



Réponse

Gregory Baum

Volume 52, Number 1, février 1996

Gregory Baum et la théologie critique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400972ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400972ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Baum, G. (1996). Réponse. *Laval théologique et philosophique*, 52(1), 91–99.
<https://doi.org/10.7202/400972ar>

Réponse

M. Jean Richard, le rédacteur de la revue pour la section théologie, m'a invité à répondre aux communications faites par mes collègues. Il faut dire que je suis touché par la générosité avec laquelle ils ont interprété mes écrits théologiques. Un grand merci à eux ! En lisant leurs communications j'ai beaucoup appris. Les réponses que je ferai à leurs communications seront de longueurs inégales. Cette inégalité, veuillez me croire, ne correspond pas à une évaluation que j'ai faite de l'importance de leurs commentaires. Je me sens libre de me laisser inspirer par leurs communications et d'offrir les réflexions qui me viennent à l'esprit.

Je me permets de commencer par une remarque plus générale expliquant comment j'interprète mon travail de théologien. Je suis professeur d'université, mais je ne me définis pas exclusivement comme universitaire — un fait que Camil Ménard a bien saisi dans sa communication. Je participe à des groupes catholiques de gauche, à des mouvements sociaux et à des centres de formation populaire, où j'ai l'occasion d'écouter des hommes et des femmes engagés et où j'apprends de leurs expériences et de leurs réflexions. Je me considère — si je peux utiliser une expression d'Antonio Gramsci — comme « un intellectuel organique », c'est-à-dire un intellectuel (dans mon cas, un théologien) identifié avec les gens à la base de la société, exclus du discours dominant, un théologien donc qui regarde la réalité historique et lit les textes religieux de leur point de vue et utilise sa formation académique pour présenter leurs intuitions au milieu universitaire et à un plus grand public.

*
* *

Lire la présentation élogieuse faite par Camil Ménard de mes écrits théologiques et de mon engagement social et pastoral me gêne un peu. Ai-je fait tout cela ? Camil Ménard a bien compris ce que j'avais l'intention de faire, mais je ne suis pas sûr d'avoir toujours réussi.

À la fin de sa communication, il me pose cinq questions auxquelles je veux répondre brièvement même si elles mériteraient une plus grande attention.

1. La théologie critique est-elle une forme de théologie parmi d'autres ?

Si on définit la théologie critique comme je le fais, c'est-à-dire comme l'approche théologique qui prend conscience des victimes de la société et éclaire la poussée émancipatrice de l'Évangile, on ne peut pas accepter une théologie alternative qui

tournerait le dos aux victimes et réfléchirait sur la signification de l'Évangile pour la classe moyenne, comme si les pauvres n'existaient pas. Selon moi, la méthode critique devrait être appliquée dans toutes les branches de la théologie — fondamentale, systématique, historique, morale et pastorale —, ce qui n'empêche aucunement le pluralisme théologique à l'intérieur de ces branches, suivant des paradigmes de pensée différents. J'ajoute que le pluralisme, loué universellement aujourd'hui, est une notion assez ambiguë, souvent utilisée de façon idéologique (postmoderne) pour rendre respectables les grandes inégalités sociales. Serions-nous prêts à accepter un pluralisme où il y a de la place pour les colonisateurs et les colonisés, les riches et les pauvres, les bourreaux et les victimes ? Il nous faut une théologie critique du pluralisme.

2. La formation théologique devrait-elle inclure une introduction aux sciences sociales ?

Les sciences sociales souffrent d'une division intérieure qui rappelle les conflits existant dans la théologie. Pendant qu'une minorité de scientifiques fonde ses recherches sur un engagement émancipateur, la majorité regarde ses recherches comme une science neutre et objective, faisant abstraction de la question éthique. Si on voulait assurer que la formation théologique soit sensible à la dimension critique, il suffirait de donner une place centrale à la réflexion critique à l'intérieur du catholicisme : les analyses des injustices sociales dans les lettres pastorales des évêques et dans certaines encycliques, les œuvres théologiques et pastorales produites au Tiers Monde, la théologie féministe, etc. Ce qui devrait compter dans la formation théologique, me semble-t-il, c'est « la conscientisation » — une expression définie par les évêques latino-américains comme la reconnaissance des obstacles historiques qui nous empêchent de devenir des sujets responsables de notre monde et de promouvoir la justice.

