

Spiri tus

GÉRARD DE FLEURIOT
ARMAND GUILLAUMIN

témoignages

LUCIEN LEGRAND
ABDON SANTANER

des contributions de

ÉTRANGERS DANS LEUR PROPRE PAYS
A PROPOS DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION
LE TEMPS DE LA DISPERSION ET DE L'EXIL
L'ÉTRANGER DANS LA BIBLE

L'EXCLU

&

Peter WALSHE, Mgr Jean-Claude BOUCHARD

le temps de l'étranger

1. dossier

Gérard de Fleuriot	Etrangers dans leur propre pays / 3
Armand Guillaumin	A propos de la théologie de la libération / 12
témoignages	Le temps de la dispersion et de l'exil / 27
Lucien Legrand	L'étranger dans la Bible / 57
Abdon Santaner	L'exclu / 68

2. chroniques

Peter Walshe	Apartheid et conscience chrétienne / 76
Jean-Claude Bouchard	La mise en pratique du Concile / 87

3. communications

lectures	Notes bibliographiques / 101
livres	Reçus à la rédaction / 109
dictionnaire	Symbolique des couleurs / 110

Il ne suffit pas à la réflexion chrétienne et missionnaire de constater que notre époque est, plus que toute autre, celle des migrants, des exilés et des exclus, le « temps de l'étranger ».

Au regard de la foi, « le temps de l'étranger » peut être perçu comme un « moment de Dieu », un « Kairos » particulier à notre génération, qui peut révéler la dureté de notre cœur, ou bien être grâce d'ouverture et de partage, de conversion et de réconciliation. C'est ce qu'ont bien compris les théologiens d'Afrique du Sud, dont Gérard de Fleuriot évoque la réflexion dans le premier dossier, qui nous met au cœur du drame de l'apartheid, sous le titre: « Etrangers dans leur propre pays »: l'avenir de l'Afrique du Sud dépendra de la façon dont Blancs et Noirs vivront le « moment de Dieu » décisif qu'ils traversent.

Lire les « signes des temps », pour reconnaître les moments de Dieu et s'engager réellement dans un changement radical demande que l'on sache analyser les situations dans la foi et le réalisme. Se faire solidaires des exclus est un engagement trop grave pour qu'il dépende des impressions du moment ou d'idées généreuses mais vagues. Armand Guillaumin nous aide à mieux comprendre les théologies de la libération, en évitant les écueils des idéologies et du sentiment.

Les étrangers, ce sont surtout les exilés; les travailleurs migrants, déracinés de leur terre et de leur culture d'origine. Avec eux, de nombreux pays d'accueil ont dû apprendre à vivre le pluralisme. Un dossier, rassemblé par Spiritus, tente de mettre en regard: – la pensée de l'Eglise, sur les chemins de communion et de réconciliation que nous avons à parcourir; – et des témoignages, montrant comment des étrangers ont vécu chez nous le temps de l'exil, devenu aussi pour eux un « moment de Dieu ».

Les dossiers précédents trouveront un éclairage biblique et spirituel à partir de la réflexion que nous proposent L. Legrand, sur « L'Etranger dans la Bible » et A. Santaner, sur « L'Exclusion et l'Evangile ».

En complément de ces dossiers, un article de P. Walshe donne une présentation historique des origines de l'apartheid. Mgr J.-Cl. Bouchard, évêque de Pala, nous a communiqué la note qu'il avait rédigée en vue du dernier Synode: en particulier la réflexion sur le mystère de l'Eglise-communion oblige à revoir sans cesse la façon dont elle peut et doit être à la fois universelle et locale.

Spiritus

ÉTRANGERS DANS LEUR PROPRE PAYS

l'Afrique du Sud vit un moment de Dieu

interview du P. Gérard de Fleuriot

Spiritus. Père Gérard, vous êtes d'origine mauricienne et cela fait 17 ans que vous êtes en Afrique du Sud et dont quinze années comme aumônier national de la JOC. Quel est votre ministère actuel ?

G. de Fleuriot. Je suis secrétaire de la commission épiscopale Eglise et travail, laquelle comprend les quatre départements suivants : celui des travailleurs de la mine et des ouvriers vivant dans les « hostels » (les cités d'origine des townships, ces quartiers en bordure de villes, institués par le group Area Act); celui des différents mouvements d'Action catholique spécialisée; celui de la Recherche (chargé de préparer des dossiers mensuels pour la Conférence épiscopale et l'Eglise de l'Afrique du Sud); celui enfin, en cours de création des travailleurs ruraux. Je dois préciser qu'en plus de ces services je suis responsable de deux petites paroisses dans la banlieue sud de Durban ainsi que de l'aumônerie de francophones de cette ville.

Spiritus. Comment se posait la question de l'apartheid au temps où vous étiez aumônier de la JOC ?

G. de Fleuriot. Le problème de l'apartheid a été analysé depuis longtemps par la JOC de façon différente de ce que l'on dit habituellement. Malgré son importance, ce n'est pas d'abord le problème racial qui a retenu notre attention, mais plutôt un système économique qui a pris prétexte du racisme pour établir une classe de privilégiés. Dans la mesure où l'économie l'exige, le gouvernement fera des impasses sur son idéologie raciste, laquelle est donc seconde par rapport à la vision économique. Le pouvoir des Boers repose traditionnellement sur le soutien des classes moyennes. Les petits Blancs qui les constituaient à l'origine ont reçu des Boers les meilleures places dans

l'administration et le secteur nationalisé (très important en Afrique du Sud); ce sont bien entendu les plus farouches défenseurs de l'apartheid. A l'heure actuelle, le gouvernement se rend compte qu'il faut trouver des alliés dans d'autres groupes ethniques et pousse de ce fait à la promotion de classes moyennes parmi les Africains, les Indiens et les métis. Cela n'embarrasse que moyennement le pouvoir de permettre maintenant à tous d'aller dans les mêmes restaurants, les mêmes cinémas ou sur les mêmes plages. En fait, ces mesures confortent le système plus qu'elles ne le changent. Fondamentalement, les gens au pouvoir et leurs clients ne peuvent garder leurs privilèges économiques et politiques qu'en maintenant la majorité de la population noire dans la situation d'apartheid.

Spiritus. Si l'apartheid peut être mis (provisoirement) entre parenthèses dans certaines de ces manifestations extérieures, qu'est ce qui permet le mieux de voir qu'en réalité il reste semblable à lui-même?

G. de Fleuriot. Un exemple particulièrement frappant est celui de l'éducation. Il y a toujours une très grande différence entre l'éducation des Blancs et celle des Noirs; et je ne vois pas comment cela pourra changer. Certes, le gouvernement parle maintenant d'un système commun d'éducation, mais il sait que dans la pratique il sera impossible à appliquer; aussi pourra-t-on voter en toute sécurité une loi favorable à une éducation commune. A supposer que l'on crée un Ministère de l'éducation, commun à tous, d'autres lois empêcheront pratiquement les Blancs d'aller à l'école avec des Noirs. Les Noirs resteront, en effet, dans les townships et ce ne sont pas les professeurs Blancs qui prendront le risque d'aller enseigner chez eux.

Pour l'instant, il y a en Afrique du Sud autant de ministères de l'éducation que de catégories raciales et de homelands (soit 15 en tout). Les Noirs ont 85 % de professeurs non qualifiés (3,4 % seulement pour les Blancs). En 1983, l'Etat dépensait 165 rands pour la scolarité d'un Noir et 1,221 rands pour la scolarité d'un Blanc.

On s'est étonné de voir que les Noirs brûlent leurs écoles. En fait, ils s'attaquent à un système éducatif entièrement conçu pour les maintenir dans un état de dépendance: ils brûlent l'instrument de leur esclavage.

On peut trouver des chiffres analogues en ce qui concerne les dépenses de santé beaucoup plus importantes pour les Blancs que pour les Noirs. En Afrique du Sud, il y a un médecin pour 91.000 Noirs et un médecin pour 330 Blancs. A l'heure actuelle, on forme encore dix fois plus de médecins blancs que de médecins noirs.

Spiritus. Quel est le rôle des Eglises face à cette situation ?

G. de Fleuriot. Si l'on met à part l'Eglise réformée de Hollande, on peut dire que toutes les Eglises chrétiennes se sont prononcées très fortement contre le système d'apartheid. L'Eglise catholique a eu une longue tradition de résistance par ses évêques, et le fait qu'elle soit centralisée donne un certain poids à cette action. Les Eglises protestantes sont plus directement engagées que nous sur le plan politique (ainsi Desmond Tutu et Allan Boesak, Président de l'Alliance réformée). Les évêques catholiques ont pris des positions politiques, dans le sens où toute action contre l'apartheid a un sens politique, mais ils n'ont pas suscité de plate-forme, de mouvement politique organisé. Ils estiment que ces mouvements doivent être menés par des laïcs. Les positions des évêques ont été souvent très courageuses ; ainsi, celle de Mgr Hurley, archevêque de Durban et président de la Conférence épiscopale, sur la Namibie. Cela lui a valu une assignation en Cour suprême et un procès retentissant.

Spiritus. Vous sentez-vous proche de la théologie de la libération ?

G. de Fleuriot. Il faut se méfier de la magie des mots. Telle que je comprends la théologie de la libération, je peux dire que nous la vivons, mais nous n'employons pas le même langage pour la bonne raison que nous ne sommes pas en Amérique latine. Nous ne posons pas les problèmes de la même façon à cause d'une expérience et d'une sensibilité différentes. Le document qui va de plus en plus faire référence pour nous, c'est la déclaration faite par une centaine de théologiens catholiques et protestants, en août 1985, et que les évêques sont en train d'étudier.

Ce document intitulé Kairos ou « un défi à l'Eglise » est une approche théologique de la crise politique de l'Afrique du Sud. Il a l'avantage d'exister, d'être clair et facile d'accès, ce qui n'est pas toujours le cas des documents sur la théologie de la libération.

Spiritus. Pouvez-vous dire quelles sont les grandes idées de ce document ?

G. de Fleuriot. C'est tout d'abord un document qui s'adresse aux chrétiens pour les aider à réfléchir sur la situation de mort dans laquelle nous nous enfonçons. Le document s'appelle Kairos, selon l'expression biblique (Lc 19,44), pour que les chrétiens prennent bien conscience qu'ils traversent un temps où Dieu nous visite, un temps de grâce qui est favorable, mais que nous pourrions aussi manquer : ainsi Jésus a-t-il pleuré sur la tragédie

de la destruction de Jérusalem et sur le massacre du peuple qui était imminent. Même si le document se termine par un acte d'espérance, il est évident que tout n'est pas gagné d'avance. En effet, l'Eglise est elle-même désunie, traversée par la division entre Blancs et Noirs et ce sont des chrétiens qui se retrouvent face à face !

Spiritus. Quelle approche théologique les signataires du document ont-ils de la crise de l'Afrique du Sud ?

G. de Fleuriot. Ils commencent par faire une critique de ce l'on peut appeler la théologie de l'Etat et la théologie de l'Eglise.

La théologie de l'Etat : il s'agit des arguments théologiques employés par l'Etat pour justifier le statu quo.

Il y a tout d'abord l'utilisation pervertie de Romains, 13/1-7 : Que chacun se soumette aux autorités en charge, car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu et celles qui existent sont constituées par Dieu...

L'emploi de ces phrases de Paul, hors de leur contexte et des circonstances où elles ont été écrites est une injure faite à la Parole de Dieu. Au temps de Paul, un certain nombre de chrétiens avaient la tentation d'échapper à leurs responsabilités civiques sous prétexte que Jésus devait revenir bientôt. Il fallait donc leur rappeler l'existence de l'autorité séculière et la nécessité de se conformer à ses lois. Mais par ailleurs, il suffit de parcourir toute la Bible pour voir que la volonté de Dieu est de libérer son peuple de toutes les formes d'oppression (par ex. la Bête de l'Apocalypse symbolise l'empire romain, type de toutes les puissances qui se dresseront contre l'Eglise et contre les pauvres).

Tout en agitant l'épouvantail de la menace communiste, l'Etat fait également appel au concept de la Loi et l'Ordre. Mais peut-on parler de Loi lorsqu'il s'agit d'injustice et de discrimination ? Peut-on parler d'Ordre si l'on institutionnalise le désordre de l'oppression ?

En travestissant le sens et la vérité des mots, l'Etat ne s'arroge-t-il pas un droit qu'il n'a pas ? S'il use d'un pouvoir qu'il n'a pas ou d'une légitimité qu'il a perdue, il est normal que les chrétiens lui désobéissent : il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (Ac 5,29).

Malheureusement, il ne faut pas oublier que cette théologie de l'Etat est employée par des aumôniers militaires et elle est inscrite dans le préambule

de la Constitution ; c'est un usage blasphématoire du nom de Dieu. Ce dieu de l'Etat n'est en fait qu'une idole.

La théologie de l'Eglise : il s'agit ici des idées développées ordinairement par les responsables de différentes Eglises d'Afrique du Sud pour réagir contre l'apartheid. Le document des théologiens estime que ces idées sont employées de façon trop rapide et inadéquate et ont pour résultat de conforter le pouvoir en place :

1. La réconciliation : les chrétiens voient facilement qu'avec un peu de bonne volonté de part et d'autre, toutes les personnes ou groupes en conflit peuvent arriver à se réconcilier. C'est oublier que tous les conflits ne se ressemblent pas. Il y a des réalités qui par nature ne pourront jamais être réconciliées ; entre le bien et le mal, entre Dieu et le démon, par exemple, on ne peut pas composer avec le mal, l'injustice, l'oppression, le péché. On ne peut que s'y opposer, et donc également à ce qui en est structurellement la source.

Si le pouvoir Sud Africain manifeste des signes de conversion et de repentance, ce sera évidemment le devoir des chrétiens de pardonner, mais tout en ayant le devoir d'aimer leurs ennemis, les victimes de l'injustice ont aussi le devoir de lutter contre les sources de l'injustice.

2. La justice : on ne peut pas soutenir une justice réformiste qui viendrait en fait du pouvoir oppresseur lui-même. Même les éventuelles conversions individuelles de membres d'un tel pouvoir ne serviront pratiquement à rien pour changer le problème à sa racine. L'Eglise ne peut se contenter d'en appeler à la bonne conscience des Blancs : cette attitude purement moralisante ne peut avoir que des résultats marginaux. La véritable justice viendra d'un changement de structures provoqué principalement par ceux qui sont opprimés (au temps des Hébreux, ce n'est pas le Pharaon qui s'est converti, mais le peuple qui s'est libéré).

L'Eglise doit interpeller le Pouvoir, mais elle doit cesser de s'adresser uniquement à lui, comme s'il possédait encore la légitimité. Elle doit dire aussi aux opprimés que c'est leur devoir de travailler pour la justice et pour changer les structures injustes qui les oppriment.

3. La non-violence : ce ne sont pas les condamnations verbales de la violence qui feront cesser la violence. Il faut d'abord analyser d'où vient exactement la violence : ceux qui se révoltent dans les townships le font par

désespoir plus que par violence. La véritable violence vient du pouvoir. L'Eglise prêche plus facilement la non-violence aux pauvres qu'au Pouvoir et pourtant la tradition Biblique et celle de l'Eglise montre que la violence est permise dans les cas limites où plus aucun recours n'est possible contre l'injuste agresseur ou le tyran.

Spiritus. Pourtant la non-violence est une force.

G. de Fleuriot. Si vous avez vu le film sur Gandhi, vous avez pu voir cette scène tragique où les gens sont matraqués par rangées successives à la porte d'une usine. Cela veut dire qu'une manifestation non violente est récompensée par la violence du pouvoir oppresseur. Il faut donc un courage extrême pour pratiquer la non-violence et tout le monde n'y est pas prêt. Souvent, quand on parle de non-violence, on a l'air de dire qu'il n'y aucun risque: c'est tout le contraire ! Il est bien plus sécurisant d'avoir une arme à la main...

Ceci dit, même si l'attitude de non-violence est théoriquement la meilleure sur le plan chrétien, il faut considérer notre situation en Afrique du Sud. Nous ne sommes pas en Inde. La population est très éparpillée, inorganisée; les choses s'embrasent au gré de tel ou tel incident. Les chefs charismatiques sont tous en prison. Gandhi, certes, a été également en prison, mais pas aussi longtemps et il a pu rassembler son peuple. Ici, cela n'est pas possible et c'est pourquoi la non-violence semble vouée à l'échec. Le pouvoir étant dans l'incapacité de changer le fond du régime, la violence va rester endémique, l'économie ne se relèvera pas et l'on atteindra une situation où les gens n'ayant plus rien à perdre seront prêts à tout.

Spiritus. Ces conclusions sont très pessimistes !

