op. cit.*

2. Les métamorphoses du culte de Guadalupe au Mexique

produit au début, lorsque les pères ont eu beaucoup à faire pendant près de deux ans pour tout éradiquer radicalement⁹.

Les franciscains tentèrent alors de combler le vide émotionnel ainsi créé chez les Indiens en remplaçant les anciennes idoles et lieux de culte par des images et des églises chrétiennes, comme ce fut le cas à plusieurs reprises dans l'histoire de l'Église¹⁰. Juan de Torquemada, un autre chroniqueur franciscain, raconte vers 1600 comment les premiers franciscains décidèrent de construire une église à la « très sainte Vierge qui est Notre-Dame et Mère à *Tonantzín* près de Mexico¹¹ ». Dans les sermons missionnaires, les franciscains insistaient alors sur le fait que la Vierge était la mère de tous, des Indiens comme des Espagnols.

Mais cette dévotion à Marie, qui suivait le principe éprouvé de l'histoire missionnaire – à savoir remplacer un culte païen par un culte chrétien – a dû développer une dynamique propre, incontrôlable, suite à l'événement de Guadalupe de 1531, comme cela correspondait à la « religiosité populaire ». D'où la vision critique du franciscain Bernardino de Sahagún vers 1570 dans son grand ouvrage *Historia general de las cosas de Nueva España*. Avec cette œuvre, dans laquelle l'histoire, la culture et la religion des Aztèques sont sauvées pour la postérité après l'iconoclasme missionnaire des débuts, Sahagún est considéré comme le père de l'ethnographie moderne. Il connaissait très bien la religiosité aztèque, ce qui explique sa vision critique du culte de la Guadalupe comme une forme d'idolâtrie « cachée ». Il parle de la colline de Tepeyac près de Mexico, désormais appelée Notre-Dame de Guadalupe par les Espagnols, parce que les missionnaires y avaient construit une église portant ce nom : à cet endroit, les Indiens avaient

érigé un temple à la Mère des dieux, qu'ils appelaient *Tonantzín*, ce qui signifie "notre mère". Ils y faisaient de nombreux sacrifices en l'honneur de cette déesse, et ils venaient de loin, de plus de 20 miles, et de toutes les régions du Mexique, avec de nombreuses

⁹ Mariano DELGADO (éd.), *Gott in Lateinamerika*, op. cit., p. 206-208.

¹⁰ Sur cette « méthode de substitution » en Amérique latine, voir Mariano DELGADO, *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, Imensee, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1996, p. 113-189.

¹¹ Juan DE TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, vol. 2, México, 1944 (réimpression en facsimilé de l'édition de 1723), p. 245-246.

offrandes [...]. Ils disaient “allons à la fête de *Tonantzin*”, et maintenant que l’église de Notre-Dame de Guadalupe y a été construite, ils l’appellent aussi *Tonantzin*, notamment parce que les missionnaires appellent Notre-Dame, la Mère de Dieu, *Tonantzin*¹².

Sahagún, qui connaissait la langue aztèque mieux que les premiers missionnaires, écrit encore : « Il faudrait changer cela, car le vrai nom de la Mère de Dieu, la très sainte Marie, n’est pas *Tonantzin*, mais *inantzin* [Mère de Dieu] »¹³. Pour Sahagún, la dynamique du culte sur la colline de Tepeyac

semble être une invention diabolique pour dissimuler l’idolâtrie sous le faux nom de *Tonantzin*. [...] Cette dévotion est également suspecte, car il existe partout de nombreuses églises dédiées à Notre-Dame, ignorées par les Indiens ; mais ils viennent de loin pour cette *Tonantzin*, comme ils le faisaient autrefois¹⁴.

III. Expression d’une préférence mariale particulière et symbole national du Mexique

Le providentialisme espagnol se nourrissait de la conviction d’être le pays de l’évangélisation par l’apôtre Jacques et de la visite de la Vierge Marie de son vivant à Saragosse, au bord de l’Èbre. C’est précisément vers 1600 que sont apparus des ouvrages d’histoire visant à étayer cette légende fondatrice du christianisme hispanique. Le providentialisme a également servi à justifier le droit de conquérir le Mexique avec l’argument que les Espagnols avaient été les premiers à y apporter l’Évangile. Il s’avère que cette conscience espagnole de l’élection a été reprise et transformée en conscience mexicaine dans le Mexique des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Ce processus de transformation montre que les Mexicains ont appris à battre les Espagnols avec leurs propres armes dans le domaine de la théologie de l’histoire, notamment au sujet de l’élection nationale et mariale.

¹² Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. 2, Juan Carlos TEMPRANO (éd.), « Crónicas de América » 55^a-55^b, Madrid, Historia 16, 1990, p. 937.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

L'indépendance politique du Mexique a donc été précédée d'une transformation spirituelle, théologique.

La nouvelle vision que les quatre « évangélistes de Guadalupe » (les prêtres créoles Miguel Sánchez, Lasso de la Vega, Luis Becerra Tanco et Francisco de Florencia SJ) ont diffusée après la publication du récit de l'événement de Guadalupe au XVII^{ème} siècle a joué un rôle décisif. En associant l'événement de Guadalupe à la prétendue évangélisation du Mexique par l'apôtre Thomas, ils ont créé un contre-mythe de la tradition jacquaire espagnole qui a fait grandir le sentiment mexicain d'être une nation élue par Dieu et Marie.

Dans le premier livre imprimé sur l'événement de Guadalupe, publié par le prêtre créole Miguel Sánchez en 1648, soit environ un siècle après l'événement, les jalons d'une interprétation dans le sens de l'élection particulière du Mexique sont posés. Sánchez décrit les Mexicains comme un peuple élu et la ville de Mexico comme une « nouvelle Jérusalem ». La Vierge de Guadalupe a pour le Mexique une signification similaire à celle de Jésus pour Israël. C'est pourquoi Miguel Sánchez est considéré comme le fondateur de la tradition nationale de Guadalupe, comme l'a souligné Jacques Lafaye¹⁵. Mais Sánchez a également posé d'autres jalons : il est le premier à mettre en relation l'image mexicaine de la Vierge de Guadalupe avec le chapitre 12 de l'Apocalypse. C'est pourquoi le titre baroque complet de son œuvre est : *Image de la Vierge Marie, Mère de Dieu de Guadalupe, apparue miraculeusement dans la ville de Mexico, glorifiée dans son histoire, avec la prophétie du chapitre douze de l'Apocalypse*¹⁶. Les symboles du livre de l'Apocalypse (la ceinture de la maternité, le soleil et ses rayons, le croissant de lune sous ses pieds, le manteau constellé d'étoiles, le dragon à sept têtes) sont identifiés dans l'image de Guadalupe. Mais la transposition historique et allégorique à la situation du Mexique à l'époque de la *Conquista* par Miguel Sánchez n'est pas compréhensible pour nous aujourd'hui : par exemple lorsque le dragon à sept têtes est identifié au paganisme et à l'idolâtrie des sept peuples de l'empire tribal aztèque ; ou lorsque l'archange Michel et sa troupe d'anges se réfèrent

¹⁵ Cf. Jacques LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, op. cit., p. 332-346. Cf. également Michael SIEVERNICH, « Die Offenbarung der "Frau" am Himmel », op. cit.

¹⁶ Miguel SÁNCHEZ, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de México. Celebrada en su Historia con la Profecía del capítulo doze del Apocalipsis*, México, 1648.

symboliquement à Hernán Cortés et aux conquérants du Mexique ; ou lorsque le désert dans lequel la femme de l'Apocalypse s'enfuit pour échapper au dragon devient la colline de Tepeyac, « un lieu pierreux où se trouvait l'ancien sanctuaire de *Tonantzin* et où s'élève maintenant le nouveau sanctuaire de la Vierge de Guadalupe¹⁷ ». Nonobstant cette étrange allégorie, la nationalisation de la tradition de Guadalupe a été renforcée par les autres auteurs du XVII^{ème} siècle mentionnés ci-dessus.

Comme pour Sánchez, ces auteurs estimaient que l'évangélisation du Mexique fut moins l'œuvre des Espagnols que celle de la Mère de Dieu elle-même, qui descendit du ciel pour apparaître à un simple Indien et l'envoyer comme son messenger spécial à l'évêque espagnol Juan de Zumárraga. L'événement de Guadalupe, que les Franciscains – en particulier Bernardino de Sahagún – considéraient au XVI^{ème} siècle comme un phénomène plutôt syncretique, dans lequel les Indiens cherchaient à vénérer leur ancienne déesse *Tonantzin*, devient désormais le signe d'une faveur divine particulière accordée au Mexique : l'expression *non fecit taliter omni nationi* (« La Vierge n'a rien fait de semblable pour aucun autre peuple ») est, depuis le jésuite créole Francisco de Florencia en 1688, la devise des partisans de Guadalupe (les *guadalupanos*)¹⁸.

À partir de la seconde moitié du XVII^{ème} siècle, la créolisation de l'Amérique espagnole était un phénomène très répandu. Les Créoles se sentaient discriminés dans l'attribution des postes et des honneurs au sein de l'Église et de l'État et se heurtaient à des obstacles dans le libre commerce. Ils ont été exclus des fonctions épiscopales et des postes-clés de la justice et de l'armée parce que leur loyauté était mise en doute et parce que l'on pensait que les personnes nées en Amérique ne pouvaient pas être aussi travailleuses et intelligentes que les Européens. Selon Alexander von Humboldt, à la fin du XVIII^{ème} siècle, le Mexique comptait 2'500'000 Indiens, 1'025'000 Créoles, 70'000 Espagnols de la péninsule, 1'231'000 Métis et 6'100 Noirs. Certains Créoles ont réagi à la discrimination en adressant des mémoires au Conseil des Indes, affirmant qu'ils n'avaient rien à envier aux Espagnols. Le mémorandum de plainte

¹⁷ Michael SIEVERNICH, « Die Offenbarung der "Frau" am Himmel », *op. cit.*, p. 15.

¹⁸ Cf. Richard NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, *op. cit.*, p. 124.

du 2 mars 1771, dans lequel ils attendent du roi Charles III qu'il remédie à la situation, est célèbre¹⁹.

D'autres ont transféré leurs revendications sur la théologie de l'histoire. L'événement de Guadalupe en tant que tel ne représentait pas un grand danger pour le providentialisme espagnol. En effet, il s'agissait d'une préférence mariale du Mexique « après » la conquête, alors que l'Espagne avait le privilège d'avoir été évangélisée du vivant de l'apôtre Jacques avec l'aide de la Vierge Marie et d'avoir été la première nation à apporter l'Évangile au Nouveau Monde. Il a donc fallu inventer la tradition d'une évangélisation primitive de l'Amérique ancienne à l'époque des apôtres.

Les Actes (apocryphes) de Thomas²⁰ rapportent que l'apôtre Thomas aurait été missionnaire au-delà du Gange. Dès le XVI^{ème} siècle, à l'ombre de la mission en Amérique, on postule qu'il est allé en Chine et même en Amérique, car on supposait l'existence d'un pont terrestre entre les deux continents ou le voisinage des deux « Indes » dans l'Antiquité²¹. La première postulation d'une évangélisation de l'Amérique ancienne à l'époque des apôtres a d'abord servi à justifier la *Conquista*, car les Indiens pouvaient ainsi devenir des « hérétiques » apostats : s'ils ont reçu la nouvelle de la vraie religion, ils sont d'autant plus inexcusables d'être retombés dans l'idolâtrie (cf. Rm 1,18-23) et devaient donc être traités avec la plus grande sévérité selon le droit de l'*ecclesia militans* à l'égard des hérétiques. Cette position se retrouve de manière paradigmatique dans l'œuvre historique du chroniqueur de la cour Gonzalo Fernández de Oviedo au milieu du XVI^{ème} siècle. Il n'avait pas manqué de remarquer que de nombreux peuples indiens montraient des signes évidents d'un haut niveau de développement moral ; comme cela ne pouvait provenir, selon lui, que du contact avec l'Évangile, il postulait que les Indiens avaient dû être évangélisés par un apôtre avant l'arrivée des Espagnols, bien qu'ils

¹⁹ Cf. extraits dans Klaus KOSCHORKE, Frieder LUDWIG & Mariano DELGADO (éd.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte*, op. cit., p. 263.

²⁰ Cf. Hans J. W. DRIJVERS, « Thomasakten », in Wilhelm SCHNEEMELCHER (éd.), *Neutestamentliche Apokryphen*, vol. 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1987, p. 289-303.

²¹ Cf. Urs BITTERLI & Eberhard SCHMITT (éd.), *Die Kenntnis beider « Indien » im frühneuzeitlichen Europa* (actes de la deuxième section du 37^e congrès des historiens allemands à Bamberg en 1988), Munich, De Gruyter, 1991. Cf. également Paul J. GALLEZ, *Das Geheimnis des Drachen. Die Kenntnis Amerikas vor Kolumbus*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1980.

soient ensuite retombés dans l'idolâtrie. Il s'appuyait sur le Ps 18(19),5 comme référence biblique : « Mais leur message se répand dans le monde entier, leur nouvelle jusqu'aux extrémités de la terre²² ».

En revanche, pour les premiers franciscains du Mexique, l'évangélisation de l'Amérique ancienne à l'époque des apôtres n'est pas à l'ordre du jour. Ils dirent aux prêtres et aux notables aztèques dans l'entretien religieux de 1524 : « Jamais le souffle, la parole du Seigneur du ciel et de la terre n'est parvenue jusqu'à vous²³ ». Ils sont donc comme des aveugles, comme des sourds, qui ont pour ainsi dire vécu dans le temps de la nuit, des ténèbres, ce qui fait que leur péché n'est finalement pas si grand. Les franciscains voulaient surtout dire par là que les Indiens représentaient un nouveau type de païens ignorants et qu'ils ne devaient pas être traités avec la sévérité que l'Église réservait aux hérétiques, aux juifs ou aux musulmans. Pour la même raison, Bartolomé de Las Casas rejettera toutes les théories d'une origine juive des Indiens ou d'une évangélisation antérieure. Il attribuera les similitudes entre les religions indiennes et le christianisme à la « connaissance naturelle de Dieu » et à l'élan général des hommes vers la moralité et la religion²⁴.

Avec l'achèvement de la *Conquista* (soumission des grands anciens empires américains) et une meilleure connaissance des religions indiennes, la théorie d'une évangélisation de l'Amérique ancienne au temps des apôtres gagne toutefois en importance. Elle n'est plus nécessaire pour légitimer la *Conquista*, mais pour expliquer certains phénomènes étonnants dans les religions et les cultures américaines. Les missionnaires de tous les ordres y découvrent des similitudes avec le christianisme ainsi que des traces d'un dieu blanc ou d'un héros culturel (*Viracocha* chez les Ketchuas et les Aymaras, *Zumé/Zomé* ou *Sumé* chez les Tupí-Guaraní, *Bochica* chez les Chibcha, *Quetzalcóatl* chez les Aztèques ou *Cuculcan* chez les Mayas). Sur la base de légendes apocryphes, ils l'identifient à l'apôtre Thomas ou à Bartholomée. Les jésuites, qui étaient en contact avec les « chrétiens

²² Cf. Gonzalo Fernández DE OVIEDO, *Historia General y natural de las Indias*, Juan PÉREZ DE TUDELA (éd.), vol. 1, « Biblioteca de Autores Españoles » 117, Madrid, Imprenta de la real academia de la historia, 1959, p. 30-31.

²³ Mariano DELGADO (éd.), *Gott in Lateinamerika*, op. cit., p. 83 ; *Sterbende Götter*, op. cit., p. 109.

²⁴ Cf. Bartolomé DE LAS CASAS, *Werkauswahl*, vol. 2 : *Historische und ethnographische Schriften*, Mariano DELGADO (éd.), Paderborn e.a., Ferdinand Schöningh, 1995, p. 381-399.

thomasiens » de l'Inde par le biais de la mission asiatique, chercheront avec zèle des traces de l'apôtre Thomas au Brésil dès 1550. Vers 1600, on en fait de même dans toutes les grandes cultures de l'Amérique ancienne. Pour Fernando Mires²⁵, qui considère que les désirs de pouvoir et les intrigues de l'Église sont les seules raisons déterminantes de l'élaboration de telles théories, celles-ci n'ont d'autre but que d'étayer les prétentions de l'Église d'avoir déjà été active dans le Nouveau Monde avant la *Conquista* : de la même manière que les *conquistadors* ont réinterprété les mythes du retour de *Viracocha* et *Quetzalcóatl* comme une preuve de la nécessité de leur arrivée quasi-messianique en tant que « libérateurs » des Indiens, l'identification de ces personnages avec des apôtres sert à renforcer la prééminence des hommes d'Église face au pouvoir séculier. C'est pourquoi, selon Mires, cela n'a pas eu d'effet sur l'évaluation positive des anciennes religions américaines. Malgré la constatation d'une prédication apostolique, les similitudes trouvées dans ces religions ont continué d'être rejetées comme une « tromperie du diable »²⁶.

En réalité, ces intérêts pour une évangélisation au temps des apôtres – surtout à partir de 1600 – pointent dans une autre direction : il s'agit d'inventer un passé chrétien autonome (non colonial-missionnaire) en réponse à la crise émotionnelle des Indiens, des Métis et des Créoles. Ce changement de perspective se manifeste le plus clairement chez le Créole péruvien Antonio de la Calancha Ordre de Saint Augustin (1639)²⁷. Pour lui, le postulat d'une évangélisation apostolique de l'Amérique ancienne est un impératif de justice évangélique et une conséquence logique de l'ordre de mission universelle de Jésus-Christ (Mc 16,15 ; Mt 28,19) : pourquoi la prédication ou la rédemption universelle du christianisme auraient-elles été limitées dans l'espace à l'Ancien Monde ? À ceux qui affirment cela, Calancha reproche tout simplement de chercher un

²⁵ Cf. Fernando MIREs, *Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung. Theologische und politische Diskussionen*, Fribourg, Exodus, 1989.

²⁶ C'est le jugement célèbre du jésuite José de Acosta vers 1590, qui ne trouvait pas d'autre explication aux similitudes constatées, « si ce n'est que le diable, même maintenant, s'efforce furieusement d'imiter Dieu en tout, et qu'il [...] s'efforce aussi de s'appropriier, par une fausse imitation, les sacrements et les cérémonies religieuses du vrai Dieu ». José DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, vol. 2, « Corpus hispanorum de pace » 24, Madrid, C.S.I.C., 1987, p. 424-429.

²⁷ Cf. Antonio DE LA CALANCHA, *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, vol. 3, Lima 1974-1981, p. 710-771. Une traduction française sélective de ce texte se trouve dans : Mariano DELGADO, *Gott in Lateinamerika*, op. cit., p. 286-289.

prétexte pour continuer à diaboliser et à condamner les religions et les cultures indiennes en toute bonne conscience. Sa thèse opposée est la suivante : les Indiens ont été des chrétiens de la première heure tout comme nous, mais au fil du temps, la lumière de la foi s'est obscurcie en raison du manque de prêtres et d'enseignants, ce qui a favorisé le travail du diable. Si nous y regardons de plus près, beaucoup de leurs rites ne représentent pas l'imitation de la vraie religion à éliminer radicalement – c'est la théorie la plus répandue chez les missionnaires – mais seulement des sacrements et des fêtes chrétiennes envahis par le paganisme ; ceux-ci referont surface si l'on enlève délicatement la patine païenne pour laquelle les Indiens ne sont pas à blâmer, car ils ont été abandonnés par l'Église au pouvoir du « diable » pendant tant de siècles. Ce n'est pas un hasard si ce sont justement des Créoles qui tentent d'élaborer une interprétation amicale de la période précédant la *Conquista*. Contrairement aux missionnaires venus d'Europe, ils se sentent de plus en plus « américains » et voient dans le mépris et la diabolisation des traditions indigènes une insulte à leur propre identité culturelle qui germe lentement. En jetant un pont herméneutique vers les cultures indigènes, ces Créoles renforcent d'une part leur propre conscience d'être « américains » et tentent d'autre part de créer les conditions spirituelles (historico-théologiques) de leur émancipation de l'Espagne. Nous n'avons donc pas affaire en premier lieu à une volonté de puissance cléricale vis-à-vis de l'État, mais à la naissance de ce que l'on pourrait tranquillement appeler une identité latino-américaine émancipée. Pour être à la hauteur de l'Espagne, les pays d'Amérique espagnole avaient besoin d'un statut spirituel similaire à celui de la mère patrie, c'est-à-dire qu'ils devaient avoir été évangélisés par un apôtre²⁸.

Ce que Calancha a accompli dans le contexte péruvien, les jésuites Manuel Duarte et Carlos de Sigüenza y Góngora le feront dans la seconde moitié du XVII^{ème} siècle²⁹. Là encore, la postulation d'une évangélisation de l'Amérique ancienne par l'apôtre Thomas apparaît comme un impératif de justice évangélique et une conséquence logique de l'ordre de mission universelle de Jésus-Christ. Il semble théologiquement impossible que l'Amérique, où vit environ un tiers de l'humanité, n'ait pas reçu l'honneur de l'évangélisation apostolique. L'identification supplémentaire du héros

²⁸ Cf. Jacques LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, op. cit., p. 271.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 265-271.

culturel aztèque *Quetzalcóatl* avec l'apôtre Thomas a aidé à interpréter différemment l'histoire spirituelle du Mexique.

Mais il manquait encore l'étincelle pour allumer la mèche : postuler que l'image miraculeuse de la Vierge de Guadalupe remonte à l'époque de l'apôtre Thomas et que cela s'est passé au Vieux Mexique, avant que Marie ne rende visite à l'apôtre Jacques sur les rives de l'Èbre, près de Saragosse. C'est précisément le thème du sermon enflammé prononcé par le dominicain Servando Teresa de Mier le 12 décembre 1794 dans la basilique de Guadalupe, en présence de l'archevêque, du vice-roi et d'autres autorités de la Nouvelle-Espagne. Mier tente d'étayer ces thèses :

1) L'image de Notre-Dame de Guadalupe n'est pas peinte sur le manteau de paysan de Juan Diego, mais sur la cape de saint Thomas, l'apôtre de ce royaume ; 2) il y a 1750 ans [donc avant l'événement de Guadalupe de 1531], l'image de Notre-Dame de Guadalupe était déjà solennellement vénérée et adorée par les Indiens devenus chrétiens sur le haut plateau de cette sierra de Tenanyuca, où saint Thomas avait construit un temple. Des Indiens qui venaient d'abandonner notre religion ont ensuite profané l'image, même s'ils n'ont pas réussi à l'effacer ; saint Thomas l'a alors cachée. Dix ans après la *Conquista*, la Reine du Ciel apparut à Juan Diego, lui demanda un temple et, la dernière fois, lui remit son ancienne image pour qu'il la porte au Seigneur Zumárraga ; l'image de Notre-Dame est une peinture des débuts du premier siècle de l'Église ; mais, comme sa conservation, sa conception est supérieure à tout zèle humain, comme si la Vierge Marie elle-même s'était naturellement imprimée dans le lin de son vivant³⁰.

Dans son sermon, Mier associe les histoires de l'apôtre Thomas/*Quetzalcóatl* et de la Vierge de Guadalupe ou de la déesse aztèque Tonantzin. Car il s'agit pour lui – comme pour les auteurs déjà cités – d'une réinterprétation de l'histoire du Mexique ancien au service d'une identité latino-américaine commune aux Créoles et aux Mexicains. Pour de nombreux Mexicains, il est donc le père de la conscience nationale

³⁰ Cf. La transcription de l'homélie in Ernesto DE LA TORRE VILLAR & Ramiro NAVARRO DE ANDA (éd.), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de cultura económica, 1982, p. 732-752.

moderne³¹. Le sermon a en effet servi à créer un pont émotionnel entre les Créoles, les Métis et les Indiens contre l'ennemi commun des *gachupines* (Espagnols nés dans la mère patrie). Ce pont a joué un rôle essentiel dans les guerres d'indépendance mexicaines. Le prêtre et Créole Miguel Hidalgo, membre du bas clergé et principal chef des armées paysannes, s'est par exemple battu sous la bannière de Guadalupe avec le cri de guerre : « À bas le mauvais gouvernement ! Mort aux *gachupines* ! Vive la religion ! Vive notre très sainte Vierge de Guadalupe ! »³² La Vierge que les conquérants avaient jadis apportée comme bouclier est désormais devenue une Vierge « libératrice »³³. Toutefois, Mier y voyait surtout un grand danger pour la structure sociale coloniale née sous la domination blanche et se distançait expressément de cette interprétation. Mais Simón Bolívar, le libérateur de l'Amérique du Sud et franc-maçon libéral, a reconnu l'utilité de la religion dans la lutte pour l'indépendance du Mexique :

Heureusement, les dirigeants de l'indépendance au Mexique ont exploité le fanatisme avec la plus grande précision en proclamant la célèbre Vierge de Guadalupe comme reine des patriotes. L'enthousiasme politique s'est ainsi mêlé à la religion, et ce mélange a engendré une dévotion impétueuse pour la cause sacrée de la liberté. La vénération de cette image au Mexique est plus exubérante que ne pourrait jamais l'inspirer le plus rusé des prophètes³⁴.

