Spiritus

table ronde
GABRIEL ESPIE
WILLY EGGEN
JEAN-PAUL ESCHLIMANN
RENÉ SIMON
EUGÈNE JUGUET

charles chossonery
serge de beaurecueil

DANS L'EXPÉRIENCE MISSIONNAIRE
LA QUÊTE DE L'UNIVERSEL
SI VOUS NE RETOURNEZ PAS A L'ÉTAT DE...
LA CULTURE AKAN
UNIVERSEL ÉTHIQUE
ET LES LIBERTÉS?

théologiens africains et européens
continuer l'aventure

particulier et universel

1. dossier

<i>table ronde</i>	L'universel chrétien dans l'expérience missionnaire / 339
Gabriel Espie	La quête de l'universel / 358
Willy Eggen	Si vous ne retournez pas à l'état de... / 374
Jean-Paul Eschlimann	La culture akan / 383
René Simon	Universel éthique et dignité de la personne humaine / 391
Eugène Juguet	Et les libertés? / 407

2. chroniques

Charles Chossonery	Première Rencontre de théologiens africains et européens / 421
Serge de Beaurecueil	Continuer l'aventure / 432

3. communications

lectures	Notes bibliographiques / 437
livres	Reçus à la rédaction / 444
tables	Tome XXV / 446
informations	Publication... session / 448

Le titre de ce numéro peut sembler étrange. Il renvoie pourtant à une donnée essentielle de la mission : le Message chrétien n'est pas réductible à une doctrine mais il se polarise sur Jésus de Nazareth, né à une date déterminée de l'histoire, dont le destin fut unique. C'est ce singulier, ce particulier qui est à la base de l'universel chrétien. « De toutes les nations, faites des disciples. »

Se présentant ainsi, le Message chrétien suscite bien des interrogations sur sa prétention universaliste : que de fois des missionnaires n'ont-ils pas demandé que soit défini « le noyau pur et dur » du Message chrétien qui serait universellement valable et ne pourrait être remis en question. Cette requête s'est trouvée renforcée par les accusations portées contre la mission à qui on reprochait d'avoir exporté une théologie, une morale, une liturgie occidentales au lieu de porter seulement l'Évangile. La solution, pour autant, ne peut venir de la définition de quelques formules : l'histoire des Credo le montre bien.

La question se répercute à divers niveaux : une table ronde, regroupant trois missionnaires – qui ont, chacun, passé plus de quinze ans de leur vie hors de France – nous permet de voir comment elle est ressentie sur le terrain de la mission, au travers d'une double réalité : une requête d'identité mais aussi un désir de communion. De ce constat surgissent diverses questions : les cultures africaines sont des réponses existentielles que des groupes particuliers se sont données pour survivre et vivre dans une vie communautaire. Sont-elles des ensembles clos ou restent-elles ouvertes à l'universel ? Quelles sont les conditions pour que l'universel ne tue pas leurs caractéristiques ?

De quel type est l'universel qui permet la communication inter-culturelle ? L'universel humain ne peut être seulement intellectuel : il est aussi pratique, personnel, mais aussi collectif, d'où l'urgence d'un universel éthique attesté par les droits de l'homme, même si cet universel reste un horizon. Des pratiques se mettent en place pour dépasser un droit révolu. L'un des buts poursuivis est l'établissement d'une paix fraternelle entre les hommes. Telles sont les questions abordées dans ce cahier ; elles restent ouvertes.

L'article du P. Chossonery, chronique circonstancielle, n'est pourtant pas loin de notre projet : il nous parle de la première rencontre entre théologiens africains et européens. C'est là une nouveauté dans le catholicisme et la promesse que l'universel peut prendre un nouveau visage.

Spiritus

L'UNIVERSEL CHRÉTIEN DANS L'EXPÉRIENCE MISSIONNAIRE

Table ronde

Piet Buijsrogge, Gilbert Griffon, Pierre Juveneton

L'Évangile, la Parole de Jésus se propose à tous... de même que sa vie est donnée pour tous. L'Église a vocation à l'universel. Les « missionnaires » sont partis aux quatre coins du monde avec cette conviction qu'une parole et un salut concernaient tous les hommes. Certains modes de présentation de ce message, certaines façons de l'incarner ont été soumis à une critique rigoureuse.

Il nous a semblé important de voir comment des missionnaires expatriés conçoivent aujourd'hui cet universel chrétien. Nous avons donc réuni trois d'entre eux qui se trouvaient en période d'étude et de recherche en France et nous les avons questionnés à ce sujet.

Le P. Piet Buijsrogge, hollandais, est Père Blanc. Après deux années d'études sociales à l'IES de l'Institut Catholique de Paris, il est parti en 1963 au Burkina Faso. Il a travaillé vingt ans au CESAO (Centre d'Études Economiques et Sociales de l'Afrique de l'Ouest) à Bobo-Dioulasso, dont il est devenu le directeur. Actuellement en année sabbatique, il prépare une thèse de troisième cycle sur « le développement endogène en milieu rural africain ».

Le P. Gilbert Griffon est membre de la Société des Missions Étrangères de Paris. Originaire du diocèse de Poitiers, ordonné prêtre en 1958, il est depuis cette époque au diocèse de Kuala-Lumpur (Malaisie). Travaillant d'abord dans la banlieue de cette grande ville, il s'occupait en outre des travailleurs dans les plantations d'hévéas. Nous n'avons guère de détails sur son apostolat sur la côte est de Malaisie. Sitôt son année d'études terminée, il a rejoint la Malaisie.

Le P. Pierre Juveneton fait partie de la Congrégation des Pères du Saint-Esprit. Originaire de la Drôme, ordonné en 1967, il s'occupe d'abord d'un secteur rural du diocèse de Bambari (RCA). De 1971 à 1974, il est animateur au Consortium Missionnaire à Lyon. De 1974 à 1983, il travaille dans une équipe (1 religieuse et 2 laïcs) orientée vers l'animation rurale et vers la pastorale. Il est plus spécialement chargé de trente communautés chrétiennes. Après cette année d'études, son regard se tourne vers l'Amérique latine.

Spiritus: *La mission, par elle-même, confirme la prétention du christianisme à l'universel. En même temps, les missionnaires sont affrontés au problème d'annoncer et d'incarner le message chrétien dans des contextes bien déterminés, différents au plan social, culturel, économique et religieux. Nous souhaiterions commencer ce numéro, qui est consacré au problème de l'universel dans le particulier, par une description des problèmes tels qu'ils se posent à vous concrètement. C'est pourquoi nous vous avons demandé de participer à cette table ronde.*

un problème qui n'est pas nouveau même s'il est neuf

Gilbert GRIFFON (G.G.): Est-ce qu'au départ, il n'y aurait pas un autre aspect qui serait intéressant? Dès le début de l'Eglise, la question s'est posée; on la retrouve dans le Nouveau Testament; l'Eglise a dû s'incarner dans des cultures totalement différentes que ce soit dans les milieux judéo-chrétiens, dans les milieux hellénistiques, dans les milieux helléniques. Y a-t-il eu déjà un pluralisme dans l'unicité de l'annonce?

Sp.: *Nous avons déjà publié plusieurs textes qui abordent ce sujet, notamment sur les diverses lectures de la Parole. Aujourd'hui, nous envisageons le problème d'une manière plus concrète. Il faut bien dire qu'à ce propos le Nouveau Testament est très discret; on parle certes des idolâtres, de l'incestueux de Corinthe, etc. mais on n'a pas de description de la vie quotidienne des communautés. Nous n'avons pas programmé une telle étude pour ce numéro mais elle aurait pu être envisagée.*

Piet BUIJSROGGE (P.B.): C'est tout le problème des Actes des Apôtres. Une Eglise est née dans une société juive; il faut trouver, par des négoc-

ciations, le *modus vivendi* avec d'autres communautés d'origine hellénistique. Pratiquement, que faut-il maintenir de la loi, des usages juifs? Aujourd'hui, le même problème ne se pose-t-il pas pour l'Eglise venue de l'Occident dans d'autres pays avec d'autres cultures?

Sp. : *Je pense que le problème est de fait analogue : la libération de la loi est proclamée par Paul mais l'application de ce principe, en dehors de la circoncision, est assez mal connue. Par exemple, il nous est difficile de dessiner une représentation de l'Eglise matthéenne.*

dimension historique de l'annonce évangélique

G.G. : Pour nous autres, missionnaires, je crois qu'il est important de se rendre compte que l'inculturation n'est pas une mode, une fantaisie, mais une nécessité du fait même du message chrétien. Mais, sur ce point, nous rencontrons beaucoup de difficultés : il y a bien des résistances de la part des chrétiens. C'est peut-être dû à une certaine ignorance de l'aventure chrétienne, des problèmes que l'annonce de l'Évangile a rencontrés dès le début. Même la résurrection du Christ a été exprimée en des termes différents suivant le milieu auquel les apôtres s'adressaient. Au lieu de faire un article général, il serait peut-être meilleur de prendre un point particulier comme l'annonce de la résurrection. La résurrection est une donnée essentielle du message chrétien mais son annonce s'est faite de façons différentes selon les milieux où elle était proclamée.

P.B. : Dans les Actes, le discours que Paul tenait aux communautés juives et celui qu'il adressait aux Grecs n'était déjà plus le même. Il prenait des points de départ différents...

Pierre JUVENETON (P.J.) : Effectivement, même si ce n'est pas au niveau des temps apostoliques, où nous n'avons guère de documents pour la vie quotidienne, il est vrai que *la dimension historique*, au moins pour les communautés de RCA, est un aspect qui leur permet de comprendre que notre christianisme n'est pas tombé tout à fait du ciel, tout d'un bloc, que l'Eglise a un chemin à chercher et qu'elle a fait cela tout au long des siècles. Alors effectivement, l'analyse d'une communauté chrétienne, même dans une période plus récente, montrerait comment elle a affronté les problèmes de société qui se posaient à elle : cela aurait un intérêt pour

retrouver une certaine liberté, dans la pratique actuelle. Chez nous, il y a un certain engouement pour l'histoire de l'Église parce que, de fait, les communautés ont besoin de retrouver un peu plus d'espace et de voir que *changer n'est pas forcément trahir*. Dans une période historique moins lointaine, on pourrait partir de l'analyse d'une pratique ; ce ne serait pas seulement celle d'un discours.

la pierre de touche : la conversion

P.B. : Il y a aussi une idée qui m'est venue. Concrètement, que peut vouloir dire, au sens chrétien et évangélique, se convertir ? Là on tombe directement sur la question de l'universel et du particulier. Je me demande si, parfois, il n'y a pas une certaine confusion parce qu'on pense tout simplement que se convertir, c'est adhérer à un corps de doctrines. Se convertir, c'est sortir du péché, de la mauvaise vie. Mais il y a quelque chose de beaucoup plus fondamental : la conversion est le changement d'attitude par rapport à Dieu. Dans toutes les religions, que ce soit par exemple l'Islam, que ce soit les religions traditionnelles, il y a une forme de relation à Dieu mais, dans le message du Christ, il y a quelque chose de spécifique. Il faudrait voir ce que veut dire, face au message du Christ, la conversion d'un pharisien, la conversion d'un sadducéen, puis, dans la suite, celle d'un grec. Que leur fallait-il changer ? Je me demande si, à ce moment-là, l'universalité du message chrétien n'indique pas la vraie attitude par rapport à Dieu au-delà des religions...

mise en valeur du singulier

P.J. : Il est vrai que, dans la conversion, il y a deux aspects. D'une part, c'est moi qui me convertis : il y a un cheminement que je poursuis et il suppose des ruptures. Bien sûr, l'autre aspect est universel, c'est le rapport commun à la personne de Jésus Christ. D'après mon expérience en République Centrafricaine, nous avons mis beaucoup plus l'accent sur *l'aspect particularité*. Il nous fallait le mettre en valeur pour que les Banda puissent réintégrer leur propre identité. Il est vrai que les chrétiens banda auxquels je m'adressais avaient besoin d'abord de se retrouver eux-mêmes quelque part avant de se convertir. Ils ont été coupés de presque toutes leurs traditions par l'arrivée des Blancs. La prétention à l'universel

était d'abord le fait de la société blanche qui est arrivée, qui s'est imposée militairement, et qui pesait de tout son poids par les nouvelles données économiques et culturelles, par l'école, la langue, les vêtements... Le village se trouvait déjà perdu, coupé de son mode de vie. Mis soi-disant dans la civilisation qui, pour eux, était de nulle part, ils étaient sans racines.

Notre démarche a surtout consisté à leur faire dire : « Je suis un homme de mon père, de mon clan, de ma terre... » On a donc beaucoup insisté sur le particulier pour qu'ils retrouvent leur identité et puissent, peut-être, s'ouvrir à autre chose. Si je n'ai plus de racines, si je n'ai plus d'identité, si je suis placé dans un monde où, du point de vue politique, on a des institutions dans lesquelles je ne me reconnais pas du tout ; du point de vue économique, un système de production-consommation dans lequel je suis exploité ou dont je suis exclu ; du point de vue éducation, un type d'école qui ne me dit rien du tout et où mes propres enfants me deviennent étrangers, alors il est de toute urgence que je me retrouve. Il est certain que c'était une particularité de notre évangélisation : un arbre au pied duquel on a enlevé toute la terre ne peut que se dessécher.

Sp. : Tu dis donc qu'avant de pouvoir leur parler d'un universel qui, dans ton cas, serait le christianisme, tu es obligé de chercher pour que ces « déracinés » se retrouvent des hommes conscients d'eux-mêmes.

P.J. : Il faut qu'ils puissent trouver des racines et se situer dans cette confrontation avec le monde des Blancs. Il faut donc qu'ils aient déjà une certaine cohérence personnelle et aussi une cohésion de groupe.

Sp. : Cela recoupe peut-être une des idées de Piet : dans le fait de retrouver son identité, il y a déjà une conversion car ils ne peuvent revenir simplement à la case départ, à la période d'avant la colonisation. La conversion apparaît comme un fait positif avant d'être une rupture...

P.J. : Oui, dans ce cas, vu l'état actuel des choses, on aurait pu penser que cela puisse se passer autrement mais, dans le contexte précis, historique et social, cela se passe ainsi.

les résistances à l'inculturation

Sp. : *Vous avez parlé de résistance au changement, à l'inculturation ; cette volonté de non-changement donne une image figée de l'universel chrétien. Pouvez-vous donner quelques traits de cette réalité ?*

G.G. : En Malaisie, nous sommes dans une situation toute spéciale. Cela n'a rien à voir avec ce qui se passe en Afrique ou même dans d'autres pays d'Asie. C'est un mélange effarant de cultures, de langues, de races.

La première résistance tient à ce que l'inculturation est un très gros problème dont on ne voit pas la solution. Etant donné la diversité des cultures qui n'ont rien de commun – la culture chinoise, la culture indienne, ce sont des mondes complètement à part – l'Eglise, essayant de s'inculturer ou de s'adapter culturellement, ne peut pas, sans être infidèle à son message, privilégier une culture, un groupe par rapport à l'autre. Si elle s'identifie à un groupe, l'autre est mis de côté. Par contre, il y a une culture qui se développe de plus en plus parce qu'elle a le poids politique, c'est la culture malaise qui est musulmane. Or les chrétiens sont très réticents vis-à-vis de cette culture. Nous sommes donc dans une situation difficile pour l'inculturation.

L'autre résistance que j'ai rencontrée se situe cette fois au sein de la communauté chrétienne. Il y a des exemples tout à fait concrets et particuliers. Nous voulions, par exemple, célébrer le nouvel an chinois : c'est la fête du printemps, la fête du renouveau, la fête du bonheur et de la prospérité. Les chrétiens célèbrent cette fête comme les autres Chinois ; on voulait y adjoindre une célébration religieuse ; elle devait se passer en style chinois : décoration de l'église avec des banderoles rouges portant des proverbes, pétards, offrande des oranges... que sais-je ? Eh bien, un groupe de nouveaux convertis, chrétiens depuis trois ou quatre ans, ont boycotté cette affaire-là. Ils disaient : « Ecoutez, vous essayez de nous remettre dans tout ce que nous avons abandonné. Qu'est-ce que cela signifie ? On nous a dit qu'il fallait quitter tout cela pour devenir chrétiens et, maintenant, vous le rétablissez... »

Ce qui les a vraiment scandalisés, c'est lorsqu'ils ont vu à la télévision le cardinal Yu Pin, archevêque de Taïpeh, faire l'offrande aux ancêtres. Ils ont dit : vous nous aviez pourtant dit que c'était de la superstition. Voilà

l'un des aspects de la résistance des chrétiens. Une certaine catéchèse qui a été faite à une époque est maintenant dépassée.

Les anciens, c'est-à-dire ceux qui sont venus de Chine il y a vingt ans, n'ont pas cette réaction ; c'est assez curieux. Les tout nouveaux baptisés, ceux de l'an dernier ou d'il y a deux ans, n'ont pas cette difficulté. Il s'agit surtout de ceux qui se sont convertis à l'époque de Vatican II, quand il s'est agi de passer d'une vision de l'Eglise à une autre et ils sont quand même la majorité...

Sp. : *Pourtant la catéchèse avait déjà changé ?*

G.G. : L'élément de rupture dans la conversion était souligné très fort encore dans les années 60-65. La conversion supposait l'abandon total de tout ce qui était leur culture.

Sp. : *On retrouve la question de Piet. A quoi leur a-t-on demandé de se convertir ?*

se convertir : changer de communauté

P.B. : Je crois qu'en Afrique aussi, c'est un aspect important. La conversion doit être *quelque chose de visible* et cela doit s'exprimer par des actes et des gestes. Alors il y a la catéchèse : elle est biblique et la Bible parle beaucoup de faux dieux qu'il faut rejeter... En fait, je crois qu'il y a là pour nous, Occidentaux, un problème. Depuis l'époque d'Aristote déjà, nous avons une société assez compartimentée : nous établissons des distinctions entre différents domaines. Dans les sociétés africaines, la distinction entre le religieux, l'économique, le familial, le politique, est beaucoup moins tranchée. Il n'existe pas dans la majorité des cas des institutions séparées pour l'économique, le politique, le religieux... Beaucoup d'anthropologues ont insisté sur l'intégralité de l'ensemble des coutumes, de cet ensemble qu'est la culture. Alors, comment christianiser cette culture si elle n'est pas morcelable, sans la détruire ?

Beaucoup se posent la question : la conversion ne consiste-t-elle pas, à un certain moment, à changer de communauté ? Certes, on entre dans l'Eglise ; la catéchèse le dit : l'Eglise est le peuple de Dieu, le Corps du Christ. Cela doit être marqué par des gestes qui marquent une coupure.

quel est le signifié ?

Il existe un autre problème lié à cette question de la conversion : est-ce que nous connaissons toujours bien *la signification des formes cultuelles ou culturelles* que nous sommes tentés d'adopter ? Elles peuvent d'ailleurs être très différentes. Deux petits exemples : en Haute-Volta, dans certains secteurs, on a introduit, entre autres, des danses pendant la célébration eucharistique. Certains prêtres voltaïques ont objecté : traditionnellement, quand il y a sacrifice, il n'y a pas de danse. La danse n'est pas liée au sacrifice. D'autres ont rétorqué : on danse quand arrivent les chefs. Sur quel aspect veut-on insister ? sur la consécration comme sacrifice ? sur la venue du Seigneur dans son peuple ? Tout dépend finalement de ce que l'on veut exprimer dans l'Eucharistie : danser au moment de la consécration, ce serait mettre en évidence la présence réelle, mais si on veut insister sur le sacrifice, il ne faut pas danser.

Un autre cas pose aussi des interrogations : j'ai entendu des discussions à Bobo-Dioulasso, à propos de la présence des masques dans certaines célébrations liturgiques. La discussion portait sur ce que signifiait le masque. Pour les uns, ils représentent les ancêtres : ils signifient alors leur présence dans l'Eucharistie. C'est un équivalent du memento des morts. Les ancêtres sont présents dans le masque. Pour d'autres, les masques sont essentiellement liés au culte d'un Esprit, le Do, qui est l'esprit le plus important mais qui n'est pas Dieu.

Donc, les formes extérieures de la religion traditionnelle peuvent avoir des significations différentes, recevoir des interprétations variées. Je crois que là, nous Européens, nous touchons une de nos limites : nous avons tout au plus un regard d'anthropologue et non de participant. Par ailleurs, chez les chrétiens du pays, seuls les vieux sont totalement initiés et savent. Il y a toute une initiation progressive qui se poursuit pendant des années et des années. Beaucoup de chrétiens n'ont pas été initiés parce que la mission s'est opposée à l'initiation à cause de certains rites qui y étaient pratiqués. Alors, d'entrée de jeu, peut-on distinguer dans l'initiation, ce qui est simplement social et culturel et ce qui est religieux ? Est-il si facile de le faire ? Et puis, est-ce que cette distinction existe dans la tête des gens ?

P.J. : Chez nous, la situation est autre, surtout dans la période où je suis arrivé. La question était moins de se convertir que de *se faire baptiser*

parce qu'il y avait eu un prophète – Gutidé – un Banda qui, lors d'une grave maladie, avait eu une révélation de Dieu qui lui disait qu'il fallait abandonner les rites traditionnels. En effet, ceux-ci – souvent dégénérés en rites magiques – faisaient peser sur le village une menace permanente et incontrôlable. Le prophète disait de suivre le nouveau chemin des chrétiens (catholique ou protestant, il ne faisait aucune différence). Il eut sur le secteur un immense succès. Tous venaient déposer à ses pieds les objets rituels et se faire libérer des tabous alimentaires ancestraux. Mais, de retour à leur village, ils se trouvaient démunis et s'empressaient de demander le baptême pour retrouver une sécurité nouvelle. Donc, à ce niveau-là, nous n'avons pas trouvé de résistance.

se réapproprier le christianisme

La résistance était plutôt au niveau de la *passivité* : bien que baptisés, ils n'avaient pris en fait aucun engagement à changer quoi que ce soit dans leur vie. Ces gens avaient été baptisés mais ils opposaient – là on peut le dire – une résistance passive. Il fallait poursuivre un processus de réappropriation, non seulement de leur identité mais aussi de leur christianisme.

J'avais beaucoup de plaisir à travailler dans un contexte qui visait à permettre aux gens, à travers l'Eglise aussi, de retrouver le sens de leur christianisme. Dans le nouveau catéchisme, la première partie traite du sens à donner aux démarches religieuses des ancêtres. Il ne s'agissait plus de dire : ce qu'ont fait vos ancêtres était à côté, voire diabolique, mais au contraire, de retrouver à travers leurs différents rites, une réponse originale aux grandes questions auxquelles tout homme est confronté. Et la catéchèse reprenait cette proximité de Dieu si affirmée dans leurs pratiques religieuses. L'image de la greffe dit bien à la fois la nouveauté mais aussi la poursuite d'un élan qui vient de racines pré-existantes. Une telle réintégration du passé religieux débloquent les communautés, heureuses de se sentir porteuses d'un dynamisme venu de tout un passé.

Ensuite, on mettait en avant cette expérience de Jésus, cet homme tout à fait ordinaire de Nazareth, ce charpentier qui, peu à peu, dans son expérience, découvre cet appel à une vie de plus en plus originale dans sa relation aux autres et à Dieu qu'il appelle Père, donc une vie de Fils de Dieu. Ce n'était pas du tout une résistance que nous ressentions. Au

contraire, les chrétiens commençaient à se dire : c'est important pour nous, cela nous concerne. Important aussi pour la conscience chrétienne, le fait de la présence de l'Esprit dans la communauté : dorénavant, le Seigneur nous a donné son Esprit ; il habitait dans nos cœurs ; on n'était pas obligé d'attendre que le Père passe ou d'attendre je ne sais quoi, pour savoir ce que l'on avait à faire ; mais, dans la prière, dans la Parole de Dieu, on trouvait aussi le chemin des chrétiens. Cette réappropriation du dynamisme chrétien a été quelque chose de très important pour les communautés.

Donc, au moins pour les communautés qui faisaient ce cheminement, en s'appropriant l'histoire de l'Eglise, elles ont pu chercher leur chemin dans la société d'aujourd'hui. Les Banda ne trouvaient aucune réticence à ce processus : au contraire, beaucoup se sentaient soulagés, même physiquement ; ils étaient heureux de reconnaître cette vérité ; avant, ils se sentaient étrangers.

une éducation globale

Notre activité du point de vue chrétien se retrouvait sur un plan plus général, dans l'animation rurale. Là, on tentait de montrer comment ce monde des Blancs, qui leur était étranger, devant lequel ils se sentaient démunis, pouvait devenir un monde simplement nouveau s'ils arrivaient à en connaître les clés et s'ils se rendaient aptes à les utiliser. Les membres des communautés pouvaient prendre leurs affaires en mains et se sentir concernés. Mais il faut bien dire que, très souvent et très longtemps, nous nous sommes heurtés à cette résistance passive. Ils nous disaient : « Ça, c'est votre affaire ; nous, qu'est-ce que tu veux qu'on dise ? »

Si l'on veut parler d'inculturation de l'Eglise, il faut accepter de parler d'Eglises – au pluriel. Si l'on veut garder l'Eglise au singulier, il lui sera toujours impossible de s'incarner dans un groupe sans faire violence aux autres comme Gilbert le disait tout à l'heure. Mais si l'on accepte – tout en gardant le « E » majuscule – d'écrire Eglises avec un « s », alors chaque communauté pourra se sentir chez elle dans son Eglise locale pour l'enrichissement de tous.

G.G. : Je pense qu'il faut garder une certaine vision vers le futur parce que les lieux de communication entre les différentes cultures vont se multiplier: il faut tout à la fois que les chrétiens puissent se sentir à l'aise dans l'Eglise avec leur culture et qu'ils aient cette possibilité de pouvoir accepter l'autre en tant que frère dans la communauté chrétienne, bien qu'il soit d'origine culturelle différente. C'est une dimension chrétienne qu'il ne faut pas oublier. C'est peut-être la chance de l'Eglise en Malaisie. Cela se sent très fortement: pouvoir permettre de vivre ensemble à des gens totalement différents.

Sp. : *Tu dirais donc que l'unité chrétienne est plus un horizon qu'un point de départ?*

G.G. : Oui, ce n'est pas «du tout cuit». Autrement, on nivellerait tout; il n'y aurait plus rien.

Sp. : *Pourtant, on a eu longtemps conscience d'une séparation très nette: les uns étaient chrétiens, les autres étaient païens.*

G.G. : Il y a aussi d'autres aspects: vous avez évoqué le fait des initiés et des non-initiés. Chez nous, c'est dramatique: j'essaie de traduire dans notre contexte qui est différent du vôtre. Du point de vue culture traditionnelle, entre les jeunes et les vieux, il y a un abîme parce que les jeunes ne connaissent plus la culture, ce qui faisait la vie des anciens, les croyances, le culte des ancêtres. Alors, là aussi, on est coincé parce que si on veut présenter *un christianisme basé sur une culture ancienne, cela n'intéressera plus* les jeunes. C'est là un méchant problème. C'est pour cela que, dans ce domaine de l'inculturation, je ne vois pas...

P.B. : Au Burkina Faso, les cultures traditionnelles sont restées extrêmement vivantes. Elles ont même une longue tradition de résistance aux influences extérieures. Ainsi la région Ouest-Volta a connu pendant les 150 ans qui ont précédé la colonisation, une domination par des Dioula qui étaient musulmans. Mais pendant toute cette période de domination par des chefs musulmans, les populations ont gardé leur religion traditionnelle. Cette vitalité des religions traditionnelles dure encore aujourd'hui. Mais on peut quand même se poser la question: combien

garderont leur dynamisme, maintenant que beaucoup de jeunes quittent les villages? Ensuite, quelles formes de la culture traditionnelle peuvent fournir des expressions durables pour le christianisme?

Sp. : Il y a quarante ans, quand on partait en mission, il suffisait d'emporter – nous disait-on – le Nouveau Testament et le Droit Canon. C'était sans doute la base de l'unité. Est-ce que l'unité institutionnelle, l'unité d'organisation de l'Eglise, romaine et occidentale, favorise l'unité ou est-ce un poids?

droit canon et culture

P.B. : Face au Droit Canon, je me pose certaines questions: par exemple, la notion de personne dans le Droit Canon trouve ses origines dans le Droit romain et est influencée par toute l'évolution du droit des personnes en Occident. Or, l'Afrique met beaucoup plus l'accent sur la communauté. On pourrait dire qu'on privilégie en quelque sorte les droits de la communauté par rapport aux droits individuels, sans les nier pour autant.

Récemment encore, je lisais les fiches d'enquête d'un jeune juriste qui prépare une thèse sur le règlement des conflits chez les Mossi. Il a mené ses enquêtes dans le Nord du pays mossi. En parcourant ces fiches, ce qui m'a frappé, c'est qu'en cas de conflit, il n'est pas très important de savoir qui a raison ou qui a tort, mais c'est l'unité de la famille ou du clan ou du lignage. La communauté lignagière a été rompue; elle doit être rétablie. De ce fait, on arrive à des procédures de réconciliation. Ce qui est fort étonnant dans ces procédures de réconciliation, c'est qu'on ne parle plus d'argent à rendre – cela relève d'un autre jeu – mais ce qui importe, c'est la réconciliation, souvent suivie d'un sacrifice aux ancêtres, parce qu'en brisant l'unité de la communauté, on a en même temps offensé les ancêtres et les esprits.

D'où une autre perception de la gravité de la faute. Je me souviens d'un cas où le petit frère avait emprunté de l'argent à son frère aîné; il ne l'avait pas rendu. A un moment donné, celui qui avait été lésé dans l'affaire a insulté l'autre et lui a interdit l'accès de sa maison. Or, c'est cela qui était grave. Cette insulte et ce refus étaient bien plus graves que de ne pas avoir rendu l'argent.

Selon cette mentalité, l'aspect communautaire est considéré comme une valeur bien plus importante que la sauvegarde de l'intérêt de l'un ou de l'autre. On pourrait faire la même réflexion à propos de la notion de mariage, c'est bien connu...

droit canon et lecture de la parole

P.J.: Pour moi, cette question du Droit Canon est compliquée. Il m'apparaît certain qu'il faut lire le nouveau Droit Canon avec les textes du Concile d'une main et l'Évangile de l'autre. En fait, le problème que l'on rencontre au niveau du Droit Canon se pose déjà au niveau du Nouveau Testament. Dans notre groupe, nous nous étions posés mutuellement la question : « Comment annonces-tu, toi, le salut en Jésus Christ ? » C'était une question vraiment radicale. En préparant ma réponse, je me suis dit : pour moi, le salut en Jésus Christ est d'abord le mien. J'ai essayé de voir de quoi j'étais sauvé et comment ce salut était le mien. Après, j'ai bien vu que ce ne pouvait être le même pour les paysans banda qui étaient autour de moi. Il y a autant de saluts en Jésus Christ que de personnes à sauver.

La lecture du Nouveau Testament elle-même est aussi différente. Prenons par exemple, le séjour de Jésus à Nazareth, les trente années qu'il y passe. La lecture que nous en faisons, nous autres missionnaires, est un peu dans la ligne de celle du P. de Foucauld : trente ans de vie partagée, d'une vie d'amitié, pour pouvoir annoncer une parole qui réponde à des attentes et qui dise réellement quelque chose. Mais la lecture qu'en font les paysans banda, parmi lesquels j'étais, était toute différente. Voilà un charpentier, un homme tout à fait ordinaire, qui n'est pas plus malin que les autres, qui travaille de ses mains, qui n'est même pas fonctionnaire et qui, petit à petit, découvre qu'il est appelé à une vie de Fils de Dieu. Vrai, nous, on peut marcher à sa suite. On n'est pas si ridicule que cela ; on est aussi fils de Dieu, on a une dignité. C'était tout à fait une autre lecture. En réfléchissant là-dessus, on s'est dit : on ne peut plus continuer à présent comme avant, à faire nos réunions entre nous, prêtres étrangers. Il nous faut demander aux laïcs ce que cela veut dire le salut en Jésus Christ, concrètement pour eux.

Je voulais donc dire que cette affaire de Droit Canon, c'est d'abord aux Africains eux-mêmes de savoir, peu à peu, à partir de leurs expériences

les plus fondamentales, les plus radicales, quelle ligne de conduite adopter.

Il en va de même de la lecture de l'Évangile. On rejoint un peu ce que tu disais, Piet, du règlement des conflits où le conflit est d'abord une harmonie qui est détruite, qu'il faut reconstituer à partir de choses mal distribuées. Pour la lecture de l'Évangile, j'ai pris conscience que c'est surtout une parole à partager. Et comme tu disais, on ne sait pas qui a tort et qui a raison. *La vérité ne préexiste pas au groupe* : c'est pour cela qu'on ne peut savoir qui a raison et qui a tort. C'est le groupe, en se référant à la coutume, qui va élaborer, à travers la palabre, ce qu'il faut faire si on veut maintenir l'unité : toi, tu vas faire ceci, toi, tu feras cela, mais on ne peut pas savoir auparavant. La vérité s'entend, avant tout, comme un effort pour créer un arrangement concret, profitable aux interlocuteurs. Moi, j'ai connu cela plusieurs fois. Au début, on s'énerve, on ne comprend pas. Avec les responsables on dit : « que va-t-on faire demain ? » Ce n'est pas nous qui pourrons le dire ce soir. Tout le monde vient et on pourra décider ce qu'on pourra faire, ensemble.