G. de Fleuriot. En fait, le document des théologiens se termine par une note d'espérance très forte... Il ne s'agit pas de paroles d'espérance faciles, comme il nous arrive souvent d'en proférer en milieu chrétien. L'espérance, tout d'abord, ne peut pas faire l'économie d'une analyse véritable de la société sud-africaine. Il faut que l'Eglise dépasse des analyses de l'apartheid qui soient purement morales ou moralisantes, pour s'engager dans une théologie vraiment prophétique.

Une analyse rigoureuse de la société et de ses mécanismes d'oppression est le seul moyen, nous dit le document Kairos, de répondre à l'appel de Jésus en Mt 16,3 nous demandant de nous mettre en condition d'interpréter les signes des temps. Ce dont il faut se rappeler, c'est que la Bible ne s'est pas

privée de faire de telles analyses : aussi bien les juifs à travers leur histoire que les chrétiens de la primitive Eglise ont vécu des situations d'oppression et l'Ecriture n'hésite pas à désigner les oppresseurs. Elle indique clairement par ailleurs que Dieu se met délibérément du côté des pauvres ; il épouse la cause de son peuple.

Si l'Eglise apprend à lire les signes des temps, à mieux analyser les situations, elle sera plus à même d'annoncer un message d'espoir **pour toute la société d'Afrique du Sud**.

Il faut dire à tous que la justice triomphera un jour de l'oppression : c'est l'espérance de notre foi, qui attend le Royaume, non seulement pour la fin des temps, mais dès aujourd'hui. Il faut dire cela aux oppresseurs en les amenant à quitter ainsi leurs faux espoirs (qui reposent sur le maintien de leur état et de leurs privilèges) et leurs peurs. Il faut le dire aux opprimés, et en particulier aux jeunes, afin qu'ils ne désespèrent pas.

Cela n'empêchera pas la lutte et de grandes souffrances, mais du moins notre rôle est-il de redonner l'espoir et d'aider à lui ouvrir les voies.

Spiritus. Concrètement, dans quelles actions l'Eglise désire-t-elle s'engager ?

G. de Fleuriot. Comme le dit le document des théologiens, l'Eglise a un grand pouvoir, si toutefois elle sait sortir de ses divisions. Elle doit encourager les actions menées par les syndicats et ne pas hésiter à montrer du doigt le mal et le péché là où ils se trouvent. Même dans l'administration des sacrements, il faut savoir nommer le mal, lequel est certes une réalité personnelle, mais aussi collective, dont il faut être libéré. Dans la pratique, l'Eglise n'a pas à instituer une troisième force entre oppresseurs et opprimés, ni à doubler les organismes populaires ; toutefois, elle doit être le plus possible à leur service ; elle a vis-à-vis du peuple, de l'ensemble du peuple d'Afrique du Sud, une immense responsabilité morale. Elle doit expliquer à chacun ses droits et ses devoirs.

Elle doit à la fois en appeler à la conscience de ceux qui seraient tentés par une action excessive, et éviter en même temps de passer pour le bastion d'une modération démobilisante. C'est son rôle d'inspirer et de motiver tous les hommes. Elle a le message de la Croix, qui nous inspire de faire des sacrifices pour la justice et la libération. Elle a un message d'espérance qui nous pousse à nous réveiller et à agir avec confiance. L'Eglise doit prêcher ce message, non seulement par des mots et des sermons, mais aussi à travers

des actions, des programmes, des campagnes... de même que dans sa propre liturgie.

Spiritus. Comment sera reçu en Afrique du Sud ce récent document des théologiens dont vous venez d'évoquer les idées principales ?

G. de Fleuriot. Du côté de l'Etat, quiconque aura signé ce document sera considéré comme ayant fait un acte de haute trahison... mais le fait qu'il y ait tant de signataires, dont le nombre d'ailleurs va cesser de croître, obligera le gouvernement à être prudent dans sa réaction. On peut s'attendre d'ailleurs, je crois, à ce que les évêques reprennent à leur compte certains éléments de ce Document.

Spiritus. En fait, ce document n'est pas le premier qui soit issu de l'Eglise ou des Eglises, pour condamner la politique d'apartheid en Afrique du Sud...

G. de Fleuriot. En ce qui concerne l'Eglise catholique, on peut effectivement rappeler les déclarations suivantes, parmi beaucoup d'autres : le Concile Vatican II dans *Gaudium et Spes*, Paul VI dans *Populorum Progressio* et sa lettre apostolique *Octogesima adveniens*, ont condamné sans ambigüité le racisme et la politique d'apartheid.

Jean-Paul II a fait plusieurs déclarations très circonstanciées à ce sujet : dans l'encyclique *Redemptor Hominis*, et surtout devant le Comité des Nations Unies contre l'apartheid et récemment auprès de la Cour Internationale de Justice (1985).

Dès l'origine du régime, l'épiscopat catholique d'Afrique du Sud s'est élevé contre l'apartheid. La conférence des évêques d'Afrique du Sud (SACCBC) s'est engagée de façon très précise dans ses Lettres Pastorales, en particulier en 1983, pour critiquer la nouvelle Constitution (Lettre Pastorale du 20 juillet 1983), ou en 1985, pour stigmatiser la violence du gouvernement et de la Police et demander la cessation de l'état d'urgence, ainsi que l'ouverture de négociations avec les leaders noirs, à condition qu'ils soient enfin reconnus (Session plénière des évêques les 8-9 août 1985).

En 1982, ils se sont prononcés également contre l'immigration en Afrique du Sud de personnes des pays occidentaux, attirés par des salaires avantageux, mais sans avoir de responsabilités dans la société, sinon celle d'entretenir sans s'en rendre compte un système d'exploitation des plus pauvres.

Spiritus. Dans quelle mesure l'action de chrétiens dans d'autres pays peut vous soutenir, par exemple en dénonçant les cas de torture qui leur sont signalés, en écrivant des lettres aux autorités, etc. ?

G. de Fleuriot. Ces démarches sont très importantes et sont à multiplier. Toutefois, il y a plus important encore. Le meilleur service à nous rendre est de ne pas laisser le racisme et des régimes analogues aux nôtres s'implanter chez vous. En Afrique du Sud, la radio et la télévision font un très grand état de la montée de certains mouvements racistes d'extrême droite en Europe. Ces mouvements confortent la position du gouvernement et découragent les militants locaux : ces derniers ont l'impression que l'apartheid ou le racisme sont en train de gagner du terrain dans le monde, de même que les systèmes économiques qui les suscitent.

Il faut être très attentifs, car il y a beaucoup de gens qui se proclament chrétiens dans le monde et sont prêts à faire une politique radicalement opposée à celle de l'Evangile. Ce n'est pas parce que le responsable d'un état assiste à de grandes célébrations liturgiques qu'il est ami de l'Eglise ! Souvent d'ailleurs, les prêtres eux-mêmes, que ce soit en Europe ou en Afrique, se rangent dans un camp avant d'avoir suffisamment analysé les valeurs défendues explicitement ou implicitement par ce camp. En croyant défendre l'Evangile, on défend parfois les intérêts d'un groupe privilégié auquel on appartient plus ou moins. Sommes-nous vraiment, comme l'Evangile nous le demande, résolument du côté des pauvres ?

Par ailleurs, il y aurait beaucoup à dire sur la façon dont les mouvements caritatifs sont appelés à nous aider. Le secrétaire de la Conférence des évêques de l'Afrique du Sud, dans un discours à Oxford en février dernier, disait qu'il ne fallait pas séparer la notion de développement de celle de libération. La charité ne peut ignorer les structures politiques sociales des pays bénéficiaires. En effet, l'aide que l'on dispense peut avoir pour résultat principal de consolider les systèmes oppressifs en place, et donc d'être nuisible aux pauvres. En ce qui nous concerne, en Afrique du Sud, il faut aider uniquement les associations qui se sont vraiment engagées dans la libération des opprimés.

La solidarité entre les chrétiens à travers le monde pour se ranger du côté des pauvres et des opprimés est un des motifs sur lesquels nous devons nous appuyer pour réveiller l'espoir que nous avons en la venue du Royaume.

Gérard de Fleuriot, CSSP

*Commission for Church & Work
PO box 17056 Congella 4013
Afrique du Sud*

A PROPOS DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

idéologie ou dialogue ?

par Armand Guillaumin

A lire l'un ou l'autre ouvrage sur la théologie de la libération, on pourrait avoir l'impression qu'il est relativement facile de s'en faire quelque idée claire et de porter un jugement. Mais si pendant des mois, comme je l'ai fait, on lit et relit des dossiers différents, des auteurs différents, pour et contre, voire des ouvrages différents du même auteur, il est de plus en plus difficile d'y voir clair et l'on peut être tenté de renoncer.

Aussi je ne voudrais pas me risquer à porter un jugement théologique¹ pour lequel je ne me sens pas particulièrement compétent, ni même analyser l'expérience pastorale des communautés de base latino-américaines², mais me contenter, au risque de décevoir, d'esquisser de simples remarques pour s'orienter pratiquement dans ce domaine ambigu et qui soulève les passions.

Mais il est évident que chacun est marqué par son histoire personnelle. Le fait de m'être mesuré tout au long de ma vie de professeur avec la philosophie marxiste, que ce soit au niveau des textes mêmes de Marx, ou à celui, vulgarisé, de l'idéologie marxiste-léniniste, ne peut qu'influencer profondément mes remarques et ma façon d'aborder la question. Cette particularité peut se montrer utile et pertinente, elle détermine la valeur et les limites de ces réflexions.

Pour nous qui travaillons en Afrique, plusieurs raisons peuvent nous inviter à étudier la théologie de la libération.

Il s'agit d'une réflexion originale, nettement située dans le temps et l'espace : une **théologie latino-américaine** de la seconde moitié du ^{xx}e siècle. Or, de notre côté, on parle beaucoup de *théologie africaine*. Si la situation est fort

différente, il est à prévoir que ces théologies, enracinées dans une civilisation régionale, risqueront de rencontrer des difficultés analogues, avant de trouver une position d'équilibre entre le particulier et l'universel.

Cette théologie, de plus, est violemment accusée d'avoir été marquée par la **pensée marxiste**, même si elle s'en défend le plus souvent. De notre côté, l'idéologie marxiste est largement répandue en Afrique³; si, pour le moment, elle ne paraît pas influencer directement la théologie, son imprégnation n'est pas près de disparaître.

remarques préalables

Je voudrais d'emblée faire quelques remarques à propos du marxisme et de façon plus générale, de l'idéologie.

- Le langage n'est jamais neutre et il est bien difficile d'adopter le **langage marxiste** sans en accepter la problématique, les concepts et les lois que le marxisme croit avoir dégagés. Prendre le langage et refuser la philosophie et l'idéologie, n'est guère qu'un pieux désir. Il faudrait recourir à **des analyses beaucoup plus précises**.

- Que l'on déclare ouvertement utiliser l'**analyse marxiste**, ou que l'on vous reproche, à plus ou moins juste titre, de le faire, manque par trop de précision.

De soi, l'expression: *analyse marxiste* est bien trop vague et trop globale. S'agit-il de l'analyse philosophique, une conception du monde, de la société, de l'histoire? ou de l'analyse politique, classes et luttes de classes, dépendance, centre et périphérie? de l'analyse économique, plus-value, valeur travail? etc.

Toutes ces notions, bien que liées chez Marx, ne sont pas équivalentes et n'ont pas du tout même valeur scientifique. Le *matérialisme*, même proclamé, peut être en fait plus méthodique que philosophique. C'est à mon avis le cas du *matérialisme historique* en tant que méthode d'analyse de la réalité sociale, méthode limitée mais valable, même si on l'a pris, et Marx le premier, pour une philosophie.

La *dialectique* est un style littéraire, méthode de recherche et d'argumentation, mais quand elle insiste avant tout sur la négative⁴, elle mène à une action efficace, terriblement destructive, et quasi irréversible.

En revanche, l'analyse sociologique en termes de *base et superstructures* mettant en évidence leur interaction, et en ce sens, leur dialectique, est une méthode largement utilisée et scientifiquement valable à condition d'en respecter les limites et de ne pas en faire un absolu.

Or, **de part et d'autre**, chez les partisans de la théologie de la libération, et chez ceux qui la condamnent, les distinctions indispensables sont si souvent absentes, qu'au lieu d'être en présence d'affirmations précises et limitées pouvant alors avoir une certaine valeur scientifique, on se trouve en présence d'affirmations globales et absolues qui ne peuvent relever que de l'idéologie, d'idéologies opposées sans doute, mais également violentes.

• Il serait peut-être bon de préciser dès maintenant ce que nous entendons par **idéologie**. Le marxisme est une idéologie type, mais il y en a bien d'autres.

Pour être plus concret, donnons quelques exemples : le *libéralisme* (voire plus précisément le *reaganisme*, le *tatchérisme*) sont des idéologies, de même le *nationalisme*, le *socialisme*, le *fascisme*, le *scientisme*, le *marxisme-léninisme*, etc. L'islamisme, le christianisme peuvent eux-mêmes se scléroser, se réduire à une idéologie ou se bloquer avec l'une d'elles, qui peut être aussi bien conservatrice que révolutionnaire. Le marxisme, le scientisme, le primat de la technique, si répandus à l'heure actuelle, ont en commun de se présenter comme **la Science** par excellence, ce caractère de *Vérité absolue* montrant par le fait même qu'il s'agit d'idéologie, **caricature de science**, toute science authentique se sachant *relative*, à son point de vue, à sa méthode, à son objet partiel, et ayant le sens de ses limites.

L'idéologie est un ensemble d'idées, plus ou moins cohérent, sur le monde, l'homme et la société, et par là, elle se présente comme une **philosophie**. Mais c'est au sentiment qu'elle s'adresse, beaucoup plus qu'à la raison. C'est en quelque sorte la *philosophie spontanée*, avant tout affective et peu critique d'un groupe social bien déterminé dans le temps et dans l'espace. Elle en reflète, plus ou moins exactement, l'*expérience vécue* agissant pour conserver ou révolutionner les structures sociales. Elle ne sera souvent qu'un reflet faussé et trompeur d'une société faussée — elle n'en sera pas moins effi-

1/ Le père J. VAN NIEUWEHOVE, PB, professeur à Nimègue a fait une thèse sur ce sujet et continue à le suivre.

2/ Une thèse de 3^e cycle sur cette question est en cours d'élaboration par un père du Zaïre.

3/ Cf. Pirogue n° 55 « *Le marxisme, la séduction d'une idéologie* ».

4/ Il faut accentuer les contradictions, *rendre l'oppression de fait encore plus oppressive en y ajoutant la conscience de l'oppression* (N'est-ce pas ce que peut vouloir dire « *conscientiser* » ?).

cace. On pourrait dire qu'en définitive, croyante ou athée, l'idéologie agit à la façon **d'une foi**, d'une religion sclérosée, transposée et souvent elle en tient lieu.

qu'est-on en droit d'attendre de la théologie de la libération?

Son apport ne peut qu'être fonction de la perspective qu'elle a adoptée, de la situation vécue qui a été son point de départ. Comme pour toute science, on peut dire que les vérités qu'elle met en évidence sont *relatives*, au point de vue auquel elle se place, **partielles**, ne révélant qu'une partie de la réalité dont elles ne sauraient épuiser tous les aspects, **temporaires**, non seulement en ce sens qu'elles reflètent une époque et une situation particulière, mais en ce sens plus général qu'il y aura toujours à approfondir, à apporter des nuances, à résoudre des problèmes plus ou moins nouveaux.

L'idéologie, quant à elle, se croit vérité totale, exhaustive et en ce sens définitive... c'est là son erreur fondamentale et son danger spécifique.

1. Mais d'où est née la théologie de la libération, quel a été son point de départ et comment a-t-elle évolué?

- Elle est née d'une **situation**, situation de misère extrême et qui tend à s'aggraver, opposant une masse extrêmement pauvre et exploitée à un petit noyau de privilégiés. La dépendance de l'étranger est portée à son paroxysme, et le développement de l'économie ne peut être centré sur le pays lui-même. On a cru trouver l'analyse de cette situation dans la **théorie de la dépendance**: dépendance de la *périphérie* (c'est-à-dire essentiellement le tiers monde), par rapport au *centre* (les pays capitalistes développés). Cette thèse, d'inspiration marxiste, risque de simplifier de façon exagérée l'analyse de la réalité. Aussi, progressivement, sa valeur explicative a été mise en question, et l'on a tendance à prendre en considération d'autres facteurs tout aussi importants, en particulier historiques et ethnologiques, rejoignant ainsi de plus près la situation concrète dans sa spécificité, sa complexité, son évolution.

- Devant cette situation, **un mouvement** s'est produit: bien des croyants, prêtres et laïcs, *ont opté pour les pauvres* et sont *allés au peuple* pour le *conscientiser*.

Mais dans ce mouvement, il faut distinguer **deux périodes**, plus ou moins nettes.