Mier est conscient que ses propositions sont « étranges et inouïes ». Le passage décisif du sermon est à voir dans la tentative d'opposer

³¹ Cf. Enrique MARROQUÍN, « Fray Servando Teresa de Mier », in Pablo RICHARD (éd.), *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*, San José (Costa Rica), DEI, 1987, p. 85-96. Cf. également Anne KRAUME, *Literatur und Unabhängigkeit. Transatlantische Verflechtung bei Fray Servando Teresa de Mier (1763-1827)*, « Latin American Literatures in the World / Literaturas Latinoamericanas en el Mundo » 18, Berlin / Boston, De Gruyter, 2023.

³² Hans-Jürgen PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 390. Voir aussi Jacques LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, op. cit., p. 393 ; Richard NEBEL, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe*, op. cit., p. 220.

³³ Cf. Antonio GONZÁLEZ DORADO, *Mariología popular latinoamericana. De la María Conquistadora a la María Liberadora*, Asunción, Loyola, 1985, p. 29-51.

³⁴ Klaus KOSCHORKE, Frieder LUDWIG & Mariano DELGADO (éd.), *Außereuropäische Christentums Geschichte*, op. cit., p. 269.

maintenant au mythe religieux de la conscience nationale espagnole, après la tradition jacobéenne, un mythe mexicain similaire : lors de l'évangélisation du Mexique ancien, la Vierge aurait rendu visite à l'apôtre Thomas/*Quetzalcóatl* et lui aurait laissé son image. Mais le sermon de Mier va encore plus loin : à l'aide de la pierre solaire du calendrier aztèque, considérée comme perdue après la destruction du temple principal par les *conquistadors* et les missionnaires et exhumée vers cette époque, Mier affirme que la prédication de saint Thomas au Mexique et la visite de la Vierge Marie dans la chair mortelle ont précédé sa visite à l'apôtre Jacques en Espagne, cinq ans seulement après la mort de Jésus. Les « Américains » n'ont donc pas à supporter le traitement méprisant des Espagnols, car ils peuvent non seulement rivaliser avec eux sur le plan de la théologie historique de l'élection mariale, mais aussi les surpasser. C'est justement ce qui a le plus irrité les Espagnols.

La réaction des autorités espagnoles ne s'est pas faite attendre, car elles ont immédiatement compris le caractère explosif du sermon. L'archevêque de Mexico, Alonso Núñez de Haro y Peralta, interdit à Mier de prêcher pendant dix ans, et la direction de l'Ordre des Prêcheurs l'enferma dans le monastère de Las Caldas, dans les montagnes de Cantabrie, au nord de l'Espagne, d'où l'intrépide Créole s'échappa peu après son arrivée. Après sa fuite, Mier écrivit en 1797 des lettres au chroniqueur officiel du royaume, Juan Bautista Muñoz, qui avait rédigé en 1794 une étude critique contre l'authenticité historique de l'événement de Guadalupe de 1531³⁵. Mier y réaffirme les postulats essentiels de sa prédication et défend le lien entre l'image de la Vierge de Guadalupe et la prédication de saint Thomas « avant » l'évangélisation de l'Espagne par l'apôtre Jacques et la présence de la Vierge sur les rives de l'Èbre.

La véritable cause de sa persécution serait que sa prédication présuppose la prédication de l'Évangile au Mexique avant la *Conquista*. Cela aurait toujours gêné les Espagnols, car ils ont fait de la prédication de

³⁵ Cf. le texte de Bautista MUÑOZ, in Ernesto DE LA TORRE VILLAR & Ramiro NAVARRO DE ANDA (éd.), *Testimonios históricos guadalupanos*, op. cit., p. 689-701 ; cf. la réponse polémique du Mexicain Luis G. DUARTE aux thèses de Bautista MUÑOZ in *ibid.*, p. 702-729. La réponse de Duarte se termine par une profession de foi en la devise nationale messianique des créoles guadalupains : « *Non fecit taliter omni nationi* », *ibid.*, p. 729.

l'Évangile un argument pour justifier la conquête³⁶. Il ne voulait pas pour autant enlever aux Espagnols l'honneur de la prédication de l'Évangile, car la réintroduction de l'Évangile après qu'il fût tombé dans l'oubli, était tout aussi honorable que sa première introduction³⁷.

Avant la *Conquista*, il y aurait eu en Amérique non seulement l'évangélisation à l'époque des apôtres par Thomas, mais aussi au moins trois autres tentatives d'évangélisation : au VI^{ème} siècle par des moines irlandais, au VII^{ème} siècle par un Bartholoméen venu de Chine, car il existait alors une liaison terrestre entre la Chine et l'Amérique, et enfin, à partir du X^{ème} siècle, par des Danois, des Normands, des Écossais et des Irlandais. Avant la *Conquista*, on avait donc en Amérique une connaissance claire de la religion chrétienne et de l'arrivée des Espagnols³⁸.

La Mère de Dieu, que l'apôtre Thomas a fait connaître aux Indiens, était déjà vénérée avant la *Conquista* dans un temple sur le Tepeyac sous la forme d'une image très semblable à celle de Guadalupe³⁹. L'image de la Vierge de Guadalupe de 1531 serait l'œuvre d'un artiste indien qui l'aurait peinte d'après l'ancien modèle, mais aussi en s'inspirant de l'image de la Vierge de Guadalupe de l'Estrémadure espagnole⁴⁰.

Mier affirme que, pour avoir défendu ces opinions théologiques – considérées comme tout à fait « probables » (à la fin du XVIII^{ème} siècle, on débattait avec passion, y compris à l'Académie royale d'histoire de Madrid, de la possibilité d'une évangélisation de l'Amérique par l'apôtre Thomas)⁴¹ –, il n'avait pas mérité la sanction (interdiction de prêcher et exil) qui lui avait été infligée. Car il n'avait pas prêché d'hérésie explicite⁴².

³⁶ Ernesto DE LA TORRE VILLAR & Ramiro NAVARRO DE ANDA (éd.), *Testimonios históricos guadalupanos*, op. cit., p. 760 (première lettre), cf. aussi, *ibid.*, p. 841 (sixième lettre).

³⁷ *Ibid.*, p. 844s. (sixième lettre).

³⁸ *Ibid.*, p. 846 et suivantes (sixième lettre).

³⁹ *Ibid.*, p. 848 (sixième lettre).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 854 (sixième lettre).

⁴¹ Voir Jacques LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, op. cit., p. 281-282.

⁴² Ernesto DE LA TORRE VILLAR & Ramiro NAVARRO DE ANDA (éd.), *Testimonios históricos guadalupanos*, op. cit., p. 857-861 (sixième lettre).

IV. Foyer d'une religiosité populaire inculturée

Aujourd'hui, l'Église tente de relativiser l'interprétation nationale-messianique et de mettre l'accent sur l'interprétation théologique-catéchétique. Deux tendances se dessinent. Pour les uns, l'événement de Guadalupe est le paradigme d'une évangélisation qui, avec l'aide de la Vierge, aurait donné au christianisme un visage autochtone après la première prédication missionnaire. C'est seulement ainsi qu'il aurait été possible de façonner la société mexicaine mixte. Le prétendu syncrétisme serait l'expression d'une inculturation réussie. L'événement de Guadalupe est un exemple type de continuité et de transformation religieuse au Mexique après la conquête et l'évangélisation. C'est pourquoi l'image miraculeuse devrait plutôt s'appeler : *Santa María Tonantzin – Virgen de Guadalupe*⁴³. Pour les autres, l'événement de Guadalupe est une évangélisation par le bas, qui serait l'expression de l'option de Dieu pour les pauvres de l'histoire⁴⁴.

Et pour tous, l'événement de Guadalupe est le point de mire d'une religiosité populaire qui, ces dernières décennies, jouit d'une nouvelle estime de la part du clergé et des théologiens, par exemple dans le sens de la « sagesse du peuple » ou du *sensus fidelium* qui y est exprimé, avec bien sûr toutes les questions et tous les problèmes auxquels conduit la religiosité populaire. Le pape François a plaidé régulièrement pour une appréciation positive de la religiosité populaire dans ce sens. Ainsi, dans *Evangelii gaudium*, il a parlé de la « force évangélisatrice de la piété populaire » et l'a qualifiée de « lieu théologique » :

Les formes d'expression de la piété populaire ont beaucoup de choses à nous apprendre et, pour celui qui est en mesure de les interpréter, elles sont un *lieu théologique*. Nous devons y prêter attention, en particulier dans la perspective de la nouvelle évangélisation⁴⁵ (EG n° 126).

⁴³ Cf. Richard NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, *op. cit.*

⁴⁴ Cf. Virgilio ELIZONDO, *Guadalupe*, *op. cit.* ; Timothy MATOVINA, *Theologies of Guadalupe. From the Era of Conquest to Pope Francis*, New York, Oxford University Press, 2019.

⁴⁵ Voir aussi les n° 122-126.

Mais la religiosité populaire est aussi un lieu théologique ambivalent, de sorte qu'une double écoute est nécessaire : la théologie ne devrait pas mépriser la sagesse du peuple et celle-ci ne devrait pas à son tour ignorer la raison critique de la théologie.

V. Perspectives

Bien que les franciscains aient soupçonné les Aztèques de ne vouloir finalement vénérer sous la Vierge de Guadalupe que leur ancienne déesse Tonantzin, cette dévotion mariale est restée profondément gravée dans la mémoire collective des Mexicains. La fête de Guadalupe, le 12 décembre, est, comme l'a écrit Octavio Paz, « la date décisive du calendrier émotionnel du peuple mexicain »⁴⁶. À travers toutes les crises de l'histoire mexicaine, le message réconfortant de la Vierge de Tepeyac a résonné ce jour-là : « Je suis votre mère compatissante, la vôtre et celle de tous les hommes qui habitent cette terre en communauté »⁴⁷.

Le procès de canonisation de Juan Diego, qui a eu lieu le 31 juillet 2002 (il a été le premier indigène d'Amérique latine à recevoir les honneurs des autels), a échauffé les esprits des *aparicionistas* et des *antiaparicionistas* au Mexique. L'empressement de la conférence épiscopale mexicaine et de Rome à promouvoir sa canonisation est certainement lié au réveil de la conscience indigène à l'ombre de l'année de Christophe Colomb en 1992 et à la nouvelle évangélisation souhaitée. L'événement de Guadalupe, en tant que paradigme de l'évangélisation du Mexique par les franciscains avec une option pour les pauvres, apparaît désormais comme un modèle à suivre pour la nouvelle évangélisation du Mexique moderne du troisième millénaire, face à une *cancel culture* qui risque de jeter le bébé avec l'eau du bain en ce qui concerne l'amalgame entre mission ou européanisation du monde et colonialisme.

⁴⁶ Octavio PAZ, « Prefacio : Entre orfandad y legitimidad », in Jacques LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, op. cit., p. 22.

⁴⁷ Klaus KOSCHORKE, Frieder LUDWIG & Mariano DELGADO (éd.), *Außereuropäische Christentums-geschichte*, op. cit., p. 246.

3. La piété mariale en Afrique subsaharienne aujourd'hui

Entre l'héritage missionnaire occidental et la résurgence des religions traditionnelles

Dieudonné Mushiphu Mbombo

Introduction

Tout récemment, en décembre 2023, j'ai été invité comme expert de la théologie africaine en Europe centrale pour être président de deux jurys distincts de deux thèses de doctorat à la prestigieuse Université jésuite Deusto de Bilbao. Une de ces deux thèses portait sur ce thème significatif : l'influence des pratiques bantoues de protection sur les sacramentaux de la piété populaire mariale à Kinshasa (RDC)¹. Et, au mois de mai de cette année, j'ai été convié à être assesseur, membre du jury, pour un mémoire de maîtrise à l'Université catholique d'Afrique centrale à Yaoundé qui portait sur le management spirituel et pastoral des sanctuaires mariaux dans l'Église. Une analyse fonctionnelle des sanctuaires mariaux dans l'Archidiocèse de Yaoundé. Mon intention n'est pas d'exposer le bilan de mes activités académiques, mais de dire l'intérêt croissant non seulement pour des études mariales, mais aussi pour la pratique pastorale autour de la piété populaire mariale. Ce phénomène apparemment banal prend de l'ampleur au cœur de la pratique religieuse catholique aujourd'hui. La direction de ces travaux académiques permet à ce thème de trouver sa place dans mes intérêts de recherches sur les

¹ Elle était défendue (je me permets de citer son nom parce qu'il vient de publier son livre que j'ai préfacé), par Dieumerci PAKASA dans : *Des pratiques traditionnelles bantoues de protection à la piété populaire aujourd'hui. Entre réminiscence et foi assumée*, Paris, Edilivre, 2024.

questions de théologie pratique en Afrique où j'analyse les défis auxquels cette société et son Église sont confrontées.

En effet, je présenterai, dans un premier temps, une précision autour de la terminologie de piété populaire telle qu'elle est accueillie aujourd'hui dans l'Église ; j'illustrerai ensuite ce phénomène tel qu'il se vit en Afrique subsaharienne par une description socio-historique, ce qui me permettra de faire une herméneutique de l'engouement africain autour de cette piété, avant de me poser la question de savoir s'il ne s'agit pas d'un syncrétisme, qui rassemblerait les éléments traditionnels et la nouvelle dévotion mariale missionnaire dans une même piété, auquel cas ce serait peut-être une chance à saisir pour l'inculturation de l'évangélisation.

I. Piété populaire : concept et pratique

Affirmons-le avec force, ces dernières décennies, la sociologie des religions a vu émerger plusieurs expressions relatives au phénomène de la foi chrétienne et sa pratique par des peuples bien définis, suivant leur culture. Il y a par exemple : la piété populaire, la religion de masse, la religiosité populaire, la piété du peuple, le catholicisme populaire, etc.

La piété populaire, anciennement décriée comme une façon puérile et naïve de pratiquer la foi, marquée par un esprit moutonnier sans réflexion personnelle, est en train de devenir le nouveau mode qui s'impose dans l'évangélisation moderne comme lieu rassembleur des communautés vivantes et priantes. Auparavant, elle était considérée comme relevant de l'irrationnel et du sentimental, c'est-à-dire produisant une religion de masse caractérisée par sa superficialité frisant le folklore. Souvent « populaire » a été opposé à ce qui se définit comme officiel et appartenant à l'élite ; le terme est alors pris comme l'équivalent de la masse sans instruction et sans pouvoir qui occupe la couche sociale du « bas peuple ».

Pourtant il n'existe pas une religion pour les intelligents et une religion pour les ignorants. Toute religion porte en elle-même une part de naïveté, parce que l'on croit en quelque chose dont on n'a pas la maîtrise. C'est plutôt la théologie qui est un exercice de l'intelligence pour un

discours rationnel sur la foi, mais la religion, en elle-même, est du domaine de la foi croyante².

Les temps ont évolué, et la manière de regarder les expressions de la piété populaire a changé, car elles ont, comme nous le confirme le pape François, « beaucoup à nous apprendre et, pour ceux qui savent les lire, elles sont un lieu théologique auquel nous devons prêter attention, notamment à l'heure de penser à la nouvelle évangélisation » (EG n° 126). Jean-Paul II les encourageait en les décrivant ainsi :

les expressions de cette piété sont nombreuses : les pèlerinages aux sanctuaires du Christ, de la très Sainte Vierge et des saints, la prière pour les âmes du purgatoire, l'utilisation des sacramentaux – eau, huile, bougies. Ces expressions de la piété populaire et d'autres offrent une occasion aux fidèles de trouver le Christ vivant³.

Voyons comment l'Afrique vit les expressions de cette piété dans le cas spécifique de la dévotion mariale à travers son histoire et ses pratiques.

II. Un regard analytique sur le phénomène de piété populaire en Afrique

La pratique de la piété populaire mariale en Afrique n'est pas un fait du hasard ou de la génération spontanée. Elle est le fruit de deux phénomènes majeurs : d'abord, elle est héritée de la dévotion mariale très fervente en Europe. Les missionnaires ont présenté Marie comme occupant une place centrale dans la foi catholique. La foi en Jésus a un lien avec Marie. L'une ne peut aller sans l'autre. Cela a été très déterminant.

² Cette foi croyante, d'abord individuelle, et puis vécue communautairement, porte la dimension participative. Elle, « implique donc, comme ingrédients de base entre autres : a) l'ensemble des systèmes symboliques d'un peuple : croyances, mythes, archétypes, traditions, légendes, emblèmes, et b) l'ensemble des règles sociales : systèmes de parenté, mariage, autorité, propriété » : Robert PELOUX, *Les religiosités populaires. Archaisme ou modernité ?* Paris, Éditions de l'Atelier, 2010, p. 20.

³ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in America*, n° 16.

2.1. Héritage missionnaire : dévotion mariale

C'est à la fin du XVIII^{ème} siècle, pendant le XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècles que la dernière vague missionnaire quitte l'Europe vers l'Afrique. Cette période coïncide avec les apparitions de Marie en Europe, à Lourdes, à Fatima, etc., et la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception de Marie (en 1854) qui prend sa place et marque la foi de l'Église européenne. La conséquence sur l'action missionnaire est que l'évangélisation du continent était souvent concentrée sur la Vierge Marie. Marie était proposée par les missionnaires comme une figure centrale et caractéristique de la chrétienté. Elle était la mère de Jésus, mais aussi la mère pleine de compassion de l'humanité. Cependant, il faut noter que tout au début de la christianisation de l'Afrique, cette façon de présenter Marie ne trouva pas d'écho dans les religions traditionnelles, parce qu'elle fut présentée avec des paramètres de la dévotion populaire occidentale européenne. La dévotion mariale, comme toute la pratique religieuse missionnaire, s'est heurtée dès le début à la réalité des religions traditionnelles.

2.2. Survol des apparitions et des fréquentations des sanctuaires mariaux en Afrique

La piété populaire se réfère souvent à un personnage spécifique : à Dieu, Jésus, l'Esprit, la Vierge Marie, les Saints, les Anges. Elle s'opère également en référence à des lieux spécifiques. Il existe donc des lieux sacrés, mais aussi des sanctuaires, des grottes, des temples, des ermitages, des lieux d'apparition. Quand elle est pratiquée de façon privée, on trouve dans les maisons, par exemple, des coins de prière au chevet du lit, des oratoires privés, etc. Voyons ce qu'il en est, pour l'Afrique subsaharienne, à travers une description sociologique et historique.

2.2.1. Les Églises et les cathédrales dédiées à Marie⁴

En Afrique subsaharienne, non seulement les pays sont placés sous la protection de la Vierge Marie, comme l'a fait le pape Jean-Paul II en 1988 pour le Zimbabwe par exemple, mais la grande majorité des églises et des cathédrales sont consacrées à Marie.

En Côte d'Ivoire, beaucoup de chapelles et autres sanctuaires sont consacrés à Marie. Notons ici entre autres, la majestueuse basilique Notre-Dame de la Paix, à Yamoussoukro. Il existe aussi un sanctuaire marial à Abidjan, Notre-Dame d'Afrique, mère de toute grâce, aujourd'hui animé par la Congrégation des marianistes.

Au Sénégal, les premiers missionnaires construisirent la première chapelle dédiée au saint Cœur de Marie, à Dakar, en 1848. Aujourd'hui Popenguine, Thiès et Mont-Roland ont des sanctuaires mariaux importants⁵. Au XX^{ème} siècle, les apparitions de Fatima ont eu un grand retentissement en Angola. Et neuf églises-cathédrales y furent dédiées à Marie.

2.2.2. Les mouvements d'action catholique mariaux

En plus des Congrégations religieuses qui placent Marie au cœur de leur charisme, les œuvres mariales se sont fortement développées en Afrique : la légion de Marie, et les *block rosary* qui rassemblent les gens de plusieurs maisons pour prier le rosaire ensemble, en lisant et en commentant des passages bibliques. On les retrouve au Nigéria, en République Démocratique du Congo et ailleurs. Au Zimbabwe, un mouvement marial de Schoenstatt a été créé en 1975 et a pris de l'ampleur dans le pays. Notons aussi à Kinshasa la communauté du Magnificat, l'École de prière Notre-Dame Vierge puissante, le Groupe de l'arbre desséché, etc.

⁴ Les sanctuaires dédiés à Marie en Afrique ont été décrits en détail par *Marie de Nazareth*, association d'intérêt général créée en 2001 qui a pour vocation particulière de faire connaître et aimer Marie. Les exemples cités ci-dessous proviennent du site : <https://www.mariedenazareth.com/encyclopedie-mariale/la-vierge-marie-remplit-le-monde-sanctuaires-marials/afrique/le-continent-africain-et-la-vierge-marie>, consulté le 30 oct. 2025. Pour une description complète : Attilio GALLI, *Madre della Chiesa dei Cinque continenti*, Udine, Edizioni Segno, 1997, p. 695-754.

⁵ *Ibid.*, p. 731-738.

2.2.3. Installation des sanctuaires

La plupart des sanctuaires mariaux ont été construits pour des raisons pastorales et pour entretenir la dévotion à Marie. Au Ghana, le sanctuaire marial le plus important du pays est probablement celui de Buoho, construit en 1949. Il attire aussi bien des catholiques que des protestants et des musulmans⁶. La communauté « Mère de la paix », au Zimbabwe, a établi un sanctuaire à Mutemwa. En Tanzanie, les grands sanctuaires sont les suivants : Notre-Dame d'espérance à Nyakijoga, Notre-Dame de Lourdes à Mugana⁷. À Nairobi, l'Église-sanctuaire a été construite en 1968-1971. En août 1989, elle est devenue sanctuaire marial national, dédié à la Consolata ; à Tuthu, un grand sanctuaire, béni en 1971, est dédié à la Consolata ; à Giali (Meru), est érigé et béni en 1967, le sanctuaire Notre-Dame de la liberté ; à Thomson's Falls, le sanctuaire Notre-Dame de Fatima est béni en 1975⁸.

Au Togo, aujourd'hui, les catholiques ont érigé des grottes dites de Lourdes à Tomegbé, Atakpamé, Noépé, et Koudjarga. Elles sont devenues de véritables centres de pèlerinage⁹. De même, au Cameroun, des sanctuaires mariaux se sont développés et portent souvent des titres qui témoignent de l'origine des premiers missionnaires et de leur dévotion : Notre-Dame de Sion, Notre-Dame de Lourdes, etc.¹⁰

Disons un mot sur le sanctuaire de Mont-Fébé qui est devenu un lieu de pèlerinage très actif. Il est fait sur le modèle du sanctuaire de Lourdes et fut béni le 8 décembre 1961 par Mgr Etoga qui consacra solennellement le pays à Notre-Dame. Il prononça cette prière restée historique :

Habitants de Yaoundé, chers frères camerounais, aujourd'hui une fois de plus nous avons dans la Mère de Dieu, une patronne, une excellente avocate, une mère. Elle domine, elle protège, elle veille sur Yaoundé [...]. Dans vos difficultés, dans vos peines,

⁶ *Ibid.*, p. 691-694.

⁷ *Ibid.*, p. 747-753.

⁸ *Ibid.*, p. 695-703.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Parmi les plus connus, citons : à Douala Ngok-lituba ; à Figuil Notre-Dame de Czestochowa ; à Yaoundé Mont-Fébé et Nsimalen.

recourez à Marie. Avec cet acte de consécration solennel, mettons notre pays sous sa maternelle protection¹¹.