Lire l'Évangile n'apporte pas une vérité qui existerait je ne sais où. C'est la Parole échangée entre croyants qui, peu à peu, va devenir un chemin pour mieux vivre au village et davantage. C'est l'aspect chemin qui est plus important que l'aspect vérité. Nous, nous voyons d'abord dans l'Évangile, des vérités qu'il faut tenir mais, pour eux, c'est un chemin, une route indiquée, un peu nouvelle, pour vivre au village des relations plus harmonieuses.

Sp. : Cela rejoint d'assez près la parole de Jean qui parle de « faire la vérité » ; la vérité est devant nous ; elle est forcément collective et communautaire. Tu crois porter l'Évangile mais il t'a précédé et il se révèle à toi, dans leur appropriation.

relativité du juridique

P.B. : Je crois qu'en Afrique, les chrétiens ont une approche beaucoup moins « juridique » que nous. Un cas : dans un quartier de la ville, il y avait quelqu'un qui était le chef de la communauté. C'était un homme déjà d'un certain âge : il avait été marié une première fois mais sa femme était devenue folle. Il avait pris une autre femme parce qu'il ne pouvait

vivre sans. Il était donc en situation irrégulière. Cet homme-là a très bien éduqué ses enfants; sa femme est citée en exemple du point de vue de l'éducation chrétienne de ses enfants mais elle ne pouvait être baptisée pour des motifs canoniques. Chaque dimanche, cet homme faisait les annonces dans l'église, entre autres les publications de bans pour les mariages. Alors, il ne se contentait pas de faire l'annonce mais il ajoutait toujours un second sermon pour dire que le mariage était quelque chose de très sérieux et qu'il fallait bien réfléchir avant de se marier. Tout le monde, dans le quartier, connaissait sa situation mais on ne voyait aucun sourire dans l'assemblée. Cet homme est bien accepté parce que l'Africain a une vision globalisante de l'existence: on ne nie pas sa situation irrégulière mais, en considérant l'ensemble de son existence chrétienne, on lui donne largement la moyenne. C'est pourquoi il a droit à la parole.

P.J. : Nous aussi, nous avons eu un cas semblable dans un village: la femme du catéchiste était un peu volage. Elle était partie. Après bien des démarches pour essayer de la faire revenir, le catéchiste en avait pris son parti. Mais comme il lui restait cinq ou six enfants à élever, tout le monde a dit: il lui faut prendre une femme pour s'occuper de ses enfants. Toute la communauté était d'accord pour qu'il prenne une autre femme. On avait tenté de trouver une solution mais la vérité était que sa femme était partie sans esprit de retour. Il n'était pas question de laisser les enfants sans mère, ni lui sans femme. Il a trouvé une brave femme qui veut bien s'occuper des enfants. C'est tout à fait normal. Restait à trouver un chemin entre l'idéal et le pire du point de vue chrétien: il continue à être catéchiste mais, pour la communion, elle ne lui est donnée que de temps en temps, pour Pâques ou Noël, pour montrer que ce n'est pas tout à fait dans la norme. Mais tout le monde trouvait qu'on ne pouvait pas faire mieux.

Sp. : Est-ce que l'universel chrétien se trouve uniquement au sein de l'Eglise ou se trouve-t-il aussi dans sa relation au monde? Est-ce que ce n'est pas dans sa manière d'être avec la société que se révèle le message? Le déploiement de la valeur universelle de Jésus Christ dépend beaucoup de la façon dont l'Eglise se situe à l'égard du monde. Ainsi, Gilbert, quand tu étais dans les plantations d'hévéas, la moitié de ton groupe n'était pas chrétien...

P.B. : En fait, actuellement, il y a une évolution dans le domaine du développement: au Burkina Faso, les missions ne font plus ou font de

moins en moins du développement dans le cadre de la mission. Ce sont des groupements, des coopératives qui sont créés: il y a aussi bien des musulmans, des animistes que des chrétiens. Je crois que cela ne pose pas tellement de problème aux chrétiens. J'ai plutôt l'impression, au moins dans les milieux ruraux, que, là où on a cherché par trop, à un certain moment, à organiser des chrétiens en groupes à part, cela ne correspondait pas à ce qu'ils vivaient profondément en eux-mêmes du point de vue humain. Actuellement, on essaie de surmonter cela.

Reste la question: comment animer les chrétiens pour qu'ils participent, non pas en tant que chrétiens, mais en chrétiens poussés par leur christianisme, au développement de la communauté? Nous sommes là en pleine recherche. Cela pose d'abord la question du rapport de la christianisation et du pouvoir. Que dit l'Évangile des rapports du pouvoir et de la domination? (cf. Mt 20,25-28). Par ailleurs, la réalité sociologique est très différente d'une ethnie à l'autre en Afrique. Je crois que nous arrivons là à des questions fort complexes et très délicates. Ma propre réflexion n'est pas encore assez avancée pour les traiter in extenso surtout en si peu de temps.

G.G.: En référence à ce que tu disais, on a connu en Malaisie une évolution inverse. Tu te réfèrais à cette période où l'on essayait de s'ouvrir à une société. Cela se faisait à partir de la JOC: on avait des groupements de jeunes travailleurs, avec des chrétiens et des non-chrétiens, des hindous dans ce cas-là pour la plupart. S'ils le désiraient, on se réfèrait à l'Évangile ou à des textes hindous. Je crois qu'il y avait là toute une pénétration du milieu non chrétien à partir des analyses sur le réel. Depuis un certain nombre d'années, on a insisté énormément sur la communauté chrétienne: elle se retrouve elle-même sans tellement se préoccuper de la communauté plus large.

L'activité du diocèse porte justement sur la formation des communautés, des petits groupes au sein des paroisses, mais il semble bien qu'à l'heure actuelle, on décroche du reste de la société. C'est peut-être une étape par laquelle il faut passer mais on prend de la distance par rapport aux expériences d'il y a une quinzaine d'années. Là, on sent bien la tension entre les deux. Assez souvent on en a fait la remarque: la vie chrétienne comporte ceci, la relation fraternelle, etc., mais les autres, où sont-ils maintenant? Bien sûr, on sait très bien que l'on vit en milieu non chrétien mais j'ai l'impression que cela n'interroge plus la communauté chrétienne de la même manière.

P.J. : Nous autres, dans les projets de développement, nous nous adressons aussi aux villageois sans tenir compte de l'appartenance religieuse, quitte ensuite, avec les chrétiens, à donner nos propres motivations pour s'engager dans ce travail-là. Mais je pense quand même que, dans la mesure où la communauté chrétienne est un lieu où l'on essaye de comprendre un peu l'évolution du village, telle qu'elle se vit aujourd'hui, dans la mesure où elle essaye de mettre un peu de cohérence, par exemple entre la conception traditionnelle de la maladie et la conception occidentale de la piqûre, du comprimé, elle est un facteur qui aide tout un village à maîtriser davantage l'évolution. Donc, c'est un service qui est un peu pour tout le monde.

De même dans la culture attelée, nous avons essayé de donner un espoir de vie plus valorisée aux jeunes du village. C'était valable pour tout le village, peut-être aussi pour aider la société centrafricaine à trouver une issue autre que la fonction publique, parce que le travail de la terre n'est pas suffisamment valorisé pour être désiré. Dans cette mesure-là, je crois que l'Eglise apportait ou essayait d'apporter une certaine espérance non seulement aux chrétiens mais à tout le village.

A une réunion du CCFD, on examinait la question du type de développement souhaitable pour nos peuples. Le CCFD se préoccupe beaucoup de trouver des partenaires pour parler d'égal à égal. Une Malgache déclara ne plus pouvoir représenter son peuple. Elle avait été éduquée à la mode occidentale, baignant dans ce monde, fascinée par lui, si bien qu'elle n'était plus capable d'imaginer un autre type de développement qui serait souhaitable pour les gens de son peuple. Je crois que la foi peut aussi apporter un certain recul par rapport à cette fascination que le monde des Blancs déclenche et, par là même, permettre à des sociétés d'être plus lucides sur le type de développement qu'elles souhaitent.

Sp. : Je poserais une dernière question : est-ce que vous pensez que l'Eglise chrétienne peut apporter un sens à l'histoire d'un peuple ? Dans notre numéro 93 sur « le métissage culturel », une étude montrait comment la foi donnait un sens à l'histoire de ces « chicanos », doublement métis, comment elle contribuait à fonder leur identité et à la conforter, tout en créant une nouvelle culture. Est-ce que le christianisme peut interpréter le passé de vos sociétés et contribuer à une identité collective ?

P.J. : Au début de 1982, on a organisé les Assises de l'Eglise centrafricaine. Je crois qu'on a senti, peut-être pas clairement, pas explicitement,

un certain type de conscience, même si c'était la première réunion de ce type. Au lieu d'être seulement une assemblée d'évêques, on avait demandé aussi à quinze laïcs par diocèse de venir pour constituer les assises de notre Eglise. Il ne s'est pas dégagé des orientations précises, nettes, mais on sentait quand même une Eglise qui avait le sentiment d'apporter quelque chose à la société centrafricaine, de représenter une espérance.

C'est vrai que, pour les jeunes de Bangui, l'Eglise est un lieu où l'on parle de choses sérieuses, même si on y adhère plus ou moins. Là, il se dit des choses qui nous intéressent, par lesquelles on se sent concerné, même si c'est dû particulièrement à l'existence du Centre Pastoral de Bangui. Actuellement, on ne peut pas dire clairement ce que cela apporte ou peut apporter. Mais dans le monde des étudiants, c'est tout de même la JEC qui fait le plus gros travail ; du moins pose-t-elle des questions sur des données précises.

P.B. : Je crois que pour le moment nous n'en sommes qu'au début. Mais déjà des théologiens africains sont en recherche d'une identité culturelle et chrétienne. L'évêque de Bobo-Dioulasso, Mgr Anselme T. Sanon, pose lui-même, dans sa thèse : « *Tierce Eglise, ma Mère* », la question fondamentale. Comment puis-je être chrétien et Bobo tout à la fois ? Cela résume toute la question de l'universel et du particulier dans l'Eglise.

La même recherche se retrouve au niveau pastoral. Les évêques voltaïques ont opté pour une pastorale basée sur le concept de l'Eglise-famille. Il s'agit de créer, de conscientiser et d'animer des communautés chrétiennes de base au niveau des villages et des quartiers, en s'inspirant, comme disent les évêques, *du modèle sublime de la Trinité Sainte, de l'héritage des chrétiens de la primitive Eglise et des valeurs positives que nous offre la famille traditionnelle africaine* (Message pascal des évêques de Haute-Volta, avril 1977).

Toutes ces recherches, aussi bien sur le plan théologique que sur le plan pastoral, en sont encore à leurs débuts et il est trop tôt pour préjuger des résultats, mais elles révèlent la quête d'une expression authentiquement africaine du message de l'Evangile à l'intérieur de l'Eglise universelle.

G.G. : Je crois que c'est une question difficile. J'aimerais bien que l'Eglise soit de plus en plus un lieu où l'on puisse s'exprimer. En fait, dans le pays où je suis, il y a des pressions d'un groupe sur un autre, qui tendent à pri-

ver certains de la possibilité de s'exprimer. Je pense que ce peut être un des rôles de l'Eglise, à l'heure actuelle, de sauvegarder cette liberté...

P.B. : Je voudrais ajouter un petit exemple qui m'a été rapporté par un de nos stagiaires que j'avais envoyé faire une petite enquête dans les villages ; il avait rencontré un chef de terre chrétien. Alors, il constate que ce chef chrétien avait gardé les autels de la terre et il lui dit : « Comment as-tu gardé tout cela, alors que tu es chrétien ? – Oui, répond-il, les prêtres m'ont bien demandé tout cela mais ils sont malins ; s'ils les ont, ils seront propriétaires du terrain... » Et le vieux d'ajouter : « Mon petit, si, au moment de la nouvelle récolte, il reste de l'ancienne récolte, est-ce qu'on la jette ? » Je crois que cela pose bien le problème de la rencontre du christianisme avec les autres quêtes de Dieu...

LA QUÊTE DE L'UNIVERSEL

par Gabriel Espie

Spiritus : Le christianisme missionnaire a vocation à l'universel. De quel type est cet universel ? Quelle est la relation qu'il entretient avec d'autres universels comme par exemple, les droits de l'homme, qui sont une recherche d'éthique universelle ou encore l'organisation politique du monde... C'est un peu le thème que nous aurions souhaité débattre dans ce numéro, à partir de l'expérience des missionnaires.

G. Espie : C'est un thème extrêmement riche dans sa complexité. Le problème est de faire une analyse juste des composantes à prendre en compte. Car c'est dans la mesure où l'on fait cette analyse qu'on peut espérer y voir clair. Ce que j'ai senti, à travers ce dossier, c'est un certain nombre de questions intéressantes mais à un niveau descriptif de surface qui indique les difficultés mais sans les reconduire jusqu'au lieu qui peut en permettre la maîtrise, au moins structurelle. Faute de faire cette analyse, on reste dans un tâtonnement empirique, un coup par coup, sans pouvoir situer les problèmes à leur véritable niveau. Voilà ce qui m'est apparu en lisant ce texte où il y a des tas de choses intéressantes mais où la difficulté à poser les problèmes éclate à chaque phrase.

communicabilité des cultures

Si on en vient à parler avec Gilbert de cultures « totalement différentes », on pose – si l'on n'y prend garde – un postulat qui, dans sa logique, tend à exclure la communication, la rencontre heureuse ou féconde. Il se peut que l'expérience historique ou l'échec de la rencontre, la prise en compte d'assimilations contraires, de confrontations inégales et destructrices nous amènent à souligner l'altérité, la différence. Mais si l'échec ou la

mauvaise conscience sont des indices incontournables d'un mauvais contact avec la réalité, ils ne suffisent pas à baliser un nouveau chemin. Dénoncer le passé n'est pas encore ouvrir l'avenir.

base anthropologique de l'universel

Si l'universel est une dimension constitutive et le tourment inéluctable de l'homme, qu'il soit chrétien ou non, le postulat de la non radicale différence doit être posé d'abord. Une culture peut bien être caractérisée par un ensemble organisé et structurel de traits qui lui donnent originalité et singularité, lui assignent comme une frontière. Il faut poser en même temps que la frontière demeure arbitraire et que l'homme ne se donne des frontières que pour les retravailler, les déplacer, les franchir. C'est dans le postulat de l'impossible coïncidence de quelque groupe humain que ce soit avec les frontières qu'il s'est données, que se trouve le point de départ de toute recherche. Nul n'est homme sans être de ce lieu, de cette langue... mais nul ne l'est sans une énergie de marche qui le porte au-delà, sans une capacité d'accueil, d'ouverture, peut-être inexploitées, qui le rendent vacant pour l'inconnu, l'espace non venu...

L'histoire que nous ne cessons d'explorer et de faire, pour mieux percevoir ce que l'homme porte de potentialités, découvrir les mille manières dont il se donne visage, renouvelle notre regard et les conditions d'un discernement vraiment humain. Les multiples traits à partir desquels nous essayons de penser l'être qu'ils manifestent et qu'ils réalisent, ne sont plus pris seulement dans une période, une aire ou une culture préalablement privilégiées parce qu'étant les nôtres. L'ethnocentrisme culturel qui tend à assimiler l'homme idéal à ce qu'a su manifester la culture propre, demeure une tentation mais se trouve mis en question par la rencontre, désormais plus respectueuse, des autres cultures, la compréhension qu'il faut en élaborer, l'intelligence qu'il faut en acquérir.

Nous disposons aujourd'hui d'un ensemble de données, de méthodes d'approche et d'investigation qui ne réduisent pas la dynamique de l'universel de l'homme mais conduisent à rechercher des modes nouveaux de réalisation, de meilleures conditions pour un avènement toujours différé, toujours plus impérieux...

Sp. : Tu poses donc un problème de communicabilité entre les cultures comme fondement d'un avenir possible ?

G.E. : Nous posons le problème de l'universel à partir de l'Occident, de notre histoire culturelle, guerrière, sociale, économique, à partir des diverses solutions théoriques et pratiques qui lui ont été données. Même récuses ou oubliées, elles demeurent présentes à nos mémoires sur mode intellectuel ou affectif. L'Occident a certes privilégié et glorifié la *raison*, exprimant en ce mot le dynamisme d'investigation et de prise de possession du réel, en la totalité de ses manifestations. Un réel qui se donne d'abord comme opaque, résistant, hostile, énigmatique, voire mystérieux, mais qu'il faut faire entrer dans le réseau d'énoncés cohérents, permettant la communication, la compréhension libre et sans violence d'homme à homme, jusqu'aux confins de l'humanité. Raison qui se pense et se veut à la mesure du réel et de l'homme ; émergeant de la nuit, elle se découvre faite pour la lumière qu'elle recherche, poursuit ou engendre, quitte à connaître des temps de désespoir, de dénigrement de soi, d'abdication ; quitte aussi à entrer dans la conviction (l'illusion) que là tâche est accomplie et qu'il n'y a plus qu'à diffuser ou à faire fructifier la rationalité déjà engrangée.

Il reste que l'altérité, qui ne cesse de renaître à l'intérieur même par une nouvelle ou meilleure inspection de ce qui se présente à l'extérieur sous la forme d'une autre configuration, engendre étonnement, déception, voire scandale. L'énergie de rencontre, de reconnaissance, de libre communication, peut alors se pervertir en violence, négation brutale de ce qu'il y avait à reconnaître, à comprendre. L'universel qui est toujours espace d'appel, qui relativise nos acquis les meilleurs, les conteste ou les ouvre sans pour autant les détruire, devient la prétention ou l'arme de celui qui n'accepte pas de ne pas être à la mesure, se méprend sur ses exigences et convertit en possession l'inappropriable.

Indiquer l'universel comme espace d'appel, c'est orienter l'attention vers une composante de la raison et de la réalité souvent négligée. L'être rationnel, l'être logique, le zoon logicon, c'est l'être qui parle, qui dispose du logos, comme modalité de son existence. La différence entre l'homme et l'enfant – in-fari – tient à ce que l'un parle et l'autre ne parle pas. L'un est entré en humanité, l'autre y est appelé. On entre dans le monde humain dans la mesure où l'on participe à la parole. Parole : point de rupture, de différence, de passage entre nature et culture. L'homme est un être culturel par le fait qu'il parle et qu'ainsi s'instaure une différence constitutive entre lui et ce qui ne parle pas. Par la parole, signe et expression de la liberté, l'homme cesse d'être le simple support d'un jeu de forces aveugles.

L'universel est dès lors la caractéristique, originale et paradoxale, de singularités capables d'instaurer un jeu de libertés avec des exigences de respect mutuel, de non violence et capables d'accéder à un consensus tel qu'il implique la présence d'une liberté à une autre dans un émerveillement mutuel, la présence des libertés les unes aux autres.

De ce que l'homme est un être raisonnable et libre, doté de parole, il suit qu'une communication intelligente et respectueuse est susceptible de réaliser un consensus non violent jusqu'aux confins de l'humanité. Principe formel toujours présent, même s'il n'est pas thématiquement tel, mais qui implique que nul individu du groupe n'est enfermé dans sa particularité linguistique, culturelle ou autre, et aussi qu'aucune société, quels que soient le prestige, l'éclat ou la force de la culture qu'elle s'est donnée, ne peut prétendre à elle seule représenter l'humanité, à se poser comme modèle.

L'espace humain n'advient que de par la mise en relation, juste et vraie, entre les multiples espaces diversement humanisés, tous porteurs d'un appel ou d'une convocation qui, tant qu'elle n'est pas effective, garde l'humanité en deçà d'elle-même.

Sp. : Donc, l'universel est toujours à l'horizon...

G.E. : Une dimension eschatologique, une ouverture non saturée, une quête active jamais accomplie, appartiennent à l'être même de l'homme, quelles que soient les manières divergentes de le qualifier. Ceci va à l'encontre de certaines affirmations posant que chaque culture constitue un monde clos sur lui-même et qui ne pourrait que se juxtaposer à d'autres. La présence dynamique de l'universel en chaque particulier s'oppose à la fermeture et à la stabilité de l'inerte ou du définitif. Simple affirmation de principe qui ne donne aucune indication sur les modalités à mettre en œuvre pour qu'une culture ne se déstructure ou ne disparaisse au contact d'une autre qui la provoque à s'ouvrir...

Sous peine de se laisser aller à un idéalisme vain ou mystificateur, il faut porter une attention précise à la manière dont se font les rencontres, aux rapports de force qui ne cessent de jouer, de se couvrir d'une légitimité usurpée. Force et violence ne sont pas synonymes mais la disgrâce de la force est de pouvoir être violente sans en avoir immédiatement conscience...

Ceci va finalement à l'encontre de *certaines affirmations culturalistes* posant que chaque culture est un tout clos sur lui-même qui, de ce fait, ne pourrait que se juxtaposer à d'autres, car l'idée même de juxtaposition est dépassée par le dynamisme qui paraît être consécutif de la raison.

les changements culturels

Sp. : Tu ne penses pas que cette revendication de clôture puisse couvrir d'autres raisons, par exemple un besoin d'identité, le besoin de se retrouver au travers d'une certaine libération. Tu as fait allusion à ces cultures dominantes qui se voulaient universelles...

G.E. : C'est cela. Lorsqu'on y réfléchit, on est obligé de constater, je crois, qu'on ne peut jamais parler de culture au singulier ; on ne peut parler de cultures qu'au pluriel. Par le fait même, si la culture au singulier n'existe pas, il faudra en tirer la conclusion, également, que *l'universel* n'existe pas, qu'il n'existe pas autrement que *comme revendication, comme attente, comme espérance, comme une urgence...* quel que soit le nom que l'on donne à cette situation.

Si toute culture en tant que mise en œuvre et organisation de la parole, porte le possible dépassement de la violence, elle peut aussi la légitimer de multiplier de beaucoup de manières. En passant au niveau culturel, la violence change de nature mais ne disparaît pas pour autant. Moins voyante, elle peut à maints égards devenir plus redoutable. La tentation ethnocentrique est présente dans toute culture et incline à revendiquer pour le particulier le prestige, l'éclat ou la force de l'universel. La légitime et fondamentale estime de soi se mue en suffisance, rejet ou dénigrement de l'autre... Tout un jeu subtil de sentiments, de jugements ou de pratiques, relatif aux situations de force ou de faiblesse, économiques, politiques ou autres...

Il me paraît essentiel d'apprendre à percevoir en toute culture le jeu, la tension dialectique entre l'universel et le particulier, qui ne peuvent jamais ni se disjoindre ni s'égaliser. Une telle dialectique joue différemment selon le mode dont l'autre est perçu ou se présente.

L'homme n'est jamais à la mesure de son envergure potentielle, il n'est pas en son pouvoir d'escamoter les lenteurs qui président à son affirmation. L'inconnu qui l'habite et qu'il habite peut lui paraître menace et

l'incliner à se replier à l'intérieur de frontières qui le limitent et le protègent. Que l'autre reste donc chez lui car l'accueil qu'on lui accorderait viendrait compromettre une identité trop fragile ou trop mal assurée...

Pour pouvoir affronter l'extérieur, l'étranger, l'inconnu, l'homme a le besoin ou le désir de contrôler, de maîtriser si possible, le contact ou l'échange et de se doter d'un espace de sécurité, de familiarité. Habits, habitat, habitudes, culture..., rapprochement de mots moins arbitraire qu'il ne paraît. Recherche et création d'une nécessaire identité à maints égards provisoire, qui perçoit dans l'autre et l'inconnu une chance et une menace. De là, le souci de sauver d'abord son identité tant qu'on n'est pas sûr qu'elle porte en elle la réelle capacité de rencontrer l'autre, non sans se transformer mais sans compromettre tout ce qui lui apparaît de fécond et de juste en elle.

C'est du reste ce paradoxe qui rend peut-être les changements culturels si périlleux, si difficiles, et qui fait qu'au nom de la vérité déjà possédée, on récuse toute modification qui ne peut être alors pensée que comme altération. Et lorsque l'« identité » que l'on possède a été sacralisée, ou, disons, authentifiée sur le mode le plus haut, le mode religieux par exemple, on considérera l'autre comme celui qui est à gagner, celui à qui on peut diffuser quelque chose de sa propre identité mais sans avoir rien à recevoir de lui. Car recevoir quelque chose qui n'est pas né chez soi, implique un remodelage de ce qu'on est; ce remodelage ne peut être perçu que comme négatif dans la mesure où le patrimoine propre est estimé adéquat à la vérité. D'où le difficile ou l'impossible dialogue entre un traditionalisme clos et une dynamique d'ouverture dans l'Eglise.

Sp.: On retrouve bien ce que tu dis chez des chrétiens auxquels on avait demandé de fortes ruptures pour entrer en christianisme et auxquels, par la suite après Vatican II, on demande des changements d'attitude...

G.E.: Cela apparaît dans cette table ronde où il est dit que des chrétiens chinois ou africains manifestent un certain désarroi lorsqu'on les invite à retrouver, à reconsidérer le sens de la valeur de traditions, de pratiques, hier récuses ou dénoncées comme idolâtriques ou superstitieuses. Pour ne pas paraître arbitraire, un tel changement doit être perçu comme solidaire d'une approche renouvelée de la réalité ou de la vérité. La manière de poser une question oriente ou détermine la réponse.

Il y a un certain temps, dans une approche chrétienne de certaines questions, on avait pris pour habitude de confronter énoncé et énoncé. Ainsi, on peut mettre en relation ou en parallèle les récits d'origine biblique et ceux que l'on trouve dans d'autres traditions culturelles. Si l'on confronte la littéralité des énoncés, on perçoit de grandes divergences et le chrétien peut estimer que seul le récit biblique, parce que révélé, mérite respect et considération, porteur qu'il est, sous forme naïve ou primitive, comme dit Jean-Paul II, d'un noyau de vérité que réexprime telle ou telle formule dogmatique. La seule confrontation d'un énoncé à un autre, d'une littéralité à une autre, amène à n'en reconnaître qu'une comme porteuse de vérité.

On peut cependant procéder autrement. Au lieu de ne prendre le récit que dans sa littéralité factuelle, on le reconduira à la source productrice, aux questions d'où il est né. Quels sont l'intention, la visée fondamentale de ce dire, les questions, les tourments, les interrogations auxquels il donne forme ? Quelle réponse apporte-t-il ?

Dès lors, la démarche peut s'appliquer à n'importe quel récit mythique. On ne confronte plus récit et récit, mais on confronte intentionnalité et intentionnalité. La question ne se pose plus de savoir si l'un est vrai et l'autre faux mais une intentionnalité procède et s'explicité de telle façon, l'autre procède et s'explicité d'une autre façon ; mais peut-être y a-t-il, dans les diverses intentionnalités, une convergence et des visées qui peuvent être similaires, alors même que la thématisation en sera différente. On en vient à déplacer la question de la vérité.

Cela déplace aussi considérablement le problème de la rencontre des cultures car, au lieu de partir de la culture faite et constituée, on se pose la question du constituant en acte, c'est-à-dire l'esprit en acte d'engendrer, se posant tel ou tel type de questions et amenant tel ou tel type de réponses. A ce moment-là, il est facile, me semble-t-il, de voir qu'un dialogue pourra s'instaurer.

Encore ne faut-il pas être dupe d'une idéologie simpliste de progrès qui penserait pouvoir établir une échelle graduée des cultures. Primitif suggère souvent l'attitude condescendante de l'esprit éclairé enfin libéré des balbutiements impuissants et maladroits. Primitif peut aussi indiquer la parole pleine, confuse peut-être parce que trop riche ou englobante, mais visant le sens avec une énergie que nous avons perdue ou qui s'est détournée de l'essentiel, dans les sables de nos questions et de nos réponses,

d'autant plus précises qu'elles négligent ou oublient le sens. Ce qui montre finalement que le dialogue ou plus exactement la confrontation des cultures est toujours fonction de l'ensemble des problématiques que nous sommes capables d'instaurer, de différencier et d'apprécier selon leur teneur.

aspect analytique

Œuvre jamais achevée, toujours en cours, s'anticipant de mille manières, faite d'avancées, accompagnée de reculs ou d'oublis, de partialités... *L'homme est toujours prématuré.* Les questions qui le hantent et le constituent précèdent les réponses qu'il doit faire advenir ou accueillir sans que jamais il puisse faire équivaloir les deux autrement qu'en espérance ou dans la foi. Et les questions mêmes ne sortent de l'indétermination et de l'indifférenciation que dans la mesure où se spécifie le regard qui les pose, où sont créés les instruments intellectuels ou matériels qui les rendent possibles. En quittant leur lieu natif, questions et réponses perdent de leur pertinence et ne peuvent être entendues tant que les conditions de leur écoute ne sont pas réalisées. L'impatience de l'universel nous rend inattentifs aux réalités sans lesquelles il ne saurait advenir. La différenciation de la pensée ne cesse de progresser, de s'affirmer, transformant et renouvelant le champ de la réalisation humaine.

Ainsi, on peut considérer que *le Siècle des Lumières* et ensuite *Marx* ont grandement contribué à renouveler et à transformer beaucoup de questions. Marx a toujours été hanté par l'universel. Cette question traverse sa pensée et son œuvre mais selon des modalités différentes. Le premier universel qui s'impose à lui, c'est l'universel tel que l'a dégagé la philosophie des Lumières, c'est-à-dire *l'universel rationnel*: une raison qui se pose comme autonome et autosuffisante à l'encontre de toute révélation qui viendrait lui dicter ou lui communiquer quelque vérité que ce soit ; de même – et c'est toujours la même inspiration – elle se pose comme autosuffisante, dans la capacité qu'elle a de se prendre en charge de façon à conduire son devenir sur un mode de réussite et de plein accomplissement, sans avoir à tenir compte de quelque tare que ce soit, que le christianisme appelait le péché originel.

Un optimisme, tout ensemble rationnel et volontaire, marque cette pensée dans la quête de la vérité, comme dans son entreprise pour vaincre le mal. La religion chrétienne est renvoyée à l'ordre du particulier et de

l'arbitraire. Marx est en outre frappé par l'émergence de *l'universel politique* dont il perçoit l'importance et les limites. L'universel politique est lié à une nouvelle approche de l'origine et du sens du pouvoir.

La royauté ou hiérarchie de droit divin étant récusées, on affirme l'égalité des hommes et leur droit à disposer d'eux-mêmes. De quelle égalité s'agit-il ? D'une égalité politique. Désormais, les hommes n'ont plus à être considérés en fonction de leurs appartenances particulières comme nobles ou clercs, comme paysans de telle ou telle terre, artisans de telle ou telle corporation. Une conception dynamique de la société se trouve ainsi récusée. Du point de vue politique, les différences qui organisèrent la société se trouvent suspendues face à une égalité fondamentale.

Mais c'est une *égalité formelle* en ce sens que c'est une égalité quant au politique alors que les inégalités antérieures ne sont pas effacées : inégalités de l'éducation, de la fortune, etc. Il y a là l'émergence d'un universel qui n'est plus simplement l'universel rationnel mais une capacité égale de l'homme qui efface, renvoie aux temps anciens la différenciation religieuse qui, de ce fait, apparaît comme nulle et non avenue, voire nocive, pour que l'homme puisse accéder à une bonne conscience de lui-même.

Cela donne à réfléchir : une partie, du moins, des guerres de religion, des conflits idéologiques naissent de diversités dont chacune prétend faire prévaloir son droit unique. On connaît la question provocante de Brunschwig : comment le Dieu des guerres de religion pourrait-il être le Dieu de la vraie religion ? Le Dieu au nom duquel on se bat, pour lequel on se met sur le sentier de la guerre, n'est pas et ne peut pas être le Dieu authentique, le pôle de convergence vers lequel les hommes pourraient tourner leur regard.

Marx juge un tel accès de l'homme à l'universel comme insuffisant et tronqué. La Déclaration de 89 sur les droits de l'homme et du citoyen entend bien faire advenir l'universel mais elle ne le fait que dans un ciel théorique qui laisse et donne libre cours aux particularités qui continuent leurs jeux violents et inhumains. Marx va souligner l'insuffisance et même la dérision de l'émancipation politique qui ne fait apparaître qu'un universel théorique, sous lequel continuent à jouer les conflits. En même temps, il prend conscience d'un autre *universel* : *celui de l'argent*. (Notons en passant que l'Eglise, tout au long du XIX^e siècle, prend la défense de la propriété privée, mais surtout en référence à la propriété foncière et souvent en mettant en garde contre l'argent, apatride...).