D'abord des intellectuels d'origine bourgeoise, plus ou moins convertis au marxisme qu'ils viennent de découvrir sommairement, *vont au peuple* pour le *conscientiser*, c'est-à-dire l'aider à prendre conscience de son exploitation, éveiller en lui un mouvement pour en sortir, au risque pratique de tomber dans l'*endoctrinement*, en suggérant efficacement ce qu'il faut penser, dire, faire.

Progressivement, on s'est rendu compte que le peuple (*religion populaire, communauté de base*) avait sa personnalité, son expérience, qu'il était capable d'initiative. Alors, au lieu d'aller enseigner le peuple, il faut non seulement apprendre son langage et se faire accepter par lui, mais se laisser enseigner par lui; la conscientisation est réciproque.

Il reste que dans cette religion populaire, bien des choses sont mêlées, équivoques; un tri, un discernement sera toujours à faire... qui le fera? Il ne faudrait pas qu'il vienne uniquement *d'en haut*, mais *la base* en sera-t-elle capable sans qu'on retombe dans l'endoctrinement?

Ironiquement, je constate que la première attitude: *aller au peuple pour le conscientiser* rappelle le mouvement *populiste* de l'intelligentsia russe avant la révolution d'octobre 17. La seconde est tout à fait conforme aux instructions de Lénine et surtout de Mao, *suivre la ligne de masse*. Consigne que je commentais avec plaisir à mes élèves africains portés à se croire, du fait de leurs études, une vocation à enseigner les masses. Mais je dois avouer que ce rapprochement, c'est moi qui le fais, je ne l'ai pas rencontré de façon explicite dans les textes que j'ai étudiés.

Il sera donc important de savoir à quelle époque il faut rattacher tel ou tel auteur; certains ont vécu les deux phases. Il semble par exemple que les frères Boff appartiennent exclusivement à la seconde, alors qu'il faudrait distinguer un Gutierrez première manière et deuxième manière⁵.

• Suivant les circonstances et les individus, ce mouvement a pu se traduire par **divers engagements** dans l'action. Ces engagements sont divers, il y a le terrain social et le terrain politique et leurs interférences. Il peut y avoir distinction, ou confusion avec les actions et le mouvement marxistes, voire même intégration. Il ne faudrait pas généraliser à partir de certains cas montés

5/ Sur cette question; cf. J.L. SEGUNDO SJ *Les deux thèses de la libération*. Etudes septembre 1984.

6/ Le père CALVEZ, Jésuite français spécialiste de Marx, évoque cette recherche dans ses ouvrages

récents: *la politique et Dieu, Foi et justice – la dimension sociale de l'évangélisation*.

7/ Spécialement le père CHARLES ANTOINE, rédacteur du bulletin d'information DIAL (Diffusion de l'Information sur l'Amérique Latine).

en épingle, dans un sens ou dans l'autre, mais analyser, dans sa complexité et sa spécificité, chaque cas, en le remettant dans son contexte et son évolution.

Il reste que la théologie de la libération est née du besoin de **penser cette action** et de la *penser devant Dieu*. C'est une **théologie de l'expérience vécue**, celle de la misère partagée, du mouvement vers le peuple, de l'engagement, du combat pour la justice et la dignité. Cette expérience a ses dimensions personnelles et collectives, sociales, politiques, voire spirituelles. Elle a rencontré non seulement la contradiction, mais souvent la persécution et a mené certains au martyre. C'est, en ce sens, une **théologie de la praxis**. Mais ce mot est, dans le **contexte marxiste**, très équivoque.

D'une façon générale, et chez Marx en particulier, il désigne toute connaissance née de l'expérience vécue, par opposition à toute connaissance fondée sur des idées par trop abstraites. Dans l'idéologie marxiste vulgarisée, on le remplace par le mot *pratique* dont le critère de vérité est l'efficacité. On tend alors à la réduire à la *pratique politique*, à la *pratique révolutionnaire*, à savoir la lutte des classes menée systématiquement et considérée comme unique solution efficace pour résoudre les problèmes humains.

Dans ces conditions, la théologie de la libération risque d'être quelque peu la **justification** de l'action menée. Il n'y a pas à s'étonner alors de la voir manquer de nuances, pousser loin la polémique, être insuffisamment critique de cette action. Bien des expressions sont inutilement brutales, maladroites, parfois à la limite de la provocation. C'est à mon avis, le cas de l'ouvrage de L. Boff. *Eglise, charisme et pouvoir*, celui qui a provoqué l'intervention explicite de Rome à son endroit (ses autres ouvrages : *Eglise en genèse*, *Témoins de Dieu au cœur du monde* me paraissent plus mesurés, et ce dernier livre est profondément spirituel).

Mais la théologie de la libération va heureusement plus loin. Elle cherche le **fondement** proprement chrétien de l'action, même quand celle-ci devient politique. Elle ne veut pas se contenter d'une justification *moralisante* presque externe, du combat pour la justice, mais recherche un lien, une implication plus directe basée plus immédiatement sur le comportement du Christ et l'Incarnation-Kénose⁶.

Cette recherche devrait mettre en évidence des **critères de discernement**. C'est à cette place qu'il faudrait peut-être situer l'expression *d'option préférentielle* pour les pauvres. Cette expression n'est pas sans équivoque et certains⁷ préféreraient comme plus exacte et plus près du texte celle de

choix prioritaire des pauvres qui, si elle proclame une urgence, ne comporte pas d'exclusive. Mais il faudrait reconnaître que le terme de **pauvre** est lui-même équivoque. L'Evangile parle aussi et surtout, peut-être, des **petits**. Le comportement du Christ le fait se pencher spécialement sur les **exclus**. Il s'agit des enfants, des femmes, des pécheurs, des publicains qui ne sont pas spécialement des pauvres, encore moins des prolétaires⁸. Jésus n'exclut personne, pas même les pharisiens et les riches (Nicomède, Zachée, Simon...); s'il y a des exclus, ce sont ceux qui se refusent à entrer et à le suivre. Il me semble que ce critère évangélique de primauté non seulement des pauvres, mais des petits et **des exclus**, devrait relativiser tout recours systématique à la lutte des classes, tel qu'il est constamment pratiqué par les marxistes.

2. Les conditions d'une approche positive d'une théologie de la libération

- Pour porter un jugement nuancé, il ne faudra jamais oublier le **point de départ** de cette théologie.

- Une profonde **volonté de compréhension** nous fera tolérer certaines expressions maladroites, choquantes, exagérées. Il serait bon de suivre le conseil que saint Ignace donne dans les Exercices : *Il faut présupposer que tout bon chrétien doit être le plus prompt à sauver la proposition du prochain qu'à la condamner. Si l'on ne peut la sauver, qu'on lui demande comment il la comprend, et s'il la comprend mal, qu'on le corrige avec amour; et si cela ne suffit pas, qu'on cherche tous les moyens adaptés pour qu'en la comprenant bien on la sauve.* (Exercices, n° 22.)

- Il faudrait s'efforcer **de situer** les auteurs, leurs ouvrages, leur genre, le public visé...

Il y a des œuvres vraiment **théologiques**, avec le sens des nuances, des problèmes, de ce qui n'est qu'hypothèse. Mais il faut penser que toute œuvre d'un théologien ne se situe pas forcément à ce niveau.

Il y a les discours de **militants**, clercs et laïcs, où l'on ne rencontre guère de nuances. La polémique, la répétition, la vulgarisation, feront prendre un ton dogmatique, comme s'il s'agissait de vérités absolues et évidentes; le but est de mobiliser.

8/ Cf. Duquoc: *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, pp. 103 et 191.

9/ Pour une critique cf. les ouvrages du théologien protestant J. ELLUL: *L'idéologie marxiste-chrétienne*, *Combats pour la liberté*, pp. 183, 197),

Il y a enfin « l'écho d'atmosphère », l'**ambiance** toujours passionnée dans un sens ou dans l'autre. Trop d'articles de revues relèvent de ce dernier niveau.

Parmi les ouvrages que j'ai lus : *le Catéchisme en trois volumes*, de Segundo, *Eglise en Genèse*, de Boff, me paraissent faire œuvre de **théologie**, même si les positions et les suggestions sont souvent hardies.

Par contre, *Histoire et théologie de la libération*, de Dussel, me paraît plus discutable, relevant d'une histoire par trop simplifiée et reconstruite. C'est un discours de **militant** pour mobiliser des militants.

Ne cherchons pas trop de nuances dans les ouvrages de **vulgarisation** du type *La grâce et le pouvoir*, de D. Barbé (propagande enthousiaste d'un fidei donum français) ; *Jésus avant le christianisme – l'évangile de la libération*, de Nolan (ouvrage destiné à faire choc, d'un aumônier d'étudiants d'Afrique du Sud). Je crains qu'il faille mettre dans la même catégorie les ouvrages du pasteur Casalis⁹.

un apport original

Née d'une expérience particulière qui n'est pas la nôtre et que nous avons du mal à comprendre et à imaginer, la théologie de la libération peut et doit **nous apporter un regard neuf, et en ce sens, nous libérer.**

En effet, il ne s'agit pas d'explorer un nouveau secteur de la théologie, une *théologie de la libération*, comme il y a une théologie du travail, une théologie de la sexualité... C'est un regard nouveau qui envisage d'une façon inhabituelle tout l'ensemble de la théologie, c'est-à-dire du discours sur Dieu, un nouveau regard sur Dieu, l'homme, le monde.

Ce regard sera pour nous, souvent dérangeant, irritant, car il ne nous est pas coutumier. Il est **critique, pratique, révolutionnaire...** et ce n'est pas par hasard que je reprends ici les expressions qui caractérisent fondamentalement la pensée de Marx la plus profonde et la plus légitime.

Cette *théologie* dénonce dans nos pays, tout au long de l'histoire, bien des compromissions plus ou moins conscientes, du christianisme, avec des idéologies et des pouvoirs impérialistes, capitalistes, bourgeois, etc. (compromissions que nous avons du mal à nous avouer, à moins qu'au contraire

nous nous complaisons dans la rumination de notre culpabilité, ou plutôt celle de nos pères. De toutes façons, tout ceci n'est pas sain).

A nous laisser éclairer par une pensée autre, nous rencontrons de nouvelles façons de poser les problèmes, peut-être des problèmes nouveaux, peut-être aussi des solutions nouvelles entrevues dans des intuitions particulièrement riches.

Tout ceci risque d'être à la fois passionnant et fort désagréable car **nous mettant nous-mêmes en question** pour le passé, le présent et le futur. Les uns seront indignés, d'autres enthousiasmés. Il sera même normal, et au fond réconfortant, d'être les deux à la fois, même si ce n'est pas très facile à vivre.

un danger spécifique: l'idéologie

L'apport de la théologie de la libération est avant tout positif, mais il aura les inconvénients de ses avantages. Comme tout *nouveau regard*, légitime en tant que relatif, partiel et temporaire, il risque de se durcir dans son étroitesse, de s'enfermer dans sa particularité et, par là, de devenir trompeur et dangereux. Il y a risque d'en faire un **absolu**: une nouvelle théologie rejetant dans les ténèbres tout ce qui l'a précédé, un regard **exclusif, total et exhaustif**, expliquant tout à lui seul, résolvant *scientifiquement* tous les problèmes, dévalorisant radicalement tout autre regard. Bref, la théologie de la libération risque fort dangereusement de **devenir une idéologie**.

- **Elle empêchera alors toute analyse sérieuse** de la réalité qui est toujours spécifique, car il n'y a pas deux situations absolument identiques, toujours complexe, et il faut multiplier les points de vue, toujours en évolution aussi, l'analyse est toujours à faire et à refaire pour tenir compte des changements.

- **Elle rend le dialogue impossible.** Celui qui est dominé par l'idéologie, **quelle qu'elle soit**, croit savoir à l'avance. Tout est interprété selon une grille d'analyse a priori, déclarée scientifique et seule valable. Tout est classé a priori: *D'abord vous ne pouvez pas comprendre*, votre réaction sera disqualifiée: c'est celle d'un réactionnaire petit bourgeois, ou c'est l'aveugle

10/ L'œuvre propre de Marx est, du début jusqu'à la fin, la critique des idéologies: idéologies religieuses, philosophiques, politiques, économiques. Le Capital lui-même n'est pas un traité d'économie politique, mais la critique de l'économie politique

considérée comme l'idéologie du capitalisme. Avant d'être révolutionnaire, elle se veut critique des idées au nom du réel, analyse à partir de la «*praxis*», l'expérience vécue.

ment d'un *idéaliste qui fait abstraction du réel*. Vis-à-vis de Rome et de la hiérarchie, au maximum on se soumettra... on n'en pensera pas moins et la hiérarchie risque de son côté de se durcir et de s'enfermer dans l'idéologie, contraire mais de même nature.

Dialogue impossible, dialogue de sourds, et la tension s'aggrave.

Le danger principal me paraît donc être de tomber, **de part et d'autre**, dans l'idéologie et de s'y enfermer. Nous avons déjà esquissé une définition de l'idéologie ; il nous faut y revenir pour, quitte à nous répéter, en mettre en évidence les traits caractéristiques et voir si nous n'en trouvons pas déjà les indices dans des discussions passionnées, soulevées (**de part et d'autre, nous y insistons**), à propos de la théologie de la libération. Nous le ferons à partir de cette idéologie-type qu'est le marxisme-léninisme, forme vulgarisée de la pensée de Marx. Nous le ferons également à l'aide de Marx, car il se trouve que la meilleure critique de l'idéologie est la sienne dans : *La Sainte Famille* et *l'Idéologie allemande*, ce qui n'a pas empêché sa pensée de donner naissance au marxisme, idéologie par excellence¹⁰.

- L'idéologie se présente comme un ensemble d'évidences, qu'il serait sacrilège de mettre en question, c'est un **Savoir absolu**. Par suite, *on sait*, on sait d'avance, et tout est interprété en fonction de ce savoir, quelles que soient les circonstances et les intentions. Tout est expliqué, il n'y a pas de problème, il n'y a que des solutions, prescrites d'avance, le *vrai* socialisme, le *socialisme scientifique* par exemple, à moins que ce soit à l'inverse le refus de la lutte des classes. Ce savoir a priori évite le heurt de la réalité qui pourrait être déconcertante, car elle est *autre*, différente. L'analyse n'est pas à faire, elle est déjà là, il n'y a qu'à la chercher chez les bons auteurs et en faire l'application.

A ce degré d'absolu, **plus qu'une science, c'est une foi** à laquelle on se cramponne d'autant plus que des fissures risquent de se produire dans ce bloc de certitudes.

- Le monde se divise en **deux camps** : les bons *progressistes*, ceux qui savent, ceux qui ont compris, les mauvais *réactionnaires* qui ne veulent ni ne peuvent comprendre. **La lutte** est inévitable, elle est partout, sous toutes les formes : lutte de classes, bien sûr, mais aussi et surtout lutte idéologique, lutte économique. C'est une lutte à mort, et seule, elle peut annoncer le progrès ou empêcher la catastrophe.

Alors que la dialectique, selon Marx, devrait écarter toute analyse unilatérale, les points de vue seront toujours **exclusifs**, les prises de position **absolues**; leur vérité **totale** exclut toute possibilité de vérité même relative et partielle pour tout autre point de vue. Perspectives et situations sont extrêmement simplifiées. L'idéologie, parce que Savoir absolu, entraîne le pouvoir absolu et totalitaire sous une forme ou sous une autre.

- Vis-à-vis **de l'histoire**, les idéologies auront des positions apparemment contradictoires, mais également significatives.

Les unes **font abstraction de l'histoire** et de l'évolution, elles semblent relever de la philosophie ou de la théologie *éternelle* (la *philosophia perennis*). Volontiers, elles parleront de la famille ou du prolétariat, *en soi*, en faisant abstraction de leurs conditions concrètes d'existence et de leur évolution quelle que radicale qu'elle soit à l'heure actuelle.

D'autres, à l'inverse, ou les mêmes à d'autres moments, semblent faire constamment appel à l'histoire: le *sens de l'histoire*, le *mouvement de l'histoire*, le *jugement de l'histoire*, etc.

Mais de quelle histoire s'agit-il? d'un schéma extrêmement simplifié, d'une **histoire reconstruite**, interprétée elle aussi, a priori¹¹?

Avec l'idéologie, le vocabulaire, les expressions sont stéréotypées, l'on est plus près du **slogan** que de la notion réellement scientifique et nettement définie. On nage dans l'ambiguïté et le **sens glissant**. Le raisonnement n'est parfois qu'un mauvais jeu de mots.

Le sens du mot *pauvre* va des *pauvres de Yahvé*... aux masses travailleuses et prolétariennes.

La *libération* évoque aussi bien la rédemption, la conversion, la *metanoïa*... que les mouvements révolutionnaires, la guérilla et le terrorisme, voire bien d'autres *libérations*.