2.2.4. Les apparitions de Marie en Afrique

Plusieurs apparitions mariales auraient eu lieu en Afrique de l'Ouest, notamment au Nigéria en 1980 (Ede-Oballa). Au Ghana, par ailleurs, il semblerait que Marie est apparue au peuple de ce pays à une date indéterminée. La voyante de cette apparition aurait perçu le parfum d'une fleur, généralement une rose, avant chaque apparition¹².

Au Togo, de 1998 à 1999, des apparitions auraient eu lieu à Tsevié¹³. Il en fut de même en République Démocratique du Congo : la plus connue s'est produite à Kinshasa. Raphaël Kwete dit avoir eu des apparitions de la Vierge Marie. Celle-ci lui révèle le 3 mai 1988 le titre de Marie « Mère du désarmement ». Les autorités ecclésiastiques de Kinshasa ont permis la fréquentation du lieu sans vraiment authentifier ces apparitions.

La seule apparition reconnue par l'Église en Afrique est celle qui survint à des pensionnaires du collège de Kibeho, au Rwanda, tout d'abord à Alphonsine Mumureke, qui avait alors quinze ans et vit la Vierge pour la première fois le 28 novembre 1981, puis à Nathalie Mukamazimpaka, et ensuite à Marie-Claire Mukangango, décédée pendant le génocide en 1994. Selon cette dernière, la Vierge se présente comme « Notre-Dame des sept douleurs » et demande que les Servites de Marie reprennent la prière du chapelet des Sept Douleurs qu'elles avaient oubliée. Le 19 août 1982, les voyants eurent des visions terrifiantes, montrant du sang qui coule, pour prédire la guerre civile.

2.3. La ferveur et la dévotion aujourd'hui

À tous ces endroits de la rencontre avec Marie, les gens viennent brûler des cierges, ils apportent des fleurs, de l'encens ou du parfum, ils glissent des vœux près de la statue, ils touchent celle-ci avec l'espoir d'obtenir les grâces qu'ils attendent pour leur vie. Nombreux sont celles et ceux qui viennent pour remercier parce qu'un vœu a été exaucé, ils

¹¹ Extraits de Attilio GALLI, *Madre della Chiesa dei Cinque continenti*, op. cit., p. 641-642.

¹² Cf. René LAURENTIN & Patrick SBALCHIERO, *Dictionnaire encyclopédique des apparitions de la Vierge. Inventaire des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 2007.

¹³ Attilio GALLI, *Madre della Chiesa dei Cinque continenti*, op. cit., p. 755-759.

offrent alors un cadeau à Marie ou un bouquet de fleurs, ils viennent souvent avec un malade pour recevoir la guérison. En Côte d'Ivoire, au sanctuaire d'Abidjan par exemple, en plus de l'Eucharistie tous les dimanches et les jours de fêtes mariales, d'autres animations sont possibles : un office marial le samedi soir de 18h00 à 19h00 ; une messe pour la conversion des pécheurs et la guérison des malades chaque mercredi de 19h00 à 20h15 – à cette occasion c'est la Vierge Marie qui présente ses enfants malades à son Fils Jésus ; des neuvaines organisées autour d'intentions précises ; les responsables répondent aussi aux demandes de consécration à Marie. Chaque consacré est appelé par son nom et les prêtres lui remettent une médaille miraculeuse à porter au cou et une image signée qui rappelle l'engagement¹⁴.

En Éthiopie, Marie est vénérée sous le titre de Waladita Amlâk, « celle qui a enfanté Dieu ». Son impact dans la vie de tous les jours est tellement fort que son nom figure dans beaucoup de noms des Éthiopiens : Ghebié Mariam (Serviteur de Marie) ; Hailé-Mariam (la force de Marie) et bien d'autres¹⁵. Porter ce nom témoigne de la confiance des fidèles envers Marie.

Sûrs que la prière de Marie auprès de son Fils ne peut qu'être exaucée, les Éthiopiens considèrent leur pays comme le fief de Marie, sous sa protection. Beaucoup de belles églises creusées dans le rocher sont dédiées à Marie. Elles sont décorées de fresques avec la figure de Marie¹⁶. Les grands sanctuaires d'Éthiopie sont : Axoum de la reine de Saba à Sainte Marie de Sion et Entoto qui est un grand lieu de pèlerinage.

En Afrique du Sud, la vie autour de la piété mariale ne s'est pas limitée à porter, par exemple, le nom de Marie. Au début du XX^{ème} siècle, les adeptes de cette piété populaire mariale aimaient à se saluer de cette manière : le premier disait : « Loué soit Jésus ! » et l'autre répondait : « Et Marie immaculée ». Ou, pour ceux qui étaient encore catéchumènes, « Marie prie pour nous ! » et « Jésus soit ta lumière ».

¹⁴ Vincent GIZARD, *La dévotion mariale à Abidjan (Côte d'Ivoire) depuis le Concile Vatican II*, « De cultu mariano Saeculo XX » 5, Città del Vaticano, P.A.M.I., 1999, p. 127-136.

¹⁵ On trouve également : *Laoké Mariam* (Message de Marie) ; *Teklé Mariam* (Plante ou rejeton de Marie) ; *Hapté Mariam* (Don de Marie) ; *Walda-Maryam* (fils de Marie) ; *Newaia-Maryam* (trésor de Marie) ; *Kafla-Maryam* (part de Marie) ; *Kidana-Maryam* (Promesse de Marie) ; *Baeda-Maryam* (protégé de Marie).

¹⁶ Attilio GALLI, *Madre della Chiesa dei Cinque continenti*, op. cit., p. 685.

En Tanzanie, l'an 1948 connut la pérégrination de la statue Notre-Dame de Fatima qui fut accueillie triomphalement. On note également, en 1955, la croisade du rosaire qui fut très largement suivie par les familles chrétiennes. L'Angola reçut aussi une statue de Notre-Dame de Fatima. Le message des apparitions de Fatima (1917) fut immédiatement transmis à ce pays colonisé par les Portugais. Le 13 de chaque mois, en particulier de mai à octobre, le peuple participait très nombreux aux prières¹⁷.

À plusieurs endroits en République Démocratique du Congo, on retrouve une grande ferveur autour de la Vierge de la paix de Bannew en Belgique. Nous avons nous-même demandé une statue de cette Vierge en Belgique pour l'Institut supérieur des sciences religieuses de Kananga, lorsque nous y assumions la responsabilité de recteur. Et toute une spiritualité mariale s'est développée là-bas.

III. Une herméneutique de l'engouement

Comment expliquer que la spiritualité mariale considérée comme importée de l'Europe missionnaire et coloniale connaît un tel retournement et finit par séduire les chrétiens africains ? Essayons de comprendre. L'Africain naît, vit, grandit et meurt dans un univers religieux. Son système de pensée se meut à l'intérieur du lien fort qu'il a avec le spirituel et le cosmique. Son rapport à Dieu et aux êtres visibles que sont les ancêtres est très marquant. Il y a évidemment de nouvelles théories d'une Afrique qui serait aussi athée et sécularisée¹⁸, mais c'est ignorer toute la philosophie de la vie du *muntu* africain qui est « membralité ». Il est membre d'une communauté, en relation avec les vivants, les êtres visibles et les êtres invisibles. Marie en fait partie.

3.1. La philosophie de la vie

La notion de la « membralité » ne se comprend pas en dehors de toute la philosophie de la vie en Afrique. Les liens tissés avec les autres êtres servent à la préservation de la vie, celle de soi-même et celle d'autrui. L'attachement à la vie détermine toute l'ontologie des bantous africains. L'homme existe comme une force vitale. La personne humaine

¹⁷ *Ibid.*, p. 593-599.

¹⁸ Cf. Éloi MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala-UCAC, 1997.

est une force qui vit en interaction avec les autres forces. Chaque force est autonome, mais vit en interdépendance avec les autres forces. Cela peut bien se comprendre lorsque l'on regarde de près les liens familiaux. Un enfant est une force à part, mais vit en dépendance causale ou en subordination ontologique envers ses parents. Ce lien ne s'arrête pas aux parents, le frère aîné exerce une influence sur son cadet¹⁹.

L'homme demeure en Afrique subsaharienne le centre de tout ce qui existe autour de lui, avec des forces supérieures dont la première est Dieu qui accroît la force, suivi des ancêtres et des défunts, mais aussi avec des forces inférieures comme les animaux, les plantes et les minéraux. C'est ainsi que certains objets tirés de la nature, tout en gardant leur autonomie vitale, peuvent l'aider à préserver sa vie. C'est le sens des amulettes.

3.2. Les religions traditionnelles

Cette philosophie de la vie constitue le fondement même de la religion traditionnelle africaine. Car à l'intérieur de celle-ci, Dieu se place au-dessus de tout comme créateur et garant de la vie. Les ancêtres forment le maillon supérieur qui relie les humains à Dieu. Ils sont suivis par les fondateurs des clans et les défunts connus, considérés comme participant à la vie des vivants par leur influence. Ils veillent au maintien de la force vitale de leur progéniture vivant sur la terre²⁰. Marie est considérée dans cette catégorie.

Ces religions africaines étaient souvent fustigées, et même supprimées par des missionnaires, qui n'avaient pas compris qu'elles constituent l'âme même de l'Africain dans ce qu'il est et dans ses valeurs profondes. Aux deux synodes africains de 1994 et de 2009, les rapports des églises africaines avec ces religions changèrent complètement. Aujourd'hui, il est convenu que ces religions n'ont jamais quitté l'homme africain malgré sa rencontre avec la religion chrétienne. Comme disait le cardinal Tauran :

¹⁹ Cf. Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, *La théologie africaine face à l'urgence écologique. De la théandricité à la cosmothéandricité*, Paris, Karthala, 2022, p. 158.

²⁰ Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, « La religion chrétienne, une religion tardive greffée sur des identités particulières », *Cahiers des Religions Africaines, Nouvelle série* 4, 7-8/2023, p. 165-189, ici p. 180.

La Religion traditionnelle africaine exerce encore une forte influence sur les Africains qui sont naturellement religieux [...] si l'on veut répondre à la question : en quoi l'évangile a-t-il quelque chose de nouveau à dire aux Africains, il est indispensable de connaître et d'apprécier les racines religieuses des peuples de ce continent puisque, selon la sagesse africaine, "c'est en enfonçant ses racines dans la terre nourricière que l'arbre s'élève"²¹.

C'est tout le processus de l'inculturation qui prendrait en compte les valeurs de la culture africaine, dont le respect de la femme.

3.3. La femme pour un Africain

La figure traditionnelle africaine de la femme a permis de comprendre et d'accepter la Sainte Vierge. En Afrique, la famille est primordiale car elle est la base de toutes les relations qui fondent la croissance de la vie. Dans le mariage, il y est autant privilégié l'aspect parental que l'aspect conjugal. La femme est respectée parce qu'elle est celle qui apporte la vie²². Sa maternité est le premier service rendu à la communauté. Elle est le siège de la vie, la sève d'amour et d'unité. Elle entretient la vie qu'elle a mise au monde et la protège. Elle a un rôle vital dans la recherche de la paix et de l'équilibre sociétal comme gardienne des traditions et du génie spirituel de la communauté. De manière générale, la mère est très aimée, elle est soumise à un dur labeur, et ses enfants la récompensent par un amour spontané et reconnaissant.

Ces éléments culturels constituent un terreau de valeurs qui prépare les Africains à recevoir et à aimer Marie. C'est ainsi que le culte rendu à Marie, mère par excellence, s'est vite enraciné. Au Kenya, les missionnaires, s'appuyant sur l'amour naturel des indigènes envers leur maman terrestre, ont répandu l'amour envers Marie, vraie mère de Dieu et des hommes²³.

²¹ Jean-Louis TAURAN, Déclaration faite au cours du synode pour les Églises africaines, octobre 2009.

²² Cf. Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, *La religieuse kasaïenne dans la société et l'Église de demain*, Genève, Grand Séminaire de Malole, 2004, p. 7-13.

²³ Cf. Attilio GALLI, *Madre della Chiesa dei Cinque continenti*, op. cit., p. 695-703.

IV. Scapulaire au cou le jour et amulette le soir : synchrétisme ou passage difficile ?

Avant le Concile Vatican II, les traditions religieuses africaines, avec leurs rites, leurs musiques, leurs danses, leurs prières, et les valeurs qu'elles charriaient, étaient considérées comme du fétichisme, de la barbarie et de l'animisme. L'histoire raconte par exemple que le sanctuaire de Mont-Roland, au Sénégal, a remplacé des pratiques de fétichisme²⁴.

On a pensé des deux côtés, aussi bien de celui de l'évangéliste missionnaire comme de celui de l'évangélisé, qu'il était impossible de se mettre d'accord. Pour l'évangéliste, il fallait la *tabula rasa* complète des pratiques de ces religions traditionnelles, et pour l'évangélisé la nouvelle religion n'apportait rien de vrai, elle était étrangère. Raison pour laquelle certains des premiers chrétiens suivaient la catéchèse le jour, et retournaient la nuit aux pratiques de leurs ancêtres. Ils avaient l'impression d'adhérer à une religion qui n'était pas du tout enracinée dans leur culture et dans leur vie, ce qui fait que les premiers contacts entre les missionnaires et les Africains autochtones se sont révélés infructueux.

Entre l'héritage traditionnel et le patrimoine missionnaire, faut-il choisir ou faut-il mélanger les deux ? Ou est-ce que ces deux capitaux se complètent ? C'est le grand enjeu de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine. Beaucoup y voient un danger. Nous, nous considérons que c'est un espace propice d'évangélisation et que c'est une chance.

Le Concile Vatican II change tout : *Nostra Aetate* dit que

l'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes (NA n°2 §4).

Telle est la nouvelle vision de l'Église qui change son regard par rapport à la religion traditionnelle africaine. Car,

²⁴ Ibid., p. 731-738.

dans la mesure où la religion traditionnelle sera mieux comprise par les messagers de l'Évangile, le christianisme sera aussi présenté aux Africains de façon appropriée [...]. Ainsi l'Église sera de plus en plus chez elle en Afrique, et les Africains se sentiront de plus en plus chez eux dans l'Église²⁵.

Il faut engager un dialogue franc, fondé sur « le respect et l'estime » entre les adeptes des religions traditionnelles et les Églises actuelles en Afrique²⁶. C'est au sein de ces rencontres interculturelles que se joue l'identité des cultures africaines²⁷.

V. Piété populaire – nouveau lieu d'évangélisation : inculturation ?

Il y a des chercheurs, aujourd'hui, qui considèrent que le fait, pour les Africains, d'attacher une importance aussi accrue aux chapelets, aux médailles et aux images de la Vierge n'est qu'une substitution psychologique des amulettes qui leur garantissaient le renforcement de la vie dans les religions traditionnelles. Est-ce donc une résurgence de ces religions ?

Cette substitution, s'il en est une, ne nous pose aucun problème tant il est question de la préservation de la vie. Ce qui serait pervers et nocif serait d'en faire un culte. Le dialogue interculturel, pour ne pas dire interreligieux, se fait à cet endroit précis. Raison pour laquelle nous retenons trois choses ici, plutôt autour des valeurs. D'abord, la vie comme centre de toutes les préoccupations des Africains. Ainsi tout objet qui garantit cette vie est pris en compte, d'où la place des amulettes, l'usage des scapulaires et les chapelets. Ensuite, et c'est peut-être un atout, Marie est vénérée comme mère, ainsi que les Africains respectent leurs mères. Enfin, le rapport très fort à la divinité et à la religion, rassure dans cette recherche de la vie à la place de la mort. Et ici il y a le rapport avec les êtres du monde invisible, dont les ancêtres. La Vierge Marie est une personne d'en-haut qui écoute les gens pour leur apporter la force de la

²⁵ Francis ARINZE, « L'Attenzione pastorale per la religione tradizionale africana », in *L'Osservatore Romano*, 24 avril 1988.

²⁶ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 67.

²⁷ BENOÎT XVI, *Africae Munus*, n° 38.

vie. L'intervention d'une personne du monde de l'au-delà est acceptée ici comme porteuse de la vie de Dieu. Elle fait partie du cortège des ancêtres qui prennent soin du vivant.

Jean-Paul II ne dit-il pas avec raison que « la religiosité populaire constitue une expression de la foi, qui utilise les éléments culturels d'un environnement donné, interprétant et remettant en question la sensibilité des participants, de manière vivante et efficace »²⁸. Elle est une expérience qui est vécue par tous les peuples de notre histoire humaine. Une religion populaire comporte quatre dimensions essentielles selon Pannet : la tradition, le sentiment, la morale et l'espérance²⁹. On s'accroche à la foi de ses parents. L'affectivité y passe à travers l'imaginaire et le symbolisme. Et cela entraîne un comportement dont la référence est souvent liée à l'histoire vraie ou mythique du peuple concerné. Elle porte une double espérance : d'abord celle de sa survie parce qu'elle doit se transmettre aux générations futures ; toutefois il y a aussi une espérance intérieure parce que, comme acte de foi, elle se fonde généralement sur la grande promesse, non seulement de la félicité bienheureuse dans l'au-delà, mais également de la rencontre définitive avec Dieu, fruit de la médiation de Marie, d'un autre saint, ou même, pour les Africains, des ancêtres.

Conclusion : discernement

La piété populaire est encouragée. Mais elle doit être contrôlée pour qu'elle ne devienne pas un refuge sectaire dont les pratiques s'éloigneraient de la foi authentique en Dieu. Le danger de considérer Marie comme une divinité, sans le dire, est là. Marie devrait conduire à Jésus et à Dieu. Par conséquent, le processus de l'inculturation nécessiterait un réel discernement, conduit par des personnes avisées : des théologiens et le magistère.

²⁸ Cf. JEAN-PAUL II, *Message à l'Assemblée plénière de la Congrégation pour le culte divin* (21 sept. 2001), n° 4. Le Cardinal Vallejo pense que la religiosité populaire implique des facteurs traditionnels et sociaux. Cf. Carlos Amigo VALLEJO, *Religiosidad popular*, Madrid, PPC, 2008, p. 23.

²⁹ Cf. Robert PANNET, *Le catholicisme populaire*, Paris, Le Centurion, 1974, p. 40-60.

4. Religiosité populaire en Valais : à l'exemple de la Fête-Dieu à Savièse¹

François-Xavier Amherdt

I. Prolégomènes

1.1. Notre première Fête-Dieu saviésanne

Après avoir célébré des Fêtes-Dieu à Sierre où nous avons été curé 10 ans, à Sion et à Fribourg en compagnie des évêques de ces deux diocèses de Sion et de Lausanne, Genève et Fribourg, nous avons eu l'honneur et la joie de présider notre première Fête-Dieu dans la paroisse de Savièse. Cette dernière se présente véritablement comme une « communauté de communautés », selon la définition qu'en donne le souverain pontife François dans son exhortation *Evangelii gaudium* (n° 28). En effet, elle recouvre le territoire de la commune et elle englobe une série de villages distincts les uns des autres, dont aucun ne se nomme « Savièse », et qui pourtant sont reliés par une unique mentalité et un esprit de corps.

Même si nous nous sentions sous pression de la part des gens, tant la Fête-Dieu représente l'événement phare de l'année pour la commune et la paroisse, au point que tous nous confiaient : « Tant que tu n'as pas vécu la Fête-Dieu, tu n'es pas vraiment curé de Savièse », cela a constitué pour nous un lieu d'observation participative et d'élaboration de théologie pastorale particulièrement intéressant et instructif. Rien ne vaut de plonger soi-même dans la réalité, de la vivre, puis d'en faire une évaluation théologique et critique en prenant le recul nécessaire.

¹ Elle a eu lieu le jeudi 31 mai 2024. Elle était mise sur pied par le village de Granois, un des cinq principaux villages de Savièse qui se chargent à tour de rôle de cette organisation.

1.2. Traditions au goût du jour

Dans la célébration et la « manifestation » de la Fête-Dieu saviésanne se conjuguent une multitude de coutumes locales, que les comités et équipes liturgiques s'efforcent de mettre au goût du jour, en une « inculturation sans syncrétisme ». Il est impressionnant de constater le nombre de groupes, de comités et de conseils sollicités pour l'occasion, en un acte véritable de synodalité associant « la participation, la communion et la mission » de toutes les composantes et générations de la population, pour reprendre les axes de la seconde session de la XVI^{ème} Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques et le Document final qui en est issu (oct. 2024)², que le pape a tout de suite inscrit au patrimoine du Magistère pontifical, sans envisager d'exhortation ultérieure.

1.3. Aussi ailleurs en Valais et en Romandie

Notre réflexion vaut *mutatis mutandis* pour bien d'autres endroits du Haut- et du Bas-Valais et des cantons romands et alémaniques de tradition catholique-romaine (dont Fribourg et Jura), où les mêmes habitudes, pratiques et façons de faire se retrouvent presque à l'identique.

Notre discours vise à montrer comment les médiations « synesthétiques » de la Parole de Dieu et du sacrement de l'eucharistie sont mises en jeu, en fonction du cadre local mais en s'ouvrant à d'autres contextes, et peuvent ainsi intéresser des destinataires non-catholiques, autant théologiens qu'agents pastoraux ou curieux.

² SYNODE DES ÉVÊQUES, *Pour une Église synodale : communion, participation, mission, Document final de la seconde session de la XVI^{ème} Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques*, 26 oct. 2024, [en ligne] https://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_fr.htm, consulté le 30 oct. 2025.

II. La Fête-Dieu de Savièse³

2.1. Programme spécifique

La Fête-Dieu de Savièse rassemble de 4'000 à 5'000 personnes, dont bon nombre extérieures à la commune, laquelle compte plus de 8'000 habitants majoritairement catholiques. Quel que soit celui des cinq villages organisateurs (Granois, Chandolin, Ormône-Roumaz, Drône et Saint-Germain, où se trouve l'église principale datant de 1523), le programme et le trajet sont à peu près à chaque fois semblables :

- diane et rassemblement des participant-es et du village ;
- petit-déjeuner en commun ;
- prise de la bannière du village ;
- marche au pas jusqu'à l'église de Saint-Germain, avec plusieurs haltes rituelles ;
- célébration eucharistique avec les corps constitués dans l'Église (gardes suisses, sapeurs, grenadiers, soldats, tambours, *tsambris* [enfants ou petits anges], villageois-es et civils, autorités de la commune, confirmands, premiers communiantes, enfants adorateurs, servants de messe, membres des conseils paroissiaux, chorale ecclésiale, fanfares) ;
- mise en place du dais sous lequel est installé l'ostensoir avec le Saint-Sacrement, porté par le curé, avec chape et voile huméral ;
- installation de la procession, les civils, fidèles et visiteurs étant tous appelés à y participer activement – et non à regarder un « cortège » ou un « défilé » ;
- tour dans le village principal jusqu'au reposoir décoré par l'équipe organisatrice ;
- célébration et bénédiction du Saint-Sacrement au reposoir ;

³ Pour plus d'informations et de précisions, voir la somme compilée par la FONDATION ANNE-GABRIELLE ET NICOLA-V. BRETZ-HÉRITIER, *Fête-Dieu à Savièse. Histoire d'une communauté solidaire fidèle à ses valeurs et à ses traditions*, Savièse, Éditions de la Chervignine, 2008.

4. Religiosité populaire en Valais

- rentrée à l'église ;
- retour au pas au village, repas de midi ;
- nouveau déplacement de tous les participant-es à l'église ;
- vêpres solennelles et bénédiction ;
- apéritif populaire ;
- retour au village et licenciement ;
- le surlendemain, fête de l'Octave sur la place du village concerné, avec cortège de tous les participant-es, partie officielle et remerciements, bal populaire ;
- puis le dimanche, concert de l'Octave de différents styles. En 2024, ce fut une veillée avec le groupe de pop-louange lyonnais *Be Witness* ; en 2025, ce fut le groupe médiéval *Les Ménestrels de la Tsena* ; et en 2026, ce sera *L'Octuor Vocal de Sion* que nous dirigeons.

2.2. Un événement très hiérarchisé

Chaque village organisateur désigne en assemblée populaire le dimanche de la divine miséricorde (2^{ème} dimanche de Pâques) un comité conduit par un *commandant* des troupes, un *banneret* ou porte-bannière et un *capétan*, porteur du couvre-chef festif (*caput*), ainsi que des sergents et des caporaux. L'entraînement de la marche au rythme des tambours se vit tous les dimanches matins jusqu'à la Trinité, avec une répétition dans l'église et au reposoir la veille de la fête.