Passage de l'universel de la pensée, même de la pensée politique, à l'universel de l'argent. Si l'universel politique est advenu, ce n'est pas uniquement par un mouvement de pensée, c'est par un mouvement économique. Le développement économique, mis en place par une bourgeoisie conquérante, a de nombreux retentissements sociaux. Il requiert par exemple la mobilité de la population. Dans une population à dominante agraire, l'homme ne se définit pas seulement comme homme – il se définit comme l'homme de cette tenure, comme l'homme de ce fief car il y est attaché. De même aux yeux de l'Eglise, il restera l'homme de cette paroisse parce que c'est là qu'on peut le contrôler et c'est là qu'il peut faire valoir ses titres d'homme véritable, remplissant ses devoirs. Or, justement, l'économie nouvelle demande le déplacement des hommes. Il ne faut plus que les hommes restent attachés à leur terre ou qu'ils soient éventuellement en vagabondage, etc. L'industrie a besoin de pouvoir regrouper un grand nombre d'hommes autour des manufactures et des usines. Par conséquent, il importe de reconnaître à l'homme la liberté de mouvement. Il n'est plus défini comme l'homme de ce lieu ou de cet autre, il devient libre de se détacher de ces particularités. D'où cette revendication d'effacement des particularités pour qu'il devienne mobile et susceptible de venir là où on a besoin de lui.

Dès lors, comment faut-il définir l'homme? On ne va pas le définir comme l'homme de cette propriété, de cette terre, comme propriétaire de ceci ou de cela, mais on va le définir purement et simplement comme «propriétaire». L'homme libre de la Révolution française est un propriétaire. Le paradoxe, c'est que celui qui n'a rien doit aussi et d'abord être défini comme propriétaire, car la référence n'est plus la terre mais l'argent. N'importe qui est propriétaire. Pourquoi? parce que n'importe qui doit pouvoir entrer dans le jeu universel du commerce des biens. Qu'a donc celui qui n'a rien? Il a *sa force de travail*; il peut et il doit nécessairement participer au commerce universel qui est la valeur du jour, qui est l'option dominante...

L'argent n'est pas lié à la possession foncière; il est la contrepartie du travail, d'un travail qui est anonyme, travail de l'homme quelconque libéré de toute attache à la terre, à un fief, à une abbaye, mais travail de l'homme mobile, produisant des choses qui ne lui appartiennent pas, puisqu'elles appartiennent au chef d'entreprise. L'argent devient le substitut universel qui efface toute particularité. Marx perçoit bien la nouveauté du phénomène et il dénonce l'argent, non pas en tant que porteur de liberté, mais en tant que *substitut de l'homme lui-même*, c'est-à-dire

en tant que nouvelle puissance et puissance anonyme, absolue, qui peut tout s'approprier. On peut être sot mais, si on a de l'argent, on peut acheter des gens d'esprit. On peut être cul-de-jatte mais de multiples jambes courent pour vous...

L'Eglise ne manque pas de percevoir et de dénoncer les retombées négatives de ce nouvel universel et les distorsions formidables qu'il provoque. Facteur de mobilité, l'argent modifie le contrôle social, la référence à un lieu, à un entourage. Il est destructeur de liens, de ceux qui ligotent comme de ceux qui étaient des racines. Il peut aussi, bien plus facilement que la propriété foncière, entrer en clandestinité, échapper aux charges et aux devoirs dont toute propriété est nécessairement grevée. Aux yeux de l'Eglise, toute propriété a des devoirs envers les pauvres. Celui qui, au lieu de biens fonciers, a de l'argent, échappe plus facilement au contrôle social et aux charges qu'il impose.

Aux yeux de Marx, le scandale de la société nouvelle, c'est d'avoir promu l'universel sur un mode discordant et contradictoire : universel rationnel qui met en déroute tous les particularismes religieux ; universel politique qui dit, sur le plan des droits, quelque chose d'authentiquement vrai ; donc universel humain, mais qui reste dans l'abstrait et qui est sous-tendu au niveau du quotidien et du profane par l'universel de l'argent, anonyme, qui, justement sous le couvert de l'égalité formelle, maintient une inégalité fondamentale parce qu'il est force anonyme que quelques-uns peuvent s'approprier.

Sp. : Cet exemple montre bien différents niveaux de l'universel dans la poursuite d'une analyse.

G.E. : Les analyses, les dissociations se font souvent dans la réalité avant que d'être pensées. Et il existe des décalages importants entre ce qui est vécu et le discernement lucide qui lui donnerait l'intelligence, en permettant une certaine maîtrise... On peut reprendre les choses d'un peu plus loin en examinant l'universel chrétien.

l'universel chrétien

L'universel est inhérent au christianisme, quelle que soit la possibilité que nous ayons d'attribuer telle ou telle parole de l'Évangile à Jésus lui-même. « Allez jusqu'aux extrémités du monde... ». L'Évangile est une

parole pour tout homme. C'est très clair, tout le Nouveau Testament le proclame de multiples manières. Saint Paul en a explicité les conséquences en disant : « Désormais en Christ, il n'y a plus ni juif, ni grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme... »

Il est possible de faire un rapprochement avec *l'universel stoïcien*. Il y a deux manières de penser l'universel qui, par certains côtés, se rejoignent, qui risquent aussi de se confondre, de se contaminer mutuellement. En tout cas, l'universel chrétien risque fort de se laisser contaminer par l'universel stoïcien. L'universel stoïcien qui est une des modalités de la conscience occidentale, qui refait surface, d'une certaine manière, avec la philosophie des Lumières, c'est ce que je pourrais appeler *l'universel de l'homme nu*. Je pense au mot de Sénèque : *la vertu n'a besoin que de l'homme nu*. Quelles que soient les différences qu'instaure une société, différences économiques, politiques, différences de richesses, de pouvoirs, elles n'affectent en rien la valeur de l'homme car l'homme se caractérise essentiellement par sa conscience, la conscience de sa liberté, et la liberté, à la limite, n'a pas besoin de conditions. La liberté transcende la condition. C'est cela que signifie l'homme nu.

Il arrive qu'un esclave se montre et soit plus libre qu'un homme à qui la société attribue ce qualificatif, car la liberté est une propriété de la conscience qui permet de récuser toute dépendance et d'assurer la maîtrise pleine et entière de sa propre intériorité de toute valeur : l'autarcie (*autarcheia*) repose sur l'apatheia, cette capacité de se rendre étranger à toute emprise de l'extérieur et qui culmine dans la vertu – grecque et romaine par excellence – la magnanimité (*megalopsychia*). Et de cela, quiconque est capable ; donc le postulat d'une *égalité métaphysique fondamentale* a, de ce fait, une universalité de plein droit. Mais cette universalité est telle que, à la limite, on postule des *individualités monadiques* qui ne se doivent rien les unes aux autres, car nul n'a quelque chose à attendre d'autrui, pas plus qu'il ne lui doit quelque chose.

Ceci est important sur le plan de la vérité ; on pourrait l'appeler le *primat de la vérité socratique*. Kierkegaard a, me semble-t-il, remarquablement éclairé cette question, lui qui a été fasciné par deux personnes, Socrate et Jésus.

Fasciné par Socrate qui, pour lui, est l'homme par excellence ; il n'en est pas de plus grand, car c'est l'homme qui réussit à entrer dans une réserve souveraine à l'égard d'autrui, qui n'a voulu avoir aucune emprise sur

autrui, qui a pensé que le plus grand et le meilleur des maîtres pouvait être – tout au plus mais jamais davantage – une occasion pour autrui. Ceci est très proche de la vérité scientifique. Lorsque je me trouve face à un théorème ou à une proposition scientifique quelconque, il est de l'essence même de cette vérité qu'elle se propose à moi de telle façon que je puisse moi-même, sans recours à une autorité quelconque, vérifier sa vérité. On parle du théorème de Pythagore mais je n'ai que faire de Pythagore dès lors que je puis vérifier par ma propre démarche de pensée, ce qu'il en est de cette affirmation. A ce compte-là, le maître est simplement un pédagogue, une occasion et rien de plus ; finalement, il ne peut que me renvoyer à mes propres capacités dont il peut favoriser l'émergence, mais rien de plus. Donc, la vérité socratique, comme la vérité stoïcienne, ne doit rien à autrui ou bien elle trouve en autrui une occasion. Autrui ne fait jamais que me renvoyer à moi-même.

Le deuxième vecteur – et je crois que ceci est important pour comprendre le dialogue de toute culture et l'impact potentiel de la culture scientifique sur les autres cultures – c'est la conception judéo-chrétienne de la vérité. Pour Kierkegaard, qui se veut chevalier de la foi, Jésus fait apparaître une autre dimension de la vérité et une autre dimension de la parole qui entre en jeu. Car intervient le thème de la révélation, un thème qui est tout à fait décisif et fondamental. La vérité du message chrétien est telle que je ne puis en aucune manière la tirer de moi. Je suis fondamentalement dans un état de réception.

Cela attire l'attention sur le fait qu'il existe deux types de parole : il y a la parole que je peux dire, ce que j'ai parfois appelé la « parole-sur » sur les choses, sur le monde, sur autrui ou sur moi, mais pour laquelle je n'ai besoin que de ma propre initiative. Et il y a la parole de foi, parole reçue et qui ne peut être que reçue. Cette parole n'est plus la parole sur... mais c'est la parole qui va de l'autre à moi, c'est la parole où l'autre se dit à moi, où le contenu de la parole n'est pas un contenu de vérité quelconque mais où la parole de l'autre est lourde de sa vérité, c'est-à-dire de sa présence. Et ceci fait toute la différence car, dans cet ordre-là, je ne peux accéder à cette vérité – et c'est du reste ce qui permet au christianisme de devenir un facteur d'interrogation fondamentale pour toute culture, en lui demandant éventuellement comment elle fait une place ou non à ces deux types de parole : Socrate et Jésus.

Ceci vaut aussi au niveau anthropologique. C'est là qu'on peut retrouver la problématique du début de l'homme. L'homme est pris entre ces deux universels : l'universel monadique qui implique le respect absolu de l'autre mais qui, en même temps, est compatible avec une certaine indifférence, qui ne conditionne pas la communication, qui ne postule pas la création d'une communauté dont l'homme serait non seulement l'artisan mais qui serait modificatrice de la teneur même de ce que personne veut dire ; d'autre part, en christianisme, dans la mesure où la personne est essentiellement caractérisée par l'inter-personne, par l'inter-relation, on ne peut construire l'homme, venir à l'humanité que par « venir à une existence commune ». C'est venir à une existence telle qu'elle soit le fait, la résultante, l'acte commun de l'un ou de l'autre. C'est finalement l'ordre où le « je t'aime » fait exister sur un mode neuf.

Or, précisément, la parole d'amour est telle qu'elle est toujours mouvement de grâce d'une liberté vers une autre. Sur le plan chrétien, sur le plan de la révélation, c'est du même ordre. Dieu n'existe pas comme la réalité transcendante qui se laisse chercher et qui polarise le regard de l'homme. Mais il se présente comme la réalité qui vient vers l'homme et qui lui adresse une parole dans laquelle il se révèle, afin de construire avec lui une communauté, une communion, un espace de libre rencontre et de libre vie ensemble. Cela me paraît tout à fait fondamental de la révélation chrétienne.

Dieu n'est pas solitaire mais communion. La situation de la parole sera donc différente, ce qui conduit à une nouvelle problématique de l'universel. Il est sans doute possible de trouver l'indication de ces deux types de parole dans le livre de la Genèse. Dieu crée par la parole. Et la première démarche qu'il propose à Adam d'accomplir, c'est la nomination des choses. La nomination des choses indique leur prise de possession et c'est une activité fondamentale pour l'homme. Activité toujours en cours qui vise à faire entrer toute réalité dans le réseau de calculs, de relations théoriques et techniques qui permet d'avoir prise sur elle. Nommer les choses, c'est les amener à la clarté, à la transparence que l'intelligence peut leur communiquer. Créer un réseau d'intelligibilité est une entreprise jamais achevée, peut-être porteuse d'une dimension eschatologique, qui manifeste la capacité qu'a l'homme de s'appropriier le monde par sa parole de maîtrise. Adam est toujours à l'œuvre dans tous les laboratoires du monde...

Il n'en reste pas moins qu'au terme de son entreprise, Adam se trouve seul et qu'il n'a personne à qui parler et personne de qui recevoir la parole. C'est après ce constat de solitude et d'impossible échange que la femme lui est donnée. C'est alors aussi qu'est signifié son accomplissement par son cri admiratif et le débordement de sa joie. Voici enfin à qui parler. Voici enfin quelqu'un qui va me parler. Non plus une chose à prendre, à contraindre à livrer son secret, à devenir parole dite, mais une liberté, source de paroles que nul ne peut ni lui imposer, pas plus qu'il ne pourrait les tirer de lui-même. Salut inaugural qui ne cesse d'avoir lieu chaque fois qu'une liberté salue une autre liberté. Quelqu'un à qui parler, quelqu'un de qui entendre une parole, une parole même de liberté.

Une parole de ce type implique la liberté sur un mode inédit. Dans le premier cas, en effet, c'est une affirmation de liberté vis-à-vis des choses, pour faire reculer leur étrangeté inquiétante, en venir à bout par une emprise dominatrice qui peut user de toutes les ruses, de tous les subterfuges, car elle est de l'ordre de la domination. Dans l'ordre de la rencontre inter-personnelle – et ceci n'est pas à entendre sur le plan uniquement personnel, individuel – c'est essentiellement un problème de liberté mais sous un autre angle. La reconnaissance de l'autre ne peut se faire selon des techniques vérifiables par chacun mais elle implique le total respect de ce qui, précisément, n'est pas à prendre. Et comme cela n'est pas à prendre, il faudra que je prenne garde de ne rien faire qui puisse, d'une manière ou d'une autre, manifester une intention ou un comportement de prise.

Un autre type de respect, une autre attente, une autre rencontre qui ne comporte ni procédure commune de vérification ni technique d'approche – ou si technique il y a – elle doit se subordonner à l'avènement de la présence qui n'advient que si elle se donne. Il importe de réfléchir à la spécificité, aux caractéristiques d'une telle présence, aux conditions qui rendent possible une libre détermination de soi face à une présence qui se propose et ne peut advenir que dans le don.

Il est essentiel au message chrétien d'impliquer que la démarche de foi par laquelle il advient, ne peut être qu'une démarche de liberté. C'est ce qu'exprime saint Thomas – et bien d'autres dans l'Eglise – quand il dit : *credere voluntatis est*. Ce qu'il faut souligner, c'est que la vérité de foi relève du vouloir, non par manque de rationalité mais par excès de rationalité. Le drame ou la limite de l'Occident apparaissent ici dans la dis-

sociation de la raison et de la volonté, de l'intelligence et de l'amour. Dans l'optique judéo-chrétienne, le sommet du rationnel, du vrai, se signifie dans la rencontre de libertés, dans l'amour. La rationalité occidentale s'est trop pensée et voulue dominatrice, comme élucidation des choses. Sa pente, c'est de considérer toute résistance à la prise intellectuelle comme indue et de prétendre ployer l'homme lui-même dans son intégralité à son seul éclairage.

En bref, je dirais qu'une vérité ne doit pas être dissociée de la modalité propre qui convient à sa découverte comme à la proposition qu'on peut en faire. Si donc il appartient à la vérité de foi de ne se donner que selon un mouvement de liberté, il est clair qu'aucun mode d'imposition ne peut lui convenir, que son authenticité est à la mesure de la liberté qui l'accueille. Ce qu'il y a à faire, c'est de créer des conditions où la violence est suffisamment écartée, de susciter un espace, pour que cette libre découverte puisse se faire. Revendiquer la liberté de la foi, c'est dès lors revendiquer aussi la liberté de la non-foi.

La conquête des droits de l'homme aujourd'hui revendiqués et prônés par l'Eglise, s'est faite sur un mode polémique à l'encontre d'une emprise de cette même Eglise sur l'homme. En fait, le message qui ne peut susciter que la foi et non le savoir, met en garde contre tout impérialisme idéologique qui pensait trouver son modèle dans la démarche ou la dynamique scientifique. La science, en son sens moderne et non médiéval, se rapporte aux choses et aux hommes, en tant qu'ils se laissent appréhender aussi comme des choses. La foi relève de la libre rencontre; elle concerne ce qui se passe et advient de neuf et d'imprévisible lorsqu'une présence se propose et se donne. Là se joue, selon le croyant, l'accomplissement de l'homme, dans l'avènement de la rencontre avec les autres et avec Dieu même...

Distinguer deux orientations, deux modalités fondamentales n'est point les séparer, à plus forte raison, ce n'est pas maîtriser leurs interférences constantes, les confusions ou les conflits qui peuvent en résulter. La liberté qui est nôtre est liberté d'êtres charnels, fragiles et menacés, et la bouche qui parle, la même que celle qui mange.

Gabriel Espie mep

*128, rue du Bac
75341 Paris Cedex 07*

«SI VOUS NE RETOURNEZ PAS A L'ÉTAT DE...»

par Willy Eggen

C'est un choix bien approprié que d'appliquer nos recherches en spiritualité au thème difficile du particulier et de l'universel qui évoque tant de sujets fondamentaux dans la pratique missionnaire. Force est de reconnaître que l'effort inouï du monde chrétien pour faire entrer tous les peuples dans l'unique berceau de l'Eglise relève d'une conception spécifique de l'universalisme, de la valeur absolue que revêtirait la révélation biblique. Réfléchissons un moment : si l'on a tant parlé, ces dernières décennies, d'acculturation, de pierres d'attente et même d'un christianisme anonyme, tout en soulignant la valeur propre de chaque culture, cette notion d'un universalisme restait toujours à l'arrière-plan. Aussi les termes Nyame, Mawu, Olodumare, Chikwu, etc., ont-ils tous fini par signifier Dieu, tel qu'un Européen l'a compris.

Mais dans la production de cette idéologie universaliste, s'est-on fait le porte-parole du Yahweh biblique ou bien plutôt celui d'une idée platonicienne ou aristotélicienne ? Ce Dieu omniprésent, omniscient et tout puissant que l'on pensait déchiffrer chez tous les peuples, qui est-il au juste ? L'effort, aussi bien des Eglises que des structures politico-économiques et des recherches scientifiques, pour rendre transparent le prétendu plan unique et éternel du Dieu tout-rationnel, que proclame-t-il en parlant d'une vérité et d'un ordre universels ? Et partant, quelle mission l'homme blanc s'est-il donnée en adhérant à ce Dieu dont le signalement est apparemment plus philosophique que biblique ?

Avant d'entrer dans cette discussion pointilleuse, relevons brièvement quelques traits bien curieux de l'histoire missionnaire. Les grandes missions du xv^e siècle, nous dit-on, furent provoquées par l'expansion politique des divers royaumes européens. Il est étonnant, cependant, que

l'Eglise montre tant de ferveur *ad extra*, au moment même où la désintégration interne, surtout dans les villes, était alarmante. Les villes se peuplaient de gens nombreux qui fuyaient les conditions féodales des systèmes ruraux ; elles posaient des problèmes socio-culturels énormes et menaçaient l'affirmation médiévale d'un ordre universel de rationalité divine. Alors s'impose l'idée que l'Eglise, plutôt que d'entrer dans la lutte créatrice d'une culture nouvelle, comme le faisait le mouvement protestant, s'est tournée vers l'extérieur pour y lancer l'initiative missionnaire, construite sur la théologie tridentine, avec la notion d'un ordre universel et divin en tête de ligne.

Si ce fut une fuite en avant, celle-ci allait se répéter au XIX^e siècle, lors de la deuxième vague missionnaire qui, elle aussi, allait de pair avec une poussée politique et sociale. A cette époque encore, les villes posaient de formidables problèmes à la pensée européenne, comme la misère du prolétariat rendait ridicules les thèses rationalistes antécédentes et constituaient une énigme inextricable : l'universel de l'ordre divin permettant la misère chaotique du particulier.

quand craque la corde trop tendue...

Il est bien connu que ce ne fut pas seulement les désordres socio-économiques qui causèrent le transfert de l'attention de l'universel au particulier. Le romantisme en art et en musique, aussi bien qu'en philosophie, souligne la valeur fondamentale du particulier, de la réalité individuelle, non classable. Sont désormais suspects les discours qui portent uniquement sur des principes universels et ignorent le respect du particulier.

G. Gusdorf vient de publier deux ouvrages volumineux sur le savoir romantique marqué par son effort héroïque pour tenir ensemble l'irrationnel, le particulier, l'abîme du chaos et le néant, d'un côté, et le rationnel, l'universel, l'ordre pur et divin, de l'autre. L'admiration de l'ordre sublime, que l'on pensait percevoir dans les grandes cultures nouvellement découvertes, se mêlait à la volonté audacieuse de laisser s'exprimer les forces, souvent cahotiques et rebelles mais autrement vitales, pour la société de l'époque. Une telle sur-tension culturelle ne manquait pas d'aboutir à une révolte complète, où la mort de cette divinité centrale,

toute puissante et source d'une autorité infaillible, ne fut plus qu'un constat. Nietzsche l'a bien vu et fait.

Le mouvement missionnaire tient une curieuse place dans les péripéties de ce combat héroïque. Partis pour proclamer et confirmer l'universalité du règne de Dieu et de la loi qui gouverne l'histoire humaine, les missionnaires ne tardaient pas à comprendre la particularité des peuples à évangéliser. Après une période de recherches et de tâtonnements liés à la prédication, sans qu'on arrivât à reconnaître l'œuvre divine dans les traditions locales, certains commencèrent à craindre que la misère, survenue en Europe, ne frappât les pays de mission, avant même que la loi universelle de l'ordre n'ait pu s'imposer.

Commence alors une période d'activité farouche, non tant de prédication religieuse que de promotion sociale, cherchant à répandre les institutions sensées avoir une valeur humaine, absolue et universelle, telles que les soins médicaux, la rationalisation bureaucratique, l'éducation scolaire, la circulation en voiture, la monogamie et le libre choix du partenaire dans le mariage et surtout l'achat des produits de grande consommation. Dans toutes ces activités dont il ne s'agit pas de faire la critique dans ces pages, l'accent et la motivation ne se trouvaient-ils pas souvent dans cette conception universaliste, avatar de la grande théologie, tenant l'ORDRE établi dans la culture occidentale comme universellement valable ? Et s'il en est ainsi, ne porte-t-il pas à croire que l'œuvre missionnaire servait de garde-fou à l'Occident, c'est-à-dire comme un terrain privilégié pour affirmer et cultiver la croyance à un tel ordre universel et divin – quoique fortement sécularisé – alors que la transparence de cet ordre se perdait irrémédiablement ?

Pourtant, il faut reconnaître que l'évolution a fait justement volte-face sous l'impact de notre rencontre avec ces cultures particulières, récusant la thèse universaliste, tant sur le plan social que religieux. Nous avons compris que la plupart des peuples ne croient guère à un Dieu, maître et force centrale gouvernant l'univers, pas plus qu'ils ne regardent l'unité « père-mère-enfants » comme l'atome constructeur de la société. Et voilà que l'Occident lui-même met de plus en plus en cause ces notions séculaires. Considérer Dieu comme le support tout-puissant de l'ordre social et politique est devenu impossible dans notre système et la notion de transcendance commence à remettre en évidence l'aspect bien plus révolutionnaire, pourtant réellement biblique, de cette notion : Dieu apparaît dans les marges de la société, engagé dans la lutte existentielle.

luttant contre... et cependant pour...

« Que la lumière soit... que la vie soit... et que soit l'humanité à mon image ! » Petit à petit, nous nous rendons compte que ces textes ne parlent pas d'un ordre autoritaire mais d'une parole créatrice, pas d'un acte accompli mais d'une combativité permanente. Dieu est cette force dans l'univers qui refuse de se résigner, qui rejette les ténèbres et résiste à la mort, luttant contre toute atteinte portée à l'homme. L'horreur des injustices, du chaos, de l'exploitation, du mépris ou de la calomnie, l'horreur de tout ce qui nuit à la vie humaine est la force motrice de son geste créateur qui perdure. Mais cela signifie que Dieu est aussi indéfinissable que les puissances du mal auxquelles il s'oppose : n'étant point l'éternel immobile, il change au contraire constamment. N'existe-t-il donc pas de vérité absolue, point de principe universellement valable ? Et qu'en est-il de sa révélation et de notre mission qui en découle ? S'il est vrai que le Dieu biblique ne se fait connaître que pour défendre le faible contre les menaces de la mort, ne faut-il pas l'appeler le Seigneur de l'histoire ?

La force ordonnatrice qui est l'élément divin dans l'être humain tente de maîtriser le chaos en établissant des structures sociales et des institutions culturelles. Accordons donc à Hegel que chaque pièce de législation, d'organisation ou de création artistique, révèle une présence divine. Mais ne croyons pas que Dieu soit au-delà, dans le prolongement logique de cet ordre humain, comme son principe éternel et modèle statique ; bien au contraire, cherchons plutôt en deçà, dans la lutte la plus amorphe et irrationnelle, la plus particulière et individuelle, dans la lutte permanente, mettant en cause, jour après jour, le résultat de toute œuvre ordonnatrice ; non pas pour le plaisir du chaos mais justement pour que les structures érigées, même si elles sont une victoire sur le chaos, ne manquent jamais d'être défectueuses. Dieu n'est pas assis en maître en face de l'homme, maître d'un plan universel, prêt à juger à quel degré ce plan a été ou non réalisé. Un tel plan n'existe pas car chaque plan, chaque révélation ou ordre concevable, finit nécessairement par un classement, donc par faire des individus des victimes. Je dirais, dans ma compréhension du message biblique, que Dieu aime tant l'individu dans son désir d'être, que l'amour d'un ordre ou des principes universels est exclu, sauf l'amour absolu du non-universel, de l'individu. Son être est entièrement déterminé par la lutte contre l'injustice, la mort, l'abjection de ses individus bien-aimés, et donc par l'irrationalité du mal qui se manifeste souvent comme l'ordre social trop rationnel et qui seule permet de comprendre le contenu toujours changeant de l'être divin.

Dieu se trouve du côté de l'indéfinissable ou plutôt du côté du défini, de la victime classée et expulsée qui lutte pour la vie dans une position où l'ordre soi-disant universel n'admet aucune alternative. Les Béatitudes ne parlent-elles pas de ce Dieu, de cet événement inouï : le bonheur des pauvres, des attristés, des expulsés et des marginalisés ? Non point que la pauvreté et la tristesse soient des états élevés mais, dans ces positions critiques où la structure dominante ne cesse de marginaliser des individus et des peuples entiers, Dieu mène ce combat pour la vie, pour la lumière et pour une humanité à son image. N'est absolu et universel que le choix de Dieu de s'identifier au combat toujours nouveau et varié des êtres menacés et opprimés. Sa Révélation et, partant, la mission qui nous est donnée se définissent par la lutte du particulier marginalisé. Epistémologiquement parlant, Dieu est circonscrit par les formes démoniaques qui, continuellement, menacent la vie. Dans l'histoire sainte, Dieu s'est révélé, non par une réflexion abstraite sur des principes métaphysiques mais par une méditation engagée et existentielle sur l'énigme du mal engendré par la société, sur le chaos qui découle des principes de l'ordre eux-mêmes.

Dieu et la victime

La notion d'une victime transformée en Dieu, d'un bouc émissaire converti en rédempteur, est bien connue dans de nombreuses religions. R. Girard l'a longuement analysée ; il arrive à des conclusions aussi convaincantes que contradictoires du point de vue théologique. S'alignant sur la fameuse théorie freudienne du meurtre primordial où la victime, en l'occurrence le père, devient le fondement de l'ordre moral et du système religieux tout entier, Girard s'élève néanmoins bien au-dessus du psychologisme. Son interprétation semble avoir bien saisi l'événement évangélique quand il voit le propre de Jésus dans son refus de classer qui ou quoi que ce soit, refus de la violence, refus de faire retomber les tensions sociales sur l'autre.

Jésus est l'unique et totale révélation de Dieu, justement en étant prêt à prendre sur lui ces tensions, en attirant la violence qui risque de faire des victimes autour de lui. Il en arrive à formuler et surtout à vivre, par une maîtrise sans égale de l'inspiration biblique, ce renoncement au sacrifice qui, seul, peut contenir la violence. Il ressentait vivement les mécanismes religieux et autres qui ne cessaient de classer, de définir, de marginaliser

et de sacrifier des réalités humaines. Il s'appliquait à montrer comment surmonter la violence et le chaos sans avoir recours au mécanisme sacrificiel, ce mécanisme diabolique qui, dans ses avatars innombrables, n'a de cesse de soumettre le particulier aux prétendus acquis, absolus et éternels, d'ordre divin.

Rendant intelligible la nature créatrice et libératrice du Père, Jésus nous délivre de l'angoissante hantise de vouloir définir Dieu par-delà l'éternel processus de lutte, souffrance, mort et résurrection, dans la solidarité avec l'opprimé et l'expulsé. Car, de Dieu, on ne saurait jamais énoncer davantage que cet engagement au processus libérateur. Il n'y a pas de Dieu qui, de son trône céleste, gouvernerait l'ordre universel, un Dieu qui, parmi ses autres besognes, daignerait décréter l'amour du pauvre, du pécheur, du bandit condamné. L'ordre qu'il « ordonne » se résume entièrement par la lutte contre le désordre de la marginalisation, de la discrimination et de l'expulsion. Dieu se trouve du côté des victimes, non par une charité contingente de sa majesté mais par sa nature même de créateur. Car le cœur de l'œuvre créatrice bat là où le particulier, le nouveau, affronte le soi-disant éternel bien établi. Dieu et le diable sont tous les deux préoccupés du particulier qui se distingue de l'universel, mais tandis que le diable – faut-il dire les faux dieux ? – le sacrifie pour sauver l'universel, le Christ nous montre que « celui qui est né de Dieu » s'engage auprès des structures de l'ordre pour défendre la cause du particulier.

le dieu africain et le particulier

Avant de retourner à la thèse girardienne, il est important de considérer, fût-ce brièvement, l'idée du Dieu suprême que l'on pense avoir rencontrée un peu partout et notamment en Afrique. Les disputes à ce propos continuent sur l'existence ainsi que sur la nature de ce Dieu, souvent bien lointain et peu vénéré, ainsi que sur la question de l'influence occidentale ou autre sur cette croyance.

Laissons de côté l'aspect composite et l'élément cosmologique dans les noms tels que Niamian, Nyame, Nyambe, Nzapa, etc., si répandus dans les langues du groupe Niger-Congo et signalons seulement que le mot employé pour Dieu est souvent susceptible de devenir pluriel (comme chez les Ewe: Mawu – mawuwo). Les Senoufo du Ghana, appelés

Nafana, ont pris le mot akan Nyame comme le pluriel d'une divinité (*nyama*) alors qu'ils ont un mot propre pour Dieu – Nyehgbo – qui, d'accord en cela avec le Chikwu des Ibo et l'épithète Segbo des Ewe, se réfère au mot désignant le destin propre de l'individu (*nyeh* ; chez les Ibo, *chi* ; chez les Ewe, *se* ; alors que gbo et kwu signifient grand).

On pourrait penser que ce mot pour désigner Dieu le définit comme le législateur suprême, surtout si l'on rapproche le *se* (destin) du *se* (loi) et du verbe *se* (écouter) en Ewe (ce que les gens ne font guère d'ailleurs). Mais il importe de bien noter que le *nyeh* et le *se* fonctionnent tout autrement. Ce n'est pas une loi décrétée et universellement valable qui permettrait de juger, de préjuger, de classer, de marginaliser et de sacrifier. Bien au contraire. Dans ces sociétés fortement intégrées, où l'intérêt du groupe familial prédomine, la notion de destin personnel s'inscrit carrément en révolte, pour ainsi dire, contre l'imposture de ses demandes souvent outrées. Ce Dieu, par une sorte de contrebande religieuse sanctionnée, s'adonne à la défense de l'individu. Même si le mot *se* rapprochait l'idée de destin de la notion d'obéir à une loi, il reste certain qu'il ne parle nullement d'un législateur qui cherche à nous insérer dans un plan préconçu de l'histoire universelle avec des décrets bien précis. L'ordre définissable qui permet de juger, d'expulser, de discriminer et de sacrifier n'y correspond guère car ce *se* tout personnel, met l'accent sur le droit absolu que l'individu possède d'exister et qui prime sur tout jugement possible de son caractère ou de ses performances (à l'usine, à l'école, etc.).

Il reste pourtant que le *se* situe l'individu dans le code social à un endroit bien précis (quoique très flou pour lui) : l'individu se rend compte du rôle codé qu'il doit jouer à cause de son *se*, de sorte que l'analyse girardienne tient bon pour tout ce qui concerne ce code avec ses rites, ses mythes et ses règles coutumières. Mais conclure que ce code soumet la société tout entière à la loi du mécanisme sacrificiel me semble inexact, parce que la logique sous-jacente au code, avec ses principes dits universels, ne peut ignorer ce concept central d'un Dieu-du-particulier-en-tant-que-particulier.