11/ A propos de l'histoire de l'Amérique Latine, un point pourra être révélateur. Que fait-on de la personne et de l'œuvre de BARTHELEMY DE LAS CASAS?

— un pur héros, exceptionnel parce que opposé à tous ses contemporains?

— ou note-t-on ses difficultés d'entente avec ses confrères, l'échec de ses entreprises, son recours constant à l'intervention royale?

La réalité historique est sûrement complexe plus que cette «pseudo-histoire», reconstituée par l'idéologie et pour ses besoins.

Conscientiser va, sans précisions, de l'éveil à la réflexion critique... jusqu'au *conditionnement* automatique des chiens de Pavlov, en passant par l'endocritinement de la *formation politique et idéologique*. Ce vocabulaire *fait image* et mobilise les sentiments, il ne s'adresse pas à l'intelligence, ce sont des *stimulus*, ils *font signe*, mais ils n'ont pas de signification précise.

- On pratique gaiement le **renversement du sujet et du prédicat** à la façon de Feuerbach (même si c'est sans le savoir). Celui-ci passait de: *Dieu est Amour*, affirmation centrale du christianisme, à *l'amour est dieu* ce qui, selon lui, est la véritable *Essence du christianisme*. Tout ceci sans trop se soucier de savoir si les mots *Dieu* et *amour* gardaient le même sens dans les deux expressions.

Constamment, les théologiens de la libération passent, sans broncher, de cette affirmation indiscutable: *Dieu s'est révélé en se manifestant dans l'histoire*, à celle-ci, apparemment équivalente, *l'histoire est la révélation de Dieu*, ou même passent aux positions extrêmes: *l'histoire est le seul lieu théologique*.

De quelle histoire s'agit-il au juste? n'est-il pas d'autres domaines où Dieu peut se révéler? Est-ce que *l'histoire* n'est pas toujours et avant tout *une certaine interprétation* de l'histoire?

Tout ceci me paraît très dangereux, c'est en tombant dans l'idéologie, que l'on devient éventuellement **marxiste, non seulement sans l'avoir voulu, mais même sans s'en rendre compte**. Il y a là un risque de **transfert de foi** d'autant plus grand que la pensée de Marx, et par suite, le marxisme, malgré son simplisme, plongent profondément leurs racines dans le terreau chrétien, en particulier par l'intermédiaire de Luther et de Hegel. Un père jésuite, ayant séjourné longtemps à Abidjan, m'écrivait à ce propos: *Quand une foi chrétienne se dégrade « en croyance en l'église » le chemin de l'idéologie est tracé, et, idéologie pour idéologie, celle de quelque « église » marxiste est d'autant plus attrayante qu'elle se donne les apparences du « concret » (la terre) par opposition à l'abstrait (le ciel).*

Précisons ici avec énergie que je ne déclare pas que c'est ce qui s'est produit avec la théologie de la libération, ni que ça se produira nécessairement, ni même que c'est une tendance existant parmi certains théologiens ou des militants enthousiastes. Pour juger, il faudrait être mieux informé que je le suis.

Mais il y a là un **risque dont il faut être averti**, en avoir pris conscience (pour parler avec la mode: *être conscientisé*).

dialogue : nécessité, ou espoir ?

L'avenir de la théologie de la libération risque fort de dépendre de la façon dont elle saura résister à la tentation de se replier sur elle-même et de s'enfermer dans l'idéologie. Dans quelle mesure saura-t-elle **s'ouvrir au dialogue véritable** ? Il est nécessaire, mais peut-on raisonnablement l'espérer ?

- D'emblée, elle proclame : **Vous ne pouvez pas comprendre de l'extérieur**. Il faut être dans le coup, vivre la situation tragique, sentir ses nécessités, supporter l'engagement avec ses ambiguïtés et ses conséquences. Bref, le dialogue paraît impossible et la polémique actuelle ne peut être appelée de ce nom.

- Il est bien difficile qu'il s'engage **avec Rome ; trop de facteurs faussent la discussion**. Plus que jamais, ceux qui travaillent sur le terrain se sentent incompris, désespérés et s'entêtent. Plus que jamais, tout sera *interprété* de part et d'autre, dialogue de sourds, chocs d'idéologies adverses. Pourtant Rome s'est efforcé de faire des distinctions, de ne dénoncer qu'une tendance particulière, mais sans nommer personne, ce qui a fait, paradoxalement, que **tout le monde s'est senti visé...** et que **personne ne s'y est reconnu**. Il a fallu sanctionner nommément un auteur, L. Boff, plus précisément un ouvrage : *Eglise, charisme et pouvoir*, pour freiner la contagion d'une atmosphère ambiguë et malsaine. C'était l'inviter à prendre le temps de mûrir davantage ses idées, quitte à se voir imposer silence. Mais il y a risque alors, de *faire des martyrs de la cause*.

- Le dialogue peut-il s'engager avec des **théologiens européens** ? A priori, cela semble d'autant plus facile que les auteurs latins américains ont fait leurs études en Europe, et dans leurs œuvres, ce n'est pas seulement la trace, compromettante, de Marx, que l'on rencontre, mais davantage celle de Hegel et des penseurs actuels, théologiens ou non.

12/ Bibliographie élémentaire

– *Théologies de la libération, documents et débats*, Cerf-Centurion.

– *Pourquoi la théologie de la libération*, numéro hors série de CARS (Cahiers de l'actualité religieuse et sociale), 14, rue d'Assas, 75006 Paris.

– *Amérique latine, défi des pauvres*, n° 32 d'Incroissance et foi (bulletin du Service Incroissance-Foi), 8, rue Saint-Simon, 75007 Paris.

13/ Armand GUILLAUMIN, Père Blanc, a enseigné la philosophie pendant 17 ans au Lycée Prosper-

Kamara, à Bamako (Mali). Il a donc dû entrer en dialogue avec la philosophie marxiste, officiellement choisie par le Mali. Rentré en France, il s'occupe d'un service Foi et Marxisme (31, rue Friant, 75014 Paris), pour les problèmes que la rencontre avec le marxisme peut poser aux Eglises en Afrique. Il a publié le n° 59 de Pirogue : « *Le Marxisme, la séduction d'une idéologie* », et un ouvrage en cours d'édition à Vérone (Ed. Missionnaires Italiennes) : « *Un prêtre médite Marx ; la séduction marxiste.* »

Mais les penseurs d'Amérique latine ont peur qu'on les identifie purement et simplement à ces auteurs occidentaux, qu'**on escamote la différence** ; elle n'est pas seulement dans la situation, mais dans le regard et la problématique.

- En Europe, la question est posée par **la sécularisation** débouchant dans *la théologie de la mort de Dieu* ou dans l'athéisme pur et simple. Il s'agit d'une Eglise si longtemps complice du pouvoir bourgeois qu'elle en tombe dans l'insignifiance quand il n'a plus besoin d'elle ; et dans le *système technique*, le seul sens reconnu, c'est l'utilité.

- En Amérique latine au contraire, la masse est encore profondément imprégnée de religion. Le problème est celui **de la justice** et de la lutte contre l'oppression. Ce que l'on découvre, c'est la présence et l'actualité de Jésus dans l'œuvre de libération à travers l'histoire. On redécouvre la dimension subversive du Christ, dimension combien actuelle, mais qu'en Occident, les Eglises *établies, instituées*, ont masquée.

Là encore, le dialogue paraît impossible, on ne parle pas la même langue, on ne porte pas le même regard.

Il semble pourtant que sont perçus et traités en profondeur par des **théologiens européens**, les **problèmes de fond** soulevés par la théologie de la libération : foi et politique, évangélisation, développement et justice, Dieu, l'histoire et la violence. Etant précisément en dehors de la situation, ils sont moins tentés de l'absolutiser. Ayant davantage de recul, ils sont amenés à prendre des positions plus mesurées, mais qui n'en sont pas moins hardies, au contraire, même si l'expression en est plus nuancée et moins provocante.

C'est à ce niveau, celui d'une **réflexion bienveillante, mais suffisamment critique**, qu'on peut espérer voir s'engager un vrai dialogue. Le simple écho polémique, qu'il soit pour ou contre, ne relève que de la propagande ou de la lutte ; ce n'est toujours en fait qu'un monologue relevant de l'idéologie.

Parmi les ouvrages approfondissant ces problèmes je signalerai volontiers, même s'ils sont difficiles :

- ceux du P. Calvez, sj :

 - La politique et Dieu*, abordant le problème de base ;

 - Foi et justice, dimension sociale de l'évangélisation*, riche de toute la réflexion et de la maturation des jésuites entre deux Congrégations générales (les Chapitres de 1975 et 1983) ;

- ceux du P. Duquoc, op :
Eglises provisoires, approfondissant le rapport de l'Eglise et de l'histoire, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, cherchant, non sans difficulté, à penser le rapport entre la messianité de Jésus et l'histoire marquée par la violence et l'oppression ;
- ceux de J. Ellul sont également intéressants :
L'idéologie marxiste chrétienne ;
Les combats de la liberté.

Ce théologien protestant, très marqué par le protestantisme, est sans doute virulent et s'oppose violemment à l'influence marxiste, mais sa lecture, même si elle agace parfois par sa violence et son excès, n'est jamais quelconque. Elle fait réfléchir et est tonique.

Y aurait-il dialogue si nous évitions de rencontrer les *pensées autres* et nous contentions de lire ceux avec qui nous sommes d'avance en harmonie ? Ce ne serait même pas *ruminer*, mais *ronronner*.

Achevons nos réflexions pratiques en formulant quelques souhaits (voir aussi les ouvrages signalés en note)¹².

Il faudrait :

- dépasser polémique, propagande et dénonciation, pour parvenir au dialogue ;
- ce qui implique un effort de compréhension et de sympathie, sans renoncer pour autant à l'esprit critique et au discernement ;
- le dialogue suppose que l'on accepte **de se mettre soi-même en question**, puisqu'on veut s'ouvrir à une pensée *autre* ;
- savoir distinguer les niveaux, les auteurs, les ouvrages, les genres ;
- ne pas se laisser obséder par le problème de la contagion marxiste. Il est réel, mais pas forcément essentiel. Les positions réelles sont souvent difficiles à discerner ; d'ailleurs, tout n'est pas faux dans le marxisme, à plus forte raison dans la pensée de Marx ;
- s'efforcer d'aller jusqu'aux problèmes de fond, c'est à ce niveau seulement qu'on peut espérer trouver les critères de discernement capables d'orienter l'action de façon authentiquement chrétienne. Mais dissiper toute ambiguïté n'est qu'un rêve, utopique.

Armand Guillaumin¹³

31, rue Friant
75014 Paris

LE TEMPS DE LA DISPERSION ET DE L'EXIL

témoignages

Aujourd'hui, un nombre croissant de familles et de groupes humains fait simultanément l'expérience tragique de la dispersion et de l'exil. A l'épreuve d'être coupés de leurs racines, s'ajoute celle de n'être pas reconnus et de subir les multiples formes du racisme.

1. L'église, sacrement de réconciliation et de communion

Attentive aux « signes des temps », l'Eglise est bien consciente des facteurs de dispersion qui conduisent tant d'hommes à être marginalisés, étrangers même dans leur propre pays, voire leur propre famille. Son rôle est d'apporter à l'humanité une Parole d'espérance telle qu'un Peuple nouveau pourra sortir, comme Israël, de ce qui a commencé par être une épreuve : la dispersion et l'exil.

Prenons par exemple comme point de repère ces temps forts de réflexion ecclésiale qu'ont été les deux derniers Synodes : celui sur la réconciliation, en 1984, et celui sur le bilan du concile, en 1985.

Le Synode de 1984 s'est achevé par « *l'exhortation apostolique sur la réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Eglise aujourd'hui* »¹. Jean-Paul II constate que la puissance invisible des éléments générateurs de division « fait du monde où nous vivons un monde éclaté jusque dans ses fondements ». (Les termes « monde éclaté » reprennent d'ailleurs à dessein un thème qui revient fréquemment dans l'œuvre de nombreux écrivains contemporains, chrétiens ou non). L'Eglise étant « dans le monde » et « en dialogue avec lui » (sans pour autant s'y identifier) est traversée elle-même par les « répercussions et les signes de la division qui atteint la société humaine ».

Le but de l'exhortation de Jean-Paul II, reprenant les interrogations des Pères du Synode, est alors de proposer à l'Eglise comme à l'humanité entière des chemins de réconciliation. Le premier chemin de la réconciliation est dans une conversion, une « metanoïa », qui permettra de changer à la fois le cœur et la vie des hommes. La première des libérations est celle que nous recevons du Christ par rapport à la division et à la dispersion du péché.

Il est intéressant, à ce propos, de lire le commentaire que fait Jean-Paul II de la parabole de l'Enfant prodigue. Si la démarche de l'enfant prodigue signifie le profond besoin de réconciliation et de communion que le Père met dans le cœur de tout homme, le refus d'accueillir son frère de la part du fils aîné est vraiment le signe du péché qui habite également l'humanité entière: « L'homme – tout homme – est aussi le frère aîné. L'égoïsme le rend jaloux, endure son cœur, l'aveugle et le rend aveugle aux autres et à Dieu ». La réconciliation est fondamentalement un don de Dieu par son Fils, le Christ seul pouvant « rassembler les enfants de Dieu dispersés » (Jean 11,52).

L'Eglise, agissant au nom du Christ, a, en son sein et dans le monde, un « ministère de réconciliation ». Toute la communauté des croyants se voit confier une « *parole de réconciliation* ». Jean-Paul II rappelle à ce sujet la notion d'Eglise-Sacrement, mise en valeur par le Concile; elle est sacrement parce que « à la fois signe et moyen de l'unité intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ». Faisant référence au drame de Babel, toujours si actuel, l'exhortation montre le lien existant entre le péché personnel et le péché social, ce dernier étant une solidarité négative, une sorte de « communion dans le péché ».

Un an après le Synode sur la Réconciliation, s'ouvrait le Synode de 1985 sur le Bilan du Concile. Redécouvrant la richesse du document conciliaire « *Lumen Gentium* », les Pères du Synode ont mis principalement l'accent sur l'Eglise comme « *mystère de communion* » dans le monde². Ce thème prolonge en fait la réflexion du Synode précédent et confirme la conscience très forte que l'ensemble de l'Eglise porte en elle face aux facteurs de dispersion qui traversent le monde et l'Eglise elle-même.

Les réalités de ce monde ne sont pas à lire en faisant abstraction du mystère de notre foi ou en le niant, disent les Pères du Synode. En même temps le

1/ Documentation Catholique 1985, n° 1887, pp. 1 et ss.

2/ D.C. 1986, n° 1909, pp. 36 et ss.

3/ D.C. 1985, n° 1892, p. 360.

4/ D.C. 1985, n° 1899, p. 683.

mystère de la foi et celui de l'Eglise n'est pas une réalité purement invisible. Le Synode de 1985 rappelle, comme le précédent, que l'Eglise est un Sacrement, un mystère qui s'exprime à travers des signes visibles, une lumière qui doit resplendir sur son propre visage. L'Eglise-Sacrement est « *signe et instrument de communion avec Dieu et de réconciliation des hommes entre eux* ». Il en résulte que le Synode invite à la fois le Peuple de Dieu à rechercher la sainteté (source de communion), et à signifier cette sainteté par une ouverture réelle à l'autre.

Les Synodes nous montrent bien que l'Eglise est consciente du « moment de Dieu » que le monde traverse. En même temps, l'Eglise n'en reste pas à des déclarations générales, mais elle tente d'analyser les problèmes humains les plus urgents, les divisions dont souffre le plus l'humanité, et d'y apporter concrètement les réflexions et les conseils que lui inspire la lumière de la foi. Pour s'en tenir aux seules déclarations pontificales qui ont eu lieu entre les deux Synodes, on peut relever deux thèmes abordés à plusieurs reprises par le Pape :

Le pluralisme à l'intérieur des sociétés. Cette question a été posée de façon dramatique par les événements du Liban. Ce pays avait su vivre le pluralisme avec un certain équilibre, jusqu'au moment où l'émigration palestinienne et bien d'autres facteurs ont divisé la nation. A plusieurs reprises, courant 1985 (comme dans le passé), Jean-Paul II s'est adressé aux Libanais et à leurs responsables, leur rappelant qu'il n'y a pas de société pluraliste sans un nécessaire vouloir commun de paix et de dialogue. Seul un tel vouloir peut rendre possible « *un accord équitable et durable sur les questions relatives à la reconnaissance réciproque des droits et des particularités de chaque communauté* »³.

Dans son voyage en Belgique, le Pape revenait sur cette question du pluralisme, que doivent vivre également nombre de sociétés actuelles. S'adressant aux chefs religieux des musulmans vivant dans ce pays, il disait, le 19 mai 1985 : il y a « *un dialogue fondamental que tous doivent mener dans les quartiers, dans les lieux de travail, à l'école. C'est le dialogue qui convient à des croyants qui vivent ensemble dans une société moderne et pluraliste. Sachons collaborer fraternellement, cela nous rapprochera de la volonté de Dieu* »⁴.