Tout cela est donc régi par une discipline de type militaire, avec des soldats en tenue d'armée suisse, des grenadiers et des sapeurs en costumes napoléoniens et des gardes suisses en tenues pontificales. Les femmes, jeunes et moins jeunes, portent le costume traditionnel ou *coutin*, les enfants, des décorations d'anges ou des aubes baptismales. Il faut une appartenance stricte et attestée aux familles du village ou recevoir une invitation explicite pour faire partie de l'un des groupes.

III. Enjeux théologiques

3.1. Une question de corps

La Fête-Dieu porte plusieurs noms : « *Corpus Christi* », « solennité du Corps et du Sang du Christ » ou « fête du Saint-Sacrement ».

Le nom de « Fête-Dieu » veut dire « Fête de l'hostie Dieu », donnée à contempler à l'élévation dans les mains des communiant-es et dans l'ostensoir durant la procession, et offerte en nourriture.

C'est donc une question de Corps du Christ livré pour que nous devenions un corps en Église (1 Co 12,12-31) et que nous ressuscitions en notre corps transfiguré.

D'ailleurs, comme à Sierre, il existe des groupes intitulés « Corps de Dieu », chargés d'organiser la Fête-Dieu et d'œuvrer à ce que la communauté prenne corps (visite des malades, fête de saint Nicolas, groupe de carnaval, fifres et tambours, animation des messes des semailles au printemps, des rogations, des récoltes et des vendanges à l'automne, etc.).

De plus, la célébration et la procession englobent les différents « corps constitués » du peuple catholique dans son ensemble, également ouverts au reste de la population : les autorités civiles, les militaires, les groupes ecclésiaux, les communautés linguistiques, en lien avec les chrétiens d'autres confessions (réformés, orthodoxes), les agnostiques et les non-croyants. En effet, de nombreux touristes commencent par « regarder passer le cortège » et finissent par s'associer à la foule en marche dans la procession, jusqu'au reposoir puis à l'église.

3.2. Du Jeudi saint à la Fête-Dieu

Fruit de la vision d'une béguine belge, Julienne de Cornillon (1192-1258), désireuse d'intensifier le désir du peuple de voir Dieu et de le rencontrer dans la sainte cène, une commémoration particulière du Saint-Sacrement fut généralisée pour l'ensemble de l'Église d'Occident par le pape Urbain IV (1264).

Elle fut fixée au premier jeudi après la clôture du cycle liturgique de la Rédemption (octave de la Pentecôte), afin de prolonger le Jeudi saint, à l'époque encombré de nombreuses autres cérémonies, de pardonner les péchés et d'affirmer la vraie foi au Corps du Christ. Dès la fin du

XIII^{ème} siècle, des processions christophores allant vers les quatre points cardinaux du lieu s'ajoutèrent à la célébration de l'eucharistie.

C'est au théologien de la cour pontificale à Orvieto, Thomas d'Aquin, que fut confié le soin de rédiger les formules et les chants de la messe (*Pange lingua*, *Tantum ergo* et *Lauda Sion Salvatorem*) proclamant la présence réelle du Seigneur à son peuple. Tous ces textes liturgiques évoquent la double « tradition » du Seigneur, « livré » par Judas, « se livrant » lui-même aux générations à venir, et se tissent avec les péripécies bibliques eucharistiques (1 Co 11,23-28 et Jn 6).

Aux XIV^{ème} et XV^{ème} siècles, les processions ne cessèrent de se développer, avec bannières, encens, drapeaux, reliques, statues des saints, autels des reposoirs, pour affirmer la joie de la monstration (*ostendere*) du Seigneur dans la société et le cosmos.

Après l'interruption due à la Réforme, le concile de Trente (1546-1563) rétablit le faste quelque peu apologétique de la fête (XVII^{ème} siècle), avec dramatisation des images exposées aux reposoirs, création de jeux scéniques du Saint-Sacrement, apparition des confréries (comme celle de Fribourg, dès 1652) et hiérarchisation des processions.

Avec le siècle des Lumières (XVIII^{ème}) et le renouveau apporté par le Mouvement liturgique au début du XX^{ème} siècle, on revint à des conceptions plus simples. C'est le Congrès eucharistique de 1960 à Munich qui encouragea l'idée d'une célébration centrale (en plein air) vers laquelle convergent les diverses communautés, et à partir de laquelle se déploie en étoile ou en boucle la procession avec ses diverses stations : *statio orbis* (monde), *statio urbis* (Rome) et *statio parochialis* (paroisse). La Fête-Dieu de Savièse continue de s'en inspirer.

Vatican II a recentré la fête sur le dynamisme de l'eucharistie et diversifié les textes bibliques selon les trois années liturgiques A, B et C.

La procession se présente comme le développement de celle du Jeudi saint vers l'autel latéral où se vit la prière nocturne commémorant l'agonie de Jésus au jardin de Gethsémani, et l'adoration prolonge la contemplation après la consécration et au moment de la communion (hostie dans la main).

IV. Les langages corporels de la piété populaire

4.1. Du folklore ? Jeunes et lien social

La question nous est régulièrement posée : ne serait-ce pas du « folklore », le reflet d'une époque dépassée de collusion entre l'Église et l'État ? Étonnamment, alors que les célébrations du Saint-Sacrement étaient en perte de vitesse dans les années 1970, elles connaissent depuis 1990 un regain de vitalité dans les cantons de tradition catholique, où le jour férié demeure, avec un nombre croissant de « touristes spirituels ». Elles correspondent à une manifestation de religiosité populaire, telle que l'exhortation *Evangelii gaudium* du pape François la valorise, dans la mesure où elles sont encadrées et épurées (cf. n° 122-126).

À Savièse, elles se sont maintenues si vivaces sans doute du fait qu'elles servent de marqueurs identitaires pour la population rurale et locale, par affirmation claire vis-à-vis du reste de la région (secteur de la Sionne, avec les paroisses d'Ayent, d'Arbaz et de Grimisuat), des villes voisines Sion et Sierre et de l'ensemble du Valais central.

D'une part, les traditions saviésannes sont reprises et réactualisées par une multitude de jeunes, soit par filiation, soit par amitié, soit par goût de racines assumées et revendiquées.

De plus, elles servent de facteur intégratif pour les nouveaux résidents qui se voient revêtus des costumes traditionnels et participent volontiers à ce qu'ils considèrent comme un moyen de partager pleinement avec leurs voisins autochtones. Car il n'est pas toujours si facile de se fondre dans la population locale, il y faut plusieurs années, et les habitants originaires de la commune considèrent toujours un peu comme des « étrangers » ceux qui ne viennent pas d'une famille de souche.

De manière surprenante et réjouissante de notre point de vue, les autorités politiques, y compris celles émanant de partis historiquement plutôt anticléricaux (libéraux-radicaux, socialistes et verts) ne boudent pas du tout la fête et ne s'y opposent pas, ni d'ailleurs les instances judiciaires et militaires, car elles constatent que la manifestation contribue au lien social, en l'occurrence au sein d'un même village, y compris avec les communautés étrangères.

À noter qu'en 2018 une pétition a récolté plusieurs milliers de signatures pour s'opposer à la décision du Conseil d'État valaisan de ne

plus participer à l'avenir à la Fête-Dieu de la capitale, non pour des raisons d'affirmation de la laïcité de l'État, mais de façon à réduire les « représentations officielles » des magistrats. Une bonne partie de la population s'est émue d'un tel retrait, perçu comme contraire à la mentalité et à la culture valaisanne⁴.

4.2. Des langages pour tous les sens

À notre avis, la Fête-Dieu réussit cette inculturation à cheval entre patrimoine et postmodernité du fait qu'elle réactualise sans cesse les habits et tenues, les décorations et les peintures des reposoirs, les chants et les musiques, avec des éléments tout à fait contemporains, et que le cadre festif, par exemple de l'Octave et du concert, sont parfaitement dans l'air du temps de la 3^{ème} décennie du XXI^{ème} siècle.

Et surtout, la Fête-Dieu est incarnée et synesthétique, elle s'adresse à toutes les dimensions de la personne, et donc à tout âge (elle est intergénérationnelle par nature) :

- à *l'intelligence et à l'esprit*, notamment par la proclamation des lectures, la prédication adaptée et l'ensemble des textes liturgiques retenus ;
- à *l'âme et à la vie intérieure*, par le déploiement intense de la ferveur de la prière et de l'adoration du mystère, les délégués de la paroisse et les enfants récitant par exemple le chapelet durant la procession ;
- et surtout *au corps, aux émotions et aux cinq sens*, selon la tradition ignatienne de la contemplation de l'Évangile avec tout notre être.

4.2.1. *La vue*

D'abord, elle nous en met *plein la vue* par le signe de la foule de toutes races, cultures et peuples (cf. Ap 7,9), des divers ministères complémentaires entre eux (auxiliaires de l'eucharistie, lecteurs, chantres, servants, diacres, prêtres), du peuple de Dieu articulé en une multitude de groupes pourtant réunis dans une même démarche d'Église, assemblée convoquée autour du curé de la paroisse. Et par le Fils de Dieu qui se donne à voir dans le « très Saint-Sacrement de l'autel » *dans l'ostensoir soleil* et ses rayons, entouré par *les multiples flammes et bougies*.

⁴ Mais cela n'a pas conduit les autorités cantonales à faire marche arrière.

En outre, la date retenue à fin mai / début juin « garantit » la plupart du temps *l'éclat du cosmos comme écrin* de nature à l'incarnation du Christ⁵. Jésus Emmanuel manifeste sa présence à tous les quartiers et les villages, « Dieu avec nous » : *il marche avec nous*, il nous donne de faire corps, il habite notre quotidien, il s'offre comme le centre de notre existence. Il permet aux croyants d'exprimer publiquement leur appartenance au Christ et à l'Église.

4.2.2. L'ouïe

Puis *l'ouïe*, puisque la Parole se visibilise en sa sacramentalité constitutive⁶, elle *se fait nourriture et bénédiction*. Les textes liturgiques, les oraisons et la préface se conjuguent aux chants en latin, en français, en langues vernaculaires, classiques et récents, pour une polyphonie cosmique. Souvent les enfants chantent aussi un cantique appris pour leur première communion.

La chorale de la paroisse et les fanfares de la commune se font « unanimes » pour susciter « d'une seule voix » la « concorde » (« La multitude avait un seul cœur et une seule âme », comme dans les communautés apostoliques [Ac 4,32]). Les ordres du commandant claquent et résonnent pour structurer le déploiement des corps officiels.

4.2.3. L'odorat

L'odorat est fortement sollicité *par la floraison de bouquets* d'un peuple qui se décore, mille fleurs, une seule gerbe, avec parfois des pétales de rose jetés à l'envi, comme pour entrer avec Jésus dans la Jérusalem céleste.

Puis s'offrent aussi les encens odoriférants, spécialement choisis pour la fête, grâce auxquels *une prière de bonne odeur s'élève* vers le ciel (Ps 141[140],2). Les ministres et l'assemblée sont encensés pour que cela « sente Dieu » (cf. 2 Co 2,15) aux principaux moments de l'office.

⁵ Il fait souvent beau et chaud à Savièse à la Fête-Dieu.

⁶ Cf. BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, n° 56.

4.2.4. Le goût

Le goût est central, puisque le Seigneur contemplé se donne à déguster : « Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur » (Ps 34[33], 9). *Les hosties, pain azyme* du peuple en marche, libéré comme Israël lors de la Pâque du Seigneur de toute forme de captivité, sont faites en pain rude et dru par les moniales cisterciennes de Gérode, un couvent sis au-dessus de Sierre, dans la plaine non loin de Savièse.

Tous et toutes communient au même et unique pain rompu, *compagnons, co-pains (cum-panis)*, pour se mettre en route comme les compagnons pèlerins de cet Emmaüs postmoderne.

4.2.5. Le toucher

Enfin, c'est *le toucher des habits de fête*, de l'aube (*alba*) blanche de la première communion et du baptême, remise pour la circonstance, l'habit du Christ ressuscité, revêtu pour le recevoir dans sa blancheur eucharistique. C'est le toucher de l'ostensoir avec le voile huméral et la chape mis sur les épaules du prêtre-président, en signe de respect. Le toucher des porteurs du dais, cette nouvelle tente de l'Alliance où réside le Seigneur de l'arche définitive, « protégé » du soleil parce qu'il est le véritable « Astre d'en haut qui vient nous visiter » (cf. Lc 1,18).

C'est la marche, les pieds sur le sol, sur la terre, « l'humilité » (*humus*) du peuple en route vers la terre promise à la suite de son Seigneur qui pèrègrine avec lui. *Pèlerinage urbain et rural* à travers les boutiques, les bureaux, les magasins, les édifices, les officines, prélude de notre voyage vers la patrie céleste, puisque nous sommes citoyens d'en-haut (Ph 3,20).

V. Conclusions et propositions

De cette présence divine, nous devenons porteurs, *porte-Christ*, « Christophe, théophores », porte-Dieu lumineux, porte-Parole, témoins, pour qu'il n'y ait plus de spectateurs du cortège, mais rien que des membres de la procession. C'est le village, la paroisse, la société, le

cosmos qui deviennent les *lieux mêmes de l'incarnation du Fils de Dieu*, telle une immense parole médiatisant la Parole⁷.

S'il fallait résumer en quelques traits la *signification théologique et existentielle* visée par la célébration populaire de la solennité du Corps et du Sang du Christ, nous pourrions dire qu'elle est à la fois : la fête de la présence de Jésus incarné au milieu de son peuple, Emmanuel, Dieu avec nous ; la reconnaissance extérieure de la part des fidèles de leur être chrétien – catholique ; la marche du Seigneur avec son Église sur les routes du monde ; la constitution de l'unité du corps ecclésial au sein de la société ; l'inscription de ce corps du Christ et de l'Église au sein du cosmos ; la manifestation de l'action de l'Esprit *au milieu des activités humaines* ; le cœur de ce que vit le peuple de Dieu en marche vers la cité céleste.

Peut-être faudrait-il, comme dans certains diocèses catholiques d'Allemagne, que le livre de la Bible soit emmené en procession à côté du Corps du Christ, au nom de la sacramentalité de la Parole analogue à celle du pain-corps (*Verbum Domini*, n° 56). Et que la Parole soit portée à tour de rôle par des laïcs, femmes et hommes, des enfants, des grands-parents.

Il pourrait être intéressant que des chants et des musiques de différentes communautés linguistiques s'élèvent durant la célébration ou la procession, en alternance avec les chorales et les fanfares locales.

Il serait opportun d'associer à la démarche la communauté orthodoxe (accueillie dans l'une des chapelles de la paroisse, à Granois), voire les communautés réformées, si elles le souhaitent.

Finalement, à Savièse, l'un des principaux secrets du maintien vivace de cette belle tradition réside sans nul doute, et paradoxalement, dans les rivalités entre villages : chacun d'entre eux veut faire mieux que les autres et se prévaut d'être « la plus belle Fête-Dieu » ! Cela amène l'ensemble de la population locale à se mobiliser et à faire corps derrière son comité, toutes catégories sociales et religieuses confondues.

⁷ Pour les médiations de la présence et de la Parole de Dieu au milieu du monde, voir l'ouvrage que nous avons dirigé suite au Congrès de la Société internationale (œcuménique et francophone) de théologie pratique (SITP) en juin 2018 à l'Université de Fribourg, *Tout, tout de suite. Parole de Dieu et médiation chrétienne dans une culture de l'immédiateté*, « Théologies pratiques », Bruxelles / Montréal / St-Maurice, Éditions Jésuites / Lumen Vitae / Novalis / Saint-Augustin, 2020.

Ces oppositions, très vives par le passé au sein de la population, des familles, des options politiques, se sont dorénavant atténuées dans la vie de tous les jours, à l'heure de la mondialisation uniformisante. La Fête-Dieu permet de maintenir ces fiertés locales désormais « bon enfant » et s'en sert pour contribuer à ce que, tous les cinq ans, une communauté se rassemble pour donner le meilleur d'elle-même et le plus beau des visages, en son sein, face aux autres et devant Dieu-Trinité.

5. La culture traditionnelle

Bakongo comme berceau pour la religion populaire de Simon Kimbangu, l'Envoyé spécial

Benjamin Simon

Pendant de nombreuses années, une soi-disant « foi populaire » s'est développée, dans l'« Église de Jésus-Christ sur la Terre par son envoyé spécial Simon Kimbangu » qui voyait dans le prophète fondateur, Simon Kimbangu, l'incarnation du Saint-Esprit. Cette religiosité populaire s'est encore accentuée lorsque les fidèles, qui comptent plus de 10 millions de membres dans le monde, ont commencé à voir dans ses trois fils l'incarnation de la Sainte Trinité. Au point que l'actuel chef spirituel, l'un des petits-fils de Kimbangu, se voit comme la réincarnation de Kimbangu et est donc également considéré comme l'incarnation de l'Esprit Saint.

Lorsque le prophète congolais Simon Kimbangu, baptisé dans l'Église baptiste, a accompli ses guérisons et prophéties au nom de Jésus-Christ en 1921, il n'avait certainement pas conscience que 100 ans plus tard, ses successeurs seraient exclus de la communauté mondiale des églises. En conséquence de cette religiosité populaire, en 2021, le Conseil Œcuménique des Églises (COE) a dû prendre la décision d'exclure pour la première fois une église membre – l'église qui s'était constituée depuis 1951 à la suite des prédications de Simon Kimbangu.

Dans les explications qui suivent, je voudrais montrer dans quelle mesure la conviction théologique de l'incarnation a trouvé un terrain fertile dans le contexte traditionnel congolais. Pour ce faire, je m'appuie sur la distinction faite par les sciences des religions entre l'expérience religieuse primaire et secondaire afin de mettre en évidence l'intensité de l'imbrication des deux contextes et traditions religieuses. La religion primaire, en l'occurrence la vision du monde Bakongo, n'a pas été

remplacée par l'apparition de la religion secondaire, le christianisme, mais cette approche permet de montrer comment les deux expériences religieuses sont imbriquées l'une dans l'autre. Elles ne constituent pas des religions distinctes, mais sont étroitement liées entre elles¹. L'expérience religieuse secondaire chevauche l'expérience primaire. Elle ne la remplace pas, car il ne s'agit pas d'un « remplacement » de la soi-disant « religion animiste » par une « haute religion », mais plutôt d'une intégration. De cette manière, la religion primaire est « inculturée » et devient une partie légitime de la religion secondaire. Cela peut conduire à une inculturation réussie, mais dans ce cas précis, cela a plutôt conduit à une nouvelle religion.

En me basant sur différents éléments de l'expérience religieuse primaire, je montre ci-après dans quelle mesure la pensée kimbanguiste a trouvé un terrain fertile. Je voudrais aborder premièrement des aspects de la cosmologie africaine de manière générale, afin de mettre en lumière les attributs et les conceptions de Dieu. Ensuite il sera nécessaire d'examiner de plus près les croyances ancestrales chez les Bakongo ainsi que la catégorie des prophètes, pour conclure sur quelques réflexions sur l'incarnation et Kimbangu comme Esprit Saint.

I. Remarques sur la cosmologie africaine et les attributs de Dieu

Le dialogue entre la religion africaine traditionnelle, ou expérience religieuse primaire, et le christianisme, ou expérience religieuse secondaire, était à l'origine appelé « adaptation ». Aujourd'hui, cependant, le terme d'inculturation est préféré parce qu'il implique un enracinement de la foi chrétienne dans une culture locale². Malgré la diversité des contextes locaux africains, avec leurs multiples cultures et formes religieuses primaires, on peut néanmoins affirmer avec John Mbiti que la croyance en un Dieu créateur a toujours existé en Afrique : « Dieu

¹ Cf. Theo SUNDERMEIER, *Was ist Religion ? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh, Kaiser, 1999, p. 34-42.

² Elias Kifon BONGMBA, « What has Kinshasa to do with Athens ? Methodological Perspectives on Theology and Social Science in Search for a Political Theology », in Karen LAUTERBACH & Mika VÄHÄKANGAS (dir.), *Faith in African Lived Christianity. Bridging Anthropological and Theological Perspectives*, Leiden, Brill, 2000, p. 195-223, ici p. 199.

est considéré comme la création de toute chose. Cette croyance est uniforme en Afrique »³. Bien entendu, il importe d'être conscient de la diversité des cosmologies africaines. Néanmoins, il est utile de s'inspirer de cette affirmation. La cosmologie d'un être créateur comprend également des êtres spirituels de différentes sortes : « Un modèle général de religion est [...] la croyance en un être supérieur, en des divinités et des esprits, en une vie après la mort et en des pouvoirs mystérieux »⁴. Cependant, tout procède du Dieu créateur unique. On lui attribue le mérite d'avoir tout créé par son pouvoir. Bien que de nombreux esprits et ancêtres fassent partie de la cosmologie africaine, les principales religions d'Afrique sont généralement considérées comme des religions monothéistes. Le Dieu créateur a créé tous les autres êtres spirituels. Mbiti précise que « ces divinités peuvent certainement être comprises comme des personnifications des activités de Dieu. [...] Mais même lorsque les gens reconnaissent d'autres êtres spirituels, ils ne perdent pas de vue l'Être Créateur »⁵. Ce Dieu créateur peut définitivement être assimilé au Dieu chrétien. Ceci explique que, lors de l'évangélisation du contexte africain, la notion du Dieu Créateur chrétien a été très facilement adoptée.

Cela a été plus difficile avec l'idée de Jésus-Christ, qui n'a pas toute de suite trouvé sa place dans la cosmologie religieuse primaire des contextes africains. Avec Jésus-Christ, il n'y avait pas nécessairement de congruence identificatoire avec la cosmologie traditionnelle. En bref, avec les paroles de Kwame Bediako, le Christ est toujours resté un étranger qui n'est pas devenu un ancêtre et n'a pas pu libérer les gens de leurs défis et de leurs luttes existentielles⁶.

³ John MBITI, *Introduction to African Religion*, London, Heinemann, 1995.

⁴ Joseph Omosade AWOLALU, « The Encounter between African traditional religion and other religions in Nigeria », in Jacob Kehinde OLUPONA (dir.), *African traditional religions in contemporary society*, Minnesota, Roundhouse, 1991, p. 111-118.

⁵ John MBITI, *Concept of God in Africa*, London, SPCK, 1991, p. 59.

⁶ Cf. Raymond POTGIETER & Christopher MAGEZI, « A critical assessment of Bediakos's incarnational Christological model as a response to the foreignness of Christ in African Christianity », [en ligne] <https://indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/2136/4046>, consulté le 30 oct. 2025. J'inclurais également les approches de Charles Nyamiti (Jésus-Christ, le frère-ancêtre) et de Bénézet Bujo (Jésus-Christ, le proto-ancêtre) parmi ces constructions. Cf. Charles NYAMITI, *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru, Mambo Press, 1984 ; Bénézet BUJO, *African Theology in Its Social Context*, Maryknoll (NY), Orbis, 1992.

David Bosch a souligné à juste titre qu'il existe toujours une continuité entre les anciens et les nouveaux paradigmes⁷. Toutefois, cela peut s'accompagner de difficultés lorsque des paradigmes non-chrétiens doivent être remodelés en fonction du contexte chrétien, car cela risque d'obscurcir, voire de niveler le statut et la signification des déclarations théologiques fondamentales. Teresa Chai voit le danger dans le fait que « bien que vous créiez de nouvelles compréhensions, les anciennes demeurent ». Elle critique que cela peut conduire à « des compréhensions et des pratiques syncrétiques qui ne sont pas enracinées dans la Bible »⁸. Le contexte kimbanguiste a certainement justifié cette perspective plus évangélique de l'inculturation à ce stade, dans la mesure où, pour une compréhension inculturée de Jésus-Christ, l'idée de l'incarnation a été transférée au deuxième fils de Kimbangu.

Dans le contexte religieux africain primaire, le Dieu créateur peut certainement prendre des traits humains. Il est particulièrement intéressant de noter que Mbiti fait référence au fait qu'il peut avoir une ou plusieurs femmes ainsi que des enfants. Cette affirmation doit être replacée dans le contexte de sa structure sociale. À travers elle, on peut voir comme une conséquence logique, pour ainsi dire, que tout comme les êtres masculins ont des femmes à leurs côtés et, par conséquent, des enfants, Dieu a également une ou plusieurs femmes à ses côtés. On peut conclure cependant qu'il s'agit « plus d'une nécessité logique que d'une conviction sérieuse »⁹.