Je me suis souvent demandé si le soi-disant Dieu suprême en Afrique correspondait à nos notions de monothéisme, de polythéisme voire d'athéisme. Dans les langues à classes nominales qui distinguent linguistiquement les êtres animés des autres, ce Dieu est souvent parmi les êtres du groupe inanimé. On n'y voit pas un être personnel revêtu d'une auto-

rité spéciale dans la vie de la société, même pas comme une instance critique derrière nos affairéments. Les Banda centrafricains l'appellent souvent *ere* : la Chose indéfinissable, et il vaut la peine d'examiner si ce *ere* ainsi que le *segbo*, *nyehgbo*, et *chikwu*, ne véhiculent pas certains aspects de ce que Girard considère comme le Logos biblique, surmontant et transcendant la logique victimaire. Autrement dit, il se peut fort bien que ce Logos soit présent dans toutes les religions qui, formellement, comprennent le souci de l'individu, du particulier.

le verbe qui vivifie l'opprimé

Si René Girard a reconnu les dieux comme des victimes, boucs émissaires divinisés qui, à leur tour, imposent des sacrifices et font des gens des victimes en les classifiant, en les ordonnant, etc., c'est qu'il a vraiment touché au mécanisme fondamental que se donnent les religions dans leur lutte contre la violence originelle. Il souligne d'ailleurs à juste titre – et en confirmant ainsi la thèse célèbre de Karl Barth – que le christianisme, malgré le trésor de la révélation biblique qui lui est confié, ne se distancie guère de cette triste route des religions. En nous limitant à l'histoire des missions elles-mêmes, nous en trouvons de nombreuses preuves.

D'autre part, si Girard nous dit voir en Jésus et dans l'Esprit issu de lui, le seul chemin pour surmonter cette logique sacrificielle, il nous faut être attentifs à ne pas glisser dans un nouveau type d'universalisme plus ou moins métaphysique. La rédemption par le Christ pourrait tourner en un mécanisme sacrificiel d'autant plus puissant et abominable qu'elle se présenterait désormais en liaison avec la domination occidentale du monde politique et économique tout entier. Le signe de la Croix revêtirait alors la même valeur universelle que la monnaie verte et la divinité automobile, symboles d'un universalisme hérité du Dieu décédé et contrepartie du Dieu qui crée par sa parole, cherchant à assurer la vie épanouie pour chaque créature en particulier.

Pour l'œuvre missionnaire, il en découle quelques conclusions importantes. Plutôt que de proclamer des vérités et des arrangements dits universels, nous devons être participants de cette lutte divine contre toute marginalisation, toute formation de boucs émissaires, toute « victimisation ». Pour cela, il nous faut d'abord nous appliquer à discerner cette lutte

divine dans chaque tradition culturelle. Il est important ensuite d'appréhender tous les facteurs pathogènes qui se multiplient dans l'actuelle rencontre des divers systèmes sociaux et culturels. Enfin il s'agit d'examiner soigneusement et de bien tenir compte des divers mécanismes de défense, anciens ou nouveaux, que les peuples se donnent contre les faux développements quand les soi-disant valeurs universelles font dévier la vie sociale.

Il m'est arrivé ailleurs de préconiser une approche missionnaire que j'appellerais « une pastorale préventive » ; une telle pastorale a pour objectif de renforcer la défense du particulier qui tend à se faire marginaliser. C'est une défense qui ne se fera pas dans un esprit purement négatif ni par un sentiment de charité condescendante, mais bien plutôt à cause de la conviction que Dieu n'est pas en nous tant que la lutte contre tout universalisme arrogant, qui fait des victimes et qui engendre des discriminations, n'est pas partie intégrante de notre être.

Croire à la rédemption acquise en Jésus et vouloir être disciple du Verbe veut dire accepter que ce Verbe n'est pas une vérité abstraite ni philosophiquement définie, mais une parole qui vivifie, justement parce qu'elle refuse toute définition absolue, toute coupure de communication, tout échange clos et mort. Le Verbe, comme nous l'apprennent les traditions afro-sémitiques, est communication vivifiante qui donne tout son poids au particulier et non pas une vérité absolue qui se veut universelle. Pour le Dieu de ces traditions, il n'y a qu'une réalité universelle : le particulier avec sa volonté d'exister et sa lutte contre toute oppression. Voilà la mission du chrétien qui, tout en étant universelle, ne saurait prétendre l'être. Car prétendre à l'universalisme signifie toujours chercher à éviter l'angoisse de la petitesse, l'inconnu, la faiblesse et le particularisme de la nouvelle naissance. Pourtant, « si vous ne retournez pas à l'état de nouveau-né, du faible, du marginalisé luttant pour son existence, le Royaume ne sera pas en vous », nous dit le Seigneur.

Willy Eggen sma

Ghana

LA CULTURE AKAN :

ouverture sur l'universel de la vie

par Jean-Paul Eschlimann

On a souligné, dans certains milieux de l'administration coloniale ou dans certaines analyses sociologiques, que les sociétés africaines ne faisaient pas de prosélytisme comme les religions ou les civilisations à portée universaliste. Elles seraient donc sans visée expansionniste, repliées sur elles-mêmes, se contentant de gérer leur patrimoine ancestral, de pratiquer une tolérance exemplaire envers toutes les autres formes de religion et de culture ¹, et d'être les victimes toutes désignées du prosélytisme des autres. Une telle analyse déforme singulièrement la réalité et en méconnaît un aspect fondamental.

Il est vrai que les ancêtres ne s'exportent pas ; on ne les propose pas à d'autres. Le lien du sang, sur lequel se fonde l'un des pôles de la tradition africaine, est unique et singulier pour chaque individu et pour le groupe issu de lui. Il en va déjà autrement des cultes des Esprits, des divinités protectrices et de la divination. Les sociétés les empruntent fréquemment aux voisins et le vainqueur est tenté d'imposer les siens aux vaincus pour les soumettre et les vassaliser.

Mais rien, dans les affirmations précédentes, ne permet de conclure que les sociétés africaines ignorent l'ouverture sur l'universel pour être à jamais enfermées dans un particulier irréductible. Elles l'ont conceptualisé et ont créé à son endroit un corps de représentations qui informent une pratique et créent des systèmes d'interprétation de la réalité sociale et humaine. Mon hypothèse, c'est que toute coutume africaine se pense comme universelle, c'est-à-dire capable d'ouvrir à l'individu la voie d'accès à l'acquisition du statut d'homme et de personne, statut partagé avec les autres individus de l'espèce. L'explicitation de cette hypothèse se voudrait une modeste contribution au sujet proposé dans ce cahier.

les laissés-pour-compte

Acquérir le statut plénier de personne humaine n'est pas donné à chaque membre des sociétés akan. Pouvoir se prévaloir d'être pleinement homme, c'est finalement le privilège de certains. Ceux-ci se définissent comme l'étalon de l'humanité, comme la seule incarnation possible de l'universel et imposent leur coutume comme unique voie d'accès au statut d'homme et de personne.

Mes propos sont aisément vérifiables. L'étranger (que je suis) ne peut jamais accéder, dans une société akan, au statut d'homme accompli. « Quoique le bois dure dans l'eau, il ne se change pas en crocodile », dit le proverbe. Même si j'habite à cet endroit depuis longtemps et que j'ai acquis une bonne maîtrise de la langue et des us et coutumes locales, même si j'y ai beaucoup travaillé et créé un patrimoine économique important que je peux léguer à ma postérité, même si j'ai épousé une femme du terroir, je demeurerai toujours un mineur dans la société villageoise. Je n'y bénéficierai pas des droits juridiques et politiques reconnus aux autochtones. Un tuteur légal répondra de mes faits et gestes auprès des vieux du village et, à l'occasion, devra payer les amendes qui auront sanctionné mes fautes publiques. Je ne peux m'introduire dans les circuits des héritages qui circulent entre mes hôtes. Je reste étranger, marginalisé, jusque dans la mort. Au lieu de me faire partager la bonne terre où reposent les ancêtres du groupe, les responsables vont m'enterrer sur le bord de la route qui conduit vers mon pays d'origine, dans la terre « étrangère », donc mauvaise. N'y trouvant pas le repos, je serai provoqué, par une longue pérégrination d'outre-tombe, à retourner au pays de mes ancêtres. Sur sa terre d'accueil, l'étranger ne peut donc devenir pleinement homme. La coutume qui règne à cet endroit, le considère toujours comme un enfant, un mineur. C'est pourquoi, aux temps ancestraux, il constituait une victime toute désignée pour certains types de sacrifices.

1/ En ce sens, elles constitueraient un modèle de tolérance et de respect des autres, dont l'Occident impérialiste ferait bien de s'inspirer. C'est la finalité réelle de l'argumentation précédente.

2/ La politesse raffinée, dont l'étranger est l'objet, n'a d'autre fonction que de le maintenir dans son altérité et de neutraliser le danger potentiel que représente sa différence. Par elle, on lui assigne sa place et, surtout, on le fait différer tel qu'on l'entend.

3/ L'iconographie missionnaire du siècle dernier et du début de celui-ci illustre parfaitement cette thèse. L'Occident chrétien a souligné avec une insistance allant jusqu'au pathologique, le côté barbare des peuplades du Golfe du Bénin, diffusant des images de sacrifices humains, des représentations cannibaliques ou sorcières, etc. L'universel chrétien traitait les autres de barbares. Cf. *Iconographie, catéchisme et missions*, CREDIC, Lyon, 1984.

Le crime dont l'étranger se rend coupable, c'est de différer des Akan d'une manière que ces sociétés ne tolèrent pas. Alors, de deux choses l'une : ou bien son altérité est pertinente et vraie et alors elle détruit la prétention universaliste que revendique ma propre coutume, ou bien je maintiens celle-ci et, dans ce cas, je suis obligé de traiter l'étranger comme un homme avorté, voire comme une bête. C'est cette dernière attitude qui fut adoptée par les idéologies akan traditionnelles². Ma propre culture et celles qui lui sont apparentées parce qu'elles procèdent d'un tronc originel commun, peuvent seules prétendre conduire leurs membres à l'universel et, partant, leur assurer un statut vraiment humain et personnel.

Il n'y a pas que l'étranger qui soit laissé pour compte. Au sein d'une même société, les chances qu'ont les individus d'y parvenir ne sont pas égales. Le nouveau-né n'est qu'eau et matière molle et s'il meurt à ce stade, on s'en débarrasse comme d'une ordure. Il accède à l'humanité et à la personnalité en passant par les différentes étapes de la maturation biologique et sociale : dentition, sevrage, marche, parole, initiation, mariage, etc. L'esclave n'était qu'un objet et ne pouvait jamais acquérir de statut humain. Le sorcier (mangeur d'âme) possède une personnalité marquée par un manque ontologique, tarée par le vieillissement, lézardée par toutes sortes de déperditions de vie. Il essaie, par conséquent, de se rétablir dans son intégrité en dévorant invisiblement la vie des membres de sa famille. Tous ces individus n'ont pas de véritable personnalité humaine ; l'idéologie les en prive.

Ces divers cas m'apprennent que les sociétés akan ont construit une vision de l'universel qui permet de repérer le degré d'humanité auquel un individu peut prétendre ou qu'il a effectivement atteint. Le roi, le noble, le vieillard qui a épuisé ses potentialités de vie en laissant à sa nombreuse progéniture l'héritage d'une réussite exemplaire, représentent le type de l'homme achevé et de la personnalité réussie. L'étranger, celui qui relève d'une coutume trop éloignée, se situant aux marches du monde « civilisé », n'est qu'un barbare qu'on accusera volontiers de cannibalisme pour souligner son caractère bestial et son absence d'humanité. Il ne communique pas à l'universel défini par le groupe³. D'autres, comme l'enfant, le fou ou l'ignorant, n'y participent qu'imparfaitement et sont maintenus dans une forme d'humanité peu enviable. L'universel akan serait à la limite la réussite de quelques-uns, imposée comme modèle à tous.

un universel qui s'identifie à la vie

Les Akan n'ont pas produit un système intellectuel d'universaux qui définirait la nature humaine en général. Ils n'exportent pas d'idéologies à prétention universelle. Ce qui ouvre l'homme à l'universel, ce qui constitue son humanité et sa personnalité, c'est le mode d'existence qu'il mène et la manière dont il actualise et spécifie sa vie. La vie fait l'unité du tissu cosmique. On la rencontre aussi bien chez les végétaux, les animaux, les semblables, que dans les concentrations invisibles de vie qui peuplent la brousse, les airs, les eaux, voire le dessous de la terre. Universel unique, elle n'apparaît pourtant que dans des manifestations particulières.

Mon hypothèse, c'est que la conception de l'universel, dans le cas présent, s'identifie avec celle de la vie. Ses caractéristiques et ses qualités essentielles sont celles de la vie. Sa dynamique profonde est encore celle de la vie⁴.

La coutume ancestrale représente la voie d'accès à la dévoration de la vie (car la vie se mange!). Elle est le mode de gestion et d'exploitation, particulier à une société, de l'universel de la vie possédée par les hommes et leurs différents partenaires cosmiques. Elle répartit ce capital unique entre les divers vivants qui peuplent le cosmos et régit leurs rapports mutuels. S'agissant de l'homme, la coutume est pour lui facteur d'humanisation en lui attribuant la part de vie et de personnalité qui lui revient selon sa naissance, son rang social et sa place dans l'environnement cosmique. Ceci se manifeste éminemment lors de l'entrée de l'enfant dans la phase terrestre de son existence. La cérémonie du septième jour, véritable accouchement socio-culturel du nouveau-né, permet à la coutume de l'investir du statut humain que la naissance biologique n'a pu lui conférer⁵.

En dehors de la coutume, point de vie, point d'humanité, point de salut. C'est pourquoi elle possède un caractère sacré et intouchable aux yeux de ceux qui la vivent. Son application rigoureuse assure l'accession à la plé-

4/ Je me suis étendu plus longuement sur ce projet de vie akan dans une intervention au Colloque de Francheville. Cf. *Spiritus* n° 94, pp. 43-48.

5/ J.P. ESCHLIMANN, *Naître sur la terre africaine*, INADES, Abidjan, 1982, pp. 89-118.

nitude de la vie à laquelle aspire tout individu. Par conséquent, l'homme universalise la portée de sa coutume aux dimensions mêmes de la vie qu'elle est censée procurer. Il comprend alors très mal qu'un autre, qui ne partage pas la même voie d'accès à la vie, puisse se prétendre aussi humain et aussi vivant que lui. Il aura tendance à le diminuer et à le croire faiblement vivant puisque, seule, la coutume de ses pères assure l'accès à l'universel humain plénier.

Se convertir à une autre coutume est un suicide puisque, fatalement, on se diminue dans sa personnalité et dans ses chances de vie en se coupant de l'héritage de ses ancêtres. La chose était impensable autrefois. Aujourd'hui encore, un Agni ne peut devenir un Mossi et réciproquement. Le passage au christianisme est présenté par les anciens comme le saut de la mort. Ils le traduisent souvent en ces termes : « Peut-on laisser la coutume de nos pères pour suivre celle de "ce petit Jésus" ? N'est-ce pas avant-hier qu'il est venu ici, alors que nos ancêtres sont là depuis toujours ? » Puisqu'à travers la coutume, on a déjà accès à la plénitude de vie terrestre et cosmique, à l'unité de la vie et du monde, que peut-on encore espérer d'un passage au christianisme ? Lorsque celui-ci se présente dans un contexte socio-religieux africain, il ne rencontre donc pas une réalité humaine de seconde zone. cantonnée dans un particularisme irréductible et taré. Il est, en réalité, confronté à une expérience humaine et de salut qui se pense elle-même comme universelle et donc totalitaire, puisqu'elle procure la plénitude de la vie et de l'humanisation.

les ruses de la coutume

La coutume doit utiliser certains procédés pour s'imposer aux individus comme seule et unique médiation entre eux et la vie totale que leur propose la société. Tout d'abord, elle fait passer le particulier akan pour l'universel humain. Les vrais hommes, c'est nous ; les autres sont nécessairement sous-estimés ou niés dans leurs différences. Cela engendre une logique de destruction de l'autre dont l'esclave était l'aboutissement ultime. Il était obligé de renier son être et son passé pour entrer de force dans la coutume et l'univers akan sans pouvoir y être considéré comme un être humain.

Au sein même de la société concernée, le singulier de certains s'impose comme l'universel pour tous. L'idéologie parle du puissant, du fort, du maître qui capitalise hommes, richesses et pouvoirs et qui monopolise la

production de sens. Elle oblige les autres à adopter sa conception de la vie et de l'humain et à se définir en fonction d'elle. Les cadets, les faibles et les enfants n'ont ni statut personnel autonome ni droits spécifiques. Ils n'ont d'autre ressource que de se penser par rapport aux premiers. La définition et la reproduction permanente de l'universel akan, c'est-à-dire de la plénitude de la vie, sont finalement entre les mains de quelques privilégiés qui occupent les points stratégiques de l'économie, du pouvoir et de la religion.

En dehors de la coutume, pas de vie et pas de salut. Elle fait donc croire à ses membres que le maximum d'efficacité se trouve dans les rites et les pratiques qu'elle propose. Elle seule est capable de leur donner accès à l'humanisation totale. Tout ce qui est autre n'est que faiblesse et vanité⁶.

Il convient de nuancer cette dernière affirmation. La coutume peut rencontrer, dans les systèmes voisins ou importés d'Europe, des éléments et des logiques qui renforcent sa dynamique propre. Elle s'empresse alors de les intégrer avec d'autant plus de facilité que ces emprunts renforcent ses prétentions et ne compromettent nullement ses propres pratiques et représentations. L'intégration, l'assimilation et quelquefois la transformation de ces nouveaux éléments (maraboutages, pratiques chrétiennes, apport de la modernité occidentale) ne font que renforcer le caractère spécifique et contraignant de l'universel défini par les Akan.

En conclusion, la coutume ancestrale s'arroge la prétention de conduire à l'universel en s'érigeant comme l'unique voie qui conduit à l'humanisation et à la vie totale. Ce faisant, elle fait violence à ceux mêmes qu'elle prétend servir. Elle est animée par une logique discriminatoire, surqualifiant les uns, marginalisant les autres. Elle fait croire qu'elle donne à chacun une chance égale d'accéder à l'humanisation complète, alors qu'elle érige des barrières et des hiérarchies et ruse avec le grand nombre. Elle est fondamentalement « idéologie », c'est-à-dire conceptualisation, représentations et pratiques de quelques-uns érigées en norme universelle d'humanisation et de personnalisation pour tous. La ruse de la coutume, c'est de faire accepter un tel état de fait comme normal, indiscutable, voire comme l'ordre voulu par le créateur de la vie.

6/ Cela apparaît très clairement dans les insultes. Dire à quelqu'un: «Espèce de Lobi, espèce de Mossi, balafre, etc.» équivaut à le traiter de chien et à lui refuser le statut d'homme.

confrontation avec l'universalisme qui anime l'évangile

L'Évangile est donc mis en présence d'une logique coutumière qui prétend à l'universel humain. Si leur rencontre devait se produire sur un mode conflictuel, l'un doit écraser l'autre et imposer son caractère totalitaire à la place de l'autre. En bonne logique missionnaire, la coutume akan doit alors céder devant l'Évangile. Le converti va rompre avec sa tradition, avec ses faiblesses et ses mensonges pour se rallier à la vérité universelle du christianisme. Posé dans de tels termes, le problème est insoluble et la pratique devient conflictuelle.

Il me semble qu'il est dans la logique de l'Évangile de respecter la conception traditionnelle de la vie, qui est la définition même de l'universel dans la coutume akan. Bien plus, l'Évangile sert passionnément toute dynamique qui aboutit à une humanisation totale et pour tous. Ce qui est perçu comme universel dans l'Évangile, c'est sa capacité à promouvoir définitivement le projet de vie de tout homme.

Lorsqu'un Akan se tourne vers le Christ, il espère participer à la vie terrestre, cosmique et divine, de manière plus profonde qu'autrefois. Il saisit une chance de vie qu'il ne possédait pas auparavant. Il voit que l'Église promeut les marginaux et leur ouvre les mêmes horizons d'humanité qu'aux puissants et aux riches. Ce phénomène est très visible dans l'histoire des conversions de la région de Tankessé. Dans les villages royaux, les dépendants et les classes sociales les plus basses sont entrés massivement dans l'Église alors que les milieux de la chefferie traditionnelle, héritiers de la meilleure espérance de vie et de survie selon les ancêtres, la boudent toujours. Au contact des autres mondes socio-culturels qui envahissent désormais son espace et ses représentations, l'Akan cherche à dépasser les barrières et clivages de toutes sortes que sa coutume avait élevés. La conversion à l'Islam ou au christianisme constitue une sorte de revendication d'un projet de vie vécu à l'échelle même de la terre. Les chrétiens d'origine agni se sentent frustrés et réagissent vivement lorsqu'on veut leur créer une expression chrétienne trop agni, trop ethnique et particulière. Ils veulent le latin, l'harmonium, le rite romain, etc., comme voie d'accès à un projet de vie planétaire, comme communion à un universel se développant à l'échelle du monde. L'Évangile, médiatisé par l'Église, représente cette chance pour eux. Pour devenir une promesse d'humanisation intégrale et totale pour tous, la logique évangélique doit reformuler la dynamique du projet de vie traditionnel. Elle doit construire un mouvement d'amour, d'égalité et de rassemble-

ment, là où la coutume instaurait la puissance, la lutte et la discrimination. Elle propose une expérience de vie authentique à tous les membres de la société, là où celle-ci privilégiait les aînés et les puissants.

L'enjeu n'est pas d'imposer un autre universel, qui passerait fatalement par une idéologie importée. Il apparaît comme la modification de la logique traditionnelle qui conduit à la vie et à l'humanisation. Si le ferment évangélique arrive à renouveler la dynamique interne de la théorie akan de la vie, moteur d'humanisation et moyen de communion à l'universel cosmique, alors l'Akan s'apercevra de deux choses : tout d'abord, que le projet de Dieu et celui de l'homme ne sont pas fondamentalement concurrents et exclusifs l'un de l'autre, car le premier aime passionnément la réussite de la vie du second. Ensuite, il verra s'élargir son projet humain à la dimension même de l'humanité et le verra s'ouvrir à la vie trinitaire. Il n'aura pas cédé devant un adversaire redoutable ; il se sera renouvelé et accompli sous l'impulsion du dynamisme évangélique.

Jean-Paul Eschlimann sma

*Tankessé
BP 19, Agnibilekrou
R.C.I.*

Pensez à votre réabonnement...

UNIVERSEL ÉTHIQUE ET DIGNITÉ DE LA PERSONNE HUMAINE

par René Simon

On pourrait s'étonner que *Spiritus* consacre un numéro entier à la question de l'universel. La fragmentation et le cloisonnement des sciences humaines et des compréhensions de l'homme qu'elles induisent, la diversité, voire les divergences et les contradictions des cultures et de leurs éthiques, qui engendrent le sentiment ou la conviction de leur incommunicabilité, les fractures historiques au sein d'une même tradition religieuse, philosophique, culturelle, sont autant de réalités qui s'opposent, semble-t-il, à tout discours sur l'universel.

Cette difficulté est corroborée par la perte de crédibilité d'idéologies et de croyances naguère mobilisatrices : je pense notamment au dogmatisme et au moralisme sourcilieux de l'Eglise catholique jusqu'à l'ouverture du Concile Vatican II et, sur le terrain politique, à la version soviétique du marxisme. Les prétentions universalistes sont clairement affichées de part et d'autre, de manières, il est vrai, radicalement différentes. Dans le premier cas, elles se sont notamment concrétisées au cours de l'expansion missionnaire du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e, par l'effort d'assimilation des cultures et des croyances rencontrées à la seule vérité et à la seule morale de l'Eglise, prises en leur inculturation romano-occidentale. On sait que cet impérialisme est aujourd'hui contesté, au nom du message évangélique et de son universalisme, sur le terrain du rite, de la théologie et de l'éthique, par nombre de théologiens des Eglises du tiers monde. Dans le deuxième cas, l'avènement d'une société sans classe, obtenue par l'appropriation collective de l'instrument de production, la lutte des classes et la dictature du prolétariat, a fait long feu avec la production d'une nouvelle fracture sociale, l'arrivée au pouvoir d'une nouvelle classe dominante et l'omniprésence d'une idéologie imposée de force comme la vérité du présent et de l'avenir. Le « schisme » chinois, la

répression soviétique des pays frères et le goulag ont donné le coup de grâce à cet universalisme totalisant, en réalité totalitaire.

Immanent ou transcendant à l'histoire, l'universel se voit donc contesté théoriquement et pratiquement comme dénué de sens et gonflé d'illusions. La montée contemporaine de l'individualisme accentue encore cette impression d'insignifiance : *L'individu devient une nouvelle figure culturelle, un pôle pour comprendre les comportements « libérés » d'aujourd'hui... Le moi joue un nouveau rôle alors que le social semble désaffecté.* Désengagement narcissique, émergence d'une société qui tourne en roue libre, sans grand projet, sans adhérence de foi, sans investissement de vie et de mort, anémie de l'« absolu », centration sur le Moi et sur ses cercles intimes. C'est de cette manière que G. Lipouetsky caractérise le nouvel état d'esprit qui envahit nos sociétés développées.

Voilà autant de raisons, et il faudrait en ajouter quelques autres, qui semblent rendre dérisoire le projet même de la revue et chimérique l'idée d'un article consacré à traiter de l'universel éthique. Cependant, une telle réflexion s'impose, comme on essaiera de le montrer par la suite. Les difficultés de l'entreprise n'en annulent pas la nécessité. On peut même penser qu'elles la rendent plus pressante que jamais. Après avoir montré en un premier temps l'actualité du thème de l'universel éthique (simple constat), j'orienterai la réflexion vers l'étude de la dignité de l'homme. On peut, en effet, estimer que celle-ci donne sens, en dernière analyse, à la dialectique particulier/universel. Les étapes de cette réflexion seront indiquées plus loin.

le retour de l'universel

La montée de l'individualisme s'accompagne en fait d'un retour de l'universel. Il est significatif que, dans l'intervalle de quelques mois, trois publications importantes sur la question aient vu le jour : *Esprit* (« D'Est en Ouest : l'urgence d'une réflexion éthique », sept. 1981), *Concilium* (« Une seule foi, une seule Eglise, plusieurs morales ? », n° 170, 1981), *Recherches de science religieuse* (« L'universel dans les morales », Actes du Colloque de Chantilly de juin 1981, t. 70, 1982). La difficulté, voire la contradiction (du moins apparente) d'une prétention universaliste en matière éthique sont bien mises en relief : la pluralité des cultures et de leurs éthiques révèle non seulement leur diversité et leurs oppositions mais encore la revendication par chacune d'entre elles, de détenir seule

la clef de l'universalité. Non seulement certaines pratiques et certaines normes diffèrent d'une culture à l'autre (sur les questions du mariage, de la famille, de la sexualité, du rapport à l'argent...) mais les visions du monde et de l'existence ainsi que des attitudes qui leur correspondent diffèrent profondément (qu'on songe par exemple au judaïsme, au christianisme, à l'islam, à l'hindouisme).

La difficulté redouble dans le cas de l'Église catholique, comme le souligne bien *Concilium* : l'accentuation de l'unicité de la foi, de l'Église, du pouvoir ecclésial, entraîne comme conséquence quasi nécessaire dans l'esprit de nombre de représentants de la hiérarchie, l'unicité de l'éthique, de ses lois, de ses normes, *au point que certains pensent qu'elle devrait être uniforme, à travers la diversité des temps et des lieux*. Mais ce qu'il est intéressant de noter ici, c'est que les difficultés entrevues rendent en quelque manière plus aiguë la question de l'universel : la prétention universaliste tient, dans un cas, à la nature même du message chrétien ; dans l'autre, à ce qu'on pourrait appeler, à défaut de meilleur terme, l'«essence» même de l'éthique, à savoir d'être ouverte sur l'humanité singulière et totale de l'homme.

Ajoutons que la quête d'universalité jaillit de sa négation même dans les lieux où elle est méconnue, interdite d'expression publique, parce qu'une idéologie totalitaire et policière prétend dire la vérité de la norme et du comportement au nom de tous et pour tous. Les dissidents des démocraties dites populaires sont ici, parmi d'autres, les témoins de ce sursaut de la conscience éthique. La question de l'universel provient alors de l'expérience même du juste et de l'injuste, de l'oppression et de son refus, hic et nunc, dans l'actualité même de la situation historique et géo-politique, chez ceux qui sont engagés dans cette dissidence. L'universalité est vécue sous la forme d'une solidarité concrète : elle n'est plus une question abstraite pour les temps de la tranquillité et de l'ordre consenti, mais pour ceux de l'inacceptable et de la résistance. Elle réside dans *cette idée simple*, comme l'écrit O. Mongin, *mais combien méprisée, que nous appartenons à une même humanité*, et que quelque chose d'essentiel est mis en péril, que cela vaut la peine de risquer sa liberté et même sa vie.

Ce retour de l'universel se fait encore jour dans la Déclaration universelle des droits de l'homme proclamée par les Nations Unies le 10 décembre 1948 et les différentes conventions qui s'y rattachent. On peut considérer cette Déclaration comme une prise de position de la communauté internationale, après les hécatombes de la dernière guerre et le génocide juif,

sur un certain nombre de libertés et de droits considérés comme fondamentaux et inaliénables. Le concept autour duquel se nouent ces libertés et ces droits est celui de la dignité humaine: *la reconnaissance de la dignité*, est-il écrit dans le préambule, *inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde*. La requête de l'universel est ainsi au cœur même de la réflexion contemporaine et des textes qui, au moins en principe, régissent la pratique des Etats signataires de la Charte de l'ONU.

On sait aussi que le magistère catholique place ce combat pour la dignité de l'homme au premier rang de ses préoccupations. *Pacem in terris* marque, sous ce rapport, un moment important. Et le concept acquiert une place de choix dans les textes de Vatican II (*Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae*, notamment). Pris dans ses connotations anthropologiques, éthiques et théologiques, il est poussé en première ligne pour la défense de l'homme par Jean-Paul II.

Il importe maintenant de pousser la réflexion au-delà de ce constat. Je le ferai en concentrant l'attention sur le concept de dignité de la personne. Cette démarche ne nous éloignera pas de notre propos. Tout au contraire. Car la requête de l'universel converge en dernière analyse vers la dignité de l'homme. Mon propos se développera en trois étapes. La première consistera en un bref exposé de quelques conceptions de la dignité de la personne: l'objectif est de montrer que si elles s'accordent pour affirmer cette dignité comme un principe absolu, les divergences demeurent quant à sa justification. Ce paradoxe ou cette contradiction fait problème. La recherche d'une solution s'orientera en deux directions: l'une (deuxième étape) mettra en relief le cas exemplaire d'Amnesty International; la solution, pour autant que l'on puisse parler de solution, est ici pratique. Elle laisse derrière la question de la justification et de la fondation théoriques qui sera esquissée dans la troisième étape.

la dignité de l'homme: convergences de divergences

La dignité de l'homme est clairement affirmée par *saint Thomas d'Aquin*, même si l'expression est absente de son œuvre. Le concept de « nature » humaine fournit ici un premier appui à cette affirmation. Dans la perspective onto-théologique qui est la sienne, la « nature » est principe

d'activité. Dans le cas de l'homme, cette source d'activité comporte à titre d'éléments spécifiques intelligence et volonté, raison et liberté. La dimension anthropologique de la dignité est liée à cette double qualification. Elle revêt un caractère théologique, du fait que, par la notion d'image de Dieu, intelligence, libre-arbitre, auto-détermination, se trouvent insérés dans la perspective de la création et que l'homme est appelé par grâce à la participation à la vie divine. Saint Thomas dit par ailleurs que l'homme est providence de soi (*providentia sui*), pour soi-même (*sibi*) et pour les autres (*aliis*). Affirmation qui, de toute évidence et pour reprendre une expression de Kant, signifie que l'homme ne peut jamais être traité simplement comme un moyen, mais qu'il doit l'être toujours aussi comme une fin. A cause de sa qualité d'être raisonnable et libre, c'est-à-dire à cause de sa capacité de donner sens à sa vie, de projeter son avenir et de se décider de façon libre et responsable, il a valeur de fin et, en ce sens, d'absolu : forme de transcendance qui constitue l'éminente dignité de la personne. Le terme de « personne », écrit saint Thomas, est ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature.

Kant est, sans doute, dans l'histoire de la philosophie, celui qui a exprimé avec le plus de clarté et de rigueur l'importance capitale de la dignité humaine. A ses yeux, le fondement de celle-ci n'est ni anthropologique ni théologique; elle ne s'adresse ni au bonheur, ni aux besoins, ni aux sentiments. C'est la moralité et elle seule qui fait le prix sans prix de la personne, autrement dit sa dignité. Et cette moralité réside principalement dans l'autonomie de la volonté ou de la raison pratique pure, c'est-à-dire de la liberté. La conception kantienne proclame sans ambiguïté le primat de l'éthique : universalité de la loi, humanité de l'homme traité comme une fin en soi, autonomie législatrice pour l'établissement d'un règne des fins; la personne humaine porte en elle-même, en tant qu'être raisonnable, le principe de sa dignité. *Dans le règne des fins*, écrit Kant, dans un texte célèbre des « *Fondements de la métaphysique des mœurs* », *tout a un prix ou une dignité. Ce qui a un prix peut tout aussi bien être remplacé par quelque chose d'équivalent. Au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui, par suite, n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité... (Ce) qui constitue la condition qui, seule, peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une dignité.*

La conception d'*E. Levinas* est tout à fait originale. C'est la relation à Autrui qui peut être considérée comme première, fondatrice, instaura-

trice de la dignité de l'homme. Relation d'altérité, dans laquelle le visage d'Autrui se révèle d'emblée différent, non point au sens d'une différence spécifique dans la communauté d'un même genre, ni au titre d'un élément dans la totalisation qu'opère la connaissance rationnelle ou dans celle de l'histoire comprise à la manière hégélienne. Cette différence est précisément une différence d'altérité, absolue, celle d'un visage qui parle et qui, dans sa parole même, fait la différence. Visage qui, en son altérité même, est imprenable, inappropriable, irréductible aux lois du Même, qui domine le Moi de toute sa hauteur, en même temps qu'il se révèle dans sa nudité et sa pauvreté. Dans cette épiphanie du visage d'Autrui, celui-ci interpelle le Moi et met en question son heureuse spontanéité et son auto-suffisance. En appelant à la responsabilité, Autrui instaure la liberté et la justifie. La relation à Autrui est donc essentiellement éthique.