Le Pape se rend bien compte du fait que le pluralisme n'est vivable que si les pays ne sont pas déstabilisés par un nombre trop grand d'immigrés et de réfugiés. Il le note dans son voyage au Cameroun. S'adressant, le 12 août

1985, aux Corps constitués et au Corps diplomatique, il disait : « *Notre planète compte des dizaines de millions de réfugiés, mais ceux de l'Afrique sont particulièrement nombreux et ils se sont probablement accrus du double au cours des cinq dernières années... Même si on arrive à soutenir la vie matérielle d'une partie des réfugiés, l'état de prostration morale où ils se trouvent, déracinés de leur patrie et sans travail, demeure inhumain. Il est souhaitable qu'ils soient intégrés le mieux possible dans la vie économique et sociale du pays d'accueil, mais la solution la meilleure est le rapatriement volontaire avec des garanties de sécurité dans leur pays d'origine. J'attire également l'attention sur les innombrables immigrés, dont le sort est souvent aussi précaire que celui des réfugiés* »⁵.

L'accueil des émigrés et des réfugiés est un des objectifs pastoraux dont se préoccupent fortement les différentes Eglises particulières à travers le monde. En octobre 1985, avait lieu à Rome le second Congrès mondial de la Pastorale de l'Emigration. Ce fut une occasion supplémentaire pour Jean-Paul II de souligner l'importance de cette question⁶.

Citant son Encyclique « *Laborem exercens* », le Pape disait : « *L'homme a le droit de quitter son pays d'origine pour divers motifs, comme aussi d'y retourner, et de chercher de meilleures conditions de vie dans un autre pays...* ». *Les migrants ne doivent ni former un monde à part, ni être simplement assimilés; leur identité doit être respectée et « il faut tout faire pour qu'ils participent avec leur propre héritage, au bien culturel, spirituel, humain de l'ensemble national auquel ils s'agrègent. Cela suppose ouverture, respect mutuel, dialogue, échange, participation de tous les partenaires* ». Pour cela, « *l'Eglise a un rôle éducatif capital à exercer auprès du peuple, des responsables et des instances de la société pour éclairer l'opinion publique et stimuler les consciences* ». Encore faut-il que l'Eglise sache « *elle-même témoigner de la qualité de l'intégration qu'elle pratique en son sein. N'est-elle pas le Sacrement de l'unité accueillant dans son unité la diversité catholique, témoignant de la réconciliation que le Christ a obtenue par sa croix? Les communautés chrétiennes devraient vivre, mieux que d'autres groupes sociaux, cette dynamique de l'unité fraternelle et du respect des différences* ».

5/ D.C. 1985, n° 1903, p. 909.

6/ D.C. 1985, n° 1906, pp. 1054 et ss.

7/ Ils tissent les couleurs de la France. Collection Le Feu et la Vie. Ed. ouvrières 1985.

2. La dynamique des communautés chrétiennes

un exemple : Les Foyers « Claire Amitié »

Beaucoup de communautés chrétiennes à travers le monde essaient de vivre l'accueil de l'étranger dans une dynamique d'unité fraternelle et de respect des différences. On se contentera ici de citer quelques témoignages vécus en France, dans différents types de communautés : foyers d'accueil, aumôneries de mouvements ou d'étrangers. Les témoignages montrent comment des réfugiés et des migrants ont vécu dans leur épreuve, avec ceux qui les ont accompagnés, un « moment de Dieu », grâce à la rencontre de personnes et de communautés vivant en profondeur cette dynamique de communion. Les exemples rapportés font référence à des conversions au christianisme, voire à des vocations, mais on pourrait citer aussi le témoignage de croyants musulmans ou autres qui ont cheminé dans leur propre foi, grâce à la qualité des mêmes communautés chrétiennes. On lira avec intérêt, à ce sujet, le livre « Ils tissent les couleurs de la France », dont les témoignages font écho à la solidarité que des mouvements d'Action catholique comme l'ACO, la JOC, l'ACE donnent l'occasion de vivre à des travailleurs de différentes origines et religions⁷.

Retenons simplement trois témoignages recueillis par Spiritus dans un foyer de « Claire Amitié » :

Les foyers « Claire Amitié » méritent bien leur nom. Ils existent en France et en Afrique. La fondatrice, Thérèse Cornille, est issue d'une famille ouvrière de Wasquehal, dans le Nord. Elle-même a travaillé en usine dès l'âge de treize ans. Devenue permanente jociste, elle voulut aller vers les plus démunies : c'est en 1946, à Roubaix, qu'elle ouvre son premier foyer d'accueil.

Thérèse dit souvent, à propos de son enfance et de sa famille : « *On était pauvre, mais on s'aimait* ». C'est là tout l'esprit des foyers de « Claire Amitié ». Chaque foyer (il y en a neuf en France...) reçoit une vingtaine de jeunes de 16 à 23 ans, uniquement des jeunes filles, et fonctionne avec quatre animatrices, dont une stagiaire. Les animatrices s'engagent librement ; elles sont salariées, elles ont des diplômes, elles ont surtout la vraie connaissance de la vie de travail et une qualification professionnelle. Elles sont chrétiennes convaincues. Le projet éducatif, relevant de la prévention, consiste à

offrir à des jeunes au passé souvent douloureux, un cadre de vie assez proche d'un milieu familial, où puissent s'épanouir des potentialités souvent insoupçonnées.

Voici le témoignage de **Claire-Marie**, étrangère interviewée dans l'un des «Clair Logis» de France :

Mes parents étaient musulmans, et mon père très pratiquant. Nos parents nous ont toujours parlé de la religion musulmane dans une ambiance de dialogue. Je croyais en Dieu, mais sans plus. On parlait de Dieu, mais un Dieu, c'est vrai, qui était lointain. C'est sûr que Allah, qui est très grand, nous aime... mais ce qui nous plaisait dans la religion musulmane, c'était la façon de prier. Ça m'a toujours touchée, cette façon de prier. Prier, c'est rentrer dans un monde qui est celui de la prière. Je me souviens de mon père et de ma mère quand ils priaient : leur prière était avec Dieu. Ils étaient dans la prière. Leur façon de prier, c'était laisser tout ce qu'il y a autour, et rentrer vraiment avec Dieu. Cela m'a beaucoup touchée dans mon enfance.

Donc, je croyais que Dieu existait, mais, à 14 ans, ce n'était pas plus. On se posait des questions, mais c'était toujours ce Dieu qui était très très grand et très lointain... Nos parents nous ont dit pourquoi ils faisaient le Ramadan. C'était d'abord pour se mettre à la place de celui qui n'a pas à manger, et tous les jours du Ramadan, ma mère préparait un repas pour nous et un repas pour donner. C'était vraiment un temps de partage : essayer de se mettre à la place de celui qui n'a pas à manger, et aussi mettre un peu de côté pour donner aux pauvres. A la fin du Ramadan, on donnait soit une somme d'argent, soit de la nourriture. Nous donnions par exemple du blé.

... C'était tout de même difficile de bien voir ma place dans la religion, parce que je voyais la place de ma mère. Je trouvais que la femme avait beaucoup de responsabilités dans la maison : elle s'occupe des enfants, de la maison, mais je ne voyais pas l'équivalent de la même responsabilité que le plan religieux. Ce qui me heurte dans la famille musulmane, c'est que la femme ne compte pas beaucoup, même dans la famille. C'est le père qui est le chef de la famille. Il rentre, il veut que ça soit tout prêt ! Mais il ne partage pas tellement avec sa femme sur des choses qui sont importantes. Il faut dire que mon père n'a pas tellement vécu avec nous.

... On a quitté mon pays il y a huit ans, à cause de notre mauvaise santé. Avec mes deux sœurs, on était venues ici pour se soigner. On est arrivées

directement à l'hôpital. On ne connaissait pas la langue, on ne connaissait personne ici. Ces dernières années ont été très difficiles pour nous. On n'avait personne à qui parler et à qui demander quoi que ce soit. En plus, pendant ces années de souffrance, nous étions séparées.

On se rappelait ce que notre mère nous disait. On se rappelait que dans la souffrance elle priait. A ce moment-là, j'étais un peu révoltée, je me disais : si Dieu existe, je ne serais quand même pas là. Pour moi, la vie, c'était fini. Par la suite, je commençais quand même à réfléchir à ce que disait ma mère. Ma mère nous parlait de tout ce qu'il y a dans la religion musulmane, de ce qu'il y a dans le Coran ; elle nous parlait aussi de Marie, Myriam, qui est la mère du prophète Jésus.

A travers ces moments de souffrance, je ne pouvais pas faire grand-chose. Mais je pouvais prier. Je me disais : il faut bien que je fasse quelque chose. Quand on est dans des moments comme cela d'angoisse, on fait tout pour être soulagé. Mais j'étais vraiment dans un trou noir. Alors, ce que je faisais : je priais. Je sais un peu prier une sourate, mais pas plus. Je disais alors : « Si Dieu tu existes, fais-moi comprendre, et fais-moi sortir un peu de ça. Ou bien je serai soulagée, ou bien ma vie se terminera... », mais vraiment je priais. Et je sentais au fond de moi qu'il y avait quelque chose, une espérance. Je ne sais pas comment expliquer cela, mais il y avait en moi comme une petite lumière qui me disait que Dieu existe et qu'il est là, et que la vie recommence, qu'elle est toujours belle. Je sentais que je sortais petit à petit de ce trou noir. Je voyais que ma santé et mon moral allaient mieux. Après on est sorties de l'hôpital. Avec mes sœurs, nous étions dans le même hôpital et on pouvait se voir de temps en temps. On partageait...

Par la suite, il fallait bien que l'on apprenne la langue française pour parler et échanger un peu. Il y avait une assistante sociale qui connaissait des Sœurs et qui a demandé à l'une d'elles si elle pouvait nous faire des cours l'après-midi à l'hôpital. La sœur venait à l'hôpital, et elle faisait des cours de français. Je me rappelle toujours. A la fin du cours, on lui posait des questions. Une fois, on l'a appelée Madame, et elle nous a expliqué ce qu'elle faisait, elle. On lui posait beaucoup de questions. Un jour, on lui a parlé des religions musulmane et chrétienne. Elle nous a parlé alors de Myriam. Elle connaissait pas mal de gens musulmans. Et nous avons dit : « Oh ! Myriam, vous la connaissez ? Je croyais que ce n'était que nous qui la connaissions. »

Par la suite, on se sentait un peu soulagées ; on sentait surtout que cette personne était là et qu'elle nous écoutait. A la fin du cours, elle était là tou-

jours à nous aider, et nous, nous avons besoin de parler. On partageait tout ce que nous avons vécu. Et à la fin, cette sœur nous disait: «vous savez, Dieu nous a dit qu'il faut toujours prier», et je vous dis: «il faut toujours, toujours prier, et vous allez voir. Si vous croyez vraiment en la prière, vous allez vous en sortir». On l'a crue et petit à petit on priait, on faisait ce qu'elle nous disait. Elle nous disait aussi: «Eh bien! puisque vous connaissez Myriam, priez Myriam; pourquoi pas?» Et nous, on l'écoutait, on la priait. Par la suite, on a connu «Clair Logis». En effet, après l'hôpital, il fallait bien trouver un foyer ou quelque chose pour rester en France. Au début, on avait peur des foyers, parce que c'était mélangé, garçons-filles: on ne voulait pas y aller. Je me souviens de cette sœur, qui nous parlait de «Clair Logis» et nous disait: «c'est un foyer, mais pas comme les autres». On est allées visiter le foyer le l'Ourcq et je puis dire que c'est là que tout a commencé.

Dès qu'on est entrées, on sentait cette chaleur... Une heure ou deux après avoir parlé avec la responsable du foyer, on a dit Oui, toutes les trois. Vraiment, cette chaleur familiale était ce que nous cherchions. Pour nous toutes les trois, je peux dire que notre vie a commencé.

Je voyais cette vie de partage, d'échange, et en même temps, ces animatrices qui étaient là, qui sont toujours là pour nous soutenir, toujours prêtes quand nous avions des questions... elles étaient là! Nuit et jour, elles étaient avec nous, vivaient avec nous, mais sans trop dire de leur vie. On voyait ce témoignage, et ces choses que l'on voyait à travers elles. Par la suite, on a posé des questions; elles nous ont aidées à préparer notre baptême. Bernadette était la première à vouloir le baptême (à ce moment-là, j'avais dû quitter le foyer pour un stage). Ensuite, ce fut la deuxième de mes sœurs qui a été accueillie, et puis après, ce fut moi.

Ce que j'ai découvert dans cette famille, c'était d'abord cette vie de famille, et ce témoignage de Thérèse (la fondatrice) qui avait donné sa vie pour ces jeunes filles, pour Dieu. Cela nous a vraiment beaucoup touchées. Pourquoi a-t-on demandé le baptême? On n'a pas vraiment choisi: ou la religion musulmane ou la religion chrétienne, mais on se sentait appelées. Dieu nous a appelées à travers ces animatrices et Thérèse Cornille.

On voyait vraiment ce Dieu qui était tout proche, et qui est le Dieu de toute miséricorde, du pardon. Il nous aime tels que nous sommes: noirs, blancs, jaunes, de toutes races: Il nous aime. C'était ce Dieu Père, miséricordieux et de pardon. Cela nous a beaucoup touchées de découvrir cela dans les

foyers. Ce n'est pas un Dieu grand, trop loin... C'est aussi grâce à Marie, que l'on a découverte au Foyer, que nous sommes allées vers son Fils Jésus. Tout cela, on l'a découvert pas tellement par ce qu'on nous disait, mais par ce qu'ils vivent tous les jours. On voyait comment ils partagent et comment ils sont toujours là, présents dans les moments de difficultés et de joie, dans les moments où on tombe; ils sont toujours là à nous soutenir. Des fois, on sent que, rien qu'en les regardant, on vit avec eux. On voit qu'elles ont donné toute leur vie pour Dieu; c'est ça, aimer Dieu, et c'est cela, croire en Dieu ».

On demanda à Claire-Marie si, en découvrant la foi chrétienne, elle s'est sentie rejetée, exclue par ses parents, ses amies, à cause de cette conversion; si elle s'est sentie étrangère aussi dans la foi chrétienne en allant par exemple dans une paroisse ou dans le monde du travail? Claire-Marie répondit :

C'est vrai qu'après ma conversion, je me suis sentie rejetée par des amis, des parents, car ils n'arrivaient pas à accepter cela. Et ma famille, même aujourd'hui, ne sait pas que je suis chrétienne. Ils le sauront peut-être un jour, mais, dans ma tête, je me dis que ça va être dramatique. Au foyer, on ne regarde pas la religion de chacune, on accueille tout: des musulmans, des juifs, des chrétiens. Ce sont des foyers pour jeunes filles qui n'ont rien et qui cherchent quelque chose. C'est cela qui est très bien. On se respecte. Je ne me sens donc pas rejetée par les filles musulmanes qui sont ici.

Dans la paroisse, si je me sens à l'aise, c'est que je regarde et que je me dis: « on a tous le même Père, on a Marie, la même Mère, Dieu est le Dieu de tout le monde ». C'est sûr qu'il y a quand même des questions qui se posaient en moi. Chez nous, ce qui me frappait, c'était la prière et le respect, le respect de Dieu. Alors ici, par rapport à certains chrétiens, j'ai été un peu choquée; mais petit à petit, je découvre que chacun marche à son pas avec un Père qui marche avec nous. On marche ensemble et chacun fait ses pas... il y en a qui prient à l'église, il y en a qui prient chez eux...

Et puis, pour suivre Jésus, il faut savoir quitter autre chose. Quitter sa famille, c'est dur, mais aussi il faut quitter un peu soi, c'est dur. Il y a des amis que j'ai quittés, des relations, des familles que j'ai quittées, parce qu'ils n'arrivaient pas à tolérer ça. Et je vois que, aujourd'hui, j'ai vraiment encore des efforts à faire, et que pour suivre Dieu, il faut toujours quitter quelque chose. Pour suivre ce que Jésus attend de nous aujourd'hui, comme a fait Thérèse, comme font les animatrices. Mais, par la prière, on peut faire beaucoup de choses. Ici, on se réunit tous les vendredis pour prier. On partage, mais aussi parfois on n'a rien à dire: certains silences sont très beaux... »

D'autres filles du Foyer ont fait plus que passer de la rive sud à la rive nord de la Méditerranée. Min-Ha et Kham-Phan ont vécu l'exode avant de rencontrer le Dieu vivant et d'entrer dans l'alliance nouvelle de la foi chrétienne. Min-Ha est venue du Vietnam. Ses grands-parents étaient bouddhistes; ses parents aussi, mais ils ne pratiquaient guère. La mère avait fréquenté jadis une école religieuse chrétienne. Si bien qu'à trois ans et demi, Min-Ha est envoyée dans une école religieuse, jusqu'en 1975; l'école religieuse est alors fermée.