En outre, dans divers contextes de religiosité primaire africaine, on rencontre certainement l'idée que les héros sont « idolâtres ». Mbiti cite le cas des *Shilluk*, qui considèrent le fondateur de leur nation comme celui qui a également donné naissance à leur peuple¹⁰. Pour eux, il n'est jamais mort ; ils disent plutôt « il s'est perdu, il est ressuscité, il est venu et a vécu ». Tous les souverains sont censés descendre de lui et c'est lui qui les a tous institués. Ce souverain est considéré comme une semi-divinité, voire une divinité dans certains contextes. Il est donc vénéré et des

⁷ David BOSCH, *Transforming mission. Paradigm shifts in theology of mission*, Maryknoll (NY), Orbis, 1991.

⁸ Teresa CHAI, « A look at contextualisation. Historical background, definition, function, scope and models », *Asian Journal of Pentecostal Studies* 18, 1/2015, p. 3, 19, ici, p. 18.

⁹ John MBITI, *Concept of God in Africa*, op. cit., p. 114.

¹⁰ *Ibid.*, p. 218.

sacrifices lui sont offerts. En outre, il est considéré comme un médiateur avec le Dieu créateur.

Le professeur Yusufu Turaki de l'université de Jos au Nord du Nigeria explique que le cosmos religieux primaire africain peut très bien avoir des aides, des serviteurs, des messagers, des médiateurs, des épouses, des enfants, des frères et des sœurs en plus du Dieu créateur. Parmi eux, il peut y avoir des (anciens) humains qui ont une fonction divine. Ils agissent généralement pour le bien des êtres humains et servent d'intermédiaires entre les femmes et les hommes¹¹.

C'est dans ce contexte et dans la diversité de ces contextes que l'on peut mieux comprendre l'attribut de la Famille Sainte, qui est conféré à Simon Kimbangu et à ses descendants. Cette appellation désigne Simon Kimbangu, son épouse, ses trois fils et l'actuel Chef Spirituel¹². Ils sont la Sainte Famille, qui possède la référence divine. Ces traits divins et les honneurs correspondants sont également revendiqués par les 25 petits-enfants schismatiques et leurs disciples, les soi-disant *Monkotistes*. Pour eux, la divinité de la Famille Sainte ne fait aucun doute¹³.

II. Le contexte congolais

Après un aperçu général de la cosmologie religieuse primaire de contextes africains différents, il est important d'examiner le contexte congolais spécifique. Les Bakongo ont toujours eu un nom pour leur Dieu créateur. Ce nom existait bien avant l'arrivée des premiers missionnaires. Ils ont toujours connu la croyance en un Dieu créateur unique, qu'ils appelaient *Nzambi a Mpungu*¹⁴. Les premiers rapports écrits sur ce nom de Dieu remontent au xv^{ème} siècle : lorsque les marins portugais ont visité l'Empire du Congo pour la troisième fois en 1491, les femmes congolaises

¹¹ Yusufu TURAKI, *Foundations of African traditional religion and worldview*, Nairobi, WordAlive Publishers, 2006, p. 89s.

¹² Cf. R.B. ALAFU, *Signification théologique des expressions a-dogmatiques de la foi Kimbanguiste*, Thèse non publiée (Université Simon Kimbangu, Kinshasa).

¹³ Cf. Benjamin SIMON, *Genese einer Religion. Der Abschied des Kimbanguismus von der Ökumene*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2022 (chapitre 5).

¹⁴ Cf. Josef Franz THIEL, *Ahnen, Geister, Höchste Wesen. Religionsethnologische Untersuchungen im Zaire-Kasai-Gebiet*, St. Augustin, Verlag des Anthropos Instituts, 1977, p. 42.

ont appelé le roi du Portugal *Zambem apongo*. Ce terme a été traduit par le bibliothécaire portugais Rui de Pina en *Senhor do Mundo*, Seigneur du Monde. Il est facile de reconnaître le nom encore courant de Dieu, *Nzambi a Mpungu*.

Aujourd'hui, comme le précise le sociologue Joseph van Wing, ce titre est utilisé aussi bien dans la religion primaire que dans le contexte chrétien¹⁵. Il n'est pas clair si le terme *Nzambi* est bien la désignation originelle du Dieu créateur ou s'il existait un autre mot pour désigner l'Être suprême dans les langues bantoues il y a plus de 500 ans.

Il est très probable que les premiers missionnaires, ne maîtrisant pas la langue locale, aient choisi l'être le plus élevé qu'ils pouvaient concevoir pour en faire le support du concept chrétien de Dieu. C'est pourquoi l'africaniste Randles s'interroge : les missionnaires n'auraient-ils pas commis une erreur en adoptant *Nzambi a Mpungu* comme nom du Dieu chrétien ? En effet, *Nzambi a Mpungu* semble désigner plutôt « la royauté, incarnée dans chaque roi, l'esprit éternel de Bumba que chaque souverain doit faire revivre ». Dans notre contexte, il est intéressant de souligner que, dans la tradition Bakongo, chaque roi est invité à « faire revivre sans cesse l'esprit éternel de l'Être suprême ». Cette mission essentielle du souverain témoigne déjà d'un lien profond avec le divin.

Même si cette critique de l'utilisation du terme *Nzambi* est justifiée, je m'en tiendrai quand même à ce terme dans ce qui suit, parce qu'il est largement répandu depuis plus de 500 ans. Pour les Bakongo, *Nzambi* est le créateur de toute vie. Il est considéré comme omniprésent, omniscient et protecteur. Malgré sa distance avec les humains, il peut être invoqué par ses adeptes tout comme il peut solliciter leur aide. En cas de danger, un Bakongo peut certainement appeler *Nzambi* à l'aide¹⁶. Pour lui, l'humanité dans toutes ses références dépend de sa bienveillance¹⁷.

Malgré l'idée d'un Dieu créateur unique, d'où tout provient et à qui incombe toute destinée, le concept d'une trinité est représenté de manière intéressante dans la pensée religieuse primaire chez les Bakongo. Le

¹⁵ Cf. Joseph VAN WING, *Études Bakongo. Sociologie – religion et magie*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959.

¹⁶ Cf. Wyatt MACGAFFEY, *Religion and Society in central Africa. The Bakongo of lower Zaire*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p. 78s.

¹⁷ Joseph VAN WING, *Études Bakongo, op. cit.*, p. 299.

professeur des sciences humaines à Bukavu/DRC, Godefroid Kihangu, souligne que « l'idée d'un Dieu trinitaire est présente dans la religion traditionnelle du Congo »¹⁸. Dans la religion traditionnelle des Bakongo, trois personnes centrales composent la divinité. Il s'agit de *Lukankasi*, le dieu du paradis, *Nzambi*, le dieu de la terre, et *Kalunga*, le dieu du ciel. Le premier, *Lukankasi*, est la divinité qui peut être assimilée à l'intelligence créatrice. Cependant, il est éloigné des humains et mène une existence transcendante. Le second, *Kalunga*, aurait les attributs de la sagesse, de l'amour et de l'omniprésence. Cependant, ce nom se rencontre surtout dans des contextes où il s'agit de décrire la plénitude : dans la revue missionnaire des Jésuites belges on peut lire déjà en 1935 « *Kalunga* signifie celui qui est complet, donc *Nzadi kalunga* signifie la mère qui est complète »¹⁹.

Dans cette triade, *Nzambi* désigne celui qui a le pouvoir de gouverner le monde – on dit qu'il est omnipotent. Il est la puissance originelle d'où émanent toutes les choses²⁰. La désignation la plus courante ajoute *Mpungu*, le grand Dieu créateur, au mot *Nzambi*²¹. L'anthropologue Wyatt MacGaffey a déjà souligné son rôle de leader parmi les trois : « On lui attribuait des événements inattendus et on lui adressait des prières lorsque tout le reste n'avait plus de sens »²². On dit qu'il se reflète et qu'il est présent dans toutes les créatures de la terre, y compris les plantes, les animaux et les humains. Kihangu²³, déclare dans son résumé que les trois

¹⁸ Godefroid Muzalia KIHANGU, *Bundu dia kongo. Une résurgence des messianismes et de l'alliance des Bakongo*, Leiden, Brill, 2012, p. 186.

¹⁹ « Quelques notions sur les populations de notre vicariat du Kwango », *Revue missionnaire des Jésuites belges* 9, 1935, p. 180-183 (l'auteur est jésuite, mais son nom n'est pas indiqué).

²⁰ Cf. Godefroid Muzalia KIHANGU, *Bundu dia kongo*, op. cit., p. 186.

²¹ Laman traduit *Mpungu* comme : « Le plus haut, le plus grand, le plus distingué ; suprême, il accompagne *nzambi* ou des autres mots pour exprimer les qualités les plus hautes », in Karl Edvard LAMAN, *Dictionnaire Kikongo-Français. Avec une étude phonétique, décrivant les dialectes les plus importants de la langue dite Kikongo*, Bruxelles, Marcel Hayez, 1936, p. 589.

²² Wyatt MACGAFFEY, *Religion and Society in central Africa*, op. cit., p. 78.

²³ Godefroid Muzalia Kihangu est professeur au Département d'Histoire et Science Sociales à l'Institut Supérieur Pédagogique de Bukavu (RDC) et directeur du Groupe d'Études sur les Conflits et la Sécurité Humaine (GEC-SH) au Centre des Recherches universitaires du Kivu, [en ligne] <https://gecshceruki.org/>, consulté le 30 oct. 2025.

« sont Un, donc les attributs du même Dieu, qui est omniscient, omniprésent et omnipotent »²⁴. Nous pouvons donc logiquement supposer que l'approche de la Trinité, en raison de la formation religieuse primaire dans la culture Bakongo, n'est pas un élément étranger et que la doctrine chrétienne de la Trinité, avec toutes ses implications théologiques, tombe sur un terrain fertile.

Dans le kimbanguisme, l'idée que les trois fils représentent l'incarnation de la Sainte Trinité est très répandue et fait partie de la doctrine officielle de l'Église. Le fils aîné de Simon Kimbangu représente le Dieu créateur ; le deuxième fils, Dialungana a déplacé en 2000 la fête de Noël à la date de son propre anniversaire et s'est ainsi autoproclamé Fils de Dieu, Jésus-Christ ; et Diangienda, qui a dirigé les Kimbanguistes pendant plus de trente ans, est considéré comme l'incarnation du Saint-Esprit. L'idée de la trinité kimbanguiste a trouvé un terrain fertile si nous suivons les explications de Kihangu.

La vénération si ce n'est l'adoration des ancêtres, très répandue dans le contexte congolais, provenant d'une religion primaire, offre également un terrain fertile au kimbanguisme et à ses doctrines chrétiennes particulières. En effet, les contacts et les relations entre le peuple et le *Nzambi* sont principalement assurés par les ancêtres. Cependant, les parents décédés ne sont appelés ancêtres que s'ils ont exercé un pouvoir social dans ce monde²⁵. À sa mort, l'âme d'un individu se perpétue sous la forme d'un ancêtre. La personne ne meurt donc pas vraiment mais reste présente et joue un rôle actif dans la vie de ses descendants. En principe, les ancêtres sont bien disposés envers leurs descendants.

MacGaffey précise qu'« on attendait d'eux qu'ils donnent à leurs descendants une longue vie, la santé, une bonne chasse, une bonne récolte et beaucoup d'enfants »²⁶. Les Bakongo distinguent deux groupes parmi leurs ancêtres : les ancêtres « normaux », c'est-à-dire les personnes décédées qui reçoivent des honneurs, et les ancêtres « divins », c'est-à-

Le GEC est un centre de recherche congolais de premier plan qui étudie les politiques de sécurité, les crises humanitaires et les conflits. Il comprend une équipe de plus d'une douzaine de chercheurs locaux.

²⁴ Godefroid Muzalia KIHANGU, *Bundu dia kongo*, op. cit., p. 186s.

²⁵ Joseph Franz THIEL, *Ahnen, Geister, Höchste Wesen*, op. cit., p. 116.

²⁶ Wyatt MACGAFFEY, *Religion and Society in central Africa*, op. cit., p. 67.

dire les personnes qui se sont distinguées au cours de leur vie²⁷ par leurs actions et leur statut social. Ils sont appelés *simbi*. Ils sont également considérés comme les messagers de *Nzambi* qui maintiennent le contact avec le peuple²⁸.

L'idée que Simon Kimbangu, dans sa fonction d'Envoyé spécial²⁹ – utilisé depuis le début du siècle dans le nom de l'église à la place de prophète – peut être assimilé à un *simbi*, s'impose d'elle-même³⁰. Dans cette optique, les idées qu'il existait déjà sur terre et qu'il s'est distingué et a excellé sur terre à un degré particulier à l'époque de la prophétesse Kimpa Vita (Dona Beatrice) aux environs des années 1700 s'avèrent tout à fait possibles pour un croyant kimbanguiste³¹. Il n'est donc pas étonnant pour un Kimbanguiste de l'imaginer comme le paraclet qui, dans le contexte chrétien, est le messager « spécial » de Dieu ou de Jésus-Christ (p. ex., Jn 14,16 ; 15,26 ; 16,7), qui relie les êtres humains à Dieu et les conduit à la connaissance de Dieu.

Mais la désignation de l'« envoyé spécial » n'est pas la seule à trouver son analogie dans la vision religieuse primaire du monde des Bakongo. Le titre de prophète, attribué à Simon Kimbangu et porté au nom de l'Église pendant près de cinquante ans jusqu'au tournant du siècle, y trouve également son modèle explicatif. Le prophète « a gagné le titre par la grâce de Dieu [...] Le prophète travaille de manière altruiste », comme le formule MacGaffey³². En cela, le prophète se démarque nettement de tout l'attirail et des coutumes d'un soi-disant « sorcier ». Turaki souligne dans ses remarques que le rôle des prophètes traditionnels était d'être ceux vers qui les gens pouvaient se tourner « s'ils voulaient communiquer avec le monde spirituel »³³. Ils sont en relation avec le monde spirituel, le

²⁷ Cf. Godefroid Muzalia KIHANGU, *Bundu dia kongo*, op. cit., p. 184.

²⁸ Remarque : les anges sont les êtres de comparaison les plus probables.

²⁹ Dans l'église kimbanguiste, depuis le début du siècle, Simon Kimbangu est considéré comme « Envoyé spécial » et non plus comme prophète.

³⁰ Traiter de ce vaste domaine de la cosmologie Bakongo dans son intégralité, avec la diversité de ses différents concepts ancestraux, dépasserait le cadre de cette présentation. Pour approfondir le monde très complexe des ancêtres chez les Bakongo – y compris en ce qui concerne ceux qui exercent des fonctions négatives –, cf. Wyatt MACGAFFEY, *Religion and Society in central Africa*, op. cit.

³¹ Sur Kimpa Vita, cf. Benjamin SIMON, *Genese einer Religion*, op. cit., p. 107-108.

³² Wyatt MACGAFFEY, *Religion and Society in central Africa*, op. cit., p. 217s.

³³ Yusufu TURAKI, *Foundations of African Traditional Religion and Worldview*, op. cit., p. 85.

cultivent et communiquent à son égard. Ce faisant, leur intention est toujours positive, car ils veulent améliorer la vie des gens et créer la paix et l'harmonie. Kimbangu était considéré comme l'un d'entre eux et les fonctions et relations de transcendance décrites lui étaient toujours accordées.

Une autre idée de la religion primaire est très répandue dans le contexte africain, en particulier dans la culture Bakongo : l'incarnation ou la réincarnation. Habituellement, les âmes des défunts s'installent dans un nouveau-né et réalisent ainsi la réincarnation. Les parents du nouveau-né donnent généralement à l'enfant le nom de l'ancêtre qu'ils supposent s'être incarné en lui. Il s'incarne généralement dans la même famille. MacGaffey décrit ce monde de l'imagination comme un « cycle, et la mort est une transition dans le processus de changement. [...] La mort est la possibilité de changer de corps et de lieu »³⁴. Par conséquent, les défunts sont toujours présents, jamais absents. Dans le principal imaginaire religieux des Bakongo, les défunts ne sont que dans un état de vie différent. L'être humain est donc perçu comme un être éternel qui ne fait que changer de forme, de mode et de lieu. La mort des ancêtres n'est prévue que lorsque « la famille s'éteint sur terre, (alors) on meurt aussi dans l'au-delà »³⁵.

Dans le kimbanguisme, l'incarnation de Simon Kimbangu est aussi à comprendre dans cette tradition. Il s'est incarné dans son petit-fils, Simon Kimbangu Kiangani, le 12 septembre 1951, jour de sa mort : à l'heure de la mort de Kimbangu, qui s'est produite à 15h00 (également l'heure de la mort de Jésus), son petit-fils et futur successeur Simon Kimbangu Kiangani est né. Il a reçu le nom de son grand-père et il est donc le lieu et l'être dans lequel l'âme de Simon Kimbangu a élu domicile et s'est incarnée. Cette chaîne d'incarnations peut être poursuivie. Simon Kimbangu étant l'incarnation de l'Esprit Saint, celui-ci s'est incarné dans papa Diangienda ainsi que dans l'actuel Chef Spirituel et s'est incarné sur terre à travers lui. Dimbote, dans ses remarques sur l'actuel Chef Spirituel, fait allusion au fait qu'il s'était décrit comme une réincarnation de Dieu, et du Père des Pères, c'est-à-dire Simon Kimbangu. Dans l'un des chants captés traduits par Dimbote, il apparaît clairement que l'actuel Chef Spirituel se

³⁴ Wyatt MACGAFFEY, *Religion and Society in central Africa*, op. cit., p. 43s.

³⁵ Joseph Franz THIEL, *Ahnen, Geister, Höchste Wesen*, op. cit., p. 116.

considère comme un seul et même être avec Simon Kimbangu et papa Diangienda :

Depuis le début, c'est moi, Kimbangu. Je suis le père de Kisolokele, je suis le père de Dialungana. C'était moi, Diangienda. J'étais mort, mais je suis revenu vers vous en tant que Kimbangu. Le fils de Kiangani mais aussi le père de Kiangani³⁶.

Pour conclure, un dernier aspect qui peut être considéré comme berceau pour la croyance kimbanguiste : dans le monde religieux primaire des Bakongo, la tradition d'une personne nommé Kimbangu existait depuis toujours. En effet, le nom de Kimbangu a toujours représenté un être spirituel qui a donné la vie à un enfant né mort et qui pouvait guérir les malades. On raconte que la prophétesse Kimpa Vita invoquait Kimbangu avant de procéder à des guérisons³⁷. Le nom de Kimbangu était également invoqué lors de la naissance d'un nouveau-né qui ne respirait pas, afin que l'esprit Kimbangu vienne à la rescousse³⁸. Victor Pedro est convaincu des liens historiques de Simon Kimbangu, à savoir que « plus tard, devenu adulte, il [Simon Kimbangu] a demandé aux gens de chercher la véritable signification de son nom : je suis le révélateur de tout ce qui est caché et l'enseignant des vérités sacrées »³⁹. On peut supposer que Simon Kimbangu, qui pouvait se référer au contexte religieux congolais comme s'il s'agissait du sien, connaissait bien l'idée que l'esprit était Kimbangu. Ce n'est donc probablement pas sans raison qu'il mettait périodiquement ses disciples au défi de rechercher la véritable signification de son nom, car cette signification le rapprochait de l'esprit Kimbangu, culturellement connu et religieusement familier. Pour les adeptes de Kimbangu, il y avait tout lieu de voir en lui une proximité avec le divin à un stade précoce, voire de reconnaître la divinité en lui. Kimbangu a joui très tôt d'une grande popularité grâce à la foi populaire, probablement répandue chez les Kimbanguistes depuis le début de ce mouvement.

³⁶ Rhobonet KAMBONAKO DIMBOTE, *Paul Kisolokele. Symbole de résistance*, Paris, Karthala, 2009, p. 56s.

³⁷ Cf. Aurélien MOKOKO GAMPIOT, *Kimbanguisme et identité noire*, Paris, Harmattan, 2004, p. 46s.

³⁸ Cf. Marie-Louise MARTIN, *Kimbangu. An African Prophet and His Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, p. 42.

³⁹ DOM PEDRO V, *The quantum vision of Simon Kimbangu 1921*, San Bernardino (CA), Xlibris Corporation, 2011, p. 135.

Conclusion

Dans ce qui précède, nous avons montré, à travers quelques exemples, que les enseignements du kimbanguisme – qui en raison de leur caractère de religiosité populaire ont conduit à l'exclusion de cette Église du mouvement œcuménique mondial – ont néanmoins trouvé un terrain particulièrement favorable dans le contexte congolais.

Résumons brièvement les sept aspects de la religion primaire qui ont ouvert un terrain fertile aux enseignements du kimbanguisme :

1. Dieu peut avoir des attributs humains – des anthropomorphismes comme être lié à des femmes, avoir des enfants, etc. Ceci coïncide parfaitement avec l'idée de la Famille Sainte kimbanguiste.
2. L'idée d'une trinité est représentée de manière intéressante dans la pensée religieuse primaire chez les Bakongo et ceci malgré l'idée d'un Dieu créateur unique, d'où tout provient et à qui incombe toute destinée. Pour les Kimbanguistes, il n'a pas été difficile de transmettre cette foi trinitaire à leurs dirigeants, puisque la Trinité est déjà représentée et connue au Congo.
3. Les contacts et les relations entre le peuple et le *Nzambi* sont principalement assurés par les ancêtres. Les *simbi* sont les messagers qui maintiennent le contact avec Dieu. L'idée et la désignation que Simon Kimbangu, dans sa fonction d'Envoyé spécial – utilisé depuis le début du siècle dans le nom de l'église à la place de prophète – peut être assimilé à un *simbi*.
4. La croyance aux ancêtres, très répandue dans le contexte congolais, provenant de la religion primaire, offre également un terrain fertile au kimbanguisme et à ses doctrines particulières, spécialement dans les idées de réincarnation dans le fils ou le petit-fils.
5. Le rôle des prophètes traditionnels était d'être ceux vers qui les gens pouvaient se tourner s'ils voulaient communiquer avec le monde spirituel. Ce faisant, leur intention est toujours positive, car ils veulent améliorer la vie des gens et créer la paix et l'harmonie. Kimbangu était considéré comme l'un d'entre eux

et les fonctions et relations de transcendance décrites lui étaient toujours accordées.

6. Le concept d'incarnation ou de réincarnation est très répandu dans le contexte africain, en particulier dans la culture Bakongo. Ceci a eu lieu dans les trois fils de Simon Kimbangu et dans son petit-fils Simon Kimbangu Kiangani, le chef spirituel actuel.
7. Dans le monde religieux primaire des Bakongo, la tradition d'une personne nommée Kimbangu existait depuis toujours. On peut supposer que Simon Kimbangu, qui pouvait se référer au contexte religieux congolais comme s'il s'agissait du sien, connaissait bien l'idée que l'esprit était Kimbangu, « celui qui révèle toute chose ».

Fortement influencé par les croyances traditionnelles et la religiosité primaire, le kimbanguisme, qui a construit sur cette base son cadre de croyances, s'est développé au fil du temps en une nouvelle religion.

6. La religiosité populaire, la voix des pauvres

Luis Martínez-Saavedra

Tout acte religieux véhicule à travers le temps, le sens de la vie et de l'histoire d'un groupe humain qui se regarde *a parte Dei*¹. La pratique religieuse a une qualité performative, qui accomplit déjà et pas encore les attentes humaines. Dans ce sens, la « religiosité populaire »² est une parole provocatrice et de transgression. C'est la voix et la sagesse des pauvres qui se font entendre. Voix qui se manifeste de multiples façons dans la spiritualité des peuples latino-américains : le port des signes religieux (chapelets, crucifix, scapulaires, etc.), le recours aux bénédictions, aux exorcismes, aux offrandes, la visite des sanctuaires et des lieux sacrés de tout ordre, la vénération des saints et d'objets sacrés, les danses, etc.

Dans ces lignes, nous revenons sur ce qu'est la religiosité populaire (RP) latino-américaine ; puis, nous présentons cette religiosité sous trois regards : celui de la théologie du peuple, du magistère postconciliaire latino-américain et de la réflexion autour du syncrétisme.