3. La pratique de la théologie critique exige-t-elle un engagement social de la part des théologiens ? Si oui, peut-on toujours affirmer que les opprimés sont les véritables sujets de la théologie ?

Il est généralement admis que la pensée a une influence sur l'action. Selon bien des penseurs critiques en sociologie, philosophie et théologie, l'inverse de cette proposition est vrai aussi. L'action a une influence sur la pensée. Les théologiens de l'âge patristique étaient convaincus que l'amour oriente la réflexion : l'amour est indispensable pour avancer dans la vérité. Les théologiens contemporains du Tiers Monde nous ont eux-mêmes appris que la solidarité oriente la réflexion : la solidarité avec les victimes est indispensable pour arriver à une vraie conception de la situation humaine et à une vraie théologie de la rédemption. Cette règle se vérifie aussi dans notre milieu. Mais le degré de militantisme auquel nous conduit la solidarité sociale dépend de la vocation personnelle de chacun et chacune. J'ajoute que les chrétiens se trompent quand ils croient que leurs convictions politiques intimes ne sont pas connues du public. Quand on organise une action commune pour appuyer un groupe soumis à des mesures d'injustice, on sait très bien qui contacter et qui laisser de côté.

Que les opprimés soient les véritables sujets de la théologie est une thèse préconisée par la théologie de la libération. Pour la comprendre, il faut faire des distinc-

tions importantes. Les mouvements populistes qui dénoncent la société actuelle sont des phénomènes extrêmement ambigus. Tout dépend du paradigme avec lequel ces groupes analysent les souffrances qui leurs sont infligées. On connaît des mouvements populistes qui blâment les Noirs ou les Juifs pour la pauvreté dans leur pays. Pendant les années trente, il y avait au Canada deux mouvements populistes : un populisme de droite (les créditistes d'Alberta) qui désignait comme coupables les banques du Canada central, et un populisme de gauche (le parti CCF, Cooperative Commonwealth Federation) qui critiquait le capitalisme et appuyait un socialisme coopératif. Quand les théologiens de la libération présentent les opprimés comme sujet de la théologie, ils pensent à des pauvres conscientisés qui luttent pour la justice et pour leur libération et qui analysent leur situation à l'aide d'un paradigme rationnel, communiqué par un courant culturel ou par des intellectuels, souvent des hommes et des femmes de l'Église. Donner aux pauvres la clé pour analyser leur situation était reconnu par les évêques latino-américains comme une tâche pastorale de l'Église. Quand les pauvres ont été introduits à cette clé, ils se sont montrés capables de réfléchir de façon originale sur la déformation idéologique de la culture et de la religion héritées, de même que sur la signification libératrice de l'Évangile. Ils sont ainsi devenus les maîtres des théologiens professionnels. Mais les pauvres reconnaissent volontiers qu'ils avaient besoin de ces intellectuels, capables de présenter les intuitions des gens simples de façon systématique, de les renforcer par une lecture critique de la Bible et de la Tradition, et de les communiquer au milieu des puissants.

Il ne faut donc pas croire que la théologie critique loue le populisme comme tel. Mais, comme le mouvement ouvrier a toujours eu ses intellectuels alliés, les mouvements sociaux contemporains sont eux-mêmes en dialogue avec des intellectuels solidaires. Ils continuent à vérifier leurs analyses de la situation historique et ils alimentent leur réflexion par la lecture de la presse alternative.

4. La théologie critique a-t-elle comme conséquence inévitable que le théologien ou la théologienne se trouve marginalisé et dans l'Église et dans le monde de la science ?

Il faut avouer qu'il y a toujours eu des théologiens et des théologiennes qui, rejetés par l'Église et la société, ont payé chèrement pour leurs convictions radicales. On ne peut qu'admirer le sort de ces prophètes. Mais je ne crois pas qu'on puisse faire de ces expériences pénibles une règle universelle. Ce qui est important, c'est que les théologiens critiques se créent des réseaux pour travailler ensemble et pour s'appuyer spirituellement.

5. Si le peuple chrétien est le véritable sujet de la théologie, est-ce que le théologien universitaire est appelé à disparaître ?