«A 17 ans, je suis allée au lycée de Saigon. On passait souvent devant l'église. J'avais des amies chrétiennes. Grâce à elles, on se rappelait les souvenirs de quand on était petites... par exemple, le souvenir de la prière de ma grand-mère. Je lui demandais: «à qui tu pries?», et elle répondait: «à Dieu». Mais elle ne se mettait pas dans la position de prière. Elle nous a appris qu'il fallait partager, aider l'humanité... Quand on était petites, on ne comprenait pas tellement; mais elle nous a quand même appris à aimer les personnes les plus proches de nous, papa, maman, les frères, les sœurs... puis les oncles, les tantes, les cousins, les cousines, les voisins, puis les camarades... Elle disait: «Ne faites pas de mal, parce qu'il y a quelqu'un d'autre plus haut que vous qui vous regarde. Il faut aimer, c'est la chose la plus simple que vous puissiez faire.» C'est vrai que quand on est petite, on peut faire des bêtises, mais on aime les parents, on les écoute, et on voit après que ce qu'ils disent est juste.»

A 18 ans, Min-Ha arrive en France, sans ses parents. Puis dans un foyer de Claire-Amitié. Elle observe le mode de vie du foyer, et la manière de se donner des animatrices. Et elle pose des questions sur Jésus, la religion, le mot chrétien, d'autant plus que sa propre mère avait eu une amie d'enfance et de lycée qui était chrétienne et qui était devenue religieuse.

«Je me suis dit: je pourrais demander le baptême, mais il faut que je sois sûre.» J'ai écrit à ma famille. Une tante m'a répondu des Etats-Unis: «je ne sais pas, mais je préfère que tu sois comme on était». Mon père et ma mère ont été d'accord. Ma grand-mère bouddhiste m'a écrit: «l'important est que tu saches qu'il y a un Dieu, et que tu gardes ce que je t'ai dit quand tu étais à la maison».

Et Min-Ha a reçu le baptême, a découvert en l'amour de Marie pour Jésus l'image de sa mère, et a compris que l'amour de Marie pour son Fils Jésus: «c'est vraiment pour le peuple. Le Père, il aime, il a envoyé son Fils, parce qu'il aime le peuple». Min-Ha souffre de l'absence de ses parents: «par-

fois, on a le cafard, on reste là. Alors on prie en imaginant que les parents sont là». Elle se heurte aussi à l'incompréhension des gens, au travail: «c'est dommage que certaines personnes ne comprennent pas que l'on puisse vivre ensemble sans distinguer la race, les tempéraments. C'est important de s'accepter».

Kham-Phan est une réfugiée du Laos

« Je suis du Laos. Je me souviens de ma grand-mère qui était chrétienne. Je me souviens d'elle avec le chapelet: quand j'étais sur ses genoux, je jouais avec le chapelet. Mais je ne savais pas ce que c'était. Ma mère aussi était chrétienne, mais elle ne pratiquait pas du tout. Mon père était bouddhiste, mais ne pratiquait pas. Je n'ai reçu aucune éducation religieuse. Et pourtant, chez nous, Dieu est tout proche. Je n'ai pas entendu parler de Dieu mais du Bouddha. Le Bouddha, pour moi, c'est un homme comme un autre.

J'étais à l'école chinoise. Les Chinois ne pratiquent aucune religion; la religion pour eux s'arrête à la littérature. Dans notre pays, quand on parle de Dieu, on dit «il existe», mais c'est tout. On ne nous a même pas dit qu'il faut s'aimer. Toute jeune, j'avais été un peu dans une pension chez les sœurs parce que ma mère trouvait que j'étais infernale. Ces sœurs-là nous ont appris qu'il ne faut pas faire du mal, sinon on va en enfer. Cela m'a révoltée, d'autant plus que je ne savais pas ce que c'était que le bien et le mal. Je n'avais pas la foi. Pourtant, j'ai quand même un bon souvenir de ces Sœurs».

Et puis les événements ont fait que Kham-Phan a dû quitter son pays, son beau pays qu'elle aime beaucoup: «avoir quitté mon pays que j'adorais... toute la culture, toutes les traditions, toutes les belles choses que l'on fait, cela n'a jamais quitté ma mémoire. Je me disais: pourquoi quitter notre pays pour aller dans un autre? De quel droit quitter notre pays parce qu'on a peur, j'étais révoltée».

Kham-Phan a connu le camp, la vie de camp en Thaïlande, les difficultés et les misères de la vie en camp... et quinze jours de prison. «Et quand on m'a dit: "tu vas aller en France, parce que tu as tes frères, ta sœur là-bas", je me suis dit: c'est dingue. La Thaïlande, passe encore, cela ressemble à mon pays. Mais venir en France, un pays que je ne connais pas! Comment vais-je y vivre? C'était la révolte, puis je me suis dit: «puisque'il faut y aller, il faut y aller.»

Et elle a atterri en France par les pires froids de l'hiver de décembre 1978! *«Il neigeait, j'avais froid. On nous a accueillis dans des espèces de bâtiments très hauts, comme il n'y en a pas chez nous. Chez nous, c'est tout ras-plat-plat! Et ces tours, qu'est-ce que c'est? L'autoroute, je n'en parle pas, il n'y avait personne. Je me disais: peut-être que les Français ne sortent pas! Je n'ai jamais monté tant d'escaliers de ma vie. Les douches, c'est tellement différent de chez nous! Tout ceci pour vous dire combien j'étais dépaysée. Je ne savais rien de la langue. Mon frère est venu nous chercher, avec ma mère. Il nous a envoyées à Troyes, à 2 ou 300 km de Paris. C'était l'enfer aussi. Là, tu ne peux parler à personne».*

Après une nouvelle période difficile, Kham-Phan est accueillie dans un foyer de «Claire Amitié». Elle s'y sent bien accueillie, mais reste d'abord allergique à toute question religieuse, pourtant discrètement évoquée autour d'elle. *«Les animatrices parlaient un petit peu de Dieu, mais je n'écoutais pas. J'étais dans la révolte. Je me disais: il m'énerve leur Dieu, etc... Puis, tout d'un coup, comme Paul sur le chemin, j'ai été attirée par la lumière. Je me disais: il n'y a pas que moi qui souffre. Les 20 filles du foyer ont beaucoup souffert elles aussi. Je me sentais solidaire d'elles.»* Et voici comment j'ai connu Jésus: Un jour, je ne sais pas pourquoi, car je n'étais pas croyante, une animatrice me dit: *«va chercher quelque chose à la Chaussée d'Antin; puisque tu passes par là, va dans l'église me chercher des petites bougies rouges».* Alors je dis: bon, puisqu'on me demande, j'y vais. Je rentre dans l'église. Il était dix heures du matin. J'ai trouvé drôle que dans l'église il y avait un coin tout noir et une petite bougie. Il y avait du monde et du noir au fond. J'avancais, j'avancais par curiosité. Je me disais: c'est drôle, mais ils auraient pu allumer, on aurait tout vu, car c'est beau. J'avancais et je voyais des gens qui attendaient (pour aller sans doute se confesser, c'est ce que je me dis maintenant) et il y a un prêtre qui sortait au moment où une dame sortait. J'étais debout presque devant lui. Il me dit: *«c'est à vous»?* Je lui dis: *«de quoi, pardon?»* Il me dit: *«oh, si, si, c'est à vous, entrez».* Je pense que dans sa tête il a dû penser: *«c'est une jeune, elle a peur, et c'est son tour d'y aller quoi!».*

J'y suis allée, j'étais bien obligée! Il me dit: «venez, venez»; c'est tout juste s'il ne m'a pas prise par la main. Alors je suis entrée. Je lui dis: «je suis à Clair Logis». Il ne connaissait pas. Il me dit: «vous avez l'air perdue, c'est la première fois que vous entrez dans une église? Je dis «ben, oui, je viens chercher des bougeoirs». Il me dit «ah bon, qu'est-ce que vous allez faire?» Je dis «je ne sais pas». Alors il m'a posé des tas de questions. Il me dit: «est-ce que vous savez pourquoi vous êtes venue?». Alors je dis:

« ah non... pas du tout, je cherche seulement des bougeoirs... ». Il m'a parlé, et c'est là qu'il m'a dit une phrase qui m'a beaucoup marquée, et quand je suis rentrée, j'étais toute joyeuse, parce que c'est la première fois que je parlais de quelque chose de divin avec quelqu'un. Auparavant, je n'avais jamais accepté de parler de quelque chose dans l'espérance.

Et Kham-Pham garde pour elle cette phrase de révélation personnelle, que le prêtre lui a même écrite. C'est son secret à elle. Et la conversation a commencé avec ce point de départ, et aussi à cause de la bonne ambiance du foyer, et de la manière dont on y vit : *« Je me rends compte qu'il y a beaucoup de gens qui sont dans la difficulté et qui ne connaissent pas Dieu. Et je crois que quand on ne connaît pas Dieu, on souffre encore plus. »*

Devenue chrétienne, Kham-Pham reste un peu choquée par la manière dont beaucoup de chrétiens vivent, mais elle ne veut pas juger. *Moi, je vis avec ce que j'ai et ce que je peux donner, et je trouve que, quand on connaît Jésus, bien sûr on pêche encore, parce que Dieu sait que je fais partie moi-même des pécheurs, mais je crois que, quand on connaît Jésus, on ne peut pas rester indifférent à certaines choses, quand on est chrétien vraiment. Quand on aime Jésus, on aime tous les hommes, toutes les races, tels qu'ils sont, quel que soit le comportement de la personne. Jésus demande à ses disciples : « Qu'est-ce que vous m'avez donné à boire ou à manger?... A chaque fois que vous le faites à ces petits, c'est à moi que vous le faites... »*

Ce qui me choque chez certains chrétiens, c'est qu'ils ne mettent pas Jésus à travers ce qu'ils font, à travers ce qu'ils vivent, mais je ne juge pas. J'ai rencontré des chrétiens, c'est Jésus qui les jugera, mais je dirai qu'ils vivent hors de ce qu'ils appellent chrétien. Je n'ai pas découvert Jésus dans des discours. Je l'ai découvert dans ce qui se vit. A « Claire Amitié », on ne vit pas dans des discours, dans des paroles. L'intérieur est certainement plus important que l'extérieur. Il y a beaucoup de chrétiens qui vivent dans les discours et c'est dommage. Ils ratent tout. C'est tellement « joli » de vivre dans les discours, c'est tellement plus joli de vivre intérieurement. Nous avons beaucoup de chance.

A l'usine c'était pareil. Je travaille avec des ouvriers. Je n'ai pas communiqué ce qu'on vit ici. Je ne pouvais pas. Parfois, je me suis fait écraser les pieds, rejeter, humilier. Ils devinent que nous sommes chrétiennes. Alors ils nous attaquent soit par des questions, soit par des rigolades : « ah bon ! tu te fais chrétienne »... Ou bien ils disent « Dieu ? Tu as vu ce qu'il a fait ? ». Mais sans dire beaucoup de mots ou par une attitude, on fait que les gens se posent des questions : pourquoi on réagit comme cela.

Au travail, il y a une dame qui a trois gosses et qui habite assez loin. Elle a beaucoup de difficultés et personne ne l'aime car elle est effectivement extrêmement agressive. On ne peut pas lui parler, car elle te répond n'importe quoi. Et moi là-dedans j'arrive à la supporter. Et je fais ce qu'elle me demande. Je n'accepte pas tout, mais j'accepte ce qu'elle ne peut pas faire, par exemple soulever un carton. Moi, je n'ai pas de gosses, quand je reviens au foyer, tout est prêt sur la table. Elle, elle rentre, elle a le marché, le mari, le repas, les enfants, le ménage. Je l'aide donc un peu et c'est cela que les autres ne comprennent pas. Ils me disent : « mais tu es complètement bornée, tu n'es pas bien ! ».

En fait, on est davantage rejetées parce qu'on est chrétiennes que parce que étrangères. On nous a même dit : « mais vous êtes dans une secte ! ». C'était un jour où ils avaient jeté du pain à la poubelle. Je me suis mise en colère. J'ai dit : « vraiment ! on a crevé pour cela, et vous, vous le jetez à la poubelle ». Et c'est là qu'ils m'ont dit « mais tu fais partie d'une secte, ma parole ! ». Moi, une demie baguette comme cela, je la ramasse, et je la ramène à la maison ; et pourtant ce n'est pas le pain qui manque. Les gens maintenant le savent ; je ramasse plein de choses, des petits gâteaux. Maintenant ils savent qu'il ne faut pas jeter, et ils me donnent des choses.

Nous, on a tellement reçu qu'on voudrait partager. Comme je le disais à la journée missionnaire, quand on regarde un peu derrière nous, on voit bien que ce n'est pas nous qui avons choisi, c'est vraiment Dieu qui nous a choisies ; c'est lui qui nous a appelées. On voit que Dieu était présent à travers tout ce qui nous est arrivé. Et cependant, il y a un blocage chez les gens. Même les Français actuels, on leur dit : « Dieu vous aime », mais ces paroles ne vont pas dans leur cœur... Au fond, Jésus dérange... Quand on connaît Jésus, on ne peut rien ignorer, on ne peut pas écraser les autres. Ici, à l'usine, quand on est chef ou sous-chef, on écrase tout le monde. En fait, on est davantage rejetées parce qu'on est chrétiennes que parce qu'on est étrangères.

Pour ces trois jeunes filles, les Béatitudes évangéliques ne sont pas seulement un discours ! Elles apprennent à les vivre.

3. Le passage de la religion à la révélation

Claire-Marie, Min-Ha et Kham-Pham sont passées d'un pays d'origine à un pays d'adoption. Le changement de pays, un nouvel environnement, ont entraîné au moins indirectement le changement de religion. En réalité, il s'agit de plus que cela. On ne peut pas réduire le christianisme à une simple question de religion. On ne peut présenter l'action missionnaire de l'Eglise chrétienne comme une entreprise de changement de religion ! Jésus lui-même a dit qu'il n'était pas venu détruire la Loi juive et la religion juive, mais l'accomplir, la porter à sa plénitude, à sa perfection. La révélation chrétienne est plus qu'une religion. Le cardinal Danielou écrivait :

« Nous devons protester fermement contre l'idée qui ferait du christianisme la religion de l'Occident de même que l'hindouisme serait la religion de l'Inde, l'islam la religion du monde arabe et les religions africaines celles du monde africain. C'est là une totale déformation de la réalité des choses. Sans doute les religions sont-elles toujours les religions d'une race, car elles sont l'expression du génie religieux d'un peuple ; et c'est pourquoi il est absurde de changer de religion. Mais la Révélation n'est à aucun degré l'expression du génie religieux d'un peuple : elle est essentiellement quelque chose qui ne vient pas de l'homme mais qui vient de Dieu ; et il est parfaitement normal de passer de la religion à la Révélation. Ce sont deux problèmes absolument différents, parce qu'à ce moment-là on change d'ordre. Il est absurde de passer du paganisme indien au paganisme africain, parce que ce sont des choses du même ordre et qu'il vaut mieux s'en tenir à ce qui correspond à la tradition de sa propre race. Mais le christianisme est quelque chose qui est totalement libre à l'égard de toutes les cultures et de toutes les races. C'est une Parole qui est annoncée à tous les hommes, de toutes les religions, comme une intervention divine ayant un caractère absolument universel et qui concerne la totalité des hommes »⁸.

Lorsque Y. Ben Porat interroge Aaron Jean-Marie Lustiger sur ses racines juives, et lui demande pourquoi, dès sa conversion à l'âge de quatorze ans, il avait voulu être prêtre, et n'avait pas pensé qu'il pouvait servir à l'intérieur du judaïsme, Mgr Lustiger lui répond :

« Le judaïsme n'avait alors pour moi pas d'autre contenu que celui que je découvrais à l'intérieur du christianisme. Le judaïsme, pour moi, à l'époque, était une condition historique persécutée, qu'il n'était pas question un instant de quitter, mais qui ne trouvait son achèvement et ne trouvait sa

signification que dans l'accueil et la reconnaissance de la figure de Jésus.⁹»
Pour son baptême, il garda le prénom reçu à sa naissance et y ajouta deux autres prénoms hébreux, devenus chrétiens.

En embrassant le christianisme, Jean-Marie Lustiger découvre les valeurs du judaïsme :

« L'appel de Dieu à un peuple, pour le connaître, l'aimer, le servir. La promesse d'un salut universel, destiné à tous les hommes. La joie d'être avec Dieu et d'être aimé de lui. Toute l'Histoire sainte comme l'Histoire du salut, alors que la guerre mettait sous mes yeux une perte de l'histoire. Et en même temps, la valeur de cette appartenance historique, qui n'est pas simplement un fait de hasard, mais comme le déploiement d'un amour pour Dieu, d'un amour que Dieu porte aux hommes »⁹.