C'est pour cette raison qu'aux yeux de Lévinas, elle ne se situe pas au plan de la réciprocité symétrique du je et du tu : Autrui est tout à la fois *plus haut que moi et plus pauvre que moi*. La relation est asymétrique ; elle témoigne que l'exigence éthique n'émane pas d'une postulation du Moi ou de l'autonomie de quelque raison pratique. C'est l'Autre qui m'oblige, qui m'assigne à responsabilité. L'obligation porte dès lors les caractères de l'extériorité et de l'hétéronomie. Il faut ajouter qu'il n'y a pas de relation réelle que celle qui se noue avec Autrui et le tiers : *Le tiers, écrit Lévinas, me regarde dans les yeux d'Autrui*. Et encore : *L'épiphanie du visage... atteste la présence du tiers, de l'humanité entière, dans les yeux qui me regardent*. E. Levinas assimile l'assignation du Moi à la responsabilité, à l'élection. Il ne faut pas voir dans l'idée d'élection un privilège. Si privilège il y a, c'est celui d'exceptionnels devoirs. L'élection est, en dernière analyse, l'irrécusable responsabilité de la subjectivité : *Personne ne peut se substituer à moi qui me substitue à tous*.

Je terminerai enfin cette évocation de quelques auteurs et de leur conception de la dignité de la personne humaine, en me référant à la *théologie (et à la philosophie) de la libération*. Si cette référence est commandée par l'actualité (débats actuels autour de cette théologie, intervention récente du Vatican, etc.), elle l'est plus encore pour l'importance intrinsèque de ce qu'on désigne par ces termes et qui ne saurait se réduire à ce qu'on appelle habituellement un « courant de pensée ». L'originalité de cette théologie, c'est qu'elle part *de l'action réelle, déjà accomplie par les pauvres, les syndicats, les communautés de base, les associations de mères, etc., par ce bloc historique et social des pauvres à l'intérieur duquel il y a des chrétiens qui se demandent en quoi la foi peut concourir à cette évo-*

lution. C'est à partir de l'analyse de ce mouvement social qu'ils (les théologiens) opèrent leur réflexion théologique. La dignité de l'homme n'est pas comprise ici comme une notion abstraite mais comme la perception de la situation concrète de dépendance/domination, d'oppression, de marginalisation et de silence qui est faite aux pauvres des pays sous-développés d'Amérique latine. Situation intenable, qui touche de plein fouet le message même de l'Évangile et de l'Église dont la mission est d'en être le témoin. Le propos de cette théologie n'est nullement de réduire le salut apporté par Jésus Christ à l'immanence d'une libération socio-politique. Mais les chrétiens ne peuvent, en raison même de leur foi, rester indifférents à la protestation des opprimés contre les injustices. Le combat pour « l'homme », dans la situation concrète qui est la sienne dans ces régions du globe, est aussi un combat pour et avec le Dieu de Jésus Christ.

L'utilisation libre et critique du marxisme n'est jamais que celle d'un instrument plus ou moins adéquat pour analyser cette situation et opérer des changements réels. Ce n'est pas l'athéisme qui est la préoccupation principale de la théologie de la libération, mais les causes qui l'engendrent, notamment l'utilisation sociale et politique du nom de Dieu à des fins de domination et d'oppression et la collusion éventuelle de l'Église (non nécessairement consciente, le plus souvent structurelle) avec le pouvoir politique. Dans ce contexte, c'est une double dignité qui est en jeu : celle de l'homme et celle de Dieu.

On aura compris, je l'espère, que l'intérêt du bref rappel qui vient d'être fait, réside pour nous dans le paradoxe que la comparaison des quatre positions évoquées permet de mettre en lumière. Il est, en effet, significatif que celles-ci, à partir de contextes historiques et culturels très différents, dans des perspectives théoriques dissemblables, convergent vers la connaissance et l'affirmation de la dignité humaine (l'éminente dignité de la personne humaine, comme on disait naguère). Elle apparaît comme le principe autour duquel se déploie l'éthique à la fois dans ses élaborations théoriques et ses implications pratiques. La quête de l'universel trouve ici son point de référence absolu qu'il importera de traduire de manière concrète, à partir de l'analyse des situations, dans des normes éthiques et juridiques spécifiques, dans des pratiques individuelles et collectives circonstanciées. On a donc ici, au moins en première approximation, un principe commun, un terrain d'entente à partir duquel des actions communes peuvent être entreprises.

Or ce qui est typique de cette convergence dans l'affirmation du principe, c'est la diversité et même les divergences de ses justifications théoriques. Pour faire bref, je me contenterai des quelques remarques fragmentaires suivantes. La définition thomiste de la personne met l'accent sur l'en-soi de celle-ci; elle fait peu de place à sa relationnalité; celle-ci est seconde et se présente comme une conséquence de la «spiritualité» de la personne, alors qu'il faudrait sans doute en faire une dimension déterminante et constitutive.

A la différence de saint Thomas, Kant et Levinas affirment le primat de l'éthique. C'est en tant qu'il est à la fois législateur et sujet de la loi que l'homme est une fin en soi et que l'instauration d'un règne des libertés s'offre à lui, sous la forme de l'impératif absolu, comme une tâche à accomplir. Chez Levinas, l'asymétrie de la relation à autrui confère d'emblée à celle-ci sa qualification éthique. Si le primat de l'éthique est ainsi souligné chez les deux auteurs, tout les sépare quant à la compréhension de ce qu'elle est: c'est l'autonomie qui caractérise la conscience du sujet éthique chez l'un, l'hétéronomie chez l'autre.

Quant aux théologiens de la libération, leur originalité saute aux yeux. S'il fallait la désigner d'un mot, je le ferais en reprenant la proposition lapidaire de E. Dussel. Cherchant à surmonter la pluralité des morales dans l'unicité d'un critère éthique absolu et concret, il avance la proposition suivante: «Libère le pauvre ou l'opprimé.» Si, par cette formulation, il se rencontre jusqu'à un certain point avec la pensée de Levinas (extériorité de l'assignation éthique), il en diffère aussi profondément, car la pauvreté du pauvre ne se comprend qu'en lui conférant ses dimensions économiques et politiques (géo-politiques) et qu'en rattachant de près ou de loin le principe ainsi formulé à la personne de Jésus de Nazareth.

Nous voilà donc affrontés à un singulier paradoxe: celui de la convergence dans la proclamation de la dignité humaine, d'un côté, et des divergences non moins visibles dans sa justification et sa fondation, de l'autre. C'est ce paradoxe que J. Maritain avait jadis rencontré à propos des droits de l'homme, quand il avait présidé la Délégation française à la deuxième Conférence internationale de l'UNESCO. Dans son intervention, il soulignait que la reconnaissance et la formulation de ces droits pouvaient faire l'objet d'une entente pratique; il estimait qu'il était pourtant nécessaire de les fonder théoriquement, mais reconnaissait qu'il était impossible de s'accorder sur les justifications rationnelles qu'on pouvait avancer. Paradoxe auquel le philosophe s'est donc heurté et qu'il a tran-

ché sans le résoudre théoriquement, en distinguant pragmatiquement entre un ensemble de convictions dirigeant l'action et une concertation du monde et de l'homme spéculativement fondée.

C'est une difficulté de ce genre que nous rencontrons ici. Avant de l'aborder pour elle-même en quelques touches rapides, il est intéressant de s'attarder un peu sur la position tout à fait exemplaire d'Amnesty International. Elle constitue une réponse pratique à la question soulevée à l'instant : cette réponse est originale ; elle offre déjà une amorce de réponse théorique à la question.

la dignité de l'homme et Amnesty International

On sait que cet organisme se défend d'imposer à ses membres une conception anthropologique et éthique déterminée. Son combat se situe ailleurs, autour de certains droits considérés comme absolus et inviolables. D'où son action pour la libération des prisonniers d'opinion, l'abolition de la torture et de la peine de mort. Sa position sur ce dernier point est tout à fait intéressante. L'affirmation du droit à la vie, le refus inconditionnel, absolu, universel, de la peine de mort est opposable inconditionnellement à toute prétention contraire de l'Etat : il faut lutter, selon les règles très précises que se donne Amnesty, pour enlever au pouvoir la possibilité juridique de mettre à mort et – chose qui lui est trop liée – de torturer. L'absoluité de ce droit à la vie ne se laisse pas discuter. Si on l'entame, toutes les exceptions peuvent s'engouffrer dans la brèche ainsi entrouverte ; l'arbitraire du Prince s'en trouve libéré.

On voit très bien jouer dans ce cas le principe de la dignité de la personne humaine. Il est considéré et déclaré inentamable, même si les théories pour le fonder se développent en élaborations inconciliables. Par ailleurs, la dignité de l'homme est ici désignée dans quelques-uns de ses droits fondamentaux : droit à la liberté d'opinion et à l'expression, droit à la vie, droit à l'intégrité physique.

On touche aussi, avec la position d'Amnesty International, à ce qu'on peut appeler la dimension stratégique du concept de dignité humaine. J'entends signifier par là que la proclamation de celle-ci ne se présente pas de manière abstraite mais comme une protestation et une attestation à la fois devant des situations historiques d'injustice et d'oppression bien déterminées. Protestation devant les mille pratiques qui, à travers le

monde, piétinent les hommes, les réduisent au silence, les privent du droit à la parole et à la libre expression et du droit de se réunir, qui imposent l'idéologie dominante, maintiennent ou ignorent la faim meurtrière, torturent et tuent. C'est aussi une protestation contre le système dominant lui-même, qui exporte des modèles de développement au détriment des équilibres nutritionnels et culturels locaux. Protestation encore contre l'absolutisation idolâtrique de l'Etat ou du Parti, totalisateurs, omniscients, omnipotents.

Attestation en même temps, au sens où l'on se porte témoin devant les hommes et devant Dieu de la dignité irréfutable de l'homme: celle-ci s'impose aux Etats et aux groupes (économiques, politiques, nationaux, etc.) et met en question les concepts de souveraineté et de non-ingérence trop aisément élevés au niveau de principes intangibles, comme si la politique ne relevait pas elle aussi, malgré les thèses de Machiavel, de l'éthique. L'attestation a ici la même faiblesse et la même force que celle de la résistance du visage d'Autrui chez Levinas, car elle est de nature éthique. Elle doit chercher à s'effectuer dans des pratiques et dans des institutions juridiques, politiques, dans la mise sur pied de contre-pouvoirs, etc. Mais l'attestation doit demeurer, même quand elle est inefficace immédiatement: la réussite n'est pas par elle-même un critère de moralité, même si la non-réussite doit revenir en interrogation critique sur l'inefficacité de l'attestation.

On voit donc que le paradoxe soulevé plus haut peut trouver une première réponse, pratique. Amnesty International n'attend pas pour agir qu'une justification théorique soit donnée. Le mouvement sait que l'accord de ses membres sur ce point est impossible à obtenir et que faire de cet accord un préalable serait se condamner à l'inaction. Or, l'action est urgente et s'appuie sur la conviction largement partagée par l'opinion que la cause qui est défendue est juste et que les droits pour lesquels la lutte est menée sont inconditionnels. Nous nous trouvons ici devant une situation fréquente en éthique: l'injustice de la situation, la réalité de l'oppression, l'atteinte aux droits les plus élémentaires de la personne, l'exploitation des pauvres... sont trop graves et trop évidentes pour qu'on puisse attendre davantage. Il faut agir: la réflexion critique et la théorisation l'accompagneront, se nourrissant d'elle et l'éclairant à la fois. Ajoutons simplement que lorsque l'action a des dimensions collectives plus ou moins importantes, sa mise au point «stratégique» s'avère indispensable, si on veut lui assurer l'efficacité et dépasser le stade des pures fulminations idéalistes.

dignité de l'homme et justification théorique

La réponse pratique au paradoxe, pour intéressante qu'elle soit (le cas d'Amnesty n'a été envisagé que pour son exemplarité), laisse entier le problème théorique, celui de la diversité, perçue ou donnée le plus souvent comme insurmontable, des justifications élaborées autour de la commune reconnaissance de la dignité de l'homme. L'écart entre cet accord pratique et ce désaccord théorique est une sorte de scandale. C'est celui-là même de l'éthique, en son unité postulée et son pluriel nécessaire.

Une tentative de réponse peut être cherchée dans les trois directions suivantes. Je ne puis qu'esquisser les itinéraires, me rendant parfaitement compte de la difficulté de la tâche et des apories qui demeurent : seule une réflexion prolongée pourrait, sinon les résoudre, du moins mieux baliser les parcours.

Tout d'abord – et je reviens ici aux quatre conceptions évoquées plus haut – elles ont ceci d'intéressant et de commun que la dignité de la personne est affirmée comme une sorte d'a priori, de « fait » premier, de « fait de raison », comme disait Kant à propos de l'impératif catégorique : non point le constat d'une donnée sensorielle ou d'un événement dont je suis le témoin, ni la contraignance d'une nécessité rationnelle ($2 + 2 = 4$), mais l'affirmation d'une postulation toujours déjà éthique, qui a la forme à la fois d'un principe et d'une fin, en ce sens qu'avec elle la moralité s'impose d'emblée comme une exigence. D'une fin, en ce sens que la moralité n'est pas acquise, qu'elle est précisément une exigence et que pour cette raison elle se présente comme une tâche en quelque sorte infinie. Pour dire cela en termes plus simples et différents, l'appartenance à la même humanité désigne à la fois un fait, un fait premier, et un appel. La moralité est l'entre-deux, liant dans une tension féconde le principe et la fin. C'est l'effectuation qui introduit dans le réel l'unité conjugulée des deux. La dignité de la personne vient de ce qu'elle est traversée ou plutôt constituée par le paradoxe de cette tension. Autrement dit et pour reprendre le vocabulaire de Levinas, on peut affirmer que ce qui est à la fois premier et dernier, c'est la relation de la subjectivité au visage d'Autrui. Relation instauratrice et promotrice d'une liberté responsable, jamais quitte d'Autrui.

Cette première orientation de la réflexion doit être complétée dans une autre direction, car le pluriel des justifications théoriques soulève de

toute évidence la question de l'unité de la vérité et du pluriel de ses expressions en même temps que la question de l'universalité et la particularité de ses inscriptions locales et culturelles. Une réponse à la première question ne peut être tentée, me semble-t-il, que si l'on reconnaît une sorte d'*absoluité* à la *visée* de la vérité et une *relativité* à ses *approches*, à ses *formulations* et à ses *enracinements* dans la variété historique et géographique des cultures, des traditions philosophiques et religieuses. L'absolutisation pure et simple de la vérité s'oppose et à la variété non nécessairement conciliable de ses expressions et au caractère inachevé de son approche. L'unité finale de la vérité n'est en quelque sorte qu'une « idée », au sens kantien du terme, c'est-à-dire une idée régulatrice ; dans un autre vocabulaire, on peut dire plus justement qu'elle se présente comme un « eschaton » de la raison ; sa quête et l'expression de cette quête ne peuvent s'inscrire que dans la perspective « eschatologique » d'une vérité sans doute déjà à l'œuvre, mais non encore advenue dans ce qui en serait la plénitude.

Une telle vision des choses entraîne cette conséquence, qu'on peut accepter la diversité des discours éthiques et des pratiques qui leur correspondent, non point comme le constat d'un échec mais comme l'expression de vérités partielles, si ces mots peuvent avoir un sens. Cela n'implique nullement le relativisme de sa propre position et de celle de sa tradition philosophique ou religieuse d'appartenance, mais demande qu'on soit attentif à leurs limites, ouvert à la vérité dont sont porteuses une tradition ou une position théorique autres que la sienne propre, que, dans cette perspective, un dialogue, critiquement conduit, puisse être instauré et que les richesses respectives des uns et des autres puissent être échangées. L'unité ici envisagée ne réside pas dans l'uniformité des discours et des formulations, mais dans la diversité même de discours, à condition qu'ils soient sensibles à la perception de leurs limites et à la nécessité d'une permanente ouverture et d'une perpétuelle négociation. La question est de savoir comment je puis, à partir de la différence qui me constitue, sur des questions aussi essentielles que le sens que je donne à l'existence, accueillir positivement la différence de l'autre jusque sur les points où il s'oppose radicalement à moi. Il ne s'agit pas de renoncer à mes convictions et de céder au relativisme ou au scepticisme, mais de savoir si je peux trouver assez de ressources spirituelles et intellectuelles dans ma foi et dans ma réflexion pour penser cette différence au-delà d'une simple tolérance. J'ai indiqué un chemin sur lequel on pourrait s'engager. Je pense que, du point de vue chrétien (je ne fais que signaler ceci sans le

développer), l'ouverture pascalienne donnée dans la Mort et la Résurrection du Christ offrirait une autre direction.

Il faut pousser la réflexion plus avant dans une troisième direction, celle de l'universel. Ce nouveau parcours ne fait, au fond, que prolonger celui qui a été esquissé à l'instant sur l'unité de la vérité et la pluralité de ses expressions: la dialectique qui se déroulait entre ces deux termes va se retrouver ici entre l'universel et le particulier. Nous voilà renvoyés à la question qui était au point de départ de notre réflexion et qui la traverse à vrai dire de part en part.

Remarquons d'entrée de jeu que l'universel éthique ne saurait se confondre avec la question de la généralité. La généralité d'une norme, d'une loi, concerne l'extension quantitative de sa sphère de validité et d'application. L'universalité éthique est d'abord de l'ordre du qualitatif ou, si l'on peut employer ce terme, de l'«essentiel». La considération de son extension ne vient qu'en second lieu comme une conséquence de ce qui est constitutif. C'est la raison pour laquelle universalité éthique et dignité humaine sont si proches l'une de l'autre: la dignité désigne justement, jusque dans l'imprécision relative de sa compréhension, ce quelque chose d'«essentiel», qui se manifeste dans la variété des éthiques et de leurs normes, plus sous la forme d'une visée que sous celle du contenu d'une proposition normative. Assertion qui doit être explicitée.

Je dirai en un premier temps, que l'universel est au cœur de la démarche éthique, si l'on entend par cette dernière expression le dynamisme qui conduit le sujet de l'appréhension d'une situation déterminée, de son analyse (plus ou moins sommaire), de son appréciation, au choix, à la décision et à la position de l'acte. Ce qui veut dire que la visée de l'universel est interne à cette démarche. En effet, l'éthique qui est la mienne ou celle de mon groupe d'appartenance, est marquée au coin de la particularité de la culture qui les caractérise. La prise de conscience de cette particularité ne peut être effectuée que par la perception d'une différenciation interne ou externe: interne, s'il s'agit d'une rupture plus ou moins prononcée au sein de sa propre tradition (par exemple problème du sens de la sexualité, question de la juste guerre); externe, quand cette perception est l'effet même de la rencontre de cultures et d'éthiques différentes; à condition toutefois que ce choc ne provoque pas un repli discriminatoire sur sa propre particularité culturelle et éthique mais ouvre, au contraire, les yeux sur leurs limites, leur contingence et leur relativité

(faut-il redire que relativité n'égal pas relativisme?). C'est ce choc et l'ébranlement des certitudes toutes faites qu'il entraîne qui rend possible la quête de l'universel. En réalité, cette quête d'universel est potentiellement inscrite dans toute particularité culturelle et éthique car celle-ci porte en soi ses limites et sa contingence, ne fût-ce que sous la forme de cette limite ultime qu'est la mort.

Dès lors, l'accomplissement humain de l'homme ne pourra se faire qu'en s'ouvrant à la particularité de l'autre culture. L'écart ainsi signifié dans le rapport du particulier au particulier et du particulier à l'universel, peut devenir, en raison de la tension qui l'habite, moralement fécond. Et cela pour plusieurs raisons :

1. En raison du soupçon dont se trouve affectée la particularité d'un groupe déterminé (avec son ethos et son système de valeurs et de normes) dans sa rencontre avec la particularité d'un autre groupe et par la critique consécutive à cette rencontre. Le partage par l'auto-critique et l'hétéro-critique apparaît comme un effet normal de la rencontre des cultures (refus d'élever purement et simplement à l'universel la particularité d'un groupe, fût-il ecclésial, avec les normes qui le régulent).
2. En raison de l'approfondissement des valeurs propres à la particularité de tel groupe et de sa tradition. On souligne ainsi, à l'inverse du mouvement précédent, l'importance de sauvegarder, sans esprit de conservatisme ethnologique, le capital culturel et ethnique d'un groupe donné.
3. En raison de l'effet produit par ce décloisonnement des particularités, à savoir l'accès à la communication des différences, du don et à l'échange réciproque.

On notera que l'impossibilité d'effacer les différences dans la perspective d'un universalisme d'uniformité et l'impossibilité inverse de les accentuer selon la logique de leur particularité, signifient que le terrain de l'action éthique est celui du conflit, de la négociation et de la réconciliation. Toute particularité tend à se poser en s'opposant. La confrontation avec l'autre est toujours aussi vécue sous la forme d'une rupture commençante, d'un affrontement inchoatif. Le conflit est une donnée de l'existence, individuelle ou collective. Et il importe, à cet égard, de n'en pas méconnaître l'existence. Son dépassement sera toujours partiel et provisoire. Affirmer que le règne de l'universel est réalisé peut être le pire des sectarismes, éthiques, religieux, et la plus tragique des violences. La logi-

que inhérente à une telle attitude est la négation de toute différence ; son aboutissement ultime est l'élimination physique. En réalité, comme on le disait à propos de la vérité, l'universel ne peut se présenter que comme une visée et une quête : l'écart qui le sépare de ses réalisations partielles et particulières ne peut être supprimé et même quand il est réduit par la violence de l'idéologie dominante ou méconnu par l'idéalisme d'une communion considérée comme déjà réalisée, il n'en subsiste pas moins car il est constitutif de la démarche éthique.

On a parlé jusqu'à présent d'universel éthique ou de visée de l'universel. On peut tout aussi bien parler du critère de l'universel, en ce sens que, jusqu'en sa valeur formelle, il mesure les normes spécifiques et les éthiques particulières car il est, d'une part, une invitation constante à dépasser la clôture de la particularité et, d'autre part, il implique que cette visée s'inscrive dans un lieu, dans une tradition, dans une culture. C'est donc ce double mouvement de dépassement de la singularité de la situation et de son enracinement en elle qui le caractérise. Pour reprendre un mot fort utilisé aujourd'hui, l'inculturation des normes et des valeurs éthiques est obligée, car elle désigne leur appropriation responsable par un groupe déterminé ; elle comporte du même mouvement le recul critique pour maintenir ouvert l'appel de la différence extérieure et de l'altérité.

conclusion

Au terme de cette réflexion, on peut noter que la visée d'universalité rejoint ce qu'on est convenu d'appeler la règle d'or, que l'on peut prendre sous ses deux formes négative et positive : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même ; fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fit à toi-même. » Dans sa formulation négative, elle exprime bien, sur le mode du commandement biblique, l'appel qui est adressé à l'homme de ne pas s'identifier à ce qui, en lui, est de l'ordre de la spontanéité, de l'« envie » immédiate de maltraiter autrui : si on te demande de ne pas faire à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même, c'est qu'il importe de ne pas suivre la pente naturelle de la pulsion. C'est à cette condition que tu accèdes à l'humanité et que la distance est produite qui rend possibles la reconnaissance de l'altérité de l'autre et la réciprocité des échanges qui lui est consécutive. En sa forme positive, la règle d'or va plus loin, en indiquant qu'il s'agit, la distance une fois créée, de mettre en chantier des pratiques relationnelles qui rendent effective la réciprocité des échanges.

Il faut rappeler que les deux formulations de la règle d'or n'étant pas immédiatement opératoires, leur sens s'éclaire des connotations qu'elles reçoivent du contexte social et religieux de leur enracinement. C'est ainsi que la parole et l'action de Jésus donnent à la règle d'or une valeur et une orientation indissociables des Béatitudes, du double commandement de l'amour, de l'amour de l'ennemi, du pardon opposé à la loi du talion, de sa Passion, de sa Croix et de sa Résurrection. La prophétie du Jugement dernier en Mt 25 prend ici tout son relief. C'est dans les besoins les plus élémentaires : la faim de qui n'a pas de pain à manger, la soif de qui n'a pas d'eau pour l'étancher, la nudité de qui n'a pas de quoi se vêtir, les chaînes de qui est privé de liberté, la solitude de qui n'est pas accueilli en terre étrangère, que la dignité de l'homme est révélée. C'est dans ce qui la nie et dans les actions posées pour supprimer les conditions aliénantes faites aux « pauvres » et pour instaurer une société plus juste et plus fraternelle, qu'elle est entrevue et qu'elle prend sens. Il est typique que ce service de l'homme soit en même temps service du Fils de l'Homme, que la quête de l'universel (service de l'homme) passe en même temps par la singularité de la personne de Jésus Christ.

Dans ces conditions, on peut dire avec Labarrière, que le Christ est aux yeux du chrétien *celui qui apporte le salut et le remet à l'homme, pour que celui-ci, dans sa liberté, le prenne en charge et le mène à effectivité. Il ne suffit donc pas de respecter l'homme dans ce que j'appellerai sa dignité passive ; il faut encore honorer en lui celui qui est appelé à prendre en mains sa propre aventure et à s'affirmer de la sorte image dans l'Image.*

René Simon

393, rue des Pyrénées
75020 Paris

Pensez à votre réabonnement...

ET LES LIBERTÉS ?

éthique personnelle et universel

par Eugène Juguet

Cet article est en fait le chapitre 10 d'un ouvrage que le P. Juguet consacre à la paix dans le monde. Il montre ce que peut être la lutte personnelle et la lutte ecclésiale pour faire avancer la paix dans la justice. Il recoupe ainsi notre thème d'étude : faire la vérité est un universel humain. Nous le remercions de nous avoir autorisés à reproduire ce texte (n.d.l.r.).

surprenants paradoxes de notre temps !

Les hommes n'ont jamais disposé d'autant de libertés que dans les sociétés libérales mais ces sociétés ne permettent qu'une seule politique. Celle-ci, non seulement le peuple ne la choisit pas mais, s'est-il laissé persuader, il n'est pas en mesure d'en apprécier le bien-fondé ; et on s'arrange pour qu'il ne cherche ni à la comprendre ni surtout à la discuter. Elle détermine pourtant à peu près tout dans l'existence : le cadre de vie, l'éducation, le travail, les goûts, les loisirs, les relations, le rythme de vie, le sens du temps, le comportement du malade et du mourant, la mort... En Amérique et en Europe, certains dépensent des sommes folles pour se creuser un «abri atomique». Voilà à quoi la peur réduit les riches : n'est-ce pas pitoyable ? Nous ne pouvons même plus échapper à cette mort dont il est vain d'accuser le ciel : ce sont nos politiques qui nous la préparent et nous n'y pouvons rien !

Par ailleurs, c'est sur le terrain de la morale – dit-on – que l'homme moderne a conquis ses plus précieuses libertés. Mais un homme ne peut plus dire à son fils : « Tu trouves bien ce que tu fais là ? », sans être soupçonné de violenter sa liberté. S'il se tourne vers les défenseurs intrépides

de la morale dont nos sociétés ne manquent pas non plus, il s'entend dire: «Voilà l'éducation actuelle: des parents toujours à demander l'avis de leurs gosses... Allons, les principes, ça ne se discute pas!» La morale est aujourd'hui entre les mains de ceux qui la «gardent» et de ceux qui la nient: il se trouve que ce sont souvent les mêmes. L'homme du commun, s'il émet un jugement moral, est ridicule dans un monde libéré de tous les tabous; mais le jour où il se pose en conscience les questions les plus graves, on lui fait comprendre qu'il n'est pas compétent pour y répondre.

Des libertés à profusion, mais pas d'hommes libres! Je ne connais rien de plus déprimant que cette machine à broyer les libertés, l'actuel système d'éducation au Japon. Certes, l'enfant japonais fait très tôt l'expérience de «ses libertés»: en général, sa mère est là pour satisfaire tous ses caprices; elle dépense souvent des sommes effarantes en sucreries, en jouets, plus tard en argent de poche. A 18 ans, le jeune qui entre au travail se paie facilement une grosse voiture qu'il remboursera à crédit, sans parler de l'équipement stéréo ni de tous les gadgets à sa disposition. S'il entre à l'université, il jouira pendant quatre ans d'un statut plus libéral que n'importe où au monde, même en ce qui concerne l'assistance aux cours et le contrôle des études. Mais de 12 à 18 ans, et souvent beaucoup plus tôt, l'école s'approprie tout le temps de l'enfant, celui des études et celui des loisirs, dimanches compris: apprendre par cœur, passer examen sur examen, participer aux activités d'un club à l'intérieur de l'école, cela ne lui laisse aucun temps libre dont il puisse disposer à sa guise, ne serait-ce que pour rêver! S'il travaille à 18 ans, l'entreprise prend le relais de l'école; étudiant, il pourra jeter sa gourme autant qu'il le voudra, mais il prendra bien soin de ne se livrer à aucune activité compromettante pour être embauché le moment venu.

Des enquêtes se font, des études de psychologues paraissent; on compte tout ce qui manque aux jeunes d'aujourd'hui: l'imagination, le sens des responsabilités, la créativité, la sensibilité, l'énergie... De trois manques relevés il y a une quinzaine d'années, on est passé à treize: à se demander s'il reste à la jeunesse quelque chose d'humain! Devant ces données que commente la grande presse et qu'analysent des revues sérieuses, on ne peut pas seulement hausser les épaules: elles mettent en accusation, beaucoup plus que les jeunes eux-mêmes, une société où les adultes n'ont pas su prendre leurs responsabilités. «L'homme ne naît pas libre, il le devient», a-t-on dit en Occident. Au Japon, on entend souvent affirmer

que la liberté est une notion importée de l'étranger et même qu'elle serait contraire à la culture du peuple japonais. Ne serait-il pas plus juste de dire que, partout au monde, les enfants ne demandent qu'à s'éveiller à la liberté, mais ils ne peuvent le faire qu'au contact d'adultes réellement libres eux aussi.

le syndrome de l'oiseau bleu

L'homme des sociétés industrielles est un homme fatigué. On l'a trop fait marcher. On s'en est trop servi. Il n'a même plus la force de se rebeller. Simplement, de temps en temps, on se demande s'il ne va pas s'arrêter. Pour désigner un phénomène nouveau au Japon, celui de jeunes qui, après de bonnes études, ont un poste enviable dans une entreprise renommée et qui, malgré cela, manquent de tonus, ne s'intéressent pas à leur travail, on parle de « syndrome de l'oiseau bleu » : on les voit dociles, ponctuels, mais ils sont absents, indifférents à la marche de l'entreprise, à leur promotion... On a été trop loin dans la manipulation du matériau humain. Des jeunes surtout en perdent jusqu'au goût et à la volonté de vivre. L'homme ne peut pas indéfiniment fonctionner comme une machine ou travailler comme une bête domestiquée. C'est comme si quelque chose s'était cassé en lui.

Regardez les foules que trains et métros déversent chaque matin sur les quais des grandes villes : visages chiffonnés, yeux vides, fourmis sûres de leur chemin, des gens « menés » qui ne s'appartiennent plus. Voyez les enfants en dehors des heures d'école et de sommeil : collés à la télé qui déverse à un rythme affolant des images tapageuses, violentes, stéréotypées, à moins qu'ils n'aient les yeux rivés à des bandes dessinées dont ils avalent les pages à une allure endiablée ; ils sont désemparés, ils s'ennuient dès que les images et les bruits cessent de leur boucher les yeux et les oreilles. Songez encore à la hantise de tous ces gens qui travaillent très dur, mais qui voient venir le jour de la retraite comme celui de leur mort : ils n'imaginent pas qu'on puisse vivre sans refaire chaque jour les mêmes gestes mécaniques.

Dès leur enfance, les enfants sont entraînés dans le tourbillon d'une compétition si forcenée que, pour chacun, les autres ne figurent plus que comme des rivaux dont il faut sans relâche se démarquer pour se placer le mieux possible : ce sont les aînés et les supérieurs devant qui il n'y a

qu'à courber la tête quoi qu'ils fassent et quoi qu'ils disent, ou bien ce sont les cadets et les inférieurs qui ne comprendraient pas et finalement ne toléreraient pas que vous les traitiez en égaux. Dans cette société, je ne vaudrais pour les autres que par la position et la fonction que j'occupe dans l'ensemble et c'est de la même manière que tout le monde me regarde et m'apprécie. De quoi réjouir des structuralistes sans humour et désespérer tous ceux qui aiment la vie.