I. La religion du peuple en Amérique latine

Pour situer la RP latino-américaine, il faut un bref regard rétrospectif sur l'histoire de l'implantation du christianisme sur le continent³. Pendant plusieurs siècles, sous un modèle de conquête coloniale dans l'asymétrie et la violence, il y a eu un lent brassage culturel et religieux qui a forgé

¹ Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser*, vol. 2 : *L'homme*, Paris, Cerf, 1993, p. 43.

² Aujourd'hui, en dépassant un certain regard méprisant, on parle plutôt de « religion du peuple », de « spiritualité populaire », de « catholicisme populaire », etc.

³ Pour cette histoire, l'ouvrage classique est celui d'Enrique DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación*, Barcelona, Nova Terra, 1972 ; voir aussi les travaux de la COMISIÓN DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA (CEHILA), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Santander, Sígueme, 1994s.

l'identité métisse du continent. Cette identité comporte une profonde religiosité résultant du bricolage des éléments venant du catholicisme populaire ibérique et des religions ancestrales des peuples natifs ainsi que des esclaves déracinés de l'Afrique.

La conquête du continent et l'implantation de l'Église ont été cruelles. Les peuples indigènes ont vu leurs *Cosmos* disparaître et ont été soumis à l'esclavage et à la pauvreté ; pour survivre, ils ont dû se soumettre à la culture et la religion du conquérant. La confusion entre conquête et évangélisation a laissé des traces indélébiles. Dès l'arrivée des espagnols, l'humanité des indigènes a été niée. Pour les conquérants et même pour les missionnaires bien intentionnés, les cultures et les religions des Indiens sont le fruit de l'emprise du démon qui règne dans ces terres.

Devant la question des modalités de l'évangélisation des populations indigènes, deux grands modèles « missionnaires » se côtoient. Le plus répandu est celui du *Requerimiento* [ou mise en demeure] qui, soit disant, cherchant à éviter tout acte violent de la part des autochtones envers les missionnaires, précède l'arrivée de ceux-ci par une force armée et déclare la guerre aux Indiens qui refusent d'accepter la foi et de se soumettre au roi d'Espagne⁴. Le missionnaire intervient une fois que les indigènes ont été soumis par les conquistadors. Souvent, cela n'a pour résultat que des massacres et de multiples mépris infligés aux indigènes, avec l'appropriation de leurs terres et de leurs biens. Cette méthode, qui fait *tabula rasa* des cultures précolombiennes, est profondément violente. Le seul refuge qui reste aux indigènes est l'adoption du régime venu d'ailleurs.

Un deuxième modèle cherche à suivre la forme « apostolique ». Parmi les religieux, malgré les ambiguïtés toujours présentes, c'est cette méthode qui prendra racine : aller chez les indigènes sans armes et seulement avec la force de la Parole de Dieu et du témoignage. Ces religieux feront de grands efforts pour évangéliser de façon pacifique, en se faisant proches et en respectant l'univers culturel des indigènes. Ils vont apprendre leurs langues et chercher à comprendre leurs cultures et leurs religions ; ils vont établir des écoles et des *doctrines* (paroisses pour les

⁴ Au nom de l'empire universel de la papauté, le traité de Tordesillas (Espagne, 1494), signé par les rois d'Espagne, Fernando de Aragon et Isabelle de Castilla, et du Portugal, Jean II, sous l'égide du pape Alexandre VI, octroyait les territoires découverts et à découvrir à ces deux nations.

indigènes) ; ils vont éditer des catéchismes en diverses langues et composer des musiques intégrant leurs instruments et leurs rythmes ; ils vont établir des *réductions* où les indigènes sont protégés des conquérants.

Face à la destruction de leur monde, les peuples trouvent dans la religion nouvellement arrivée et réinterprétée selon les modèles culturels indigènes, un lieu de résistance et d'espoir. L'événement guadeloupéen est un bon exemple du métissage religieux venant d'en bas⁵, qui se produit, au fur et à mesure que les indigènes deviennent de véritables acteurs dans le processus d'incarnation du christianisme sur le continent. Peu à peu, les sanctuaires vont remplir le paysage latino-américain.

Depuis lors, c'est dans cette RP que les peuples latino-américains vivent et célèbrent leur foi. En elle, les vaincus actualisent l'horizon de leur espoir : la fraternité, le partage, la fête. En même temps, à travers elle les patrons culturels ancestraux surgissent avec toute leur fraîcheur, dans une richesse de couleurs et de rythmes qui, souvent, s'éloignent des patrons religieux institutionnels plutôt eurocentrés. Cette « religion du peuple » n'est pas la religion des grandes doctrines et des dogmes conceptualisés par les élites intellectuelles et la hiérarchie ecclésiastique ; elle est surtout une pratique qui donne du sens à la vie de tous les jours. Elle est le cœur qui palpite et oxygène la vie. Elle est la sève qui vivifie et nourrit quotidiennement les peuples latino-américains.

II. La théologie du peuple et la religiosité populaire

À partir des années 60, l'irruption des pauvres comme acteurs sociaux a permis la valorisation du monde populaire. Si le monde populaire, avec sa culture et sa religion, avait été négligé ou dénigré jusque-là, cette irruption rend présent le monde populaire dans toute sa richesse éthique et mobilisatrice. Peu à peu, pasteurs et théologiens se sont laissés évangéliser par les pauvres⁶, par leur culture et leur religiosité

⁵ En effet, le récit dit que la Vierge n'apparaît ni à un Espagnol ni à un représentant de l'institution ecclésiastique, mais à un Indien pauvre ; elle lui parle dans sa langue et dans un lieu de sa cosmovision religieuse ancestrale.

⁶ Voir Segundo GALILEA, *Los pobres nos evangelizan ?*, « Iglesia nueva » 29, Bogotá, Indo-Américan Press Service, 1977.

négligées jusque là par une Église qui n'y voyait que des lacunes et des retards.

À l'intérieur de ce mouvement, la théologie du peuple⁷ (TdP) valorise la RP comme une véritable religion d'en bas, qui met en œuvre l'inculturation de la foi dans un long processus d'appropriation créative. Pour la TdP, la RP est une parole riche de sens et qui est souvent un cri de libération et d'espérance. En elle, les pauvres sont les véritables protagonistes de leur religiosité catholique et exercent une certaine résistance en face du cléricalisme. Pour la TdP, la RP est un « lieu théologique », une parole qui interpelle la pratique ecclésiale tant dans ses catégories doctrinales que liturgiques et disciplinaires. Ainsi, en découvrant toute la richesse sapientielle et chrétienne qui nourrit la foi et la vie des pauvres comme une parole qui interpelle l'Église et le monde, la TdP a contribué à vaincre le mépris séculaire envers la religion du peuple⁸. En revendiquant la RP en tant que manifestation du *sensus fidei fidelium*, la TdP promeut des évolutions nécessaires de la structure ecclésiale, pour correspondre mieux aux attentes religieuses du peuple⁹.

En outre, la TdP met en exergue le lien essentiel entre engagement social et vie spirituelle vécu dans la RP. En effet, imprégnée de « sagesse populaire »¹⁰, la RP nourrit la vie quotidienne des pauvres et leur permet d'être acteurs dans un monde hostile et d'y fêter l'utopie d'un monde

⁷ La TdP est un rameau de la Théologie de la libération qui s'est développée surtout en Argentine, mais qui a trouvé écho au long du continent ainsi que dans le magistère latino-américain. Parmi ses théologiens se trouvent : L. Gera (1924-2012) ; R. Tello (1917-2002), O. Yorio (1932-2000) et J.C. Scanonne (1931-2019). Parmi la nouvelle génération, on trouve C. Galli (membre de la commission de rédaction d'Aparecida, il siège à la CTI depuis 2015), V. Fernandez, actuel préfet de la Congrégation de la Foi. Voir Luis MARTÍNEZ-SAAVEDRA & Pierre SAUVAGE, « La théologie du peuple. Un rameau de la théologie de la libération », *Études* 4233, déc. 2016, p. 61-71.

⁸ Cf. Juan Carlos SCANNONE, *La théologie du peuple. Racines théologiques du pape François*, Namur / Paris, Lessius, 2017, p. 90s.

⁹ Le concept de « peuple », « populaire », est une des catégories centrales de la TdP. Il fait référence aux exclus comme sujet collectif dans une perspective historico-culturelle et de qui l'Église se fait proche et servante. Voir Luis MARTÍNEZ-SAAVEDRA, « La notion de peuple dans la théologie du peuple. Origine et évolution », in Marc FEIX, Marie-Jo THIEL & Paul DEMBINSKI (dir.), *Peuple et populisme, identité et nation*, « Chemins d'Éthique », Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2020, p. 97-107.

¹⁰ Cf. Juan Carlos SCANNONE, *La théologie du peuple*, op. cit., p. 28 et p. 131.

nouveau et réconcilié. Par son caractère festif et de communion, la RP fait vivre dans le « déjà et pas encore » la proximité du Royaume. C'est cette foi populaire qui nourrit la « force historique des pauvres »¹¹.

III. Le magistère postconciliaire latino-américain et la religiosité populaire : du mépris à la reconnaissance

Dans la foulée de la réception de Vatican II, la RP, longtemps dénigrée, a reçu en Amérique latine sa carte de citoyenneté. C'est une conversion du regard qui trouve ses racines dans l'option pour les pauvres de l'Église latino-américaine. L'Église commence alors un vrai exode du centre vers les périphéries, qui l'amène à son insertion dans un monde jusque-là, assez lointain. Cette proximité pastorale a permis la découverte de toute la richesse culturelle et religieuse portée par le monde populaire.

Avant le Concile, la RP est un des grands défis pastoraux. On y voit surtout l'ignorance du peuple et son attachement au paganisme ancestral. Il fallait donc s'investir dans la purification de ces manifestations religieuses. Mais, la réalité s'impose : d'une part, la pénurie de prêtres empêche une action forte contre la RP ; et, de l'autre, la présence massive de la RP oblige les autorités religieuses au compromis, à la tolérance.

En 1968, la II^e Conférence Générale de l'Épiscopat Latino-américain, en cherchant l'application du concile Vatican II dans la vie de l'Église continentale, fait le choix pastoral de devenir « l'Église des pauvres » tant souhaitée par le pape Jean XXIII et les évêques des pauvres pendant le concile Vatican II¹². Il s'agit de changer de lieu, de regard et de présence pour, dans un continent frappé massivement par la pauvreté, traduire l'ecclésiologie conciliaire de l'Église Peuple de Dieu, dans un paradigme qui tient compte de cette réalité. Dans ce nouveau cadre pastoral, une toute autre approche de la RP voit le jour.

Le sujet est abordé au chapitre sur la *Pastorale populaire*. Les évêques y invitent à regarder la RP avec des yeux différents et à y découvrir « des balbutiements d'une authentique religiosité » (n° 4). Concrètement, le

¹¹ Gustavo GUTIÉRREZ, *La force historique des pauvres*, Cerf, Paris, 1986.

¹² Voir Luis MARTÍNEZ-SAAVEDRA & Pierre SAUVAGE, *Le pacte des catacombes. Une Église pauvre pour les pauvres*, Paris / Namur, Lessius, 2019.

regard sur la réalité attire l'attention sur l'immense diversité de la religiosité dans laquelle vivent les peuples sur le continent et ils demandent « que cette pastorale soit révisée, pour être adaptée à la diversité et à la pluralité des cultures du peuple latino-américain » (n° 1). Pour Medellín, dans la RP il y a « une énorme réserve de vertus authentiquement chrétiennes, en particulier en lien avec la charité » (n° 2). En ce sens, l'Église doit assumer en son sein l'immense diversité des expressions religieuses du peuple, parce que « le peuple a besoin d'exprimer sa foi d'une façon simple, émotionnelle, collective » (n° 3). Medellín invite à modifier le jugement sur la RP en partant non pas « des critères culturels à l'occidentale, qui sont ceux des classes moyenne et haute en milieu urbain, mais en partant de la signification qu'a cette religiosité dans le contexte de la sous-culture des groupes humains en milieu rural et urbain marginalisé » (n° 4). De même, Medellín affirme que dans cette religiosité, on trouve toujours « les germes d'un appel de Dieu », et que « cela exige de l'Église qu'elle adapte son message, et qu'elle dispose de divers modes d'expression dans sa présentation » (n° 4). Pour Medellín,

il appartient à l'Église, dans sa tâche d'évangélisation, de découvrir dans cette religiosité la "secrète présence de Dieu", "l'étincelle de vérité qui éclaire tout homme", la lumière du Verbe présente dès avant l'incarnation et la prédication apostolique. C'est le propre de la tâche d'évangélisation de faire fructifier cette semence. Sans couper le roseau plié et sans éteindre la mèche qui fume encore, l'Église accepte avec joie et respect, purifie et fait entrer dans l'ordre de la foi les divers "éléments religieux et humains" qui se cachent sous cette religiosité comme des "semences du Verbe", et qui constituent ou peuvent constituer une "préparation évangélique" (n° 5).

Medellín invite à ne pas « refuser arbitrairement le caractère de véritable adhésion dans la foi et de réelle participation ecclésiale » présente dans la religiosité du peuple (n° 6). Pour ce faire, on avance quelques recommandations pour l'action pastorale : tout d'abord, ils demandent « des études sérieuses et systématiques sur la RP et ses manifestations » (n° 10), un effort d'adaptation liturgique et catéchétique qui corresponde à la foi du peuple (n° 11), que « les manifestations populaires telles que les pèlerinages et les dévotions diverses soient imprégnées de la parole évangélique » (n° 12), et l'implémentation du « plus grand nombre

possible de communautés ecclésiales de base » où le peuple puisse vivre sa foi (n° 13).

En 1979, près du Sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe, a lieu la III^e Conférence Générale à Puebla. Dans son orientation fondamentale, elle se situe dans la continuité de Medellín. L'option pour les pauvres est confirmée et approfondie. Concrètement, et malgré les méfiances qui persistent dans un secteur de l'épiscopat¹³, c'est à Puebla que la RP est reconnue comme un véritable « catholicisme populaire » (n° 444), selon l'expression de la TdP¹⁴. Puebla interpelle l'Église continentale pour un meilleur accueil de la « religion du peuple » (n° 444 *et al.*) et instaure un changement de langage qui valorise son rapport avec l'inculturation, la reconnaissance de son rôle social, notamment comme un « cri pour une vraie libération » (n° 452). Puebla invite aussi à « favoriser la fécondation mutuelle de la liturgie et de la piété populaire » (n° 465).

En 1992, la conférence de Saint-Domingue propose le chemin de « l'évangélisation inculturée ». À propos de la RP, la IV^e conférence reconnaît en elle une expression « métisse » du catholicisme latino-américain (n° 18 et n° 247) et une « expression privilégiée de l'inculturation de la foi » (n° 36) dans le monde populaire. Saint-Domingue affirme que la religiosité populaire fait « partie du patrimoine chrétien du continent » et qu'elle est « une foi enracinée des valeurs du Royaume de Dieu » (n° 247). Dans un souci de valorisation de la RP, le n° 53 de Saint-Domingue parle de « piété populaire » plutôt que de « religiosité populaire », terme qui garde une connotation péjorative.

En mai 2007, se tient au Sanctuaire marial d'Aparecida (Brésil) la V^e Conférence Générale. Le cardinal Bergoglio, proche de la TdP, est le président de la Commission de rédaction. Dans le document final, les évêques confirment l'approche bienveillante de la RP. Pour les évêques, « la piété populaire est une manière légitime de vivre la foi, une façon de se sentir partie prenante de l'Église et une forme d'être missionnaire où se

¹³ Voir les mises en garde des numéros 453 et 456 qui soulèvent toute une liste d'« aspects négatifs », d'« origine ancestrale : superstition, magie, fatalisme, idolâtrie du pouvoir, fétichisme et ritualisme », ou « comme déformation de la catéchèse : archaïsme rigide, manque de formation et ignorance, réinterprétation synchrétique, réduction de la foi à un simple contrat dans les rapports avec Dieu ».

¹⁴ À ce propos, la présence de Lucio Gera, un des promoteurs de la TdP, parmi les théologiens invités, est à remarquer. Il était déjà présent à Medellín.

recueillent les plus intimes vibrations de l'Amérique profonde », elle n'est autre chose qu'« une synthèse entre les cultures et la foi chrétienne » réalisée par les pauvres du continent (n° 264). Le numéro 258 fixe la pensée d'Aparecida :

Cette manière d'exprimer la foi [...] reflète «une soif de Dieu, que seuls les pauvres et les simples peuvent connaître» (EN 48). La «religion du peuple latino-américain est une expression de la foi catholique. C'est un catholicisme populaire», profondément enraciné dans la culture, et qui contient la dimension la plus valeureuse de la culture latino-américaine.

Le 13 mars 2013, le cardinal Bergoglio est élu pape. Dans sa feuille de route, l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, la « force évangélisatrice » de la religion du peuple est mise en exergue. La « culture populaire », mais surtout la « piété » ou la « spiritualité » ou la « religiosité » ou même la « mystique populaire » sont fortement accentuées. Pour François, la RP, qu'il définit comme « une véritable spiritualité incarnée dans la culture des simples », est « une manière légitime de vivre la foi, une façon de se sentir partie prenante de l'Église, et une manière d'être missionnaire ; elle porte en elle la grâce de la mission, du sortir de soi et d'être pèlerins » (EG n° 124). Et il ajoute :

Dans la piété populaire, puisqu'elle est un fruit de l'Évangile inculturé, se trouve une force activement évangélisatrice que nous ne pouvons pas sous-estimer : ce serait comme méconnaître l'œuvre de l'Esprit Saint. [...] Les expressions de la piété populaire ont beaucoup à nous apprendre, et, pour qui sait les lire, elles sont un *lieu théologique* auquel nous devons prêter attention (EG n° 126).

Si l'acteur principal de cette inculturation est le peuple avec son « génie propre », c'est l'Esprit Saint qui est « l'agent premier » (EG n° 122).

La RP se dévoile aussi comme une « expression authentique de l'action missionnaire spontanée du peuple de Dieu », à travers de laquelle « le peuple s'évangélise continuellement lui-même » (EG n° 122). Elle est un véritable « acte de foi », qui « accentue davantage » l'adhésion existentielle à Dieu en tant que personne aimée et en laquelle on croit (*credere in Deum*) et pas seulement au niveau d'une croyance intellectuelle

en Dieu (*credere Deum* ; EG n° 124). François interpelle alors toute l'Église à assumer une nouvelle attitude envers la piété des pauvres, celle de la « connaturalité affective » (EG n° 125). En effet, pour comprendre et valoriser la RP, il faut se faire proche de l'attitude du Bon Pasteur qui ne cherche pas à juger mais à aimer. C'est seulement à partir de cette proximité bienveillante que l'on peut apprécier la vie théologique présente dans la piété des pauvres. François consolide ainsi le dépassement de la méfiance de jadis à la revalorisation et la réception magistérielles de cette nouvelle synthèse du christianisme en Amérique latine. Les numéros 123-126 d'*Evangelii Gaudium* sont un véritable programme.

En octobre 2019, le document final du Synode sur l'Amazonie reconnaît dans la piété populaire un important moyen qui met en rapport les peuples amazoniens « avec leurs propres vécus spirituels, avec leurs racines et leur intégration communautaire. Dans ces manifestations, le peuple exprime sa foi à travers des images, symboles, traditions, rites et autres sacramentaux » (n° 52). Le Synode identifie les différentes expressions de la RP comme une caractéristique d'une Église « non-cléricale » (n° 53), et ensemble avec la théologie indigène et la théologie au visage amazonien, elle est confirmée comme « une richesse du monde indigène, de sa culture et sa spiritualité » (n° 54).

IV. Religiosité populaire, syncrétisme ou inculturation ?

Pour les sciences sociales, le syncrétisme¹⁵ s'avère un processus normal. De même que les cultures auxquelles elles appartiennent, les religions évoluent aussi. Pour exprimer cette évolution les anthropologues parlent de « syncrétisme », « métissage », « brassage », d'« hybridage » et même de « bricolage » religieux¹⁶. Ce phénomène n'est pas monolithique, bien au contraire, il s'agit d'un phénomène d'une grande complexité¹⁷.

¹⁵ Du grec *synkretizein* qui signifie : mêler, mélanger ou harmoniser.

¹⁶ Voir Natale SPINETO, « Le syncrétisme », in Julien RIES & Natale SPINETO (dir), *Métamorphoses du sacré. Acculturation, inculturation, syncrétisme, fondamentalisme*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 149-164, avec une riche bibliographie ; François BOESPFLUG, « Le Syncrétisme et les syncrétismes. Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 90, 2006, p. 273-294.

¹⁷ Voir Pierre LÉVÊQUE, « Essai de typologie des syncrétismes », in *Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine*, Paris, PUF, 1973, p. 179-187.

L'idée de « bricolage » permet de rappeler que ces processus impliquent toujours une réinterprétation, en continuité et discontinuité des réalités en présence¹⁸, et que ce processus de création religieuse dépasse largement les acteurs présents, pour s'étaler dans le temps et dans l'espace de plusieurs générations. Dans les religions structurées hiérarchiquement, ce processus est soumis au contrôle des autorités, mais, dans un jeu de longue haleine et non sans conflit, peuple et autorité arrivent à des compromis qui rendent possible la cristallisation de nouvelles réalités.

Dans le cas d'une démarche basée sur le pouvoir et la domination, souvent le plus faible a recours au mécanisme de transfert culturel ou de double appartenance, par lequel il se déguise dans les catégories culturelles et religieuses du plus fort, mais en gardant sous ce revêtement extérieur sa propre foi et sa propre compréhension du monde. Cette stratégie est un mécanisme de résistance et de survivance déclenché, consciemment ou inconsciemment, pour garder un minimum d'identité propre dans des conditions hostiles et d'asymétrie. Dépasser ce stade demande la mise en route d'un processus bienveillant de proximité, de dialogue basé sur le respect et la réciprocité.

Le Concile Vatican II ne mentionne qu'une seule fois le syncrétisme. Il le fait au n° 22 du décret sur la mission en l'opposant à une vie chrétienne « ajustée au génie et au caractère de chaque culture » et dans laquelle « les traditions particulières avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l'Évangile, de chaque famille des peuples, seront assumées dans l'unité catholique ». D'ailleurs, le numéro s'ouvre par l'affirmation du besoin d'incarnation des églises locales dans leurs cultures propres en empruntant « aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne ». Ainsi, pour

¹⁸ Voir Carmen BERNAND, Stefania CAPONE, Frédéric LENOIR & Françoise CHAMPION, « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives de sciences sociales des religions* 114, 2001, p. 61-66 ; Pierre-Joseph LAURENT, « L'Esprit du syncrétisme. Une anthropologie de la rencontre des cultures (bricolage, coupure, ruptures et métissage) », in Henri DERROITTE, Wim FRANÇOIS & Jacques SCHEUER (éd.), *Syncrétisme : échec ou promesse d'inculturation ?*, Leuven / Paris / Bristol, Peeters, 2017, p. 135-173.

le Concile, le syncrétisme est une « adaptation ratée »¹⁹, dont les frontières ne sont pas bien définies.

Hélas, le mot syncrétisme a pris sous Jean-Paul II, une connotation péjorative pour se référer à une corruption du catholicisme²⁰. Par exemple, dans son discours aux évêques brésiliens en visite *Ad Limina* le 31 mai 1990, Jean-Paul II aborde cette question en relation avec les manifestations religieuses des afro-brésiliens et des sectes, mais aussi en lien avec la RP qui est présentée comme « surestimée ». Dans son discours, il dit que le syncrétisme se manifeste, entre autres, dans « de graves déviations de la piété populaire », et dans « des pratiques de *macumba*, *candomblé*, *umbanda*, et par la séduction du prosélytisme de beaucoup de sectes – comme le spiritisme ou celles de caractère pentecôtiste ; dans le recours constant à la superstition par l'exposition incomplète de la doctrine authentique »²¹. Ce discours qui accentue la peur face à une déviation de la foi, reste assez confus, sans faire la part des choses. Ainsi, par la suite, selon F. Boespflug, devant le syncrétisme, on est devant « un beau cas de disjonction cognitive (plus on est d'accord, moins on sait sur quoi) »²².