L'histoire du passage des peuples païens au christianisme a commencé avec la prédication judéo-chrétienne de l'Eglise de Jérusalem. Et la coexistence des juifs-chrétiens et des païens-chrétiens a posé des difficultés (circoncision, interdits alimentaires, pratiques rituelles...). Il en est de même aujourd'hui, lorsque les pagano-chrétiens que nous sommes, nous oublions que nous avons d'abord été accueillis par le Messie d'Israël, et lorsque les nouveaux convertis d'autres peuples païens confondent l'entrée en église chrétienne avec un changement de culture.

Mgr Lustiger précise que « catholique » signifie plus que « universel », si ce mot signifie simplement une universalité horizontale, comme celle des Nations Unies. *« Alors que "kath'olon", "selon la totalité" en grec, signifie le Kahal formé des "juifs qui ont reçu l'élection", et "des nations païennes qui ont accès désormais à l'élection". La "totalité" de l'humanité selon Dieu, c'est Israël et les nations qui doivent finalement être réunies dans l'unique Alliance. Alors, si on dit cela, il est clair que les temps eschatologiques n'ont pas encore achevé d'arriver¹⁰. »*

9/ Osez croire – LUSTIGER, p. 60.

10/ Ibid, p. 63.

4. L'exode spirituel

Il est nécessaire que la bonne nouvelle de Jésus le Messie soit portée jusqu'aux extrémités du monde. Cela va de soi, et cela a été demandé par le Christ lui-même. Mais il faut aussi que les peuples se lèvent et acceptent de se mettre en route vers la lumière du Christ, et donc quittent leur « pays ».

Beaucoup sont encore dans la mentalité de Jacob qui, voyageant en terre étrangère, lutta toute la nuit avec l'ange de Dieu et, se réveillant au matin, s'écria : « Dieu était là, et je ne le savais pas. » Dieu n'est pas lié à l'espace d'une nation, alors que les religions humaines sont souvent l'expression d'une nation. Prenons l'exemple du Cambodge, à partir des réflexions que nous a adressées le Père François Ponchaud, des Missions Etrangères de Paris, et responsable de l'aumônerie des Cambodgiens en France.

« Pour un Khmer, être bouddhiste se confond avec l'appartenance à une nation : il n'y a, en langue khmère, qu'un seul mot pour désigner race et religion. Bouddha est le dieu khmer, le bouddhisme est la religion khmère. Les musulmans du Cambodge étaient d'origine chame, et les catholiques, une infinie minorité de la nation, étaient pour la plupart des vietnamiens installés au Cambodge, des descendants de portugais, ou des esclaves montagnards rachetés. Au total, environ 60.000 catholiques en 1970, avant les années de tourmente et de dispersion, soit 56.000 Vietnamiens, 1.500 Chinois et 3.000 Khmers tout au plus. Il reste peut-être là-bas en 1985 quelques centaines de familles chrétiennes. Récemment, le passage à la religion chrétienne s'est effectué pour un millier de Khmers environ à travers la rude épreuve des Khmers rouges et l'exode forcé, l'exil par les camps de Thaïlande. Pour plusieurs d'entre eux, le premier motif d'une démarche vers la foi chrétienne fut lié à la géographie, selon le dicton khmer : On entre dans la rivière par ses méandres, on entre dans le pays par sa culture. Il fallait devenir chrétien en Occident ! Mais après l'engouement initial pour le pays d'accueil, au fur et à mesure de l'implantation d'une nouvelle structure bouddhique, les Khmers exilés retrouvent leur identité culturelle. Alors, devenir chrétien ou le rester s'inscrit désormais en rupture avec sa communauté, voire même est l'objet d'un rejet de la part de la communauté. »

Autrefois, explique une Cambodgienne nouvellement baptisée, je participais souvent aux fêtes bouddhiques chez des amis, à la pagode. J'aidais à faire des gâteaux, des plats pour les bonzes. Lors de la Fête des morts de cette année (13 octobre 1985), on m'a dit : Qu'est-ce que tu viens faire ici,

toi qui as abandonné notre religion (race)? Que répondre à ceux qui nous accusent d'avoir trahi la nation en devenant chrétiens? Sans avoir toujours cet aspect tragique d'expulsion de la communauté nationale, le passage à la religion chrétienne par une catéchèse uniquement française ou anglaise est à l'origine d'un dépaysement culturel certain:

Sodavann est une jeune fille khmère réfugiée en France à 17 ans, en 1980. Elle a été adoptée par une famille française qui s'empressa de lui communiquer sa foi. A 22 ans, elle est baptisée à Paris, le 1^{er} juin 1985. Par hasard, elle se trouve à Lourdes en août 1985 avec d'autres filles cambodgiennes catholiques. On demande aux divers groupes ethniques de prier dans leur langue maternelle. Les filles cambodgiennes chantent le Notre Père en langue khmère. Sodavann éclate en sanglots, car elle ignore tout des prières en khmer. Depuis, elle suit assidûment des réunions de formation chrétienne en langue khmère.

Toute religion s'exprime par des rites, plus ou moins portés par la foi. Pour beaucoup de Khmers devenus chrétiens, se posent des questions très concrètes: Peut-on participer aux fêtes de la pagode? Peut-on saluer les bonzes à la manière khmère? Peut-on offrir des mets aux âmes des anciens? Peut-on brûler des bâtonnets d'encens?

Les anciens missionnaires et les églises protestantes avaient réglé définitivement le problème par la négative. Dès 1970, les catholiques brûlaient des bâtonnets d'encens à la messe. Pour beaucoup de Khmers, la différence entre les deux religions est surtout une histoire de rites: les bouddhistes brûlent des bâtonnets d'encens, les chrétiens brûlent des bougies. Sur les traces de saint Paul écrivant aux Corinthiens, nous essayons avec nos nouveaux chrétiens de faire discerner le sens profond de chaque rite dans leur propre culture cambodgienne, et ensuite de confronter ce sens à la foi en Jésus Christ sauveur. Démarche lente, mais qui peu à peu porte du fruit. Sans cette réflexion profonde, il n'y a pas de conversion du cœur, mais remplacement de rites par d'autres, avec le rejet de la culture propre du baptisé.

Une anecdote illustre bien cette situation. Les prêtres européens en rapport avec les Khmers ont souvent un grand désir d'acculturer la foi chrétienne aux traditions religieuses khmères. Au Canada, par exemple, en 1983, une vingtaine de catéchumènes et de baptisés khmers étaient réunis pour une rencontre suivie d'une eucharistie. Le prêtre chargé du catéchuménat avait grand désir de brûler des bâtonnets d'encens pendant l'eucharistie. Réticences inattendues de la part des participants: on n'est plus bouddhistes, il ne faut pas invoquer les esprits. Pendant une bonne demi-heure, un prêtre de passage parlant khmer fait réagir les catéchumènes qui arrivent à admettre qu'on

peut honorer Dieu selon les rites khmers. Mais au moment où il approchait la flamme des bâtonnets d'encens, une femme se met à hurler, craignant la venue des esprits. Nouvelle explication dans la langue, puis cette dame, quoique toujours craintive, accepte qu'on brûle ces bâtonnets.

Pour beaucoup de Khmers, la religion catholique, par opposition aux protestants, est une religion dans laquelle on peut aller à la pagode, on peut brûler des bâtonnets d'encens. C'est donc une bonne religion. Mais le témoignage du Christ-Sauveur est-il pour autant manifesté ?

Chez beaucoup de convertis khmers, il y a le profond sentiment de reconnaissance pour Celui qui les a sauvés de la mort. Telle cette jeune qui dit : « Dans la forêt, je priais, je priais, je ne savais pas qui je priais. J'invoquais toutes les divinités que je connaissais : Bouddha, Jésus, les génies de l'eau, les génies de la forêt, les choses efficaces des cieux, j'implorais les mérites de mes parents et des hommes saints. Et je m'en suis tirée. Maintenant, je connais celui qui m'a sauvée, c'est Jésus Christ. »

Vuthy est devenu chrétien dans les camps de Thaïlande en 1980. Initialement, c'est par curiosité qu'il voulait connaître le prêtre français qui parlait le khmer; il escomptait peut-être partir plus facilement à l'étranger. Un jour, il entendit ce prêtre demander à Dieu de nous envoyer son Esprit, pour qu'il nous aide à pardonner à nos ennemis, y compris à Pol Pot qui avait tant torturé la nation. Le soir même, Vuthy allait rencontrer l'un des cadres khmer rouge qui avait été tortionnaire dans son village. Depuis, Vuthy n'hésite pas à s'exposer aux critiques, même aux menaces de mort pour aider ses compatriotes les plus pauvres et les plus démunis : « Avant, j'avais peur, je n'osais pas risquer, je ne pensais qu'à mon propre intérêt. Maintenant, il y a comme une force qui me pousse à me sacrifier comme Jésus. Autrefois, je me mettais en colère, je ne pardonnais pas; maintenant, j'arrive à pardonner. Je sais que cette force ne vient pas de moi. »

Dans notre catéchèse auprès des Khmers, nous avons toujours voulu tenir compte de l'enseignement de Bouddha, enseignement moral qui fournit une base solide. Aucune religion n'enseigne à faire le mal, à tuer, à voler ou à s'enivrer. La tolérance bouddhique est d'autant plus facile que le mot religion signifie enseignement moral. Reste à établir une relation d'amour avec Dieu, qui n'a aucun mot dans la langue khmère pour le désigner. Plusieurs fois Vuthy compare Dieu à Brahma, le Dieu, créateur et providence, dont Bouddha recommandait de ne pas s'occuper, afin de ne pas se détourner des activités concrètes accordant le salut.

Bouddha, c'est comme Moïse dit-il. Jésus est venu achever l'enseignement de Bouddha comme il a achevé et parfait l'enseignement de Moïse. Bouddha est le maître, Jésus est le sauveur.

Autrefois, disent des responsables cambodgiennes de groupes chrétiens, nous vivions sous la crainte du péché (du démérite) qui chargeait notre karma. Tout était occasion de péché, oublier une règle de politesse, ne pas saluer un bonze, ne pas parler avec suffisamment de respect... Maintenant, nous sommes comme libérées: c'est l'amour qui nous guide (novembre 1985).

5. *Le Christ dépasse toutes les frontières et toutes les cultures*

Telle est la conclusion du témoignage qui va suivre, celui de sœur Michaëla Motosé (f.m.m.), religieuse japonaise convertie du bouddhisme dans sa jeunesse, considérée dès lors par ses amis comme adoptant une religion étrangère, vivant actuellement sa vie chrétienne et missionnaire dans un pays qui n'est pas le sien, la France.

vivre étrangère comme chrétienne et missionnaire

Le mot étranger me cause un certain malaise, et pourtant j'ai l'impression, depuis mon baptême de vivre en étrangère. Je suis convertie du bouddhisme. Et Dieu m'a appelée dans une congrégation missionnaire internationale. Après quelques temps au Maroc, j'ai été envoyée comme missionnaire en France, au noviciat. Je voudrais essayer de développer comment j'ai vécu en étrangère ma conversion et ma mission en France.

Je suis née dans une famille bouddhiste pratiquante. Dans mon milieu familial, quelques personnes sont bonzes et bonzesses. J'ai reçu une éducation bouddhique et j'ai été préparée à être femme de bonze. Depuis l'âge de quinze ans, j'ai cherché un sens à ma vie et toute l'aventure humaine. Après le secondaire, j'ai fait mes études dans une université catholique, cycle court, pour trois ans. Cela a complètement changé ma vie. Là, j'ai vu, pour la première fois, des religieuses, la croix et la chapelle. Elles commençaient la prière en disant: au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit..., et faisaient un signe de croix. La croix du Christ me heurta. L'important, pour une japonaise, est de vivre en harmonie avec elle-même, avec la nature. Avoir le goût des belles choses, c'est un moyen de se mettre en contact avec le divin.

Le Japonais est sensible à la beauté. Le visage de Bouddha avec son sourire doux, miséricordieux, toujours serein, séduit les Japonais et les amène à la paix intérieure. Donc tout était très étranger pour moi. En même temps, je découvrais qu'il y avait une culture tout à fait autre que la mienne, et très différente par rapport à ce que j'avais vécu jusque-là. Alors, je présentais l'existence d'une culture étrangère et tout un monde inconnu.

Un jour, j'ai assisté à un cours de religion catholique et une religieuse nous a lu l'Evangile: « Jésus, mort sur la croix pour tous les peuples » (Ep 2). « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6). En écoutant, je me suis

posée la question : Est-ce qu'il est mort pour les Africains, pour les Asiatiques et aussi pour moi ? Le Christ se présente Lui, comme celui qui ouvre le chemin. Ce chemin n'est pas autre que lui-même. C'est précisément cela qui me dépassait et j'étais toute bouleversée.

Je désirais en savoir plus sur l'Evangile, et j'ai commencé à l'étudier avec un missionnaire. Je ne sais pas comment expliquer une telle démarche, mais je me sentais attirée vers Jésus Christ, et peu à peu, au fond de moi-même, je découvrais là ce que je cherchais. Enfin, j'ai découvert que Dieu est Amour, que nous sommes tous aimés de Dieu. Il veut que tous les hommes soient sauvés et forment son Peuple. C'est pourquoi le Père nous appelle tous à être transformés dans le Christ.

Dieu nous a envoyé son Fils par amour. Cet amour va jusqu'au don de lui-même, jusque dans la souffrance et dans la mort. J'avais vécu selon la voix de ma conscience et une vie moralement juste, mais ce n'est pas suffisant pour l'âme humaine, parce que celle-ci est dans l'attente de la rencontre de Dieu. Ensuite, je voulais devenir enfant de Dieu par le baptême. Mais en même temps, je ne désirais pas briser l'harmonie parce que dans mon esprit, je sentais comme une rupture et advenait la grande aventure de ma conversion à la « religion européenne ».

La religion chrétienne a incontestablement marqué la culture occidentale. La culture d'un groupe humain est fortement liée à sa religion ; celle-ci sera, dans une certaine mesure, tributaire des mœurs et de l'héritage culturel de ce groupe humain. Le Japonais conserve une attitude spirituelle, une disposition d'âme et une mentalité bouddhiste-shintoïste. Ainsi dans mon âme, il y avait un sentiment d'intimité avec la nature et de résignation confiante au-delà de l'univers. Je sentais une rupture des liens avec mes parents, mes amis, et j'avais honte devant nos ancêtres. Mais de plus en plus, Jésus Christ m'attirait.

Après un deuxième conseil de famille, le chef bouddhiste m'a dit : « Si tu trouves que c'est vraiment ton chemin, je ne pourrai pas dire non. » A vingt ans, j'ai reçu le baptême, et un nom de chrétienne « Michaëla » qui me rattache davantage à la civilisation européenne ; mais je garde toujours mon prénom japonais Fumiko qui me relie à ma propre civilisation. Ensuite, j'ai dû faire le pas : vivre un certain déchirement pour accepter quelque chose qui m'est presque totalement étranger.

L'Eglise du Japon est née, et a grandi grâce à l'Eglise d'Europe. Le catholicisme est une graine qui a poussé et qui est devenue un arbre en Europe.

Celui-ci a été transplanté au Japon. L'Eglise au Japon a longtemps présenté une religion au visage sévère. Au milieu du paysage japonais, elle est de style européen, avec un toit en pente et un clocher. Des gestes et des pratiques inconnus dans mon pays: signe de croix avec de l'eau bénite, prière à genoux, gémissement devant la croix, offrande du pain et du vin; et le catéchisme étaient ressentis comme l'expression d'une philosophie occidentale. Même si la liturgie est en japonais, j'ai l'impression de mettre un vêtement qui ne me va pas... Des amis m'ont dit: «pourquoi adoptes-tu une religion étrangère?» En effet ma nouvelle vie les interrogeait et ils remarquaient cet aspect, d'étrangère que je ressentais moi-même dans la religion catholique.

L'Evangile imprègne la vie humaine; par l'expérience de Dieu, je peux dire que l'Evangile s'est peu à peu incarné dans ma culture japonaise et bouddhiste. Le mystère de Jésus se dévoile au plus profond de l'expérience de la vie d'une société et ainsi l'Evangile tisse une étoffe bien japonaise et harmonieuse.

Le Japon est l'un des pays les plus éloignés de la France, géographiquement, et culturellement. J'ai choisi quelques points pour montrer comment je vis comme étrangère dans une autre culture.