Dans un monde ainsi façonné, il devient très difficile pour femme et mari, enfants et parents, filles et garçons, élèves et enseignants... de sortir des cadres d'une relation purement fonctionnelle pour s'aborder, se regarder, se parler « d'homme à homme », de liberté à liberté. Très rares, par exemple, sont les parents capables de se situer face à leur fils sans penser à l'école et à la situation dont ils rêvent pour lui ou à leur fille sans lui imposer l'image du mari qu'ils veulent pour elle. Comment arriver à communiquer de sujet à sujet, « de dedans à dedans », à se faire face de telle manière que se crée cet espace ouvert qui permet les confidences, éveille les rêves, multiplie les projets... et où chacun apprend à se mouvoir librement sous le regard d'autrui ?

Nous vivons à un rythme qui tue la relation ou qui n'en permet pas l'éclosion. Nous n'avons pas le temps de nous laisser remplir par la présence de quelqu'un, d'un visage, d'une parole, d'un ton de voix, ni non plus d'un paysage, d'un objet, d'un tableau, d'une musique... Nous avons beaucoup trop de choses à faire et surtout il y a tant d'objets que nous convoitons et qui prolifèrent sous nos yeux ! Pour espérer jouir en profondeur de la présence d'un être – et le plus humble même est une source intarissable – il faut prendre son temps, s'arrêter longuement pour que se creuse entre lui et moi cette distance rigoureuse sans laquelle je ne peux le regarder que pour le posséder.

Nous vivons dans un monde d'ombres qui défilent devant nous à toute vitesse. Elles ne peuvent toutes retenir notre attention. De temps en temps, l'une d'entre elles excite en nous le désir : nous nous aplatissons vite dessus pour la posséder, le temps tout juste de nous apercevoir qu'elle s'est déjà évanouie. Il est curieux tout de même que dans ce monde qu'on dit matérialiste, les êtres se dissipent dès qu'on les touche, comme s'ils n'avaient pas de réalité matérielle : monde de fantômes où la seule expérience qui demeure, dure et résistante, c'est pour chacun le poids d'une solitude close, de moins en moins supportable.

Les hommes se sont laissé vider et, avec eux, les mots qu'ils ont inventés pour communiquer. Ce mot de « communication » par exemple : Dieu sait s'il est à la mode ! Avec les bonds accomplis récemment par l'informatique, nous entrons, paraît-il, dans un nouvel âge de la communication. Si l'on en croit les « moyens de communication », ce sera surtout très commode pour suivre à la minute près les fluctuations des cours de la Bourse à New York, ce qui permettra aux spéculateurs de réagir à la seconde même. Quant à l'usage fait du mot « amour », c'est à jurer de le rayer pour toujours de son vocabulaire. A en croire les affiches du métro, les multinationales aiment passionnément les peuples d'Indonésie et du Brésil : à preuve les sacrifices qu'elles font pour aller s'implanter chez eux...

Reste l'humour : nous ne nous en sommes certainement jamais offert autant et d'aussi belles occasions de rire de nous-mêmes. Il devient difficile de se retrouver à plusieurs pour rire ensemble à gorge déployée, mais enfin, même tout seul, c'est rudement tonifiant. C'est même indispensable pour ne pas se laisser contaminer par la gravité qui nous cerne, la tristesse et l'ennui qui déteignent. L'humour est fils de la liberté et il suppose cette distance du regard et de tout l'être par rapport à soi et par rapport à tous les êtres auxquels on tient plus encore qu'à soi. C'est un symptôme alarmant pour notre santé qu'il soit si rare aujourd'hui.

des « non » qui ouvrent et libèrent

Il faut se rebeller. Les hommes auraient-ils cette infériorité sur les machines qu'ils ne supporteraient pas de s'arrêter ? Il faut qu'ils marchent jusqu'à ce qu'ils cassent ? Pourquoi ne nous arrêtons-nous pas alors que nous sommes épuisés, à bout de souffle, vidés ?... Déjà morts avant que la bombe ne nous tombe dessus... Oui, mais comment m'arrêter : la foule m'enserme, me retient, m'emporte là où, je vous le jure, je ne veux pas aller ? D'ailleurs, se dégager et filer son propre chemin, vous parlez d'une solitude : personne ne m'accompagnera, pas la peine d'y compter ; tous des moutons, je vous dis !...

Les évangélistes nous rapportent que Jésus, après s'être une première fois mêlé à la foule qui entourait Jean-Baptiste sur les bords du Jourdain, et avant de la rejoindre à nouveau pour ne plus guère la quitter avant son arrestation, « fut conduit par l'Esprit au désert » (Mt 4,1). Il y demeura

seul pendant quarante jours, le temps de creuser cette distance qui va lui permettre de vivre au milieu des foules sans y étouffer et de créer autour de lui un espace si ouvert que chacun pourra l'approcher et s'en trouver plus libre ou même s'éveiller pour la première fois à la liberté. Survient le Tentateur, mais la tentation s'élèvera de partout autour de lui au point qu'on s'étonne qu'il n'y ait point succombé. Un triple refus sans appel en vient à bout.

Quelles raisons Jésus avait-il d'être aussi ferme dans ces trois « non » ? Le pain qu'on lui propose, c'est si important quand on a faim : oui, mais pas à n'importe quel prix ni par n'importe quel moyen, même quand on a entre les mains le pouvoir de s'en procurer facilement. L'adhésion des foules qu'on lui promet, quoi de plus précieux pour Jésus qui se propose de rassembler tous les hommes dans un seul peuple ? Oui, mais à la stricte condition de n'exercer aucune pression d'aucune sorte sur les libertés. Les richesses du monde mises à ses pieds, quelle aubaine pour un homme qui saurait les répartir avec justice ! Oui, mais alors comment rester soi-même jusqu'au bout, le plus petit parmi tous et témoigner sans équivoque possible que tous les hommes sont frères, qu'ils n'ont qu'un seul Père de qui leur vient tout don ?

A vrai dire, les raisons des « non » si catégoriques de Jésus demeurent pour nous difficiles à saisir : sans doute parce que nous manquons de cette distance, de cette attention si plénière qu'il portait à chaque être et lui faisait juger que, dans telle situation, il faut dire « non » et c'est tout. De même, les raisons pour lesquelles nous sentons bien qu'il faut, dès aujourd'hui, dire un « non » sans appel à telle ou telle manière de nous comporter, ne seront jamais évidentes comme deux et deux font quatre. Il est inutile de nous faire illusion : nous trouverons toujours de bonnes raisons de continuer à marcher dans le sens où nous allons avec tout le monde.

Certains refus font naître des hommes à la liberté. Personne ne peut me prouver que je suis libre. Une liberté ne se prouve pas, elle se manifeste, elle se met à exister. Cependant, un signe infaillible de sa présence, c'est que les puissants du jour et du lieu ne se demandent pas longtemps si elle existe quand elle se manifeste : ils la suppriment, c'est beaucoup plus sûr... à moins qu'ils ne parviennent à lui faire peur, à l'isoler ou à la discrediter : c'est moins onéreux quand on tient au respect et à la considération du public.

On nous fait marcher, on nous mène là où nous ne voulons pas aller : arrêtons-nous ! Evidemment, nous ne pouvons pas nous arrêter d'un coup de travailler, de produire, d'acheter, de consommer. Mais qu'est-ce qui m'empêche de commencer tout de suite à réviser mes comportements, de renoncer à acheter tel objet parce que, réflexion faite, j'en ai déjà tellement fait de ces achats dont le plus clair usage est d'encombrer un peu plus la maison ? Ce ne sont pas des « non » héroïques qui nous sont demandés : il suffit d'ouvrir les yeux pour que chacun d'entre nous se voie en mesure d'en opposer tout de suite un bon nombre. Pris à part, ces refus peuvent même sembler ne pas avoir d'importance et, pourtant, c'est en les posant que, d'une manière très concrète, nous décidons d'un style de vie et d'un avenir.

Le plus dur, c'est de s'empêcher d'aller à vau-l'eau comme tout le monde, de cesser de dire « oui » pour ne pas contrarier, pour ne pas se faire remarquer... C'est tellement plus confortable de se laisser « mener » sans penser à rien, de se rassurer en se disant que les pessimistes exagèrent et que tout, vous le verrez bien, finira par s'arranger... Allons, dit-on, les gens ne sont pas si méchants que vous les faites ! De plus, ils ne sont pas fous ! Alors, ne leur demandez pas l'impossible... Que chacun fasse ce qu'il peut, et vive les libertés !

Qu'il est dur de se redresser, de se mettre debout et de poser, à la base de tous les petits « non » quotidiens, ce « non » fondateur dans lequel se concentre tout l'être et par lequel on peut naître enfin à la liberté. Mais quel souffle alors ! C'est l'esprit qui se libère. Tout ce qui avait provoqué l'engorgement reflue sous sa poussée : les idéologies, les modes, la publicité, tout ce fatras de mots et d'images, tous ces bruits et ces rythmes où le corps s'abrutit, ces convenances dont on est corseté, ces vénérationes qui rendent tremblants... Un « non » peut vider un homme de tout ça mais on comprend que s'y décider fasse peur, car il faudra créer son propre chemin : les routes de la liberté ne sont pas balisées à l'avance.

Certes, il y a des « non » qui ferment et qui murent : ceux de l'orgueil, de la haine, du mépris... Mais il y a les « non » qui ouvrent et qui libèrent : matrices de vrais consentements qui permettent la vie, la relation. Nous n'échapperons pas à la violence destructrice par de faciles et illusoirs accommodements : si nous voulons en maîtriser le cours, il faut lui opposer une force supérieure. En connaissez-vous une hors de la liberté ? Seuls des hommes assez forts pour se dresser de toute leur taille et résister au

courant qui les emporte, assez maîtres d'eux pour poser des limites à leurs fringales et accepter la convivialité, pour favoriser des rassemblements qui lient les hommes par leur dedans, par leur liberté..., seuls ces hommes peuvent encore ouvrir l'avenir. Ils existent déjà bien sûr, mais on ne les remarque pas : ce sont des petits, des doux, des sans-voix, des non-violents... mais essayez de les détourner du chemin qu'ils ont choisi, vous n'y parviendrez pas. Ils n'imposent rien à personne : ils n'en ont d'ailleurs pas les moyens. Ils sont même si discrets que vous n'avez de chance de les apercevoir que si vous ouvrez bien grands les yeux...

le spirituel et le matériel

Dans la crise que nous traversons, où se situent aujourd'hui ces hauts lieux de l'expérience spirituelle des hommes que furent les religions traditionnelles : ainsi le bouddhisme au Japon et le christianisme en Occident ? Pour parler du bouddhisme japonais, très divers, il me faudrait mieux le connaître de l'intérieur. Si profonde soit-elle, l'expérience à laquelle il introduit me semble se faire par retrait sinon par négation des réalités familières. Des hommes y trouvent une plénitude qui est aussi un vide, une paix, une sérénité admirables : cela ne fait aucun doute. Les temples sont des retraites paisibles : on y fait ses dévotions si on veut, mais on n'en repart pas la conscience inquiétée. Pour certains bouddhistes, le grand problème, précisément, est de rejoindre l'homme contemporain et la société dans leurs préoccupations et leurs tâches les plus urgentes.

En ce qui concerne les sociétés libérales d'Occident, les Eglises chrétiennes ont presque partout vu fondre leurs effectifs. Elles ont tendance à en faire porter la responsabilité au « matérialisme » ambiant : elles se satisferaient volontiers d'attendre un « retour de l'Esprit », comme s'il s'agissait d'une crise passagère dont on ne doit pas s'affoler puisqu'on a l'éternité devant soi ! On signale d'ailleurs un peu partout aujourd'hui des lieux où, assure-t-on, l'Esprit souffle comme aux premiers temps du christianisme : curieusement, j'ai l'impression qu'on y manque d'air et qu'on risque vite l'asphyxie.

En réalité, il n'est pas possible de s'en tenir à une vision qui opposerait un monde de plus en plus « matérialiste » à une Eglise gardienne des

valeurs « spirituelles ». En effet, beaucoup d'indices donnent à penser que les communautés chrétiennes sont elles-mêmes imprégnées du matérialisme qu'elles dénoncent. D'autre part, s'il est vrai que nous nous trouvons devant un vide spirituel grandissant, les Eglises ne semblent pas avoir été particulièrement lucides sur ses causes, ni tellement vigilantes aux points stratégiques où se joue la vie de l'esprit.

Prenons le cas des écoles catholiques au Japon. Laissons ici de côté le problème de l'enseignement pour ne considérer que la « mission » accomplie par les écoles chrétiennes. Celles-ci sont relativement nombreuses, surtout dans le secondaire, et elles sont en général très bien cotées pour leur sérieux et leurs succès aux examens. Il y a des exceptions mais la plupart d'entre elles jouent à fond le jeu de la sélection et de la compétition.

Il est pourtant bien difficile, face au système scolaire japonais, de ne pas se poser les questions les plus graves. Aux yeux de beaucoup de parents et d'éducateurs, il est largement responsable de l'étouffement des libertés et des personnalités ; il est au service exclusif de valeurs telles que la production, la promotion individuelle, la docilité inconditionnelle à l'ordre établi, la suprématie de l'argent... Qu'un grand nombre d'écoles chrétiennes puissent s'insérer sans problème dans un système aussi déshumanisant, et même en jouer le jeu à la perfection, me paraît un signe parmi d'autres, de la façon dont les chrétiens partagent l'aveuglement général sur les causes du refoulement de l'esprit dans nos sociétés.

On objecte habituellement : mais vous oubliez le climat et les particularités de l'éducation chrétienne, les cours de Bible ou de religion pour ceux qui le veulent, l'éveil au sens des autres, le sérieux moral... toute une formation « humaine et spirituelle » qui passe à travers l'institution et la personne des enseignants ! Eh oui ! mais c'est là précisément le drame : le « spirituel » qu'on surajoute comme un saupoudrage alors que c'est l'enseignement lui-même de la langue, de l'histoire, de la morale, des mathématiques et jusqu'aux systèmes d'examens qui doivent être « spirituels », éducateurs des esprits et des libertés. Il en est de même pour les politiques de défense : ou bien l'esprit les informe ou bien il est vain et illusoire de prétendre les éclairer, après coup, d'un point de vue « spirituel ».

C'est là que les Eglises et les chrétiens sont provoqués aujourd'hui à reconsidérer ce qu'ils entendent par « spirituel » et aussi par

« matérialisme ». Ils sont tellement habitués à distinguer jusqu'à les séparer « le spirituel » et... tout le reste et à se considérer comme des spécialistes du premier, qu'ils ignorent souvent à quel point ils peuvent être « matérialistes » eux-mêmes dans leurs représentations, leurs sentiments, leurs comportements, à quel point ils peuvent méconnaître la présence de l'esprit quand elle échappe aux critères auxquels ils sont habitués.

Ce n'est pas parce qu'il peint uniquement des sujets religieux qu'un artiste a le sens des réalités spirituelles. De la même manière, on peut se référer perpétuellement à Dieu et s'en faire une représentation très « matérialiste ». L'esprit est partout : dans le plus humble des objets, dans le plus oublié des hommes, et si l'on ne sait pas l'y reconnaître, comment la représentation qu'on se fait de Dieu pourrait-elle être « spirituelle » ? L'esprit, là où il est libéré, informe tout : le silence et la prière, mais aussi les comportements économiques, les relations sociales et les choix politiques. S'il n'est pas accueilli partout, comment le serait-il quelque part ?

l'église-signe

L'Eglise aime parler des « signes » qu'elle fait aux hommes, du « signe » qu'elle serait pour le monde. Si les hommes ont tellement de mal à les percevoir ces signes, c'est sans doute pour une part parce qu'ils sont eux-mêmes fermés à l'esprit ; mais, pour une autre part, n'est-ce pas dû à l'Eglise et aux chrétiens, trop habitués à prendre pour des signes du travail de l'Esprit des prises de position, des comportements, des institutions qui n'en sont pas aux yeux d'hommes qui paraissent pourtant éveillés et réceptifs ?

Ne peuvent être signes de l'Esprit le trop grand « sérieux » de tant de chrétiens, ni non plus, tant de déclarations, de choix, d'institutions présentés ou défendus par les hommes d'Eglise comme s'ils s'identifiaient avec l'Absolu. S'il y a des lieux où l'humour ne devrait jamais perdre ses droits, c'est bien ceux où l'on prétend vivre de la foi. « L'esprit de sérieux » n'y est pas de mise. Qu'est-ce que croire, en effet, sinon vivre dans la distance ? s'ouvrir à la dimension des êtres, visibles ou invisibles, que nous ne toucherons pas de nos doigts, ne tiendrons pas dans nos mains, n'enfermerons pas dans nos définitions, ne rejoindrons pas par des pratiques ? Plénitude qui défie la possession, lumière inaccessible devant nos pas, paix dans la blessure du désir ; la rencontre « spirituelle » agrandit l'absence.

Le Christ ? Dieu ? Oui, mais personnellement et en Eglise, pouvons-nous les atteindre autrement qu'à travers les représentations que nous nous en faisons ? Plus celles-ci sont précises et plus leur misère donne à sourire. Si mon souci est de respecter Dieu et non de me le soumettre, de m'ouvrir à lui à travers le voile des images et des représentations sans m'enfermer dans celles-ci, il m'arrivera de rire aux éclats de ces pauvres moyens – si nécessaires cependant – par lesquels l'accès nous est donné au monde de l'Esprit.

Pourquoi tant de chrétiens, aujourd'hui encore, cèdent-ils à la peur au point de s'enfermer dans la forteresse de leurs traditions, définitions et institutions comme si, celles-ci ébranlées, c'était Jésus Christ et Dieu qui leur échappaient ? Surtout ne pas s'enfermer si on tient à entendre de nouveau leur voix et à reconnaître leur présence dans la tempête ! C'est dur à vivre ? Mais les chrétiens ne se seraient-ils pas aperçus qu'ils ne sont pas les seuls à traverser cette sorte de « nuit de l'esprit » consécutive aux secousses et aux décantations produites par les changements de l'époque ?

Tous les hommes, dans toutes les traditions, sont devenus des migrants qui peinent à trouver leur orient. Mais cela a du bon : désinstallés, déposés, non fixés, nous voici dépouillés de tous nos « matérialismes » par la distance rendue manifeste entre nous et l'Esprit. Ce que nous perdons à cette traversée ne peut pas être la foi. La chance peut, au contraire, nous être donnée d'y accéder enfin...

Dans cette situation, les chrétiens et les Eglises peuvent, autant que jamais, témoigner avec fermeté de leur foi, mais on est aussi en droit d'attendre d'eux qu'ils le fassent avec un sens aigu de cette distance, surtout quand il s'agit d'éclairer des choix inédits. Parce que ceux-ci, en morale et en politique, sont à faire par les hommes eux-mêmes, qu'ils soient chrétiens ou non, les Eglises ne peuvent pas intervenir dans les débats, comme si elles pouvaient se prévaloir de lumières spéciales de l'Esprit pour imposer aux consciences une « vérité » qui ne serait pas lumineuse en elle-même.

Il leur faut, au contraire, être très attentives à l'éclairage que d'autres projettent sur les situations et les débats : moyen pour elles de vérifier si, dans leurs déclarations et dans leurs choix, elles sont bien fidèles à l'Esprit, car celui-ci ne peut être que du côté de la vérité d'où qu'elle vienne. Sans avoir à renoncer aux richesses de leur foi, les chrétiens doivent avoir

conscience que cette foi s'enracine dans une « communauté spirituelle » ouverte à chaque homme et aussi large que l'humanité. Même s'ils ne comprennent pas la foi en Jésus Christ, des hommes, parce qu'ils sont ouverts à l'Esprit, peuvent percevoir si les chrétiens qu'ils rencontrent s'expriment et agissent dans la foi, ou bien si, sans même s'en rendre compte, ils sont en train de céder à leurs penchants « matérialistes ».

Ne peuvent pas non plus être reconnus comme des signes de l'Esprit les comportements et les prises de position qui visent à soustraire au jugement des consciences, l'une ou l'autre part des activités humaines, telle ou telle situation, etc., en leur opposant la barrière du sacré. En morale et en politique, les Eglises et toutes les instances religieuses ont à reconnaître clairement qu'elles n'occupent pas une position privilégiée dans le monde des hommes, qu'elles n'ont aucun droit à se réserver plus spécialement tel ou tel problème. Elles n'ont rien de plus à dire que ce que les hommes sont capables de trouver et de reconnaître pour vrai par eux-mêmes. Les Eglises peuvent certes estimer que le Christ illumine les profondeurs de l'homme, mais ce qu'elles puisent dans la Révélation et dans leurs traditions pour éclairer les problèmes moraux, sociaux et politiques ne peut être lumière que si cette lumière est, de soi, reconnaissable par tout homme qui ne refuse pas la vérité.

le concept de vérité

Tant que les Eglises n'auront pas pris une attitude sans équivoque, leurs interventions ne cesseront pas d'apparaître suspectes, entachées d'idéologie inavouée, par les hommes les plus soucieux de vérité et les plus ouverts à l'Esprit. Leur parole serait écoutée avec plus d'attention et de respect si elle se présentait nue : parole d'homme de foi, certes, mais dont la foi en Dieu n'entre pas en contradiction avec la foi en l'homme, la foi que, peut-on supposer, Dieu lui-même met en l'homme. Les Eglises seraient beaucoup plus libres d'intervenir dans tous les débats des hommes si elles ne prétendaient pas y verser un point de vue dont le statut est mal défini, toujours plus ou moins auréolé de sacré et d'absolu.

Comment dès lors, comprendre le service que peuvent rendre les Eglises si elles doivent renoncer à tout apport qui leur serait propre ? Beaucoup plus que la lumière, ce qui manque aux hommes pour tenter de faire la vérité en morale et en politique, c'est le courage de venir à la lumière et

d'y exposer tous leurs choix. Nous sommes toujours en train de chercher à nous dissimuler et à cacher aux autres nos violences et nos égoïsmes personnels et collectifs. Il suffirait que les chrétiens et leurs Eglises se mettent publiquement devant leurs responsabilités telles qu'ils les comprennent, y compris dans les domaines et sur les sujets que des intérêts particuliers cherchent à maintenir tabous, pour que leur vigilance au milieu des hommes attire l'attention de tous et appelle à la réflexion ceux qui le veulent. Que les évêques de France se souviennent, par exemple, de l'écho suscité par leurs suggestions sur la nécessité où nous sommes de chercher ensemble de « nouveaux comportements » économiques et sociaux...

Finalement, ne peut pas être signe de l'Esprit tout ce qui, venant des Eglises, ressemblerait à une mainmise sur les libertés, à une mobilisation des foules au détriment d'une invitation à juger et à choisir en connaissance de cause. L'Eglise catholique, par exemple, a encore beaucoup de chemin à parcourir pour faire pleinement confiance à la liberté des hommes. Elle en a déjà fait une partie mais elle revient de si loin ! Ses responsables doivent poursuivre leur réflexion sur la nature de leur autorité et sur la manière dont ils l'exercent ; accepter ici aussi que les chrétiens puissent librement exprimer leur point de vue : un regard de foi sur cette autorité ne peut être qu'un regard libéré de tous les tabous.

le rôle des religions

Ce n'est pas seulement le christianisme : toutes les religions, toutes les morales, toutes les cultures continuent à subir le choc de la modernité. Dans certains pays où la religion cimente toujours la société : l'Iran et la plupart des pays islamiques, l'Inde, l'ensemble des pays d'Amérique latine, la Pologne..., les populations s'identifient avec elle et y trouvent selon les cas, parfois ensemble, soit un recours contre des changements devenus intolérables, soit la force de se rebeller contre une oppression conservatrice. Même s'il faut juger sévèrement leurs excès, on se rend compte de l'importance de ces grandes traditions maintenues vivantes quand on considère la situation de tous les peuples, africains surtout, si durement atteints dans leurs religions et leurs cultures qu'ils sont sans défense contre la rapine de l'étranger et contre l'arbitraire du pouvoir local.

...Ceux qui croient, les chrétiens par exemple, n'ont pas à craindre de perdre ce qui fait leur originalité et la richesse de leur foi, au sein de ces rassemblements qui dépassent de plus en plus les frontières d'Eglises, de religions et de cultures. Ils seraient plutôt poussés ainsi à mieux les découvrir et à reconnaître plus concrètement ce que signifie la prétention de leur foi à l'universel.

Eugène Juguët mep

*12-15 Kurosu 2 Chome
Iruma-Shi
Saitama-Ken
358 Japon*

■ **Cultures et Foi (n° 97/98) :**

« POUR CONSTRUIRE LA PAIX – *s'informer pour agir* »

Une mine d'informations pour une grande tâche de notre temps... Il n'est pas trop tard pour vous procurer cet important dossier (80 p., 48 F) qui comporte :

- des textes et documents des Eglises du monde entier
- des positions et propositions:
stratégies des grandes puissances, questions aux évêques, etc.
- une présentation des différents mouvements de paix

5, rue Sainte-Hélène, 69002 Lyon.

PREMIÈRE RENCONTRE DE THÉOLOGIENS AFRICAINS ET EUROPÉENS

Colloque de Yaoundé: 4-11 avril 1984

par Charles Chossonery

L'abondance contemporaine submerge et les horaires et l'omniprésence de l'attention. Parce qu'ils se multiplient, les colloques risquent une relégation qu'ils ne méritent certainement pas. Une seconde chance leur est offerte quand une maison d'édition ou une revue publie les actes du colloque, du fait que les écrits restent; une évaluation s'avère possible, le recul aidant. Mais un alignement de textes ne dit pas tout, il ne dévoile pas «les choses qui sont derrière les choses», comme disait le poète dans le film «Quai des brumes», c'est-à-dire l'ambiance, le ton, l'humour, le «je ne sais quoi» qui fait la spécificité d'un colloque. En attendant que le *Bulletin de Théologie africaine* de Kinshasa et d'autres publications présentent le Colloque de Yaoundé et en livrent la substance, voici quelques pages d'un participant qui estime nécessaire de témoigner de «ce qu'il a vu et entendu». Elles ne peuvent être une description exhaustive, ni un enregistrement «chimiquement pur»: à travers la relation la plus fidèle possible, elles veulent présenter quelques traits qui soulignent et dégagent rapidement l'histoire, la raison d'être, l'enjeu du Colloque de Yaoundé.

l'a.o.t.a.

La «génération spontanée» ne saurait être un privilège d'exception réservé à la théologie à l'encontre des autres disciplines! La rencontre de théologiens africains et européens à Yaoundé est certes «une première», mais elle a bel et bien ses antécédents et ses racines. Yaoundé est un aboutissement, un «déjà là», témoin le sigle AOTA qui désigne l'organisme responsable et invitant.

L'AOTA, Association œcuménique des théologiens africains, est née le 20 septembre 1977 à Accra (Ghana). Elle compte aujourd'hui

70 membres : son président actuel est Mgr Sarpong, évêque de Kumasi (Ghana); son secrétaire est le P. Engelberg Mveng, s.j., professeur à Yaoundé, et son organe de communication est le *Bulletin de Théologie Africaine* édité à Kinshasa, sous l'impulsion de l'abbé N'Gindu Mushete. Cette association se veut panafricaine; c'est le signe que l'on veut échapper à tout régionalisme. Elle est œcuménique : les Africains ont reçu le message évangélique par les missionnaires européens, catholiques et protestants; ils se jugent historiquement étrangers aux causes d'une déplorable division; ils ne peuvent les assumer. Dès lors qu'ils se sentent capables d'entrer sur la scène de l'universel, dès lors qu'ils y sont admis, ils estiment qu'ils peuvent offrir au monde une chance soustraite à toute hypothèse de l'histoire en misant sur « l'en-avant » de l'œcuménisme.

A l'occasion, il faut rappeler qu'il existe aussi une association œcuménique de théologiens du tiers monde, née à Dar-es-Salaam (Tanzanie) en 1976 : l'EATWOT (sigle tiré de la dénomination en langue anglaise, « Ecumenical Association of Third World Theologians) qui comprend des Asiatiques, des Américains et des Africains. L'AOTA en est indépendante mais travaille en lien avec elle.

Mais surtout, ce qu'il faut souligner, c'est que l'AOTA existe parce qu'existe une réflexion théologique africaine, consignée par quelque 800 titres, a dit l'abbé N'Gindu, et qui a commencé bien avant 1977. Depuis l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956), un long chemin a été parcouru qui n'est pas sans lien avec les indépendances politiques des années 60 et surtout, côté catholique, avec Vatican II et les responsabilités prises par les évêques, les prêtres, les religieuses, les laïcs africains. Que l'AOTA puisse inviter et recevoir l'Europe, c'est là un signe de croissance et de maturité de la part des Eglises d'Afrique.

Ce projet de rencontre sous l'égide de l'AOTA est né au début des années 80. Il n'a pu se réaliser lors d'une première tentative, mais la volonté, voire la ténacité africaine, l'ont emporté par des voies imprévisibles au départ. Cette recherche de dialogue ne peut passer inaperçue.

le déroulement du colloque

Il s'est ouvert avec une réelle solennité à la Faculté de théologie protestante de Yaoundé, le 4 avril au soir. En descendant du car qui les amenait

du monastère du Mont-Febe (le mont du vent), les participants sont accueillis par des chants, des battements de tam-tam, des danses auxquelles se mêlent deux bambins costumés : ils n'oublieront pas cette chaleureuse réception dont la spontanéité communicative avait été minutieusement préparée ; l'hospitalité est bien la valeur théologique fondamentale ! Quatre évêques sont présents, dont le cardinal Malula de Kinshasa (Zaïre). En prolongement de la fête, l'intensité des discours d'ouverture – loi du genre oblige – fait bon ménage avec la tradition orale. Peut-être tel ou tel Européen, expéditif de formation, murmure-t-il en son for intérieur : « Vite, vite, venons-en au fait. » Mais passé ce moment d'humeur, il reconnaît que c'est la Parole qui fait prendre corps à l'*Alliance* et qu'il participe à un « Événement de langage », au sens fort de l'expression. Comment pourrait-il en être autrement ?

Le thème qui oriente les travaux du Colloque est : *La mission de l'Eglise aujourd'hui*. Le programme proposé des interventions et débats est annoncé selon le schéma suivant :

du côté africain

1. les défis que la vie africaine lance aujourd'hui à l'Eglise du point de vue socio-économique et politique
2. l'Eglise des pauvres : pauvreté et mission
3. christianisme et cultures africaines
4. la mission de l'Eglise : point de vue des jeunes Eglises
5. communauté des hommes et des femmes dans l'Eglise et la société
6. Eglise et politique en Afrique
7. Eglise et dialogue des religions en Afrique
8. mariage chrétien et famille africaine
9. thèmes majeurs de la théologie africaine

du côté européen

1. l'Eglise des pauvres
2. religion, culture et théologie
3. responsabilité des Eglises d'Europe et avenir de la mission
4. Eglise et dialogue des religions
5. mariage et famille
6. Eglise et politique

7. éclairage sur l'histoire de la mission
8. au nom de quelle universalité la mission?
9. communauté des hommes et des femmes dans l'Eglise et la société.

De toute évidence et de l'avis unanime, le menu est trop copieux : certes, nul ne doute de l'immense capacité « d'absorption et de digestion » acquise par les théologiens africains et européens ! Mais hélas, le temps imparti à chaque sujet n'est pas en rapport avec de telles capacités ! Quoi qu'il en soit, il était inévitable que l'appétit de l'universel se manifestât : c'est bien dans la mesure – qui ne peut être restreinte – où les Eglises se racontent, que la mission, immense, peut prendre corps.

L'action, ce n'est pas tellement ce que l'on réussit quantitativement, c'est ce que l'on *est*, en faisant l'essentiel. Toutes proportions gardées, on peut en dire autant de tout colloque et de tout « événement de parole ». Ce n'est pas l'énumération des mots et des idées qui compte le plus. Ce n'est pas non plus la suprématie d'une tendance sur une autre qu'un arbitre pourrait évaluer en comptant les points selon une règle du jeu... nécessairement sujette à caution de par la contingence humaine. Ce qui compte, dans un vaste déploiement de questions comme le fut le Colloque de Yaoundé, c'est :

- la manière de dialoguer
- le déploiement des accentuations et tonalités qui souligne un clivage nouveau dans la hiérarchie des priorités
- l'espérance qu'offre le couple réalisme-utopie.

la manière de dialoguer

Un double champ d'expérience a permis de vérifier la qualité et l'efficacité du dialogue : le champ œcuménique et le champ intercontinental.

D'homme à homme, les relations catholiques-protestants-anglicans-orthodoxes furent des plus sympathiques et amicales. L'ambiance et l'euphorie aidant, l'on pourrait penser que les divisions encore actuelles sont imputables aux séquelles linguistiques de Babel ou à des contentieux historiques plus encore qu'à des motifs religieux. Mais les discussions n'ont pas lieu seulement autour d'un hibiscus, aux moments de détente ou autour d'un repas africain. Elles ont cours aussi entre institutions.

A ce titre-là, les protestants ont dit que la répartition, catholiques-non-catholiques, n'était pas exactement proportionnelle dans l'assemblée, que les catholiques s'appuient trop sur les documents officiels et pas assez sur l'Écriture et sur la vie et qu'ils manquent encore du « réflexe œcuménique ». Tout ceci fut dit et reçu dans la clarté.