On dit en allemand que la droite est « *theoriefeindlich* » — en français, « hostile à la théorie » — et que souvent elle cherche à se libérer des intellectuels. M. Mike Harris, Premier ministre d'Ontario, parle de la révolution du bon sens : la sagesse de M. Tout-le-monde, de la classe moyenne suffit. Par contre les mouvements sociaux, désireux d'offrir une critique systématique de la société, ont toujours été en dialogue avec des universitaires solidaires. Je réponds donc non à la question posée. Si la

théologie universitaire disparaît, cela sera à cause de la décision des puissants de ne plus appuyer les universités, non pas à cause d'un manque d'intérêt de la part du peuple chrétien.

*
* *

La communication de Jean Richard montre qu'il a eu la patience de lire plusieurs de mes livres et qu'il a fidèlement présenté les idées principales de ce que j'appelle la théologie critique. Je trouve son interprétation généreuse parce qu'il trouve une certaine unité conceptuelle liant mes écrits d'il y a trente ans et ceux plus récents. Mais ce qu'il attend de moi, j'en suis sûr, ce n'est pas de le louer, mais plutôt de répondre à ses deux observations critiques. M'a-t-il compris correctement ? Et comment vais-je répondre à ses objections ?

1. Il est bien vrai que je détecte un virage à gauche surprenant dans l'enseignement social de l'Église, à partir de la Conférence épiscopale de Medellin en 1968. Dans sa communication, Jean Richard mentionne les documents romains et les lettres pastorales canadiennes que j'offre comme preuve. J'admets que ces documents ne sont pas tout à fait clairs : comme tous les documents ecclésiastiques, ils sont produits par des comités qui cherchent à réconcilier des tendances légèrement différentes dans la même orientation. C'est pour cela qu'on peut lire ces documents en mettant l'accent sur ce qui est nouveau ou sur ce qui est plus traditionnel.

La gauche catholique a réagi de façon différente au virage à gauche de l'enseignement social officiel. Certains groupes ont accentué la différence entre le nouvel enseignement et la théologie de la libération, pendant que d'autres ont préféré voir une continuité entre les deux. Ces deux lectures, me semble-t-il, sont valables. Choisir entre les deux est une question stratégique. Pendant les années soixante-dix, les théologiens latino-américains de la libération ont exprimé leur désaccord avec l'enseignement social du Magistère, parce qu'en ce temps-là ils insistaient sur le caractère révolutionnaire de la lutte pour la justice. Mais au cours des années quatre-vingt, ces mêmes théologiens, alors victimes de répression de la part des gouvernements et de la droite politique, mettaient plutôt l'accent sur la continuité entre leur théologie et l'enseignement social officiel. Et cela pour deux raisons : ils voulaient donner à leur mouvement théologique une plus grande autorité devant leurs adversaires politiques, et ils reconnaissaient que le moment révolutionnaire en Amérique latine appartenait au passé.

J'ajoute qu'au Québec et au Canada les groupes catholiques de gauche ont toujours utilisé les lettres pastorales des évêques pour appuyer et promouvoir leur cause. L'exception était le groupe des Politisés chrétiens, dissout en 1982, qui lisait l'enseignement des évêques comme appui à la social-démocratie et comme un rejet des critiques anti-capitalistes plus radicales. L'argument que j'offre à mon ami Jean Richard, c'est que ma lecture de l'enseignement social officiel et mon accent sur son virage à gauche sont partagés par les groupes catholiques de gauche, avec lesquels je milite. J'admets pourtant que depuis la fin des années quatre-vingt, les évêques du

Canada s'expriment très peu sur les questions de justice sociale et, quand ils le font, ils ne suivent plus l'orientation radicale qu'ils avaient adoptée depuis les années soixante-dix — une orientation qui reste toujours présente dans les messages pastoraux des évêques québécois.