En Amérique latine, le premier à s'arrêter sur la question est L. Boff dans son livre *Église, charisme et pouvoir*²³. Pour lui, le syncrétisme n'est pas étranger aux religions en général, ni au christianisme en particulier. Il constate que dans la tradition du christianisme « fêtes, rites, traditions, contenus religieux furent assimilés, incorporés, réinterprétés à l'intérieur du cadre chrétien, jusqu'à composer la richesse symbolique de l'Église catholique »²⁴. Boff met en exergue le syncrétisme comme *nouvelle création* ou *synthèse*, comme un processus dynamique d'inculturation qui aboutit, après un long chemin d'échange et de dialogue interculturels et religieux,

¹⁹ François BOESPFLUG, « Le Syncrétisme et les syncrétismes », *op. cit.*, p. 287.

²⁰ Le terme syncrétisme revient une dizaine de fois lors des discours de Jean-Paul II, notamment dans le cadre du dialogue interreligieux comme un appel à rester dans la propre tradition croyante. Les textes sont recueillis en français par Francesco GIOIA (éd.), *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*, Solesmes, Éditions de Solesmes, 1998.

²¹ Francesco GIOIA (éd.), *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 497s.

²² François BOESPFLUG, « Le Syncrétisme et les syncrétismes », *op. cit.*, p. 291.

²³ Leonardo BOFF, *Église, charisme et pouvoir*, Paris, Lieu commun, 1985, p. 161-191.

²⁴ *Ibid.*, p. 170.

à une nouvelle synthèse qui réinterprète les contenus des formules, des rites et des symboles selon les catégories du peuple d'accueil. Dans ce processus, le missionnaire remplit la fonction de transmettre la foi, tout en participant, en retrait, à sa nouvelle assimilation ou incarnation. Dans un parcours long, l'acteur principal de cette refonte religieuse est la communauté locale.

Un autre théologien brésilien, Afonso Soares, voit le syncrétisme comme une constante du déploiement des religions²⁵, et cela même dans l'expérience de la révélation de Dieu dans l'histoire d'Israël. En prenant appui sur le paradigme de l'incarnation de Jésus, le Verbe de Dieu devenu juif et pratiquant la religion de son peuple, Soares propose l'« in-religionation », c'est-à-dire, l'incarnation de la foi chrétienne dans les religions locales. À l'image d'une greffe, le christianisme est appelé à développer la capacité de vivre à partir de la sève qui nourrit les peuples et y donner du fruit, sans pour autant anéantir le vécu de ceux-ci²⁶. Le syncrétisme n'est donc pas un problème, mais une opportunité pour l'annonce du Royaume, qui doit se faire avec bienveillance et respect pour l'expérience croyante des personnes et des peuples rencontrés. Dans ce sens, dans l'histoire du christianisme comme dans les chemins actuels de son inculturation, on trouve d'innombrables expériences de « syncrétisme positif »²⁷.

Ainsi donc, à la question : la RP, syncrétisme ou inculturation ?, la réponse n'est pas simple. Où se trouve la frontière entre inculturation et syncrétisme ? Qui sont les acteurs appelés à faire le discernement nécessaire entre l'un et l'autre ? Seuls les pasteurs ? Que dire du *sensus fidei* du peuple des baptisés dans l'inculturation de la foi ? Les pauvres, n'évangélisent-ils pas l'Église ? Comment différencier dans la RP un « syncrétisme positif » d'un négatif ? Plusieurs critères sont à tenir ensemble. Un premier critère est celui de l'*orthopraxis* bienveillante envers autrui, envers soi-même, et envers le cosmos, qui manifeste la fidélité au projet de Dieu qui veut la vie en plénitude (Jn 10,10). Ce critère pointe les fruits que le « syncrétisme » porte en vue d'une pleine humanisation.

²⁵ Afonso SOARES, *Interfaces da revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*, São Paulo, Paulinas, 2003.

²⁶ Voir *ibid.*, p. 89-113.

²⁷ Voir « Un syncrétisme positif » in Luís MARTINEZ-SAAVEDRA (éd.), *Chemins actuels de la théologie chrétienne en Amérique-latine*, Paris, Karthala, 2014, p. 171-211.

Un deuxième critère, plutôt ecclésial, est celui de la communion avec la communauté chrétienne, la communion aux pasteurs et la communion avec les autres manifestations de la catholicité. Un troisième critère est lié au temps et au fait que l'acteur principal soit le peuple des baptisés, et non une démarche cléricale imposée d'en haut ; ce critère implique un processus long, de plusieurs générations, d'échange entre l'Église-institution et la base des baptisés. Finalement, un critère anthropologique et culturel implique un discernement des modèles culturels sur lesquels viennent se greffer la foi et le témoignage chrétien dans la cristallisation de cette nouvelle synthèse. Ce discernement ne peut pas négliger le flair ou l'instinct chrétien du peuple.

Il n'y a pas longtemps, on se demandait si le *syncrétisme* était un *échec* ou une *promesse d'inculturation*²⁸. En reprenant les mots de L. Boff, on peut affirmer que « la catholicité comme synonyme d'universalité n'est possible et réalisable qu'à la condition de ne pas tourner craintivement le dos au syncrétisme, mais d'en faire au contraire le processus générateur du catholicisme lui-même »²⁹. La RP latino-américaine est un bon exemple de syncrétisme « positif » et d'inculturation. Dans sa diversité multicolore, elle est sans aucun doute une réalité, fruit du génie des peuples qui ont réussi à cristalliser une nouvelle synthèse du christianisme.

V. Religiosité populaire, la voix des pauvres qui interpelle l'Église

Au-delà des dérives toujours possibles, c'est bien un fait que dans la RP, les pauvres deviennent par cette médiation un acteur majeur dans la société et dans l'Église. Le peuple évangélisé devient ainsi à son tour évangélisateur. En ce sens, la RP est la « voix des pauvres » exprimée à travers des codes qui ne sont pas ceux des élites illustres et cléricales. Cette voix vient interpeller l'Église dans son ensemble. En elle et à travers elle,

²⁸ C'est le titre du colloque *Omnes Gentes* de l'année 2012 organisé par les facultés de théologie de Louvain-la-Neuve et Leuven, *Lumen Vitae et Missio*, dont les actes ont été publiés sous la direction de Henri DERROITTE, Wim FRANÇOIS & Jacques SCHEUER (éd.), *Syncrétisme : échec ou promesse d'inculturation ?*, *op. cit.*

²⁹ Cf. Leonardo BOFF, « Pour le syncrétisme. Catholicité du catholicisme », in Leonardo BOFF, *Église, charisme et pouvoir*, *op. cit.*, p. 161-191, ici p. 161.

les pauvres « évangélisent l'Église » et le christianisme s'incarne dans les cultures des peuples.

La reconnaissance de la RP comme une expression « authentique » de la foi chrétienne, du *sensus fidei* du peuple de Dieu, c'est bien le fruit du chemin postconciliaire de l'Église des pauvres en Amérique latine. Bien qu'il y ait encore du chemin à parcourir, la direction est clairement tracée. L'expression religieuse du catholicisme populaire latino-américain, dans sa diversité multicolore, enrichit déjà l'Église et la remplit de force missionnaire, comme une Parole venue d'en bas, un cri de libération et d'espérance.

7. La piété populaire latino-américaine

Recherche d'éléments significatifs et de traces avec Víctor Codina sj

Michael Meyer

La religión del pueblo (*La religion du peuple*) est l'un des derniers ouvrages de Víctor Codina sj. Le sous-titre *De cuestionada a interpelante* (*De questionnante à interpellante*) évoque les tensions au sein desquelles il classe la « religiosité populaire » latino-américaine : « La religion officielle n'est pas la seule à exprimer la foi. La piété populaire ne dégrade pas la religion officielle, elle possède une profondeur et une sagesse, de grandes valeurs humaines et une force religieuse intégrative »¹. L'épilogue du livre se termine par une réflexion sur les apparitions de la Vierge de Guadalupe au Mexique. Avec Guadalupe, Codina élargit sa réflexion au-delà du contexte bolivien, à partir duquel il vit et réfléchit théologiquement sur la religiosité populaire, à l'ensemble du continent latino-américain. Il souligne le potentiel de la piété des gens simples, qu'il considère également comme une requête critique à l'égard de l'Église établie :

- La Vierge n'apparaît pas à l'évêque, représentant de la religion officielle et des *conquistadores*, mais à un simple et pauvre indigène.
- C'est Juan Diego qui transmet le message de l'apparition à l'évêque Juan de Zumárraga. C'est l'indigène qui évangélise l'évêque, et non l'inverse.

¹ Víctor CODINA, *La religión del pueblo. De cuestionada a interpelante*, Cantabria, Santander, 2019, p. 160.

- L'apparition de la Guadalupe se situe à la périphérie, et non au centre, dans la ville.
- La Vierge ne porte pas les traits d'un visage européen, elle ressemble à une métisse qui parle la langue des indigènes.

De ces réflexions, Codina conclut : « La religiosité populaire se tient à distance de la religion officielle, même si le respect envers les ministres officiels de l'Église est toujours maintenu. Elle se caractérise par une proximité avec le peuple pauvre et marginalisé, dont la foi, la culture et la sagesse se retrouvent en elle »².

I. Étapes de la vie et du parcours de Víctor Codina sj

La recherche de traces et d'éléments significatifs quant à la piété populaire latino-américaine dans la perspective de Víctor Codina – lequel, selon l'avis de l'ancien ministre général des franciscains et président de *Missio* Hermann Schalück, compte parmi les représentants les plus importants de la théologie de la libération³ –, permet tout d'abord de jeter un regard sur la biographie du religieux né en Espagne. Víctor Codina naît en 1931 à Barcelone. Il vit sa scolarité en Catalogne et entre au noviciat de la Compagnie de Jésus après son baccalauréat. Il étudie la philosophie et la théologie à Barcelone, Innsbruck, Münster, Paris et Rome, où il termine ses études en 1966 par un doctorat. Ses études de patristique et le doctorat de théologie sur Jean Cassien dans le domaine de la spiritualité seront un élément fondamental pour ses activités ultérieures d'enseignant et d'aumônier. C'est précisément dans ses ouvrages de pneumatologie que se manifeste sa vaste connaissance de la période des Pères, qu'il sait relier à la réalité de la vie en Amérique latine. Le premier contact intensif avec la théologie et l'Église d'Amérique latine date des années 1970, car son frère Gabriel Codina sj vit désormais en Bolivie. Ce contact d'abord ponctuel avec la Bolivie va cependant pousser Codina à faire un pas décisif.

² *Ibid.*, p. 165.

³ Hermann SCHALÜCK, « Was macht eine heutige eucharistische Spiritualität aus ? » [« Qu'est-ce qui fait une spiritualité eucharistique aujourd'hui ? »], in Klaus KRÄMER & Klaus VELLGUTH, *Weltkirchliche Spiritualität. Den Glauben neu erfahren* [Spiritualité ecclésiale universelle. Redécouvrir la foi], « ThEW » 4, Freiburg im Breisgau, Herder, 2013, p. 356-367, ici p. 356.

Après avoir enseigné pendant de nombreuses années au collège jésuite de Barcelone, il transfère en 1982 – à plus de 50 ans – son centre de vie en Bolivie. Le pays andin devient sa patrie, même s’il tient à poursuivre les échanges et les visites régulières dans sa Catalogne natale. En Bolivie, il approfondira les bases théologiques profondes qu’il a apprises en Europe, les détaillera et les repensera dans le contexte de l’Église latino-américaine. Il deviendra un passeur de frontières entre l’Europe et l’Amérique latine, entre le Sud et le Nord, un garant de l’échange entre des milieux de vie différents.

L’assassinat de son compagnon de noviciat, Luis Espinal sj, tué par les militaires dans la nuit du 22 au 23 mars 1980 à La Paz, est une motivation intérieure qui le pousse à prendre le chemin de l’Amérique du Sud. La vie et la mort d’Espinal, vénéré comme martyr de l’Église sud-américaine, sont pour Codina une mission et un devoir. Ainsi, il ne cessera de faire référence à « Lucho » Espinal pour maintenir vivant son héritage et pour évoquer la force des martyrs. Dans une lettre à « Lucho », assassiné deux jours avant le martyre d’Oscar Romero à San Salvador, il écrit : « 30 ans après ton martyre, je veux te dire que ta vie et ta mort ont eu un sens, qu’il vaut la peine de donner sa vie pour les autres, de s’engager comme tu l’écris dans l’une de tes prières les plus connues “*Gastar la vida*” [“Donner sa vie”] ; qu’il est possible de combiner la foi en Jésus de Nazareth avec la justice du Royaume de Dieu, qu’il est possible de vivre la mystique de l’Évangile avec la prophétie »⁴.

Le 22 mai 2023, Codina décède dans sa Catalogne natale à l’âge de 92 ans. La mort de Víctor Codina a donné lieu à une série de contributions et de reconnaissances remarquables *in memoriam* Víctor⁵. Franz Tamayo rend hommage à la force créatrice de Codina en ces termes :

Le lieu social à partir duquel Víctor Codina a développé sa théologie était les quartiers ouvriers de Barcelone et les larges

⁴ Víctor CODINA, « Carta a Luis Espinal » [« Lettre à Luis Espinal »], in *Una Iglesia nazarena [Une Église nazaréenne]. Teología desde los insignificantes*, « Colección Presencia Teológica » 177, Cantabria, Santander, 2010, p. 212.

⁵ Voir à ce sujet les contributions de la *Biblioteca Amerindia* : *Boletín* 350, 27 mai 2023 ; ainsi que *CLAR* 61, « El Espíritu actúa desde abajo. Víctor Codina, un teólogo que sueña » [« L’Esprit agit depuis le bas. Víctor Codina, Un théologien qui rêve »], 3/2023 [en ligne] <https://comuni.clar.org/revistaclar/1732fdke>, consulté le 31 oct. 2025.

couches populaires du continent latino-américain ; son lieu ecclésial était l'Église des pauvres ; sa pratique, l'engagement dans les mouvements sociaux ; son attitude éthique, l'option pour les plus faibles, les secteurs appauvris et les peuples opprimés ; sa médiation rationnelle, les sciences sociales ; son herméneutique, les méthodes historico-critiques ; son principe théologique, la libération ; son inspiration, la spiritualité à la suite de Jésus de Nazareth ; son horizon idéologique, la désoccidentalisation du christianisme ; sa pensée, une théologie du Nazaréen qui naît de la pratique et y conduit, et qui part de la réalité de la pauvreté et de l'injustice structurelles, de l'exclusion sociale et de la diversité culturelle et religieuse du continent latino-américain⁶.

Víctor Codina a élaboré une vaste œuvre théologique sur la théologie des sacrements⁷, la pneumatologie et l'inculturation. Jusqu'à la fin de sa vie, il a été une source d'inspiration théologique appréciée et respectée, comme dernièrement lors du synode sur l'Amazonie de 2019 et des consultations qui le suivront sur la voie d'une Église synodale. Pour Codina, la réflexion théologique sur la piété populaire du point de vue du peuple latino-américain fait également partie des signes des temps.

II. Recherche de traces et d'éléments significatifs en Amérique latine

En tant que théologien et religieux, Víctor Codina a toujours eu le souci de vivre et de travailler dans la pastorale avec de simples communautés rurales ou des populations indigènes. C'est dans cette perspective qu'il a cultivé une théologie qui développe une approche positive de la religiosité populaire : « L'expérience religieuse précède toute réflexion théorique et abstraite ; elle est en rapport avec la vie et est expérimentale, non conceptuelle ; elle se nourrit de symboles et de

⁶ Juan José TAMAYO-ACOSTA, « Theologen der Befreiung. Zum Gedenken an Franz Hinkelammert, Víctor Codina und Enrique Dussel » [« Théologiens de la libération. En mémoire de Franz Hinkelammert, Víctor Codina et Enrique Dussel »], *Concilium* 60, 2024, p. 97-101, ici p. 99.

⁷ Víctor CODINA, « Sacramentos » [« Sacrements »], in Ignacio ELLACURIA & Jon SOBRINO (éd.), *Mysterium libertationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* [Mysterium libertationis. Concepts fondamentaux de la théologie de la libération], vol. 2, Madrid, Trotta, 1994, p. 267-294.

mythes ; elle est intégrée dans l'expérience du mystère de la condition humaine avec sa fragilité entre la vie et la mort »⁸. Plus loin, il écrit :

La religion du peuple vit de la familiarité, elle s'exprime aussi dans le culte de la mémoire des morts et des défunts ; elle vit une solidarité entre ceux qui sont déjà morts et ceux qui vivent encore dans ce monde. [...] Elle se caractérise par une certaine dimension locale, elle est quotidienne, à distance de l'universel et de l'abstrait, mais elle est en relation avec la culture agraire, les récoltes et ce que la terre offre comme dons. Elle préfère les petits sanctuaires locaux aux temples majestueux des dominants. [...] D'une certaine manière, elle est informelle⁹.

Codina caractérise la religiosité populaire comme un émerveillement religieux, souligne son caractère symbolique varié et découvre la caractéristique principale de la religiosité populaire dans des formes de célébrations qui créent une communauté et qui connaissent parfois des éléments théâtraux, dramatiques et politiques.

Avec réalisme, il souligne une certaine problématique inhérente à la religiosité populaire. Il s'agit notamment de la banalisation de la simplification des tendances à la piété individualiste, ou des pratiques religieuses archaïques qui empêchent la transmission de la foi dans la modernité¹⁰. Codina connaît le danger de la manipulation religieuse, de la

⁸ Víctor CODINA, *La religión del pueblo*, op. cit., p. 31.

⁹ *Ibid.*, p. 33

¹⁰ Voir à ce sujet l'exposé détaillé des possibles dysfonctionnements fait par la CONFÉRENCE CONTINENTALE DE PUEBLA, *Die Kirche Lateinamerikas*. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla [L'Église d'Amérique latine. Documents des II^{ème} et III^{ème} Assemblées générales de l'épiscopat latino-américain à Medellín et à Puebla], « Stimmen der Weltkirche » 8, Bonn, Deutsche Bischofskonferenz, 1979 [1968], n° 456 : « Les aspects négatifs ont différentes causes. On a hérité de la superstition, de la magie, du fatalisme, de l'idolâtrie du pouvoir, du fétichisme et du ritualisme. De la déformation de la catéchèse sont nés l'attachement rigide aux formes anciennes, le manque d'information, l'ignorance, la réinterprétation syncrétique, la réduction de la foi à un simple contrat dans la relation avec Dieu. Les menaces dans ce domaine sont le sécularisme diffusé par les médias, le consumérisme, les sectes, les religions orientales et agnostiques, les manipulations idéologiques, économiques, sociales et politiques, un messianisme sécularisé et politique, le déracinement et la prolétarianisation de la

commercialisation, de l'instrumentalisation politique, de l'idolâtrie, de la magie, de la superstition, du matérialisme, de l'individualisme, du repli sur la passivité, des excès de violence et de consommation lors des grands événements : « La piété populaire souffre de nombreuses blessures »¹¹. Même si Codina est conscient des « blessures » de la religiosité populaire, il l'évalue toutefois de manière positive. Comme l'a formulé un jour le cardinal Bergoglio dans une interview : « Si tu veux savoir ce que croit la mère Église, adresse-toi au magistère – il est là pour proclamer l'enseignement de l'Église de manière infaillible. Mais si tu veux savoir comment l'Église croit, adresse-toi au peuple croyant »¹², Codina parle de la foi intime du peuple, qui se manifeste dans la piété populaire. Il a vu à de nombreux endroits comment le peuple croyant vit, lutte pour son avenir, travaille et fait la fête : sur les hauts plateaux andins dans la culture quechua ou aymara, dans les zones urbaines des *Valles* autour de la métropole Cochabamba ou dans les régions des *Misiones*, dans les basses terres tropicales de l'est de la Bolivie. Les pèlerinages vers les sanctuaires mariaux, comme Copacabana au bord du lac Titicaca, la Vierge de Urkupiña à Cochabamba ou Cotoca près de Santa Cruz, caractérisent particulièrement la religiosité populaire.

III. Les lieux de pèlerinage comme exemple de piété populaire

La référence au sanctuaire marial de Chaguaya à Tarija, dans le pays frontalier avec l'Argentine, peut servir d'exemple. *Pars pro toto*, l'exemple du pèlerinage vers un sanctuaire marial montre clairement ce qui caractérise la piété populaire latino-américaine. Le recteur du sanctuaire décrit le pèlerinage en ces termes :

Dès l'aube, les groupes de pèlerins arrivent, parfois pieds nus. Ils s'arrêtent au seuil de l'église, comme pour mettre de l'ordre dans

population urbaine comme conséquence du changement culturel. Nous devons constater que beaucoup de ces phénomènes constituent de véritables obstacles à l'évangélisation ».

¹¹ Víctor CODINA, *La religión del pueblo*, op. cit., p. 160.

¹² Cf. à ce sujet le mot du cardinal Bergoglio cité dans Daniel DECKERS, *Papst Franziskus – Wider die Trägheit des Herzens. Eine Biographie* [Pape François – Contre la paresse du cœur. Une biographie], München, Beck, 2014, p. 14.

leurs charges, puis avancent lentement vers les images porteuses de grâce. Certains s'agenouillent aussi, car ils veulent tenir une promesse. Ils ne s'attendent pas à ce qu'on leur adresse la parole, mais ils se sentent pousser des ailes lorsqu'on leur tend la main et qu'on leur souhaite la bienvenue. Il ne faut pas longtemps pour que jaillisse ce qui les émeut : des cœurs chargés de chagrin, des douleurs de toutes sortes, des fardeaux de la famille, de la culpabilité, une vie gâchée, la maladie et la mort. [...] Lorsque plus tard [...] je remets en place l'image porteuse de grâce, nous trouvons des "déclarations d'amour" secrètement cachées à la Vierge : des lettres ou des bouts de papier froissés et, entre eux, les photos de ceux qui ont été abandonnés par les médecins, les images des incurables, des drogués et des alcooliques¹³.

À travers les pèlerinages, ancrés dans la religiosité du peuple, s'exprime la « sensibilité de la grâce » (Karl Rahner) et se manifeste une foi plus humaine et plus globale, tournée vers l'Évangile et l'histoire. Dans les expériences décrites de manière exemplaire à Chaguaya, on peut découvrir des signes d'espérance que Codina situe théologiquement :

C'est vraiment une spiritualité enracinée dans la culture du peuple simple [...], une foi qui ne manque pas de contenus, mais qui s'exprime plutôt par des symboles que par la raison, et qui accentue, dans l'exercice de la foi, le *credere in Deum* plutôt que le *credere Deum*, c'est-à-dire que cette foi accentue davantage le côté subjectif et existentiel que le côté objectif et le contenu de la foi¹⁴.

Les impulsions théologiques et les réflexions menées depuis la conférence d'Aparecida (2007) et la publication d'*Evangelii Gaudium* (2013) sont commentées en ce sens par Víctor Codina, qui les considère comme novatrices.

¹³ Leo SCHWARZ, « Igor und Napoleon. Tagebuch aus Bolivien » [« Igor et Napoléon. Journal de Bolivie »], in Stephan KRONENBURG, Bruno SONNEN & Stefan WEINERT (éd.), *Einer von uns. Stephan Ackermann – Bischof von Trier [L'un des nôtres. Stephan Ackermann, évêque de Trèves]*, Trier, Paulinus, 2009, p. 49-55, ici p. 52.

¹⁴ Víctor CODINA, *La religión del pueblo*, op. cit., p. 106.

IV. Recherche de traces et d'éléments significatifs dans *Aparecida* (DA, 2007) et *Evangelii gaudium* (2013)

La conférence d'Aparecida¹⁵ rend hommage à la « spiritualité de la religiosité populaire » (DA n° 259, n° 261, n° 263). Elle joue un rôle d'orientation dans la culture latino-américaine et caribéenne (n° 38). Le document final d'Aparecida qualifie la piété populaire de « trésor précieux » (n° 549 ; cf. aussi n° 93) ; elle est « une manière légitime de vivre la foi » (n° 264). Comme dans aucun autre document de l'Église latino-américaine, la religiosité populaire est reconnue à Aparecida et appréciée comme « une confession puissante du Dieu vivant qui agit dans l'histoire et un moyen de transmettre la foi » (n° 264). Selon Víctor Codina, la nouveauté d'Aparecida réside dans le fait que la piété du peuple n'est pas seulement reconnue en accord avec les conférences précédentes, avec leurs lumières et leurs ombres, mais qu'Aparecida permet une approche large du thème, qui exprime une grande proximité pastorale ainsi qu'une profondeur spirituelle et théologique. Aparecida parle même de la « mystique du peuple » (n° 262), d'une expérience de foi profonde de la piété populaire, que Juan Carlos Scannone va jusqu'à comparer, dans le contexte latino-américain, aux expériences des grands mystiques comme Thérèse d'Ávila ou Jean de la Croix¹⁶.