La différence, ces dernières décennies, a conquis ses titres de noblesse. Inhérente à toutes les formes de vie, elle est présentée par les penseurs contemporains comme condition nécessaire de toute communion. Pour être cela, il faut à la fois qu'elle s'affirme et qu'elle tende à la complémentarité. S'il est une évidence qui s'est manifestée au Colloque de Yaoundé, c'est que les théologiens africains et européens sont différents et complémentaires. On pourrait parler ici d'isotopes. Les isotopes ont en commun les mêmes composants mais ils diffèrent par des variantes de répartitions. Les théologiens africains portent dans leur réflexion les caractéristiques de la jeunesse. C'est le propre et l'honneur de la jeunesse d'expérimenter ce franchissement du seuil, toujours unique, où elle se sent en force pour s'éveiller et s'autodéterminer. Toute vérité première éblouit, fixant l'éveillé sur une zone sur-éclairée mais restreinte en surface et, pour un temps, incapable de chasser les ombres que crée aussi une sur-intensité lumineuse. Les théologiens européens, vieux routiers de la pensée, savent bien que l'on ne sort pas une nouvelle théologie comme on sort périodiquement un nouveau « modèle Renault ». Certes, ils savent et disent aujourd'hui que la théologie n'est pas seulement un exercice conceptuel sur les différentes philosophies. Ils savent et ils disent que tous les domaines de l'existence concrète appellent une réflexion de foi, mais ils restent réservés devant ce qui, à leurs yeux, apparaît comme une exhubérance lyrique. Les théologiens africains connaissent cette réserve, voire ce scepticisme, et ils en souffrent, comme ils souffrent aussi parfois du scepticisme de leurs frères, en Afrique même. Sur le terrain des réalités quotidiennes et rudes, les communautés chrétiennes sont talonnées par des urgences immédiates, pratiques, prosaïques : les théologiens risquent de leur apparaître un peu comme l'albatros dont Baudelaire dit que « ses ailes de géant l'empêchent de marcher ».

C'est le sens même de l'*alliance* proposée et étendue à tous les peuples que de marier des traditions différentes. Cela est apparu lors d'un exposé où l'un des intervenants présentait la pensée dualiste et la pensée ternaire. Les Européens se sont reconnus comme porteurs, consciemment ou non, de la rigueur qui découle de l'essor scientifique occidental. Les

Africains se sont reconnus portés par la tradition orale, riche de ses récits, de ses contes, de ses chants, de ses danses, de son culte pour les ancêtres, de sa recherche des médiations entre terre et ciel. Quand chacun s'est bien identifié, il peut évaluer la contribution qu'il peut offrir dans la marche en avant vers l'universel. L'Européen dira qu'il n'est plus possible de revenir en arrière et de s'en tenir au seul langage mythologique. L'Africain, désormais acquis à la rigueur et à l'esprit critique envers lui-même, dira : « après les siècles de lumière » qui n'ont pas été éclairants, l'Occident lui-même redécouvre le mythe qui donne à penser. Dès lors, notre propre récit, notre propre histoire, notre propre manière de penser peuvent sortir du régionalisme et permettre à l'universel de prendre corps davantage.

Cette offre, Mgr Tshibangu, évêque auxiliaire de Kinshasa, la formule ainsi : « Nous sommes certains que les efforts théologiques africains ne peuvent que contribuer très positivement au progrès et à la plus grande avancée des efforts théologiques de toute l'Eglise... particulièrement sur des questions spéciales mais importantes comme les suivantes :

- 1) Dans le traité de la grâce : la relation entre « nature » et « surnature », le rapport entre « sacré », « profane » et « temporel ».
- 2) Dans la sacramentologie, le fondement de l'efficacité réelle d'actes « symboliques », dans un cadre donné, comme celui de l'action religieuse.
- 3) Dans la doctrine intégrale sur le mariage et la réalité familiale : en connexion avec les questions relatives au fondement anthropologique de l'homme, considéré d'une part, en tant qu'être sexué et, de l'autre, comme un être relationnel sur le plan conjugal, sur le plan familial, sur le plan social et vis-à-vis de Dieu.

Les confluent permettent aux eaux de se mêler. Il se peut que, sur une assez longue distance, telles eaux de tel affluent gardent leur teinte dans une avancée parallèle à d'autres eaux. Mais un temps et un lieu viennent où les teintures se fondent en une nouvelle couleur, dans l'amplitude du fleuve. Dans le mystère de la simultanéité, les différentes et successives « apparitions de l'homme » – si l'on peut désigner par là telle ou telle prise de conscience et tel ou tel accueil de la Révélation – fusionnent dans une commune émergence, comme à la jointure du temps et de l'éternité. La fameuse trilogie « Mythos – Logos – Pneuma » (récit-raison-esprit) ne jalonne pas seulement, dans la chronologie mesurable, une série d'étapes : elle devient communion dans un « maintenant » qui a des racines et qui va vers sa plénitude. Le dialogue de Yaoundé a vérifié ce

processus, sans autre secret que celui du respect profond : respect pour le point de départ et pour l'itinéraire nécessairement spécifique du partenaire et de l'ami. Ce respect révèle que l'homme particulier devient mondial : en chacun, bien sûr, les traditions continentales fonctionnent à proportion variable. Mais les cultures s'interpénètrent : c'est *l'alliance* qui s'étend et qui prend corps.

le déplacement des accentuations et tonalités qui souligne un clivage nouveau dans la hiérarchie des priorités

Pour les participants d'un colloque, rompus à toutes les questions qui, aujourd'hui, ont si vite fait de faire le tour du monde, la surprise et la nouveauté viennent, non pas tellement des discours proprement dits, mais d'un « inédit général » diffusé à travers tous les travaux : cet inédit se ressent et s'apprécie à des signes qui ne sont pas tellement officialisés quantitativement. La présence d'un tel, la conviction d'un autre, le passage-clé d'un exposé, la discussion qui jaillit spontanément éveillent une attention non prévue, trouvent un écho insoupçonné, créent des consensus, alors que telle ou telle proposition laisse froid. Si les participants comparent ces impondérables du parcours avec leur degré actuel de connaissance des problèmes, s'ils se souviennent de ce qui a été dit et écrit il y a quelques années, c'est alors qu'ils mesurent, en toute rigueur, le contenu et la qualité de la nouveauté.

Il n'est pas question de résumer les excellentes communications qui ont été données sur :

- culture africaine et théologie chrétienne (P.J. Brookman-Amissah);
- l'Eglise du Christ en dialogue de mission dans la réalité africaine (Tosou Ametonou);
- Eglise et solidarité pour les pauvres en Afrique (P. M'Veng);
- vers une Eglise pour les pauvres (Dr J. Althausen).

Ce qui mérite d'être souligné, c'est le rapport de priorité et d'attention que ces sujets ont suscité, ainsi que le déplacement d'accentuation qui s'est révélé, de par les exposés eux-mêmes et de par l'impact qu'ils ont eu sur les participants.

Chacun sait que l'inculturation a été, ces dernières années, et reste encore aujourd'hui à l'ordre du jour de la mission. On a donc abondamment parlé de l'inculturation à Yaoundé. Mais ce qui a davantage polarisé l'attention, ce furent les exposés et les débats sur l'Eglise des pauvres et les théologies de la libération. Au cours de son exposé, le P. M'Veng a dit : *...En Afrique, la pauvreté n'est pas seulement un phénomène socio-économique. C'est la condition humaine dans sa racine profonde qui a été tarie, traumatisée, appauvrie.* La pauvreté africaine est une pauvreté anthropologique. *Chez nous, la condition humaine se trouve dans une situation de dépendance, d'insécurité, de précarité, de fragilité, d'oppression, d'annihilation totale. Cette situation embrasse l'homme, tout l'homme, tous les hommes, à tous les niveaux. Qui est pauvre ? Qui n'est pas pauvre en Afrique ? Il n'y a pas de plus grand dénuement que celui de ceux qui ont perdu leur âme... Les maux qui découlent de notre histoire et de notre situation ont causé pour l'Afrique cette carence d'être et cette multiple fragilité qui hantait l'esprit de notre regretté maître Alioune Diop. Cette fragilité s'exprime, en tout premier lieu, par l'absence de l'Afrique.*

L'expression « pauvreté anthropologique » a non seulement retenti avec une intensité que nul n'oubliera, mais elle a été aussi cette proposition neuve (bien que non formulée pour la première fois à Yaoundé) qui invite à dépasser une analyse simplement socio-politico-économique de la pauvreté. Par là, les théologiens africains s'offrent à apporter une part qui n'est pas mince, à l'approfondissement de la réflexion entreprise par les théologies de la libération élaborées en Amérique latine sous l'influence proche et lointaine de l'Europe.

Cette pointe du Colloque de Yaoundé n'a pas été isolée et éphémère. Dès le début des exposés déjà, Mgr Sarpong avait donné le ton en insistant sur le cercle vicieux de la misère, le cri des pauvres, le lien entre l'Eglise et les pauvres. Et il faisait remarquer aussi qu'en Afrique, l'Eglise encore très jeune, minoritaire, du genre « Eglise de diaspora », avait un impact inversement proportionnel à son volume sur le territoire. La pauvreté anthropologique comme l'Evangile, est « force de Dieu » (Ro 1,16).

Et l'on peut encore citer le P. M'Veng : *Alleluia ! L'heure de la mission de l'Eglise d'Afrique a sonné. Vingt-cinq ans d'indépendance politique nous ont donné déjà en Afrique nos martyrs, nos confesseurs, et nom-*

breux sont ceux-là qui, à l'heure actuelle, sont traqués, torturés, exilés, traînés dans la boue et l'ignominie, pour avoir osé annoncer la Bonne Nouvelle de Jésus Christ à leurs frères. Nulle part, à aucun moment, l'Eglise d'Afrique, devenue africaine, n'a faibli dans sa foi.

Bien connu (et parfois redouté) pour un de ses ouvrages: *Le cri de l'homme africain*, l'abbé J.M. Ela, lorsqu'il prend la parole, ne crie pas; il apporte sa réflexion et la réflexion de l'Afrique. Citant les paroles prophétiques de Paul VI et de Mgr Marion de Brésillac (1813-59), fondateur de la Société des Missions Africaines de Lyon, il souligne que la mission confiée aux instituts missionnaires experts en la matière, incombe aussi aujourd'hui, dans la mutation que nous vivons, aux Eglises locales, et il souhaite un Institut missionnaire panafricain formé en Afrique.

Mgr Tchouenga, évêque de Doumé-Abong-Mbang (Cameroun) fait une communication remarquée sur le rôle des repas dans le culte des ancêtres, vu à la lumière de la genèse du culte chrétien. Avec humour, il relate l'itinéraire de sa recherche.

L'histoire, en tant que telle, n'a pas fait l'objet d'un exposé et d'un débat spécial mais son ombre a plané sur la durée du colloque. Comment pourrait-il en être autrement? Rien n'a été pudiquement voilé des terribles ombres de l'histoire: on a parlé du pardon – qui n'est pas oublié – pour guérir culpabilisation et ressentiment. En positif, l'abbé N'Gindu déclare haut et fort qu'il n'a pas peur de l'histoire, qu'elle est un lieu d'interprétation, lorsqu'on sait précisément établir les caractéristiques de la réflexion théologique africaine: ceci, dans la sérénité qui s'impose.

Il y eut un exposé sur l'universalité de la mission suivi d'un débat qui fut très animé: très animé, précisément parce qu'il abordait en profondeur, en un rassemblement œcuménique, les questions que l'on retrouve dans l'ouvrage: *Le récit, la lettre et le corps* de Paul Beauchamp (Cerf). Résumer ici serait dénaturer; mieux vaut suggérer d'entrer dans le cœur du sujet par une réflexion, un accueil, une prière étalés dans le temps. Indispensable, en effet, est le temps et pour la profondeur et pour l'extension d'une pensée qui se doit d'être universelle.

l'espérance qu'offre le couple réalisme-utopie

Il serait abusif d'exiger d'un colloque une piste toute balisée pour un nouvel itinéraire de croisière. Les théologiens ne sont pas seuls au monde : ils le savent et se veulent médiateurs et serviteurs. Ils offrent leurs réflexions. Ils travaillent à leur place pour cette refonte perpétuelle qu'exige la vie à tous ses niveaux, tiraillés entre le fixisme et l'aventure, dans l'interprétation du « déjà là » et du « pas encore ». Cette tâche nécessaire, délicate et risquée, s'apparente plus à un art qu'à une stratégie assujettissante. Elle est bien apparue comme telle lors des exposés et débats sur le mariage : *Mariages et familles. Un regard européen et Mariage et famille en Afrique.*

La conclusion, presque toute en questions posées, que le cardinal Malula donne à son exposé, mérite d'être citée : *Retenons que le mariage africain est essentiellement un acte personnel et communautaire, il est une alliance entre deux familles. Le vrai mariage africain se conclut par étapes successives étalées dans le temps et même dans l'espace mais elles forment un tout dynamique. Il peut y avoir des divergences inévitables dans la modalité et le nombre de ces étapes.*

Issue du mariage, la famille africaine est un concept très large englobant toutes les personnes qui se réclament d'une même ascendance. A la rencontre du christianisme avec les cultures africaines, l'idéal du mariage des chrétiens, proposé par l'Eglise d'Occident, pose des problèmes sérieux aux Africains, compte tenu de l'anthropologie et d'une autre vision du monde qu'à l'Occident. « Autre » ne signifie pas « meilleur » ou « moins bon » mais tout simplement différent.

Dans cet exposé, nous nous sommes efforcés de formuler un certain nombre de questions telles que nous les rencontrons dans la pastorale. Dans le concept africain de mariage, y a-t-il une place pour l'idée d'un mariage à l'essai ? Le mariage coutumier peut-il être légitimement appelé concubinat ? La conclusion du mariage par un seul acte sexuel peut-il devenir un fondement légitime d'un impératif à imposer à tous les peuples ? Je n'ai pas la prétention d'avoir répondu à ces questions, mais le fait de les poser montre nos propres préoccupations pastorales. Nous considérons la famille comme un lieu privilégié de l'inculturation du message évangélique en Afrique. Il s'agit, on ne peut en douter, d'une tâche délicate mais qui doit être entreprise et poursuivie par théologiens et pasteurs. Sans préjugés ni parti pris.

Devenues majeures, heureuses de leur maturité, les Eglises d'Afrique ont conscience de leurs responsabilités et de leurs charges, en tous domaines, y compris celui du financement autonome, en lien avec les autres Eglises des autres continents. Cette foi et ce souci d'efficacité pourraient être dénommés «couple réalisme-utopie» dont la grande tâche est la réconciliation des oppositions. N'est-ce pas le rôle de la Sagesse tel que le présente la Bible ?

En toute objectivité, on peut dire qu'un pas a été fait en profondeur au Colloque de Yaoundé d'avril 1984. Ce pas sera évalué dans un proche avenir, d'autant plus qu'il a été décidé que le dialogue européens-africains devait continuer. Cinq Européens ont été désignés pour constituer un «Bureau œcuménique européen de coordination» qui reste en lien opérationnel avec l'AOTA. Ce pas qui a été fait, cette décision qui a été prise, en retrait du spectacle des grands événements mondiaux, relèvent sans doute de la face interne de l'histoire.

Charles Chossonery
Œuvres Pontificales Missionnaires

12, rue Sala
69287 Lyon Cedex 1

Pensez à votre réabonnement...

CONTINUER L'AVENTURE...

par Serge de Beaurecueil

Début 1983. Mettant la dernière main à *Mes enfants de Kaboul*, avant de regagner l'Afghanistan pour y commencer une vingtième année, je terminais ainsi l'épilogue :

« Que sera l'avenir, le leur comme le mien ? Je l'ignore. Ici, on vit dans le présent, sans envisager autre chose que le futur immédiat. S'il arrive que l'on s'aventure un peu plus loin, on s'en excuse : "L'an prochain, *si nous sommes en vie*, nous planterons des arbres dans le jardin". Et ce n'est pas une formule de convenance ! C'est que c'est vrai. Ni fatalisme, ni manque d'audace. Simple lucidité que donne l'expérience, dès l'enfance.

« Reste pour moi à continuer l'aventure, au jour le jour. Mon chemin bifurquera-t-il ? S'enfoncera-t-il dans la boue, dans la rocaïlle, dans le désert ? Dieu seul le sait, qui l'a tracé. "A chaque jour suffit sa peine", a dit Jésus. Ainsi grandissent les enfants, sans se demander si demain ils attraperont la jaunisse... ou sauteront sur une mine. Et pour Celui qui nous conduit, mille ans sont comme un jour qui passe. »

Et tout s'est déroulé selon mon pressentiment ! Boue ? Rocaille ? Désert ? J'ai en quelques mois tout connu : dispersion de ma maisonnée, arrestation de sept de ses membres acculés par la torture à m'accuser d'être un espion, mort stupide d'un huitième d'une occlusion intestinale, « fond de l'abîme » touché en de terribles soirées passées à pleurer et à boire, dans une maison vide... Puis les nerfs qui craquent et le départ, vraisemblablement pour toujours. De ces « signes de Dieu », non plus guettés et attendus, mais qui vous sautent en « pleine gueule », vous laissant pantelant, annihilé ! Inlassablement répétée, la rengaine : « Imkân na dârad ! » : ce

n'est pas possible. Le souhait que les sbires fassent irruption et déchargent leur mitraillette. La tentation des trois ampoules conservées précieusement «au cas où». Quel cauchemar!

Puis le tunnel... Tâtonnement dans les ténèbres. Sentiment d'être brisé, perdu dans un monde étranger (chrétien pourtant, alors que «le mien» ne l'était pas!), pour toujours. Je n'ai plus rien écrit pour *Spiritus*, et pour cause!... Je n'aurais pu que commenter les plus «noirs» de tous les psaumes. *Super flumina Balylonis...* (sans omettre les derniers versets comme on le fait pudiquement dans la liturgie). *Deus meus, quare me dereliquisti?*... C'eût été scandaleux pour certains. Quant aux autres, qui ont connu l'abîme, mieux valait ne pas réveiller leurs souvenirs.

Et puis, tout doucement, pour ne pas faire mal, avec l'amour et le respect que je mettais quand je pensais les moignons écorchés de mon petit Wali qui avait sauté sur une mine, l'effleurement de cette Main, dont l'attouchement rendait autrefois la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la vie aux morts... L'Esprit soufflant, non en tempête, mais comme une brise à peine perceptible, juste assez pour sécher les larmes, pour rafraîchir et pacifier le cœur. Et ces petits cadeaux de la Providence, comme pour dire: « Tu vois bien, je suis là. »: la libération de « mes » prisonniers (sauf un), traumatisés mais sains et saufs; celui qui s'était enfui plutôt que de faire des rapports quotidiens contre moi, cueilli au bas de l'escalier d'Orly et serré dans mes bras; ce coup de téléphone du Pakistan et la voix de cet autre, chéri entre tous... Les yeux qui se dessillent, comme ceux des deux disciples d'Emmaüs... « Homme de peu de foi! Comment n'avais-tu pas compris qu'il *fallait* que tout se passe ainsi, parce que le disciple n'est pas au-dessus de son Maître, parce que le grain doit pourrir en terre pour porter du fruit, parce que heureux êtes-vous, quand on vous insultera, qu'on vous persécutera et qu'on dira faussement contre vous toutes sortes d'infamies à cause de moi?»

Au début de *Mes enfants de Kaboul*, j'avais présenté mon histoire à la fois comme un roman d'amour et comme un jeu de piste. L'un et l'autre ont ceci de commun que l'on s'engage vers l'inconnu, qu'on renonce à disposer de soi-même, qu'un jour ou l'autre, on y devra beaucoup souffrir et que, brisé, ensanglanté, la seule fidélité possible sera de continuer l'aventure, envers et contre tout, jusqu'au bout. J'ai relu, vingt ans après, ces premiers jalons de mon itinéraire en Afghanistan que furent *Nous avons partagé le pain et le sel* et *Prêtre des non-chrétiens*. J'ai constaté

que tout ce qui m'est advenu par la suite y avait été pressenti, presque désiré «d'un grand désir», comme Jésus avait désiré manger avec les siens cette dernière Pâque, avant l'agonie, la passion... et la résurrection. De même, dans ces petits articles où, au fil des années, j'avais livré aux lecteurs de *Spiritus* ce qui me passait par la tête et surtout par le cœur. J'ai été pris au mot! C'est redoutable mais, je commence à peine à le reconnaître et à oser le dire, *merveilleux*.

J'ai voulu ce partage, suggéré par Ghaffâr peu avant sa mort. Je l'ai eu pleinement. Pour le meilleur et pour le pire, cela s'entend. Merveille qu'une maison pleine d'enfants, heureux, tapageurs, affectueux, jouant de leurs cannes ou de leur boiterie comme d'un sport, s'aidant l'un l'autre aussi naturellement qu'on respire! Une belle famille, bien afghane, où l'on était toujours ensemble pour vivre, pour manger, pour jouer, pour travailler, pour dormir, chacun ayant besoin de la présence de l'autre à ses côtés.

Il convenait que, comme tant de familles afghanes, elle soit déchirée par la dispersion, par les arrestations, par l'exil de certains, par la mort et, qu'après les rires, nous partagions les larmes. Sans cela, ce n'eût pas été sérieux! Quelle part de trésors communs chacun a gardé dans son cœur pour la faire fructifier au centuple, Dieu seul le sait. Ni l'exil, ni la prison, ni la torture ne l'ont entamée en tout cas, une lettre de mon Akbar (15 ans) en témoigne et ils l'ont maltraité jusqu'à lui faire pisser le sang, au point qu'il a cru en mourir!

J'avais parlé au Christ-Prêtre en présentant la Passion comme sa liturgie, «celle de tous et pour toujours». Quelle naïveté que ces essais de célébration, successivement en divers rites et en langue persane, pour une communauté quasi inexistante, dans une chapelle aux dimensions de plus en plus réduite! C'est dans notre chair, dans notre cœur meurtri, que nous devons *ensemble*, non point seulement commémorer, mais *entrer* dans le mystère pascal. Et d'autres devaient se charger de distribuer les ministères: à celui-ci l'agonie de Gethsémani, aux autres l'arrestation, la flagellation, les «aveux» extirpés, la dérision et, à certains, la mort. Notre divine liturgie, notre liturgie *familiale*, s'est déroulée ainsi lentement, solennellement, pendant des mois et il faut qu'elle dure encore, qu'elle se prolonge jusqu'à notre dernier souffle, qu'elle assume toute notre vie, jusqu'à nos retrouvailles dans le Royaume. Alors seulement, *ensemble*, nous pourrons dire comme Jésus et avec Lui: «Tout est accompli.»

Et le jeu de piste a repris. J'avais rapporté de France une cassette des chants de la Semaine Sainte et de Pâques d'André Gouzes. C'est en l'écoutant, ainsi qu'une autre des moines russes de la Trinité-Saint-Serge à Zagorsk, que j'ai fêté, l'an dernier, la Passion et la Résurrection du Seigneur. Mirdâd avait été arrêté, personne ne pouvait dire où il était ni pourquoi. Les nuages commençaient ainsi à menacer l'horizon et ces chants si beaux, tant par les paroles que par les mélodies, me préparaient le cœur à affronter l'orage. J'eus l'idée d'écrire au Frère André que je ne connaissais pas – bien qu'il fût dominicain comme moi – pour l'en remercier. Sa réponse, tendrement fraternelle, me bouleversa et j'eus un choc en découvrant l'Abbaye de Sylvanès sur la photographie qu'il m'envoya. Après mon retour en France, il me proposa de venir y célébrer Noël, « pour associer les enfants de Kaboul à la naissance du Sauveur ». Ce fut le coup de foudre. Et c'est avec Ehsân, le premier rescapé de chez moi, que j'y vins célébrer la Pâque. La veille de notre départ, celui-ci me dit : « Reste ici. Tu ne trouveras mieux nulle part ailleurs. Nous viendrons t'y voir. » De retour à Paris, il me confia pour André l'une des deux coiffures afghanes au bord roulé qu'il avait rapportées de « là-bàs ». Sylvanès devenait ainsi un peu afghan et mon Ehsân, tout comme moi, faisait désormais partie spirituellement de Sylvanès.

Sylvanès : ermitage puis monastère fondé par un seigneur vivant, avec sa bande, de brigandage : Pons de Leras. Le souterrain qu'il avait emprunté pour piller, avait débouché dans la chapelle du lieu où l'on célébrait la messe de Noël. Bouleversé, il s'était prosterné et s'était relevé converti. C'était en 1136, huit cent ans exactement avant ma profession religieuse et Pons avait des accointances avec le Bon Larron de l'Évangile qui demeure pour moi le saint par excellence ! Et c'était pour la nuit de Noël que j'étais venu là pour la première fois... La dernière messe célébrée dans ma petite chapelle de Kaboul, avant mon départ, avait été celle de l'Assomption et c'est sous ce patronage qu'avait été placée l'abbaye. Coïncidences...

Près de deux cents ans d'abandon, de ruine. Et puis, grâce à André et à ses amis, une résurrection : Sylvanès redevient peu à peu un haut lieu de beauté, de prière, de chant, de musique, de rencontre et d'accueil. Un lieu de vie, d'authenticité et de liberté ! Sans « carcan »... Ouf ! Ici on respire. C'est si rare. Ainsi, c'est dans les montagnes et les forêts de l'Aveyron que devait déboucher le tunnel !

Tourner la page? Virer de bord? « assumer son divorce », comme me le conseillait une amie? Que non! Continuer l'aventure, *la même...* Chaque nuit, depuis bientôt un an (c'est le 31 août que je suis parti), je rêve de Kaboul. Mes enfants, mes amis de « là-bas », sont continuellement présents à ma pensée, à ma prière. La belle liturgie de Sylvanès est la leur. Comme Ehsân, Akbar, d'autres peut-être seront reçus ici « comme chez eux », à bras ouverts. Mystérieuses harmoniques de la prière sacerdotale de Jésus: « Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi » (Jn 17,24).

Continuer l'aventure, vivre jusqu'au bout le roman d'amour, ne jamais abandonner la piste, quoi qu'il arrive. Croyez-moi, fidèle est Celui qui la trace! En ce jour de saint Dominique, anniversaire de celui où, il y a un an, mon Akbar était venu me voir pour la dernière fois (c'est au retour qu'en chemin on l'arrêta), tel est le conseil « spirituel » du vieux Serge. Presque un testament...

Et merci d'avoir été si souvent les confidents d'une merveilleuse aventure. Tout compte fait, nous pouvons dire: *Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?* Pour tout, même pour les nuits d'angoisse, même pour tout le mal qu'on nous a fait. Car, comme dit le psaume, « ceux qui sèment dans les larmes, moissonnent en chantant ».

Serge de Beurecueil op

Sylvanès, 8/8/84

Pensez à votre réabonnement...

notes bibliographiques

L'éthique chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique Exemple du pays bamoun (1873-1937)

par Joseph Mfochive

Ce livre est une thèse de doctorat en théologie présentée à l'Université d'Etat de Leiden (Pays-Bas). En un temps où l'on parle tant d'inculturation, le sujet choisi est d'actualité puisqu'il traite de la rencontre interculturelle sur le plan de l'éthique.

En fait, le sujet lui-même, dans sa délimitation étroite, n'est traité que dans la troisième partie de l'ouvrage. L'auteur nous décrit d'abord l'origine des Bamoun et le lieu de leur établissement. Cette description historico-géographique lui permet d'approcher la société bamoun dans la période antérieure à celle du roi Njoya (1883-1933) : il étudie la stratification sociale, les structures de la parenté, les croyances bamoun, les présupposés éthiques.

Toute la deuxième partie est consacrée au roi Njoya. Une fois qu'il eut obtenu le pouvoir, il se lance dans des activités qui transforment la société bamoun : invention de l'écriture, réforme des coutumes. Nous voyons ensuite sa rencontre avec le christianisme et avec l'islam à l'époque allemande. A la période de la Grande Guerre marquée au Cameroun par l'intervention franco-anglaise, le roi crée une nouvelle religion pour finir par se convertir à l'islam. Sous le protectorat français, le christianisme se maintient malgré l'extension de l'islam et les persécutions, jusqu'à ce que le gouverneur impose la liberté de religion.

La dernière partie traite successivement de l'éthique traditionnelle, de l'éthique du sultan Njoya, de l'éthique musulmane et de l'éthique chrétienne. Le chapitre sur l'éthique traditionnelle est remarquable, mais on ne peut pas dire que l'interconnexion ait été étudiée. Mais cela peut être l'objet d'un autre livre, une enquête sociologique pour voir comment, de fait, s'est manifestée cette interconnexion.

Bien documenté, le livre est construit avec un sérieux scientifique, loin des grandes déclarations de principe. Il fait honneur à la recherche en Afrique. Nous ne pouvons que souhaiter de nombreux livres de cette valeur pour une meilleure approche des réalités africaines.

Joseph Pierron

Leiden, 300 p.

La Mission, dialogues et défis

par Klauspeter Blaser

K. Blaser est professeur de théologie systématique à l'université de Lausanne. Il a été professeur de théologie au Lesotho et en Afrique du Sud. Il est donc très sensible à la mission qui, aujourd'hui, est elle-même devenue un problème «après la décolonisation et l'indépendance des Eglises issues du travail missionnaire». L'interrogation fondamentale est celle de la «pertinence du christianisme vis-à-vis des différentes races ou du conflit des différentes classes».

L'auteur examine donc certains aspects plus actuels de la mission : – le dialogue est-il un moyen de propagande ou une donnée structurelle du christianisme ? Comment éviter le relativisme et le syncrétisme ? – la prise au sérieux de la revendication des pauvres – le

développement des théologies contextuelles, inculquées et situées – la conception de l'homme dans l'annonce du message – le débat entre évangélisation et mission.

Les chapitres sur le dialogue et sur les théologies des jeunes Eglises me sont apparus comme les chapitres clés. La présentation des questions est précise et claire; elle dégage bien les axes essentiels de ce qui se vit dans les Eglises. Le livre sera utile bien sûr à ceux qui s'occupent de la mission soit dans l'enseignement soit dans la pratique, mais aussi pour tout croyant qui s'interroge sur l'absolu et le radicalisme de la foi chrétienne.

Joseph Pierron

Edit. du Soc (Lausanne) et Labor et Fides (Genève), 1983, 104 p.

Dictionnaire swahili-français

par Alphonse Lenselaer

Le swahili parlé par plus de 30 millions d'Africains, enseigné dans de nombreuses universités à travers le monde, trouve dans l'ouvrage du P. Lenselaer, son premier grand dictionnaire swahili-français écrit suivant la graphie standard et utilisable sur toute l'aire d'extension de la langue. L'ouvrage est partiellement adapté du *Standard Swahili-English Dictionary* de Frédéric Johnson; il fait une place aux expressions kingwana ou swahili du Zaïre. Œuvre unificatrice du fait même que l'on fait connaître les variantes d'une langue vivante car disent les gens du Maniéma: «Le swahili est comme la viande d'éléphant: chacun se taille son morceau» (11).

Henri Maurier

Edit. Karthala, Paris, 1983, 646 p.

Les finances des multinationales en Afrique

par Daniel Camus

Cet ouvrage de haute technicité étudie les stratégies des multinationales dans les pays en voie de développement, non pas à partir de leurs publications de gestion financière, mais à partir des contraintes et blocages établis par certains Etats qu'elles s'ingénient à tourner jusqu'à forcer ces Etats à leur abandonner une large part de leur souveraineté nationale.

Henri Maurier

Edit. L'Harmattan, Paris, 1983, 434 p.

Le Sahel demain, catastrophe ou renaissance?

par Jacques Giri

Cet ouvrage, de lecture très facile, devrait aider les Sahéliens et leurs amis à comprendre ce qui se passe au Sahel. Ce pays de l'espace et des grands empires médiévaux, dominé par le commerce saharien puis atlantique, dégradé par des techniques agraires extensives et épuisé par une population en croissance rapide, pourrait s'en sortir moyennant des décisions politiques nouvelles favorisant la mise en place d'une agriculture beaucoup plus intensive.

Henri Maurier

Edit. Karthala, Paris, 1983, 215 p.

Les premiers Evangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique

par Philippe Rolland

Le problème que pose la question synoptique – celle des accords et des désaccords de

Matthieu, Marc et Luc – n'a pas fini de provoquer les recherches. Celle de P. Rolland aboutit à ce livre clair, ce qui n'est pas un mince mérite dans un sujet aussi complexe.

La première partie est la critique des théories anciennes : théorie de la dépendance mutuelle des Evangiles, celle de la dépendance d'un unique Evangile, celle de la théorie des deux sources. C'est une façon de montrer les impasses sur lesquelles il ne faut pas revenir.

La troisième partie est la critique de solutions récentes – hypothèse de Vaganay, celle de Gaboury, de Boismard. Ce chapitre nous permet de mieux voir où sont les nœuds de la question.