2. Jean Richard a raison : je n'ai jamais été marxiste. Vivant au Canada anglais et étant membre actif du NPD, je me suis beaucoup intéressé à la tradition socialiste britannique qui ne s'est jamais identifiée avec le marxisme, préférant une approche pluraliste ouverte à plusieurs courants de gauche : le mouvement ouvrier, « Fabian socialism », le socialisme chrétien, le marxisme, etc. C'est là l'esprit qui a formé le CCF (Cooperative Commonwealth Federation), parti canadien de gauche fondé en 1933. Dans un texte sur le CCF que j'ai publié il y a longtemps, j'ai montré que ce qui caractérisait ce parti à son début, c'était sa sensibilité au « *social gospel* » de même qu'à la tradition éthique des canadiens et, deuxièmement, sa vision socialiste décentralisatrice — des aspects malheureusement négligés par le successeur du CCF, le parti Néo-démocrate. (J'ajoute que j'ai quitté le NPD depuis quelques années, car je n'accepte pas sa position à l'égard du Québec.)

Aujourd'hui la majorité des auteurs marxistes ou anciens marxistes admet librement que le marxisme classique avait négligé le facteur culturel dans son analyse de la société. Les marxistes, à quelques exceptions près, considéraient la culture tout simplement comme la superstructure des forces de production, par conséquent, comme inévitablement idéologique, ignorant ainsi totalement sa créativité et son potentiel transformateur. Il est important aujourd'hui, me semble-t-il, que les théologiens critiques lisent les auteurs importants de la gauche non marxiste — une littérature trop négligée. Ils échappent à la tendance positiviste du marxisme, ils sont sensibles aux mouvements sociaux comme le féminisme et l'environnementalisme, et ils reconnaissent le facteur éthique dans le comportement humain. Depuis quelque temps, je me suis beaucoup intéressé à l'œuvre de Karl Polanyi, économiste et anthropologue, mort en 1964, qui, dans son analyse sociale, attache beaucoup d'importance à l'activité présente à la base de la société.

Jean Richard me demande quelle est actuellement mon utopie, c'est-à-dire quelle est ma vision de la société alternative qui devrait remplacer le capitalisme libéral. La lecture de mon petit article sur les coopératives des travailleurs a persuadé Jean Richard que ce texte représentait ma vision sociale. Il ignorait que cet article était un chapitre que j'ai été invité à écrire pour un livre sur les coopératives de travailleurs. Dans le passé, mon idéal social, que je croyais réalisable par des moyens démocratiques, était une forme décentralisée du socialisme où la propriété des instruments de production serait distribuée entre plusieurs instances : l'État, les cantons, les villes, les communautés et les coopératives. Avec le recul du temps, je trouve que la gauche radicale a été trop critique de la social-démocratie et de son potentiel transformateur. Aujourd'hui où nous assistons à la mort de l'État-providence et à la souffrance que cela produit, beaucoup de gens de la gauche regrettent qu'ils ne se soient pas engagés davantage pour le défendre contre ses adversaires.

De nos jours, me semble-t-il, personne n'a un concept clair d'une société alternative. La mondialisation de l'économie, le retour au marché autorégulateur, la nouvelle technologie, le chômage chronique, les limites de l'environnement et l'exclusion grandissante des masses au Tiers Monde ont créé une nouvelle situation historique. Les acteurs puissants sont les corporations transnationales. Mais jusqu'ici, il n'y a pas encore d'organisations politiques transnationales qui pourraient domestiquer ces acteurs puissants. En attendant, un phénomène encourageant est la grande vitalité parmi les gens de la base, le mouvement communautaire s'exprimant dans une grande variété de petites coopératives, de groupes d'action, de centres d'entraide, de cercles de formation populaire, de comités d'appui aux immigrants et aux réfugiés, de groupes féministes et écologiques, etc. Ce mouvement communautaire (qui a déjà été étudié par des sociologues et des économistes) sauve les gens de leur isolement et de leur impuissance, leur offre l'amitié et une vie de partage, produit une certaine économie alternative, et crée des expériences sociales qui dans l'avenir pourraient aider à transformer la société toute entière. Au Québec ce mouvement est symbolisé par « Solidarité populaire Québec », le réseau de tous les groupes populaires appuyé par le mouvement ouvrier, dans lequel sont actifs bien des groupes catholiques. Pour beaucoup, le mouvement communautaire est un signe important d'espoir. La revue *Relations*, à laquelle je suis associé, suit de près ce développement social et lui offre son appui. Même si le climat intellectuel dans nos universités s'est beaucoup dépolitisé, il y a des intellectuels au Québec qui participent à ce mouvement, réfléchissant sur son fondement théorique et cherchant une analyse scientifique de la société qui appuie l'action émancipatrice. Je me permets de mentionner à ce sujet deux nouvelles publications, la revue *Virtualité* publiée par un groupe de jeunes intellectuels, et la revue populaire *Convergences*.