Le lieu de pèlerinage d'Aparecida lui-même montre comment la pensée théologique et l'action pastorale sont développées par la piété populaire. Avec ses milliers de pèlerins, le pèlerinage à Notre-Dame d'Aparecida est un exemple remarquable de la « religiosité populaire » latino-américaine, qui a marqué le déroulement de la conférence et le document final, ainsi que le pape François le constate rétrospectivement dans une interview :

Nous avons travaillé dans une salle de conférence située sous le sanctuaire. Et là, nous pouvions entendre les prières, les chants

¹⁵ *Aparecida* 2007. *Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.-31. Mai 2007* [*Aparecida* 2007. *Document final de la 5ème assemblée générale de l'épiscopat d'Amérique latine et des Caraïbes, 13 - 31 mai 2007*], « Stimmen der Weltkirche » 41, Bonn, Deutsche Bischofskonferenz, 2007.

¹⁶ Cf. Juan Carlos SCANNONE, *Le pape du peuple. Bergoglio raconté par son confrère théologien, jésuite et argentin. Entretiens avec Bernadette Sauvaget*, Paris, Cerf, 2015, p. 71.

des fidèles. Dans le document final, il y a un passage qui parle de la piété populaire. C'est un passage magnifique. Et je pense, oui, je suis sûr, que ce qui est écrit là a été inspiré par tout cela¹⁷.

En plus du message du lieu de pèlerinage¹⁸ qui parle de lui-même, il y a un autre aspect qui a marqué le déroulement de la conférence : ce sont les innombrables pèlerins qui visitaient le sanctuaire jour après jour pendant l'assemblée et qui étaient ainsi en contact avec les évêques¹⁹. Le sanctuaire impliquait que la cinquième conférence – à la différence des précédentes à Saint-Domingue, Puebla et Medellín – fût en contact permanent avec le petit peuple qui se rendait en masse au sanctuaire et à la basilique : « Les gens ne laissaient pas les évêques se rendre aux sessions quotidiennes qui se déroulaient au sous-sol de la basilique sans être interpellés »²⁰. Il s'agissait ainsi d'une impressionnante ambiance ouverte de l'assemblée, qui ne se vivait justement pas dans un lieu isolé et sécurisé. La présence des pèlerins rappelait aux évêques les soucis et les besoins quotidiens, la situation de vie concrète des hommes d'Amérique latine et les évêques se laissaient à leur tour toucher, comme le dira explicitement

¹⁷ Gianni VALENTE, *Nähe und Freiheit. Gianni Valente im Gespräch mit Jorge Mario Bergoglio / Papst Franziskus* [Proximité et liberté. Gianni Valente en conversation avec Jorge Mario Bergoglio / Pape François], Freiburg im Breisgau, Herder, 2014, p. 44.

¹⁸ Cf. l'évaluation de l'importance des lieux de pèlerinage latino-américains : Pablo PAGANO, « Die Straßenkinder und das Göttliche Kind. Pastorale Perspektiven einer neuen Praxis der Volksfrömmigkeit in Lateinamerika » [« Les enfants des rues et le Divin Enfant. Perspectives pastorales d'une nouvelle pratique de la piété populaire en Amérique latine »], in Guido BAUSENHART (éd.), *Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen – für Peter Hünermann* [L'avenir à partir de l'histoire de Dieu. La théologie au service d'une église pour demain - pour Peter Hünermann], Freiburg im Breisgau, Herder, 2014, p. 501-536, ici p. 511s.

¹⁹ Cf. Gustavo GUTIÉRREZ, « La opción preferencial por el pobre en Aparecida » [« L'option préférentielle pour les pauvres à Aparecida »], *Misiones Extranjeras* 78, 2007, p. 520-538, ici p. 521 : « El santuario mariano en que la asamblea tuvo lugar la puso en un contacto cercano con la religiosidad de un pueblo que la acompañó con su interés y sus oraciones » [« Le sanctuaire marial dans lequel s'est déroulée l'assemblée l'a mise en contact étroit avec la religiosité d'un peuple qui l'a accompagnée de son intérêt et de ses prières »].

²⁰ Norbert ARNTZ, « Aparecida – Bischofsversammlung voller Überraschungen » [« Aparecida – Une assemblée d'évêques pleine de surprises »], *Orientierung* 71, 2007, p. 181-186, ici p. 182.

le document final : « Ils [les pèlerins] nous ont tous fortifiés et évangélisés » (n° 3 ; cf. n° 21, n° 260)²¹.

Le pape François, responsable de la rédaction finale du document final d'Aparecida et profondément familier du monde de la foi en Amérique latine en tant qu'archevêque de Buenos Aires, prend explicitement position sur la piété populaire dans sa première exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* :

Dans la piété populaire, puisqu'elle est fruit de l'Évangile inculturé, se trouve une force activement évangélisatrice que nous ne pouvons pas sous-estimer : ce serait comme méconnaître l'œuvre de l'Esprit Saint. Nous sommes plutôt appelés à l'encourager et à la fortifier pour approfondir le processus d'inculturation qui est une réalité jamais achevée. Les expressions de la piété populaire ont beaucoup à nous apprendre, et, pour qui sait les lire, elles sont un *lieu théologique* auquel nous devons prêter attention, en particulier au moment où nous pensons à la nouvelle évangélisation (EG n° 126).

Víctor Codina commente que la déclaration importante et courageuse du pape consiste à désigner la piété populaire comme un lieu théologique. Ainsi, elle n'est pas simplement une religion de seconde classe ou une foi dégradée qui n'est pas pleinement pratiquée, mais un lieu où se manifestent la parole de Dieu et l'action salvatrice de Dieu. En ce sens, la piété populaire latino-américaine « n'est plus critiquée ou condamnée par la religion officielle, elle devient plutôt un objet de

²¹ Cf. Francisco Javier ERRÁZURIZ OSSA, « Die Bedeutung des Dokumentes von Aparecida » [« La signification du document d'Aparecida »], *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 92, 2008, p. 5-28, ici p. 25 : « Il n'y avait presque pas de salles de réunion dans ces modestes hôtels et de nombreuses chambres n'avaient même pas d'armoire. Les salles à manger étaient étroites, les repas nourrissants mais simples. Et c'est exactement ce que nous voulions. [...] La présence des pèlerins au lieu de grâce – 120'000 chaque semaine – renforçait également cette volonté d'authenticité en tant que disciples et missionnaires. Jour après jour, nous avons ainsi été associés au peuple de Dieu que nous servons, et en particulier aux visages de ceux qui souffrent, aux gens simples, aux pauvres et aux affligés. C'est pour eux que nous devons nous engager par l'option préférentielle pour les pauvres, par l'éducation, l'évangélisation de la culture et dans tous les domaines du progrès humain intégral et authentique ».

contemplation, de conversion et une source riche de spiritualité et de théologie »²².

V. Perspectives de la piété populaire ?

Dans sa réflexion sur la piété populaire, Codina pose d'abord des questions sur les formes officielles de la foi. Il fait remarquer que, dans de nombreux cas, les formes « élevées » de la liturgie n'atteignent pas (ou plus) le cœur des gens et que le peuple cherche ses propres voies de piété :

Lorsque les gens demandent de l'eau bénite à la fin de la messe, on pourrait penser qu'il s'agit de magie ou de superstition, mais en fait, cela révèle aussi une critique d'une liturgie qui semble extrêmement rationnelle, intellectuelle et idéologique, une liturgie qui a peu de rapport avec le corps ou avec ce que l'on peut toucher avec les mains²³.

Ailleurs, il interprète les nombreuses bénédictions, les neuvaines avec leur référence à des saints proches du peuple (saint Expedit, sainte Rita, saint Antoine, ...), le goût pour des formes de prière d'inspiration franciscaine comme la *Via Crucis* ou la piété de la crèche en tant que signes sacramentels qui rendent la présence de Dieu perceptible. Il qualifie les « sacramentaux » de « sacrements des pauvres »²⁴. Dernièrement, Codina a rassemblé les histoires de foi qu'il a collectées et les a publiées sous le titre programmatique *Diosito nos acompaña siempre* (« Le Bon Dieu nous accompagne toujours »).

²² Víctor CODINA, *La religión del pueblo*, op. cit., p. 107.

²³ *Ibid.*, p. 133.

²⁴ *Ibid.*

VI. « Formule brève de la foi » : *Diosito siempre nos acompaña* – Le Bon Dieu nous accompagne toujours

De son propre aveu, Codina s'est laissé évangéliser par la foi des gens simples, comme il l'exprime par exemple dans la « petite parabole évangélique »²⁵. Ici, Codina parle de l'authentique confiance pascalienne des gens face à une cérémonie funéraire dans un quartier périphérique de la ville de Cochabamba : « Malgré la mort inattendue, nous avons tous ressenti une joie et une espérance. Dieu est là, il ne nous abandonne pas »²⁶. Dans un autre passage, il interprète le mot *abuenarse*, qui n'est utilisé que dans la langue bolivienne²⁷. Malgré toutes les différences personnelles, les erreurs humaines et les insultes, *abuenarse* signifie la possibilité de dialoguer et de traiter les autres avec respect, en dépit de la violence subie dans les familles, dans le monde du travail ou dans les quartiers. Par *abuenarse*, Codina indique la confiance particulière des gens dans le fait que la vie est bonne (*bueno*) malgré tous les dangers, les expériences de pauvreté et les structures d'injustice.

Dans un autre passage, il fait référence à la phrase particulière *Diosito nos acompaña siempre*. *Diosito* (diminutif de *Dios*) désigne le « cher petit » Dieu qui est toujours là pour nous, qui nous accompagne et nous protège. Pour Víctor Codina, cette tendre déclaration dans la bouche d'une mère qui reconforte son enfant en pleurs pendant un trajet en bus avec cette phrase, est un témoignage de foi fort du peuple simple qui n'a pas accès à la science académique, mais qui vit néanmoins dans une profonde foi en Dieu (cf. Mt 11,25). Soulignant la valeur de la théologie narrative, *Diosito* doit être considéré par Codina comme une « formule brève de la foi ». Cette « foi simple » perdure malgré toutes les difficultés de la vie quotidienne :

De nombreux théologiens ont cherché une formule brève du christianisme qui résume la confession de foi et l'étend à notre époque. « Dieu est toujours avec nous » peut être une formule brève

²⁵ Víctor CODINA, *Testimonios y sueños pastorales. Desde el sur y desde el norte [Témoignages et rêves pastoraux. Du sud et du nord]*, Buenos Aires, Bonum, 2022, p. 31.

²⁶ *Ibid.*, p. 33.

²⁷ *Ibid.*, p. 75.

qui résume toutes les révélations bibliques exprimées par le sens de la foi des gens ordinaires. Certains biblistes affirment que le centre de la révélation n'est pas d'affirmer que Dieu existe, mais que Dieu accompagne toujours son peuple. Les pauvres et les gens simples n'ont pas appris cela dans des livres ni des cours, ils en ont fait l'expérience dans leur propre vie. « Dieu est toujours avec nous » résume une grande partie de l'histoire du salut biblique en langage populaire. C'est une version populaire de l'Évangile, c'est comme la profession de foi des pauvres²⁸.

Avec le discours du *Diosito*, Codina manifeste clairement la priorité des pauvres, qui sont proches du mystère de Dieu. Là encore, nous pouvons établir un parallèle avec l'évaluation du pape d'Amérique latine. Comme Codina, le pape François a exprimé lors de son premier voyage à l'étranger en 2013 à Rio de Janeiro cette estimation : « Les gens simples ont toujours un endroit pour faire loger le mystère. Nous avons peut-être réduit notre façon de parler du mystère à une explication rationnelle ; chez les gens, au contraire, le mystère entre par le cœur. Dans la maison des pauvres, Dieu trouve toujours une place »²⁹.

VII. La théologie de la création et le souci de la maison commune

La foi des gens simples est intégrée dans le rythme annuel de cycle de la vie. Plus clairement que dans les sociétés dites « éclairées », les gens demandent la bénédiction des fruits de la terre, remercient pour les récoltes par les rites de leur culture respective (quechua, aymara, guaraní, trinitarios, etc.) ou célèbrent la vie comme une gratitude envers la création de Dieu. Codina parle d'une « éco-théologie implicite »³⁰ des peuples indigènes, qui s'inscrit dans la lignée de *Laudato si'* et *Fratelli tutti*. Dans ce sens, la piété populaire doit être comprise comme une théologie

²⁸ VÍCTOR CODINA, *Diosito nos acompaña siempre... y otros escritos al filo del camino* [Le Bon Dieu nous accompagne toujours et autres écrits au bord du chemin], Cochabamba, Kypus, 2013, p. 17s.

²⁹ FRANÇOIS, *Discours aux évêques du Brésil à l'occasion de la 28^{ème} JMJ*, 27 juil. 2013, [en ligne] https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-episcopato-brasile.html, consulté le 31 oct. 2025.

³⁰ VÍCTOR CODINA, *La religión del pueblo*, op. cit., p. 133.

intégrale qui a sa propre signification face aux questions urgentes du souci de la « maison commune » (*casa común*). Selon Codina, la religiosité populaire ne doit pas seulement être éclairée ou « purifiée » par la raison, elle doit être découverte dans une perspective plus large : « La sagesse et la foi du pauvre enrichissent infiniment l'Église et la théologie et offrent à l'humanité une manière de vivre le christianisme qui rejette à la fois une religion embourgeoisée et une indifférence croissante à l'égard du sacré et de la transcendance »³¹. Pour Codina, cela vaut au-delà du continent latino-américain, car le souci de la « maison commune » est un défi mondial. Pour lui, en tant que frontalier entre le Sud et le Nord, la piété populaire, qui exprime aussi d'une manière particulière l'attachement à la création, a une importance mondiale³² et elle est un rappel à la théologie académique de tenir compte des développements dans l'histoire de la foi du peuple.

VIII. Le sens de la foi du peuple de Dieu

« Qu'est-ce que la religion populaire a à dire à la théologie savante ? », a demandé Karl Rahner. « Elle a quelque chose à dire parce que cette religion populaire n'est pas seulement l'application de vulgarisation d'une prédication et d'une théologie ecclésiales, mais que le peuple (au sein de l'Église entière) est aussi le destinataire de la révélation originelle »³³. C'est l'expérience de foi que *Diosito* accompagne son peuple à travers le temps. La *Religiosidad popular* renvoie au *sensus fidelium* du peuple de Dieu, qui revêt une importance éminente dans la perspective du développement d'une Église synodale. Le renouveau synodal ouvert par le

³¹ *Ibid.*, p. 162.

³² Cf. l'évaluation suivante sur la piété populaire latino-américaine : Juan Carlos SCANNONE, *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika* [Sagesse et libération. Théologie populaire en Amérique latine], « Theologie interkulturell » 5, Düsseldorf, Patmos, 1992, p. 18 : « De même que la théologie académique reconnaît la théologie de la libération, l'Église entière devrait se laisser instruire par les signes des temps en Amérique latine et par la sagesse et la spiritualité du peuple pauvre et croyant d'Amérique latine ».

³³ Karl RAHNER, « Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion » [« Considérations introductives sur le rapport entre la théologie et la religion populaire »], in Karl RAHNER (éd.), *Volksreligion – Religion des Volkes* [Religion populaire – Religion du peuple], Stuttgart, Kohlhammer, 1979, p. 9-16, ici p. 16.

pape François³⁴ débute par la transformation de la forme actuelle de l'Église, qui commence par « l'expérience et la pratique de la foi de l'ensemble du peuple de Dieu, donc comme *sensus fidelium*, et parfois par les voix solitaires et inconfortables des prophètes »³⁵, ainsi que le formule Tomáš Halík. Il s'agit du sens naturel qui habite le peuple baptisé de Dieu. Selon Codina, le renouvellement des structures ecclésiales, l'ouverture et le développement des services et des ministères, le renforcement de la synodalité au sein du peuple de Dieu sont quasiment obligatoires si l'Église ne veut pas rester dans un « état confus »³⁶ (sic !) : « Serait-ce l'Esprit qui a conduit Jésus au désert pour qu'il puisse y discerner sa mission future (Lc 4,1), conduit aujourd'hui l'Église dans un temps de désert, de silence, de réflexion et de réforme ? »³⁷

En accord avec le pape jésuite dont Víctor Codina fut le maître, celui-ci souligne la primauté du magistère pastoral qui doit rencontrer avec tendresse les blessés et les meurtris dans les périphéries géographiques et existentielles, et y découvrir le sens de la foi du peuple de Dieu en pèlerinage. En ce sens, la religiosité populaire ne maintient pas seulement en éveil la question décisive de Dieu, mais donne sa propre réponse de l'expérience de la foi, que Víctor Codina formule en résumé :

Dieu est aux côtés des pauvres et offre, par l'intermédiaire de Marie, son salut, sa beauté, sa paix, sa miséricorde et sa consolation – au milieu d'un monde marqué par la guerre, la violence et la mort. Dieu accepte les valeurs de la culture existante et ne les élimine pas, mais les porte et les transforme dans le mystère de l'incarnation. Dieu n'impose pas l'évangélisation de

³⁴ FRANÇOIS, *Discours* lors de la célébration du 50^{ème} anniversaire de l'institution du Synode des évêques, 17 oct. 2015, [en ligne] https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html, consulté le 31 oct. 2025 : « Le chemin de la synodalité est justement celui que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire. Ce que le Seigneur nous demande, en un certain sens, est déjà pleinement contenu dans le mot "Synode". Marcher ensemble – laïcs, pasteurs, évêque de Rome – est un concept facile à exprimer en paroles, mais pas si facile à mettre en pratique ».

³⁵ Tomáš HALÍK, *Traum vom neuen Morgen. Briefe an Brückenbauer [Rêve de nouveaux lendemains. Lettres à des bâtisseurs de ponts]*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien, Herder, 2024, p. 28.

³⁶ Víctor CODINA, *Testimonios y sueños pastorales*, op.cit., p. 69.

³⁷ *Ibid.*

7. *La piété populaire latino-américaine*

l'extérieur ou d'en haut, mais agit d'en bas pour que Jésus et l'Évangile s'enracinent³⁸.

³⁸ Víctor CODINA, *La religión del pueblo*, op. cit., p. 162.

Notices sur les contributrices et contributeurs

François-Xavier AMHERDT est prêtre du diocèse de Sion (Valais – Suisse) depuis 1984. Ancien vice-directeur du séminaire et vicaire épiscopal de son diocèse, il a été dix ans curé-doyen de Sierre et Noës, puis directeur de l'Institut romand de formation aux ministères (IFM) à Fribourg (désormais Centre catholique romand de formations en Église [CCRFE]). De 2007 à 2023, il a été professeur francophone de théologie pastorale, pédagogie religieuse et homilétique à l'Université de Fribourg/Suisse. Il est actuellement curé de Savièse. Il était co-responsable du comité italo-helvétique de la rédaction et directeur-adjoint de la revue *Lumen Vitae*. Publications récentes : *Du souffle en catéchèse et pastorale. Vers une spiritualité de compagnonnage missionnaire*, « Perspectives pastorales » 16, St-Maurice, Saint-Augustin, 2022 ; *Mystique et pastorale. Le père Marie-Eugène et l'évangélisation*, « Recherches pastorales » 5, Münster / Wien / Zürich, LIT Verlag, 2022 ; avec Henri DERROITTE & Geoffrey LEGRAND (éd.), *L'utilisation des symboles en éducation religieuse. Quelles perspectives pour le dialogue interconvictionnel et interreligieux*, « Théologie pratique en dialogue » 63, Basel, Schwabe Verlag, 2023 ; *Lumen Vitae* 79, « Radicalisme et crise d'identité », 4/2024, p. 361-480.

Talitha COOREMAN-GUITTIN, docteure en théologie, est depuis 2023 professeure en théologie pratique à l'Université de Fribourg où elle est la titulaire de la Chaire de théologie pastorale, pédagogie religieuse et homilétique. Elle est spécialiste des théologies contextuelles, notamment des théologies du handicap. Elle coordonne le comité italo-helvétique de la revue *Lumen Vitae* et est co-rédactrice du *Journal for Disability and Religion*.

Mariano DELGADO, docteur en théologie, docteur habilité en théologie, docteur en philosophie, docteur honoris causa en théologie, études de théologie, philosophie, langues romanes et sciences religieuses à Valladolid, Valence, Innsbruck, Paris et Berlin. Professeur émérite d'histoire ecclésiastique médiévale et moderne et ancien directeur de

l'Institut d'études religieuses et de dialogue interreligieux à l'Université de Fribourg/Suisse ; rédacteur en chef de la revue *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) ; directeur de la section Sciences des religions, histoire des religions, ethnologie de la Görres-Gesellschaft ; doyen de la classe VII (religions du monde) à l'Académie européenne des sciences et des arts (Salzbourg). Domaines de recherche : histoire de l'Église en tant qu'histoire des missions et histoire de la religion et de la culture chrétiennes, études sur Bartolomé de Las Casas et le mysticisme espagnol (Thérèse d'Ávila, Jean de la Croix, Miguel de Molinos), théologies politiques aux XVI^{ème} et XX^{ème} siècles, dialogue interreligieux.

Luis MARTÍNEZ-SAAVEDRA est théologien catholique, référent pastoral dans la paroisse Saints Pierre et Paul de Wiltz au GD Luxembourg. Il enseigne depuis 2004 au Centre International *Lumen Vitae* (Belgique) où il est membre du Conseil Académique. Il est en outre vice-président de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM) et membre du Conseil de rédaction de la revue *Spiritus*. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la théologie latino-américaine, notamment *La conversion des églises latino-américaines* (Paris, Karthala, 2011), co-directeur du *Dictionnaire historique de la théologie de la libération* (Namur, Lessius, 2017), et co-auteur du *Pacte des Catacombes* (Namur, Lessius, 2019).

Michael MEYER, docteur en théologie, est prêtre du diocèse de Trèves (*Fidei Donum*). Assistant scientifique à la chaire de théologie pastorale et d'homilétique à Trèves et collaborateur pastoral à Merzig. Précédemment chez Missio à Aix-la-Chapelle (2012-2017) et directeur de la commission de partenariat avec l'Église universelle de la Conférence épiscopale bolivienne à La Paz (2003-2011).

Dieudonné MUSHIPU MBOMBO est prêtre. Docteur en théologie, docteur en philosophie, il a un DEA en éthique et épistémologie et une licence en sciences de l'éducation. Anciennement, collaborateur scientifique et chargé de cours en théologie à Fribourg, il enseigne actuellement dans les universités et Instituts supérieurs en Europe et en Afrique. Spécialiste de la théologie africaine en Europe centrale, il est l'auteur de plusieurs recherches en philosophie et en théologie, et est aussi membre de plusieurs sociétés et académies scientifiques.

Joachim NEGEL est professeur de théologie fondamentale à l'Université de Fribourg (Suisse), il a été le doyen de la Faculté de théologie entre 2022 et 2025.

Benjamin SIMON, docteur habilité en théologie, M.A., était doyen et professeur à l'Institut Œcuménique de Bossey/Suisse ainsi que directeur du programme de Formation Œcuménique au Conseil Œcuménique des Églises (COE). Depuis octobre 2025 il est directeur de DM – Dynamique dans l'Échange et professeur invité à la Faculté de Théologie et de sciences des religions à l'UNIL. Benjamin Simon a vécu et enseigné plusieurs années dans des pays africains. Nombre de ses recherches se sont basées sur ses expériences et ont orienté ses autres axes de recherches. Le christianisme global d'origine africaine ainsi que le dialogue avec d'autres religions, notamment avec des religions issues du contexte africain, sont devenus deux de ses pôles de recherche et de publications académiques, à côté de questions d'inculturation, de la missiologie et de l'œcuménisme.