L'hypothèse de P. Rolland est claire. A partir d'un Evangile de l'époque apostolique, à Jérusalem, rédigé soit en araméen mais plutôt en hébreu, vont se développer deux Evangiles : un évangile hellénistique qui reprend le premier évangile mais utilise d'autres traditions utiles pour son propos missionnaire ; il aurait vu le jour à Antioche ; un évangile qui aurait ajouté au fonds commun de l'évangile des Douze, des traditions propres correspondantes aux préoccupations de l'école de Paul ; il aurait été écrit à Ephèse. Marc serait une composition originale à partir des évangiles pétrinien et paulinien ; Matthieu aurait utilisé l'évangile hellénistique et une source Q qui serait, pour lui, un véritable évangile. Luc serait composé à partir de l'évangile paulinien et de la source Q.

Le système d'un évangile original, retravaillé selon deux courants et d'une source Q explique bien les diverses variantes et les concordances des textes. La détermination contextuelle de ces sources est peut-être un peu rapide. Le livre reste profondément intéressant pour qui veut connaître le rapport de nos évangiles canoniques avec la Parole de Jésus.

Joseph Pierron

Edit. du Cerf, coll. Lectio divina, n° 116, Paris, 1984, 256 p.

Histoire de la Centrafrique. Violence du développement, domination et inégalités, tome 1 (1879-1959)

par Yarisse Zoctizoum

Cette histoire économique-sociale se propose d'expliquer comment la situation actuelle de la RCA s'enracine dans 100 ans de colonisation qui organisa le pillage du pays et l'exploitation du paysan, seul producteur, soumis au travail forcé, au régime du « paysannat » et des cultures de rapport obligatoires, au profit du capital étranger et d'une classe d'évolués locaux. Colonisation que précéda l'esclavagisme des sultanats du Baguirmi, du Ouaidaiï, du Darfour, des Fulbé d'Amaoua, sans compter le rançonnement des royautes locales Bandia et Nzakara. Des larmes et du sang ; l'injustice, la domination et le mépris auxquels répondent les révoltes paysannes sévèrement réprimées.

L'auteur applique la méthode d'analyse marxiste, en la corroborant de multiples citations des acteurs coloniaux ; ceux-ci, en effet, savent très bien rapporter ingénument ce qu'ils font et pourquoi ils le font et critiquer les échecs de leurs prédécesseurs. Face à cette misère, l'auteur esquisse, d'une façon vraiment trop brève et superficielle, ce qu'était le système de production pré-capitaliste de la famille élargie villageoise. Cette thèse ignore pratiquement la mission catholique ; on y parle çà et là seulement des curés-colons. Ce livre mérite d'être médité par les missionnaires qui n'ont pas connu la période coloniale ainsi que par le clergé actuel. Et puisqu'on parle beaucoup maintenant de Justice et Paix, il serait très souhaitable qu'une histoire de la mission soit écrite qui nous montre ses rapports à la colonisation, tant au niveau des voyages et de la découverte du pays, de l'établissement et du fonctionnement des œuvres qu'au niveau du discours sur le travail, la justice et le salut.

Henri Maurier

Edit. L'Harmattan, Paris, 1983, 300 p.

La ville en Afrique Noire

par Jean-Marc Ela

Voici un livre réquisitoire sur le mal urbain en Afrique. Le lecteur qui ne veut pas s'embarrasser d'une littérature spécialisée en sociologie urbaine trouvera ici l'essentiel de la problématique sur les maux et les créativités qui foisonnent dans les grandes villes tentaculaires et « macrocéphales ». Pour l'action, l'auteur pense qu'on doit dénoncer le modèle de croissance urbaine centralisatrice et redistribuer la carte du pouvoir en décentrant les pôles de croissance vers les communautés villageoises et les petites villes. La dénonciation et la rupture préconisée n'aboutissent pas, cependant, dans cet ouvrage, aux stratégies pratiques. Notons enfin que le problème de la ville au point de vue de la pastorale religieuse n'est pas abordé.

Henri Maurier

Edit. Karthala, Paris, 1983, 222 p.

La médecine populaire à la Guadeloupe

par Christiane Bougerol

Ouvrage modèle pour qui s'intéresse à la médecine populaire, à ses concepts fondamentaux (le chaud et le froid associés à la différence raciale blanc/noir), à sa manipulation du corps, à ses acteurs (sorciers, guérisseurs, quimboiseurs) et aux vertus prêtées aux plantes. En montrant comment cette médecine s'enracine dans les pratiques esclavagistes des XVII^e-XVIII^e siècles (la terreur du poison chez les colons, le travail échauffant de l'esclave, la force froide du maître), l'auteur manifeste la dimension politique d'une inculturation inattendue. Par contre, la dimension religieuse n'est pas mise en évidence. Enfin, le problème est posé de

savoir pourquoi en Haïti-Saint-Domingue, c'est la religion africaine qui perdure sous les traits du Vaudou, alors qu'à la Guadeloupe, c'est une médecine populaire européenne qui s'enracine chez les Noirs. Concluons en soulignant l'importance de cette étude pour comprendre certains mécanismes de l'inculturation.

Henri Maurier

Edit. Karthala, Paris, 1983, 175 p.

La divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma (Nord Togo)

T. 1 : Esquisse de leurs croyances religieuses

par Albert de Surgy

Cet ouvrage difficile pourrait s'intituler *Théologie* des Mwaba-Gurma, car l'auteur ne se contente pas d'esquisser quelques croyances, comme on le fait ordinairement dans la littérature ethnologique, il en fait un exposé synthétique, systématisé et rationalisé; c'est proprement la *fides quaerens intellectum* mise au service des rituels divinatoires de ce peuple togolais. Bien entendu, je ne veux pas laisser entendre que l'auteur y croit, mais installé au cœur de la croyance mwaba, il ne dit rien pour la critiquer, il en fait valoir la cohérence et la subtilité rationnelle. Je ne discuterai pas du contenu de cette théologie mais de son procédé d'exposition.

Quand on fait une théologie de l'Ancien Testament, ou de saint Marc, ou de Cyrille et Méthode, on dispose d'un texte et chaque affirmation du chercheur est étayée par les références au texte de telle sorte que le lecteur puisse juger sur pièces. Or ici il n'y a pas de texte! Il existe bien dans les carnets de notes de l'auteur qui a recueilli de nombreuses paroles de devins en exercice, mais ce corpus n'est pas mis à notre disposition. Il faut donc croire A. de Surgy sur parole, ce

qui est peu admissible dans une publication de type scientifique. Or, le travail d'élaboration est important et comporte plusieurs niveaux : une sorte de dictionnaire des entités invisibles et des symboles épars dans les dits et gestes des Mwaba, une reconstitution systématisée des agissements et relations de ces entités (autrement dit élaboration d'une mythologie et d'une cosmologie en bonne et due forme), enfin le passage du discours mwaba, concret, nourri du terroir paysan, au discours abstrait, rationalisé, philosophique d'un occidental doté d'une vaste culture. Malheureusement, dans ses exposés, l'auteur s'en tient ordinairement à ses affirmations et se contente d'illustrer ses propos par quelques citations du «texte» mwaba proprement dit. Quand on a l'habitude de fréquenter les théologiens, un autre vide apparaît dans cet ouvrage. On n'expose plus une théologie sans analyser le contexte de sa production, contexte qui explique au moins en partie ses contenus. Ainsi comprend-on mieux la théologie implicite du Pentateuque quand on la réfère aux milieux où les divers documents sont nés, tels les milieux salomonien, exilique ou hellénistique. Or ici on ne nous dit presque rien du contexte agraire et familial, politique et social, où joue le système divinatoire, contexte qui produit ce système en le pratiquant et qui se produit lui-même en pratiquant ce système.

Quoi qu'il en soit de ces critiques, nous disposons d'une théologie érudite et occidentalisée des Mwaba. Maintenant, si je puis dire, la balle est renvoyée dans le camp des chrétiens mwaba et de leurs théologiens, s'il s'en trouve : comment dans une telle pratique divinatoire et dans une telle conception mythologique et cosmologique, peut-on inculquer le christianisme ? Celui-ci est-il pensable, et comment, à l'intérieur des processus de pensée que les Mwaba utilisent dans leur propre religion ? Par quelle stratégie peut-on passer du système mwaba, qui paraît tout à fait autocentré et autosuffisant, au système et à la pratique chrétiens ? Bref, comment à cet ancien testament mwaba peut-on articuler un nouveau testament chrétien ?

Henri Maurier

Edit. L'Harmattan, Paris, 1983, 328 p.

Martin Luther : la vie, oui, la vie

par Michèle Monteil

L'année 1983 aura vu de nombreuses publications pour marquer le 500^e anniversaire de la naissance de Martin Luther. L'ouvrage de M. Monteil se distingue par son propos : par-delà les masques stéréotypés et les clichés qui lui ont été collés, introduire une réflexion personnelle sur l'aventure spirituelle de Martin Luther. Il ne lui sera d'ailleurs pas possible de dégager une image de Luther dépouillée de toute ambiguïté : cette ambivalence tient à la personne même de Luther.

Une première étape de cette aventure spirituelle est celle de l'affrontement avec des «terreurs venues du ciel», en particulier en face de la mort qui est l'acte fondamental qui mène au jugement redoutable : ou vie éternelle ou damnation éternelle. Luther va donc affronter cette colère qui le regarde de partout. Au sein de cette angoisse, il élabore une véritable théologie de l'expérience, de l'existence, celle de la crainte, du péché, de l'impossibilité de *se* sauver. Rencontrant Paul et Augustin, Luther découvre la théologie de la Croix, de la justice de Dieu, de la gratuité du salut. C'est une première expérience où il se retrouve seul, en dehors du courant des écoles et de la pratique générale.

La seconde étape est celle marquée par l'urgence de l'annonce de ce message de la gratuité du salut. Cet enseignement va trouver un écho profond chez des Allemands qui cherchent aussi leur dignité. Mais pour témoigner de... il sera contraint de protester contre... donc de se séparer des maîtres de l'heure : Thomas, Biel, Occam... En cette période qui voit la mort de la chrétienté, les conflits s'annoncent.

Alors s'ouvre le drame... «Ce drame, c'est l'affrontement opposant une expérience religieuse authentique dans son génie individuel et novateur et une tradition séculaire, basée sur un consensus et un ordre reconnus et respectés» (182). Le combat va durer de 1517 à 1521 et se terminer par l'excommunication, car si comme le dit le P. Olivier : «L'Eglise en bonne santé n'est-elle pas celle où le prophète peut bousculer les habitu-

des?», l'Église de la Renaissance est en pleine crise.

Mais le drame se poursuit... il comporte bien des épisodes et bien des recherches : l'Empire, l'autre pilier de la chrétienté, Müntzer, la réalité et la place du politique dans le salut, le conflit avec l'humanisme d'Erasmus, les divergences avec Melancthon... Mais ce qui fait l'unité de cette démarche, parfois haletante, c'est la foi et la confiance au Dieu de Jésus Christ. Décidément, ce livre est bien fait pour faire sauter les clichés traditionnels de Luther et nous faire rencontrer un croyant.

Joseph Pierron

Edit. du Cerf, Paris, 1983, 500 p.

porter un jugement sur des différences de sens aussi importantes pour ces textes. Parce que ces textes comportent une formule : «j'enlève comme on enlève un gros anneau de cuivre», l'auteur aboutit à un raisonnement invraisemblable selon lequel on délivrerait le Fang des anneaux très lourds qui gênent son agilité : alors le Fang ne porte-t-il ces anneaux que quand il est coupable ? La formule se termine par la mention du balayage de la maison et le rejet des ordures dans la rivière : l'auteur n'en tire rien et ignore que l'on retrouve les mêmes gestes aussi bien chez les Bobo que chez les Kikuyu. Enfin signalons la hargne de l'auteur pour le christianisme des missionnaires, hargne qui fait penser à M. Homais.

Henri Maurier

Edit. Karthala, Paris, 1983, 94 p.

Aspects de la religion Fang

par Paulin Nguema-Obam

Ouvrage qui laisse sceptique sur son contenu et sa méthode. Partant de cinq versions d'une formule fang de bénédiction (on pourrait aussi bien dire de purification), dans lesquelles il n'est question ni de Dieu ni des Ancêtres, l'auteur se livre à un commentaire autour du culte des Ancêtres, mais sans produire autre chose que des affirmations répétées. L'auteur définit sa méthode : «Aller chercher au niveau des croyances, des usages et des coutumes des acteurs le sens qu'ils donnent eux-mêmes à leurs actes (87)», mais pourquoi rattacher ces textes à telles croyances plutôt qu'à telles autres ? On apprend que la formule de bénédiction fait partie d'un rituel de malédiction et de levée de la malédiction : mais rien ne dit que ces textes soient religieux ou magiques. On pourrait aussi bien les considérer tout autrement, dans leur effectivité symbolique.

Les formules commentées sont loin d'être éclaircies. On nous donne à comparer la traduction de l'auteur avec une autre, mais sans rien dire qui puisse nous permettre de

L'éducateur et le villageois, de l'éducation de base à l'alphabétisation fonctionnelle

par Marcel de Clerck

Ce livre est « avant tout un témoignage personnel, une "mémoire" d'activités d'éducation et de formation auxquelles l'auteur a été associé (290) » pendant 30 ans dans le cadre de l'UNESCO. Ce n'est pas un récit mais l'analyse d'une expérience concernant le monde rural, le développement, l'éducation pour le développement en ses différentes modalités : éducation de base, alphabétisation fonctionnelle, école au village. Des anecdotes servent d'exemples. On discerne sous ces allées et venues de l'Amérique Centrale au Vietnam en passant par l'Afrique et l'Iran, quelque chose des tâtonnements de la politique de l'UNESCO et des Nations Unies en matière de développement. L'accent est mis finalement sur les villageois plus que sur les éducateurs. Œuvre humaniste et humanitaire mais qui ne cherche pas à creuser les problèmes de dépendance et d'aliénation.

Henri Maurier

Edit. L'Harmattan, Paris, 1984, 295 p.

Les coups d'état militaires en Afrique Noire

par Jean-Pierre Pabanel

Ce volume contient d'abord le rappel des faits concernant les 37 coups d'état militaires réussis, survenus entre 1960 et 1982 en Afrique Noire. A ce titre, il sera précieux à qui veut disposer d'un compendium précis sur l'histoire politique récente. Mais le projet de l'auteur va plus loin; il analyse les faits pour les expliquer, il discute les théories. Renonçant à une théorie générale, il propose du moins une typologie des coups d'état: 1) l'armée a été sollicitée d'intervenir par des mouvements sociaux; 2) l'état a perdu son pouvoir, l'armée le remplace; 3) l'armée est une force d'opposition au pouvoir et finit par le renverser, non sans être soutenue par l'étranger; 4) l'armée, dans une perspective corporatiste, entend protéger ses intérêts. D'autre part, l'auteur n'a pas de peine à montrer la faiblesse du nationalisme dans les états africains et l'incapacité des élites à dépasser leurs oppositions ethniques pour agir comme une classe unifiante. Livre utile qui aiguise l'appétit d'avoir des analyses théoriques beaucoup plus rigoureuses sur le rôle de l'Etat et de sa construction.

Henri Maurier

Edit. L'Harmattan, Paris, 1984, 188 p.

Le Christ Noir Américain

par Bruno Chenu

La collection « Jésus et Jésus Christ », dirigée par Joseph Doré, présente des recherches sur Jésus mais aussi d'autres qui étudient ce qu'est le Christ sous tel ou tel aspect, ou pour telle catégorie de personnes. L'ouvrage présent examine la résonance de ce Jésus dans la conscience des Noirs d'Amérique du Nord.

Sous le visage du Nègre humilié transparaît historiquement l'icône du Christ. Il nous est bon de pouvoir recevoir la révélation de Jésus, de cœurs noirs, meurtris dans le creu-

set de l'esclavage où s'est forgée une conscience collective, marquée pour une part par la rencontre du christianisme. L'auteur distingue 4 périodes historiques:

1. Celle de l'esclavage (1619-1864) marquée par la découverte du christianisme, par l'expérience du culte avec ses trois aspects importants: le chant (les Spirituals), la prédication et la prière, aussi par l'expérience de la lutte et de la résistance.

2. Celle du racisme institutionnel (1865-1965). L'égalité formelle est proclamée; la discrimination est aussi forte. Les effets en sont accrus par l'urbanisation et l'industrialisation. La foi noire va produire le Gospel, donner des poètes mais surtout susciter l'action profondément évangélique et non violente de Martin Luther King.

3. La négritude (1966-1976). La foi des Noirs se fait plus critique et plus revendicatrice, plus percutante aussi: c'est la naissance de la théologie noire qui se polarise autour de deux thèmes: « le Messie Noir » et « l'Opprimé Libérateur ».

4. L'ouverture au tiers monde (1977...). La théologie noire rencontre la théologie des pays du tiers monde. Elle prend conscience de son originalité mais sent aussi le besoin de prendre une dimension universelle.

Il n'est pas possible de quitter ce livre fascinant sans se poser la question: « De quelle couleur est ton Christ ? »

Joseph Pierron

Edit. Desclée, Paris, 1984, 246 p.

Le dernier des cargonautes

par Sylvain Bemba

Roman peu convaincant qui voudrait retracer le drame psychologique d'un jeune bourgeois africain qui navigue entre une Afrique et une Europe abstraites et conventionnelles.

Henri Maurier

Edit. L'Harmattan, Paris, 1984, 169 p.

livres reçus à la rédaction

des difficultés devenues aujourd'hui importantes. Ils apportent réflexions et suggestions à tous ceux qui sont préoccupés des conditions pédagogiques propres à l'éveil de la foi.

Catéchèse biblique symbolique, par C. et J. Lagarde, *l'équipe Epheta, Centurion/Privat, 1983, 362 p., 89 F.* – Convaincus du caractère original d'une pédagogie d'initiation chrétienne, les auteurs de ce parcours catéchétique proposent une méthode qui suit les moments majeurs du développement de l'enfant de 4 à 12 ans. Cette catéchèse est tout à la fois *biblique*: l'Écriture est la perspective constante de tout l'itinéraire. Elle est *christologique* pour le rencontrer vivant aujourd'hui; *liturgique*, elle fait culminer la profession de foi dans la prière et les sacrements; enfin *missionnaire*, attentive à la situation diverse des enfants.

Faire la vérité, par Bernard Ronze, *Cerf, Paris, 1983, 240 p., 88 F.* – B. Ronze, marié, père de famille, énarque, inspecteur général des finances, est passionné de philosophie et de théologie. Pour lui, avec la Croix, la morale ne relève plus de l'idée, elle se fait événement. L'Évangile est une nouvelle, l'annonce d'un événement où adviennent le bien et le mal, où se révèle comme nulle part ailleurs, leur nature, leurs rapports, la manière dont ils s'opposent et se conjuguent.

Des bords du Gange aux rives du Jourdain, ouvrage collectif, *Saint-Paul, Paris, 1983, 214 p., 72 F.* – Les auteurs de ce livre concentrent leurs réflexions sur le yoga, le zen et la méditation transcendante. H.U. von Balthasar, L. Bouyer, O. Clément, Daniel Ange et A.M. de Monléon projettent un éclairage théologique et spirituel sur la question. E. Dahler aborde l'aspect philosophique et le Dr Madre, les implications physiques et mentales de ces techniques.

Animer une équipe en catéchèse, par C. et J. Lagarde, *Centurion, Paris, 1983, 174 p., 49 F.* – Claude et Jacqueline Lagarde et l'équipe Epheta, catéchètes de métier, prennent à bras le corps

Prières à travers le monde, par Jean-Paul II, *Cerf, Paris, 1983, 140 p., 29 F.* – Au cours de ses voyages pastoraux à travers le monde, le pape Jean-Paul II a fréquemment parlé de la prière et en a prononcé de nombreuses en des circonstances très diverses. Un certain nombre ont été rassemblées dans ce livre. Si quelques-uns sont des écrits de circonstance, elles peuvent néanmoins nous aider à prier pour tel ou tel pays où règnent la misère, l'injustice, la persécution.

J'ai cherché et j'ai trouvé, par C. Carretto, *Cerf, Paris, 1983, 184 p., 52 F.* – Carlo Carretto, président des Jeunesses catholiques d'Italie dans les années 50, aurait pu atteindre, comme certains de ses amis, les sommets de la vie politique italienne. Il a pris un autre chemin, celui du désert, sur les traces de Ch. de Foucauld. Dans ce livre, il dit sa vie et clame ses convictions. Son itinéraire est celui d'un croyant qui « a cherché et trouvé », qui brûle de charité et témoigne d'une exceptionnelle liberté.

Dieu notre Père, par Vincent de Paul Rande, *Cerf, Paris, 1983, 218 p., 35 F.* – La confiance en Dieu notre Père et son amour sont plus indispensables que jamais à la vie chrétienne. Telle est la première conviction que le P. Rande, ancien provincial des Dominicains de Toulouse, veut faire partager. Car toute l'Écriture Sainte proclame une double vérité: « Dieu est » et « Dieu est pour nous ». Ce petit livre témoigne de la nécessaire et possible unité entre l'amour de Dieu et le service des frères.

De la lumière à l'amour, retraite avec saint Jean, par Jean Laplace, *Desclée, Paris, 1984, 269 p., 84 F.* – Depuis plus de 30 ans, le P. Laplace accompagne des hommes et des femmes sur les chemins de l'approfondissement spirituel. Cette expérience a inspiré ce livre qui est à la fois un itinéraire et une pédagogie. Comment prier avec saint Jean pour qu'il nous découvre son secret? Comment franchir les étapes qui nous conduisent à la suite du Verbe incarné, de la lumière de la foi à l'amour de Dieu et de nos frères?

Les intellectuels africains face au marxisme, par Sekou Traore, *L'Harmattan, Paris, 1983, 72 p.* – Se plaçant du point de vue de l'orthodoxie marxiste, l'auteur fait ici une critique des positions idéologiques d'intellectuels africains. En 70 pages, il passe au crible Aly Dieng, Y.-E. Dogbé, Frantz Fanon, E. M'bokolo, A. Baba Miské, Kwame Nkrumah, J. Nyérére, L.S. Senghor, A. Tévoédjré.

Nicaragua, la difficulté d'être libre, par A. Gandolfi, *Karthala, Paris, 1983, 262 p., 68 F.* – Quelle est l'histoire de ce pays d'Amérique centrale? Qui était Sandino? Quel sera l'avenir du Nicaragua dont certains disent qu'il a déjà sombré dans le giron soviétique? Qu'en est-il des libertés? Jusqu'où iront les USA? Un livre qui fait le point sur un pays qui, depuis longtemps, sait la difficulté d'être libre.

■ Parole et Partage

est une association d'auteurs et de diffuseurs qui veulent produire et faire connaître des brochures de formation humaine et religieuse composées en Afrique. Les dernières publications traitent de deux questions de la communauté chrétienne.

- N° 9: *Nous ne sommes pas en situation régulière* par D. NOTHOMB.
Ce texte peut servir au travail de groupes chrétiens sur ces situations douloureuses.
- N° 10: *Comment prier?* due à l'expérience d'une catéchiste.
C'est une initiation à la prière personnelle.

OPM (Parole et Partage), 28, rue des Jésuites, 7500 Tournai, Belgique.

■ Revue Théologique de Louvain

Les Cahiers de cette revue publient les Archives LEBBE, sous la direction de C. SOETENS, chercheur au Centre V.-Lebbe. Sont déjà parus :

- N° 4: *L'inventaire des archives Vincent Lebbe*, Louvain 1982, 126 p.
- N° 5: *La visite apostolique des Missions en Chine, 1919-1920*, Louvain 1982, 338 p.
- N° 7: *Une nonciature à Pékin en 1918*, Louvain 1983, 114 p.
- N° 9: *L'encyclique Maximum Illud*, Louvain 1983, 184 p.
- N° 12: *Un an d'activité du Père Lebbe: 1926*, Paris 1984, 322 p.

Tout missiologue sera content d'être en contact direct avec les textes du P. LEBBE qui a, par son œuvre et ses écrits, marqué la mission au xx^e siècle.

Grand-Place 45, B1348 Louvain-la-Neuve, Belgique.

■ Irénée de Lyon : *Contre les hérésies* (dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur)

Les Editions du CERF nous proposent en un seul volume la traduction intégrale, renouvelée et définitive de la première grande synthèse théologique de l'Orient et de l'Occident : celle d'Irénée de Lyon. Ce volume est conçu pour permettre, par ses introductions, notes et index, l'utilisation et l'exploitation de tout ce que l'édition en dix volumes avait rassemblé.

A l'occasion d'une réfutation des théories gnostiques qui sont exposées, c'est l'élaboration de la règle de foi, de la vérité chrétienne saisie dans son mystère : le dessein de Dieu dans l'histoire, l'établissement de toutes choses en Jésus Christ, la condition de l'homme, le salut et la liberté, l'espérance en l'avenir de la gloire.

Edit. du Cerf, 29, bd Latour-Maubourg, 75340 Paris Cedex 07.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXV 1984

RECHERCHE THÉOLOGIQUE, PAROLE DE DIEU

Images de la mission dans le Nouveau Testament	94	17
Une interprétation des autres religions	94	25
Vivre la mission de l'Eglise dans la maison de l'Islam	94	33
Évangélisation et religions à tradition orale	94	43
Engagements en Amérique Latine	94	61
Relations Eglise locale – Eglise universelle	94	71
Liberté chrétienne en contexte africain	96	283
Appelés à la liberté	96	293
La quête de l'universel	97	358
Si vous ne retournez pas à l'état de	97	374
Universel éthique et dignité de la personne humaine	97	391

ÉVÉNEMENTS, SITUATIONS ET MISSION

L'Eglise de France interroge les missionnaires	94	11
Inculturation – sécularisation	94	55
Points de vue sur la mission	94	83
La mission comme elle se vit	94	89
Les communautés de base en Afrique	95	115
Les enfants travailleurs de l'Évangile	95	129
La force des pauvres en terre malgache	95	145
L'Eglise et la quête de justice en Tanzanie socialiste	95	151
Du rôle de l'érémisme	95	173
Idéologie, religion et pauvreté	95	177
Libres pour combattre l'esclavage moderne	96	319
L'universel chrétien dans l'expérience missionnaire	97	339
La culture akan : ouverture sur l'universel de la vie	97	383
Et les libertés?	97	407
Première rencontre de théologiens africains et européens	97	421
Continuer l'aventure	97	432

DOSSIER D'ENQUÊTE	Coutumes et pastorale de la liberté	96	226
-------------------	---	----	-----

COURRIER DES LECTEURS	95	212	96	327
-----------------------------	----	-----	----	-----

PRINCIPALES CONTRIBUTIONS

BEAURECUEIL (de) S. : Continuer l'aventure	97	432
BOVIN M. : L'Eglise et la quête de justice en Tanzanie socialiste	95	151
BONNET M. : Les enfants travailleurs et l'Évangile	95	129
BUISSROGGE P. : L'universel chrétien dans l'expérience missionnaire	97	339
CHOSSONERY C. : Première rencontre de théologiens africains et européens	97	421
DECOURTRAY A. : L'Eglise de France interroge les missionnaires	94	11
DESTOMBES E. : Engagements en Amérique Latine	94	61
D'SOUZA P. : Une interprétation des autres religions	94	25
DUTEIL A. : Appelés à la liberté	96	293

EGGEN W.: Livres pour combattre l'esclavage moderne	96	319
Si vous ne retournez pas à l'état de	97	374
ERNY P.: Du rôle de l'érémisme	95	173
ESCHLIMANN J.P.: Évangélisation et religions à tradition orale	94	43
La culture akan: ouverture sur l'universel de la vie	97	383
ESPIE G.: La quête de l'universel	97	358
GRIFFON G.: L'universel chrétien dans l'expérience missionnaire	97	339
HONEGGER A.: Points de vue sur la mission	94	83
JUGUET E.: Et les libertés?	97	407
JUVENETON P.: L'universel chrétien dans l'expérience missionnaire	97	339
LAURENT O.: Les communautés de base en Afrique	95	115
LEGRAND L.: Images de la mission dans le Nouveau Testament	94	17
NAGAE L.: Inculturation – sécularisation	94	55
PLEYBER Y.: La force des pauvres en terre malgache	95	145
POITEVIN G.: Idéologie, religion et pauvreté	95	177
SCHOUVER P.: Relations Eglise locale – Eglise universelle	94	71
SEMPORE S.: Liberté chrétienne en contexte africain	96	283
SIMON R.: Universel éthique et dignité de la personne humaine	97	391
TESSIER H.: Vivre la mission de l'Eglise dans la maison de l'Islam	94	33

et tous les correspondants de l'enquête du n° 96

PRINCIPAUX AUTEURS RECENSÉS

S. Asch	330	J.M. Ela	439	G.E. Mfomo	219
A.C. Avril	333	S. Epea	218	M. Monteil	441
S. de Beaurecueil	217	J. Fortier	215	V. Mora	333
S. Bemba	443	J. Gadille	328	P. Nguema-Obam	442
K. Blaser	437	L. Gbagbo	331	J. Nkulu-Butombe	214
C. Bougerol	440	J. Giri	438	J.P. Pabanel	442
H. Bourgeois	214	P. Grelot	216	J.G. Petit	220
J. Burnet	329	J. Guilvout	329	P. Rémy	220
D. Camus	438	J.P. Jossua	214	J. Rigal	331
J. Chapelle	219	J. Ki-Zerbo	329	P. Rolland	438
C. Chauvin	221	M. Lakroum	219	S. Sarazin	223
B. Chenu	443	P. Lenhardt	333	A. de Surgy	440
A.J. Chupungco	213	A. Lenselaer	438	G. Thils	330
M. de Clerck	442	L. Marcel	332	E. Vauthier	328
M. Clévenot	330	J. Martin	332	C. Wackenheim	217
A. Diallo	329	J. Mföchive	437	Y. Zocizoum	439
A. Duteil	223				

collections et revues

Politique africaine (223). – Cultures et Foi (224, 420). – Le Supplément (335). – L'icône de Marie (335). – Parole et Partage (445). – Cahiers de la Revue théologique de Louvain (445).

ouvrages collectifs

La joie que je vous souhaite (112). – La Pâque du Christ, mystère de salut (217). – Les premiers chrétiens (221). – Dictionnaire de la vie spirituelle (223). – Lumière sur la Corée, les 103 martyrs (328). – Jésuites (336). – Matteo Ricci (336). – Fraternité internationale (448).

information

■ Béatification du Père Brottier :

Le 25 novembre 1984, à Saint-Pierre de Rome, le P. Daniel BROTTIER (1876-1936) sera proclamé bienheureux.

Tour à tour pasteur, animateur, éducateur et... journaliste, le P. Brottier, des MISSIONNAIRES DU SAINT-ESPRIT, a d'abord travaillé pendant huit ans à Saint-Louis du Sénégal. Aumônier volontaire pendant la guerre de 1914, il s'affirma comme homme de dialogue.

Homme de cœur et d'action, il a été intimement lié au renouveau des ORPHELINS APPRENTIS D'AUTEUIL créés par l'abbé ROUSSEL. Son dynamisme spirituel, son sens de l'entreprise et de la communication ont permis à cette œuvre de devenir aujourd'hui une institution à l'échelle nationale pour l'accueil et la formation professionnelle des jeunes de milieux défavorisés.

L'Œuvre d'Auteuil (40, rue La Fontaine, 75016 Paris) reçoit actuellement 3.400 jeunes dans ses vingt-cinq maisons.

publication

■ Grâce au nouvel album de la collection «Le Sarment» (cf. *Spiritus* nos 94 et 96), nous faisons plus ample connaissance avec une **Fraternité internationale**, les FRANCISCAINES MISSIONNAIRES DE MARIE.

Nées en Inde, il y a un peu plus de 100 ans, elles suivent les pas de François d'Assise, ce «fou de Dieu» qui, au XII^e siècle, a eu l'audace de jeter ses frères sur les routes du monde pour l'annonce de l'Évangile; elles écrivent au féminin les «fioretta» du XX^e siècle.

L'internationalité est leur plus beau défi évangélique: aujourd'hui, plus de 9.000 - 67 nationalités répandues en 73 pays - elles veulent manifester un Christ sans frontières qui rassemble les hommes de toutes races et de toutes cultures. Elles trouvent leur dynamisme dans la contemplation du Christ qui leur permet de dire oui à l'imprévisible de Dieu. Elles cherchent à être présentes là où l'amour n'est pas aimé, là où l'homme est méprisé, là où le visage du Christ n'a jamais été révélé.

session

■ Le Centre Thomas More propose, comme chaque année, son programme de formation permanente. Parmi les rencontres de 1985 :

- 5/6 janvier: *Freud et la religion* avec P.L. ASSOUN (Université de Nimègue).

- 12/13 janvier : *Immigrés, communautés, minorités: le cas juif* avec J. BAHLOUL, F. RAPHAEL, A. SAYAD... et le Grand Rabbin WERTENSCHLAG.

- 12/13 janvier : *La féminisation de l'Église* avec M.J. BERERE, C. HOURTICQ, C. MARQUET, C. LANGLOIS.

- 27/28 avril : *La figure du roi dans les sociétés africaines traditionnelles* avec C. TARDITS.

- 11/12 mai : *La Révolution éthiopienne comme phénomène de société* avec A. GASCON, J.M. LEGAL, M. PERRET, J. TUBIANA.

Pour tout renseignement et programme complet, s'adresser à: La Tourette, BP 105, 69210 L'Arbresle.