*
* *

Je suis heureux de constater que, dans son intéressante communication, Louise Melançon ait reconnu une certaine affinité entre la théologie d'Élisabeth Schüssler Fiorenza et la mienne. Tous deux, nous avons été influencés par la théorie critique de l'École de Francfort et par l'application qu'en a faite J.-B. Metz, dans sa théologie politique. L'aspect original de l'œuvre d'Élisabeth Schüssler Fiorenza, c'est d'avoir ouvert la théorie critique à la perspective féministe, une stratégie intellectuelle à laquelle aucun homme n'avait pensé. Louise Melançon a bien montré que les principes de la théorie critique empêchent Élisabeth Schüssler Fiorenza de se contenter des approches féministes appartenant aux courants dominants, qui refusent de questionner toutes les formes d'oppression, qu'elles soient économiques, politiques ou culturelles. La fidélité au féminisme, selon Élisabeth Schüssler Fiorenza, exige la solidarité universelle avec les victimes de la société. Offrant une définition historique du patriarcat comme la domination des patriarches sur les femmes, sur les enfants et sur les hommes dépendants (les esclaves, les serfs, les ouvriers, etc.), elle arrive à la conclusion que la lutte des femmes contre le patriarcat doit être solidaire des mouvements émancipateurs de ces hommes dépendants. Sa théologie féministe est donc fondée sur la

solidarité (appuyée par la foi) avec l'humanité toute entière, en commençant par les exclues et les exclus.

Puisque l'utopie d'Élisabeth Schüssler Fiorenza est la réconciliation entre femmes et hommes dans l'égalité, la justice et la mutualité, ce serait une erreur d'interpréter son appui à « une *ekklesia* des femmes » comme un désir de constituer un Église schismatique à côté de l'Église traditionnelle. L'*ekklesia* des femmes est plutôt un réseau de communautés de femmes condamnées au silence dans l'Église traditionnelle, qui élèvent leurs voix en public et critiquent les structures et les symboles patriarcaux, afin que l'Église traditionnelle se transforme et que la réconciliation devienne possible. Élisabeth Schüssler Fiorenza n'est pas une féministe séparatiste — au sens ecclésiologique du mot. Elle reconnaît même qu'il y a déjà des « *feminist-oriented men* », comme son mari, Francis Schüssler Fiorenza, théologien lui aussi. Je me souviens qu'elle parlait autrefois de Jésus comme d'un « *feminist-oriented man* », mais je ne sais pas si elle continue à le faire.

Si je lis correctement la communication de Louise Melançon, Élisabeth Schüssler Fiorenza ne prétend pas que l'assujettissement des femmes est l'oppression primaire d'où proviennent toutes les autres formes d'oppression, comme par exemple l'oppression raciale ou économique. Elle évite la question des origines. Il y a des féministes qui croient que la domination de la femme est l'oppression primaire et qui en tirent la conclusion que les femmes qui s'opposent fortement au patriarcat remplissent par cet engagement toute leur responsabilité sociale : en s'attaquant au noyau de l'oppression, pensent-elles, elles préparent la libération de tous ceux et celles qui souffrent de l'injustice. Louise Melançon montre qu'Élisabeth Schüssler Fiorenza n'est pas d'accord avec une telle analyse. Elle propose plutôt que les femmes engagées dans le féminisme s'engagent aussi dans d'autres mouvements pour la justice et la paix. Elle ne cherche pas une oppression primaire qui soit la matrice de toutes les autres. Les études historiques lui montrent que tous les systèmes sociaux du passé et du présent sont caractérisés par le patriarcat ainsi que par d'autres formes d'oppression, et que même les systèmes sociaux qui voulaient surmonter les injustices du passé — comme, par exemple, la démocratie — ont retenu la domination patriarcale. Quand elle parle du capitalisme comme une forme de patriarcat, elle ne signifie pas que la domination économique provient de l'assujettissement des femmes. Elle affirme tout simplement que le capitalisme historique perpétue à sa manière le patriarcat du passé. Suivant son vocabulaire, notre système économique n'est pas le capitalisme tout court, mais « le capitalisme kyriarchique ».

Dans sa communication, Louise Melançon fait une remarque surprenante quand on l'entend pour la première fois : selon Élisabeth Schüssler Fiorenza, la rédemption finale promise dans l'Écriture n'inclut pas la libération des femmes. Ce n'est que par un travail exégétique de « reconstruction » que les femmes trouvent l'espérance dans les promesses divines. J'ajoute que ce travail de reconstruction est aussi nécessaire si on veut libérer de leur rêve (impérialiste) les promesses bibliques : voir tous les juifs et tous les membres des autres religions, censés être capturés dans les ténèbres, se convertir à la vraie foi. Les chrétiens homosexuels, eux aussi, ont besoin d'un travail de reconstruction exégétique pour que la Bible leur offre la rédemption.

*
* *

L'histoire et l'interprétation des mouvements d'Action catholique proposées par Michel Beaudin représentent des présupposés absolument nécessaires pour faire de la théologie critique au Québec. Les théologiens et les théologiennes s'enracinent dans les mouvements foi et justice. C'est là où ils trouvent l'inspiration religieuse et la perspective qu'ils poursuivent dans leur travail intellectuel. Je considère que l'étude de Michel Beaudin a une grande importance pour la réflexion théologique au Québec. Il nous apprend que ceux et celles qui font de la théologie critique ne sont pas les seuls ni les premiers à unir foi et justice, mais qu'ils sont portés par un courant important dans l'histoire de l'Église au Québec. J'ajouterais que ce courant historique appartient à un mouvement plus universel existant dans l'Église catholique, un mouvement qui, en dépit de son statut minoritaire, incarne une dimension essentielle de l'Évangile du Christ. Puisque de nos jours un esprit conservateur et bureaucratique se répand dans l'Église, inspiré par le Vatican lui-même, il est encore plus important aujourd'hui que les théologiens et les théologiennes critiques se sentent portés par une tradition catholique d'action et de pensée qui continue à démontrer sa vitalité dans toutes les Églises locales.

Michel Beaudin est trop généreux quand il parle de moi, de mon travail dans l'Église et de ma solidarité avec les mouvements populaires au Québec. J'ai, moi aussi, une grande admiration pour Michel et son œuvre. Entre amis, une certaine exagération est bien légitime.

*
* *

Louis O'Neill affirme qu'il y a une affinité et une cohérence interne entre la théologie critique, la théologie de la libération, la théologie féministe et même certains documents ecclésiastiques appuyant l'option préférentielle pour les pauvres. Il se pose la question si ce mouvement minoritaire dans l'Église a une influence réelle sur le développement historique de la société, surtout aujourd'hui, alors que l'opinion publique semble être dominée par l'orthodoxie néo-libérale. Moi aussi, je me pose cette question. Mais même si le monde reste sourd, le mouvement foi et justice m'apparaît valable en lui-même comme voie spirituelle. C'est une forme contemporaine de la « *sequela Christi* » ou, comme disent les anglophones, du « *discipleship* ». Cette voie est une lentille par laquelle les disciples voient la société et un engagement personnel auquel ils veulent rester fidèles en toutes circonstances. Pour certains chrétiens et certaines chrétiennes, c'est même le lieu principal où ils rencontrent le Dieu invisible.

Une autre question posée par Louis O'Neill me tourmente aussi. Un professeur bien payé peut-il faire de façon authentique une option préférentielle pour les pauvres ? Par son salaire, ne profite-t-il pas du système capitaliste mondialisé qui appuie indirectement son université et qui produit, indirectement aussi, la misère des exclus ? À cette question il n'y a pas de réponse claire et nette. On pourrait dire, par

exemple, que la vocation des intellectuels engagés est de promouvoir la perspective des pauvres dans les sciences sociales, au cours de débats dans les universités et dans l'opinion publique, et qu'une décision de quitter ce milieu privilégié ne servirait à rien. Mais une telle réponse ne me rassure pas totalement. Je crois plutôt que, de par ma position sociale, je suis un collaborateur du système capitaliste actuel. Pour un grand nombre d'entre nous, vivant au Québec et au Canada, l'engagement pour la foi et la justice se vit sous le pardon de Dieu.

Gregory BAUM