Les Japonais ont un certain sens de l'émerveillement, et toute la vie japonaise rend un culte à l'harmonie et à la beauté, par exemple: la mobilité des nuages, les reflets de la lune sur l'eau, les fleurs de cerisiers, etc. Celles-ci sont admirées parce qu'elles ne montrent jamais de laideur quand elles tombent. Les Français recherchent davantage le profit, l'efficacité, etc. L'architecture des églises françaises incarne le christianisme. Au Japon, l'architecture des temples et des ponts est toujours en harmonie avec la nature environnante. Le Japonais n'a pas comme idéal de transformer la nature pour l'asservir à ses besoins: mais l'homme accepte l'ordre existant de l'univers et c'est à lui de se changer pour s'y adapter. Dans la vieille ville de Kyoto, on trouve un jardin de pierres. Au milieu du sable blanc, soigneusement ratisé de façon à imiter les vagues de la mer, sont disposées des pierres. Avec cette particularité, qu'une ou plusieurs pierres sont toujours présentes à l'observateur quel que soit l'angle d'où il contemple le jardin. En France, c'est différent: par exemple, le jardin de Versailles est immense. Il a des plates-bandes artificielles, des allées bien tracées, une symétrie qui donne une image de l'infini.

Autre exemple, la rizière crée les liens sociaux du Japon. Tout le village accourt: car on doit irriguer successivement un champ puis un autre. La

société japonaise repose sur l'interdépendance des personnes. Il n'y a pas d'ordre hiérarchique et l'obéissance de chacun dans un groupe est presque naturelle. Tandis que le Français est individualiste. Au Japon, les gens ne se témoignent pas publiquement leur amitié ou leur affection en s'embrassant, parce que la relation humaine est une évidence qui n'a pas besoin de se manifester par des contacts physiques. Les Japonais pensent que ceux qui n'ont pas beaucoup d'idées parlent très vite et abondamment. Ceux qui ont vraiment du cœur et de l'esprit parlent peu.

En France, on aime la bonne nourriture, le bon vin, les loisirs, on aime discuter; cela n'existe presque pas au Japon.

De toutes façons, je dois constater que la religion chrétienne a fortement marqué la culture française. Tandis que la culture japonaise est marquée par le bouddhisme-shintoïsme.

conclusion

Je suis née au Japon, de parents japonais. Mon identité s'enracine dans la culture japonaise. Je suis convertie du bouddhisme au catholicisme. En vivant en France, tout en étant influencée par la culture française, je découvre davantage ma culture et mon identité japonaises. Je prends conscience des richesses et des limites de l'une et de l'autre. Si j'étais restée au Japon, je n'aurais pas pu faire cette découverte de ma propre identité.

Après de longues années de présence d'une missionnaire française au Japon, j'ai constaté qu'elle n'était plus tout à fait française, mais qu'elle ne pouvait pas non plus devenir japonaise.

Pour moi, missionnaire en France, ce qui m'intéresse, ce n'est ni de devenir française, ni de rester japonaise, mais c'est tout simplement d'être moi-même et de vivre ma vocation chrétienne et missionnaire là où je suis. Car appartenir au Christ dépasse toutes les frontières et les cultures. C'est une aventure merveilleuse.

Le témoignage d'une autre religieuse japonaise, missionnaire en Angola, achèvera d'illustrer l'universalité du christianisme, révélation de Dieu, Père donnant son Fils unique pour le salut de tous, tous rachetés.

La sœur Hiroko Nakamura, très fière d'être japonaise, très sûre d'elle, a peu à peu compris qu'il fallait contenir son pèlerinage, en acceptant sa... pauvreté.

on n'a jamais fini de partir!...

Pourquoi me suis-je convertie du bouddhisme au christianisme ? Je me suis souvent posée cette question en vain. Sans doute est-ce par l'intermédiaire de mon frère qui m'a invitée à l'accompagner à l'Eglise. J'ai pensé : S'il a voulu aller à l'Eglise, c'est parce qu'il y a trouvé une valeur. Je suis donc sûre que cela vaut la peine de connaître le catholicisme.

Jusque-là, je n'avais aucune idée du christianisme et je ne cherchais jamais Dieu. J'ai seulement suivi mon frère en qui j'avais confiance. C'est ainsi que j'ai commencé à apprendre le catéchisme. Je comprends maintenant ce que le Seigneur nous a dit dans l'Evangile : Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisi... (Jn 15,16).

Quand j'eus terminé d'apprendre le catéchisme, j'ai facilement accepté d'être chrétienne, mais je ne connaissais pas encore Dieu. Une fois passée ma première ardeur de nouvelle baptisée, je me sentais souvent étrangère dans l'Eglise. Cette nouvelle vie était gênante pour moi. Cela m'obligeait à beaucoup de choses qui ne se trouvaient pas dans le milieu où j'avais grandi et où je vivais : participer régulièrement à la messe, suivre les règles, entendre un langage différent, devoir être saint... Et je me suis éloignée de toute activité de l'Eglise, et ainsi pendant deux ans. Il me semblait que j'étais libre, redevenue moi-même ; mais cela n'a pas duré longtemps. Au fond de moi, je sentais quelque chose qui m'inquiétait.

Aussi, un dimanche, je suis allée à la messe de ma paroisse. Là, Dieu m'a appelée : je m'étais fait longtemps chercher ! J'ai découvert le Dieu vivant, Père de tendresse et d'amour ; lui m'attendait depuis toujours. La parabole de l'Enfant prodigue est ma propre histoire. Depuis ce jour-là, je ne me suis jamais sentie étrangère dans l'Eglise, car j'ai trouvé des frères et une famille, celle des enfants de Dieu. J'étais heureuse.

une vie étrange

La vie religieuse était étrangère pour moi. Elle ne m'attirait pas et même je la détestais, car j'avais sur elle des préventions. Je la croyais triste, pesante,

aliénante et inhumaine. Une vie pour les saints, pas pour les gens ordinaires comme moi. Je désirais me marier et construire un foyer chaleureux avec un bon mari et beaucoup d'enfants. Il m'a été donné de trouver un petit ami et j'étais très heureuse avec lui.

Mais au fond du cœur, une voix me répétait : « Tu ne peux pas te marier... » Je n'ai pas compris ce qu'elle signifiait. Depuis ce jour-là, j'étais tourmentée par cette idée. J'ai recherché en moi et en lui la cause de cette obsession. Mais je ne l'ai pas trouvée. J'étais vraiment fatiguée de cette affaire très bizarre. Et puis, sur le conseil d'une amie, j'ai suivi une retraite de discernement. Avant d'y aller, j'avais déjà une forte certitude : tout deviendrait clair pour moi. Et j'étais bien disposée à accepter le plan de Dieu sur moi, bien que je n'aie pas encore pensé à la vie consacrée. Une fois en retraite, j'ai fortement senti l'appel de Dieu. J'étais vraiment bouleversée et enthousiasmée : Il avait jeté les yeux sur moi, si insignifiante. Alors Il m'a parlé intimement. Sans hésitation, je lui ai répondu oui. Même si cette vie est noire, c'est lui qui en est responsable, pensais-je. J'ai pu vivre les grandes douleurs de la séparation avec mon ami et avec ma famille grâce à cette force au fond de moi-même.

Une fois entrée dans la vie religieuse, j'ai découvert Jésus Christ, François d'Assise, Marie de la Passion, le charisme f.m.m. Quel épanouissement ! Cette vie m'a révélée à moi-même. Je me suis reconnu des capacités que je ne devinais même pas : créativité, sens artistique, la musique, le théâtre ont commencé à me passionner. Surtout, j'ai constaté que j'étais capable de persévérer et d'être heureuse dans la vie communautaire : je ne l'aurais jamais cru auparavant.

La vie religieuse n'était donc ni triste, ni pesante, comme je l'avais imaginée. Il suffisait de s'en remettre à Dieu, ce qui me rendait capable de vivre et d'assumer mon identité de Japonaise dans la vie religieuse dont la réalité me paraissait étrangère.

étrangère à la mission ?

Vivre ma vocation, c'était pour moi remplir avec compétence et fidélité la fonction qui m'était confiée. Après mon noviciat et quelques années d'étude, j'ai travaillé comme gestionnaire pendant dix ans dans les hôpitaux de notre congrégation. Ma charge était compliquée, fatigante, lourde de responsabilités, mais aussi intéressante parce que j'avais la satisfaction de déployer mes

capacités. Mais en même temps, une question me revenait souvent et ne me laissait pas tranquille: est-ce que je vis vraiment ma vocation ? Je comprenais bien la nécessité d'avoir de grandes œuvres catholiques dans notre société japonaise où les chrétiens sont vraiment minoritaires, pour en faire ainsi connaître le christianisme, avec ses valeurs. J'étais bien au service de l'apostolat indirect, mais, d'un autre côté, ma vie et mon travail, tels qu'ils étaient, me paraissaient étrangers à la mission; car pour moi, être missionnaire, c'est avant tout consacrer sa vie à porter la Bonne Nouvelle de Jésus Christ. Lorsque la supérieure provinciale m'a proposé des études de gestion pour me perfectionner, je lui ai confié mes réflexions, que j'avais mûries depuis longtemps dans la prière et je lui ai demandé de partir en mission. Elle a reconnu là l'appel de l'Esprit et a accueilli favorablement mon projet.

Après quelque temps, j'ai reçu l'obédience de la supérieure générale pour partir en Angola, pays dont je ne connaissais absolument rien. Et j'ai quitté mon pays avec grande confiance en Celui qui m'avait parlé par l'Épître de saint Paul quand j'étais dans le doute: « Dieu est là qui opère en vous à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins » (Ph 2,13).

sourde et muette

Avec joie et une grande ardeur missionnaire, j'ai abordé la première étape: apprendre le portugais, langue parlée en Angola. Dans ce but, j'ai été à Lisbonne, au Portugal. Mais bientôt, je me suis sentie tout à fait perdue: il y avait une telle différence entre le portugais et ma langue ! C'était inimaginable et pourtant je m'y attendais. J'étais devenue comme une sourde-muette qui ne pouvait pas se conduire à sa guise et dépendait des autres en tous les domaines. Il me semblait que j'avais perdu mon intelligence, car je m'exprimais comme un enfant.

C'était la première fois que je trouvais la pauvreté en moi. Et c'était très pénible à accepter. Je me suis rendu compte également qu'être japonaise, c'était être différente des autres par la mentalité, la manière de penser, de s'exprimer, de se comporter, de vivre en somme. Tout cela, je l'ai compris à ce moment-là; cela m'a permis de me connaître à fond et aussi de me mettre davantage entre les mains de Dieu.

Au bout d'un an, ayant terminé l'étude du portugais, je suis partie pour l'Angola vers lequel tendaient toutes mes pensées et tous mes désirs. Dès

le premier abord, j'ai trouvé ce pays bien sympathique et me suis facilement adaptée. Me souvenant de mon expérience au Portugal, je n'ai pas comparé la culture angolaise avec celle de mon pays. Mais j'ai essayé de l'accepter telle qu'elle est. Elle m'a plu.

J'ai été envoyée à une mission de l'intérieur, évangélisée depuis peu. Mon peuple vivait dans la misère à cause de la guerre civile et de la confusion faisant suite à son indépendance. La population accueillante, simple m'a beaucoup attirée: j'ai pu facilement m'insérer chez eux. Ma fraternité composée de deux Portugaises, une Espagnole, une Italienne et une Japonaise, était chargée de l'évangélisation directe, collaborant ainsi avec les trois Pères de la Société du Verbe Divin.

un fossé entre nous

Cacolo où nous habitons, est une petite ville située dans la région de Luanda, au nord-est de l'Angola. A notre mission de Cacolo, s'ajoutait la population de plus de 80 villages, dispersée sur 50.000 km², ne disposant d'aucun moyen de transport en commun. Il était donc impossible de réunir les chrétiens; aussi allions-nous chez eux. Nous visitons les villages proches trois fois par semaine. Pour les endroits plus éloignés, nous faisons une tournée d'une à deux semaines. Nous étions reçues dans les maisons des chrétiens, nous mangions ce qu'ils nous donnaient et nous dormions comme eux, avec les animaux et les insectes. Nous connaissions bien la population, vivions au milieu d'elle.

Cependant, à mesure que je m'approchais des Angolais, je sentais un fossé entre nous. Car après avoir vécu avec eux dans nos visites, nous retrouvions notre chez nous avec une maison plus confortable, nous pouvions dormir sans souci des insectes, ni des animaux et mangions ce qui nous plaisait. Comme missionnaires, nous avions la sécurité que nous donnaient la Congrégation, l'Eglise et la possibilité de retourner dans notre pays en cas de danger. Bien que nous assumions toutes les difficultés du pays et partagions ce que nous avions, je ne pouvais enlever de ma pensée que nous étions très riches, spécialement dans le domaine de l'intelligence. Trois ans après mon arrivée en Angola, je suis allée au Japon pour mes vacances. J'y respirais: pas de guerre, pas de persécution, pas de privations, pas d'insécurité, pas de faim, pas de misère... Quel soulagement!

mourir sur une terre étrangère ?

A ce moment-là, j'ai fait une retraite. Je m'y sentis à l'aise. Mais en écoutant la dernière conférence, j'ai senti en moi une inquiétude. Le Père, un Espagnol, m'a parlé de l'attitude des missionnaires étrangers qui ont donné leur vie au Japon et y reposent. Au fond du cœur, j'ai entendu une voix bien familière maintenant, qui me proposait un tel exemple. Je ne pouvais trouver la paix. J'ai demandé au Seigneur qu'il renonce à ce plan; car je pensais travailler à l'étranger et revenir au Japon comme dans un abri quand je serais malade, vieille ou en difficulté. Je ne pouvais renoncer à cette pensée. Je voulais mourir dans mon pays et non sur une terre étrangère, où je resterais à jamais étrangère.

Après un temps de lutte intérieure, j'ai compris ce que signifie être missionnaire. J'ai alors accepté de mourir là où Dieu m'enverrait et j'ai promis d'être tout à fait étrangère comme le Christ et comme ces missionnaires au Japon. Je me suis sentie très libre et je suis retournée en Afrique avec une grande affection pour les Angolais.

Quand j'y suis arrivée, la situation politique, déjà instable, s'était encore aggravée. Les guérilleros étaient parvenus jusqu'à 120 km de Cacolo; ils attaquaient les soldats du Gouvernement et les camions d'essence. Ils posaient des mines sur les routes, assaillaient les villages, bombardaient les ponts dans les environs de Cacolo pour faire sentir leur présence. Nous avons décidé de rester avec la population, car nous savions bien que nous étions un signe d'espérance: Dieu ne les abandonnait pas.

éternelle pèlerine

Cependant, le 18 décembre 1983, à l'aube, les guérilleros ont attaqué Cacolo et pris possession de la ville. Les huit missionnaires que nous étions avons été pris comme otage parce que nous étions étrangers. Que faire d'autre, sinon nous abandonner entre les mains de Dieu ? Nous regardions cet événement comme faisant partie de notre vie missionnaire. Cette captivité avec une marche de onze jours à pied dans la forêt, un voyage d'un mois en camion, un arrêt de trois mois dans un camp au milieu d'une réserve, était vraiment un pèlerinage de la foi.

J'ai alors expérimenté jour après jour la vie des Angolais; j'ai marché à pied des heures et des heures sous la pluie et le grand soleil. J'ai passé des

journées sans manger et sans boire. J'ai dormi sur la terre froide dans la jungle. En quittant notre maison de Cacolo, j'ai ressenti la grande douleur de la séparation d'avec des êtres aimés. J'ai vécu l'insécurité: qu'allait-il nous arriver? Dans cette situation, je portais en moi toute la souffrance du peuple angolais. Je ne faisais plus qu'un avec lui. En attendant notre libération par la Croix Rouge Internationale, très isolés dans un camp, nous avons cherché à vivre intensément en fraternité. Dans cette vie forcément très limitée tant en contacts humains qu'en activités, j'étais obligée constamment de m'affronter avec moi-même.

Jusqu'alors, je croyais avoir reconnu des valeurs dans des cultures autres que la mienne. Mais en vivant maintenant très proche de frères et sœurs d'autres nationalités, j'ai découvert mes illusions: en réalité, j'étais très fière d'être japonaise; j'avais recours à ma culture et m'appuyais sur elle comme sur un fondement, car je la trouvais supérieure à toutes.

Ainsi, mes yeux se sont ouverts sur la réalité de mon vécu. Toute la muraille de mes illusions s'est écroulée et je me suis trouvée nue avec mes limites. C'était dur d'accepter de n'être qu'une pauvre pécheresse. Mais Dieu m'a éclairée: j'ai compris qu'Il ne pouvait que m'aimer, précisément à cause de ma pauvreté. Je suis devenue alors heureuse dans ce détachement non choisi. Je demeurais japonaise, connaissant mieux les richesses et les limites de ma culture, mais capable de m'ouvrir à d'autres cultures et de les apprécier. Mon pèlerinage comme étrangère continue jusqu'à aujourd'hui. Maintenant, j'étudie le français à Paris pour partir au Zaïre, un autre pays étranger. Je continuerai jusqu'à mon arrivée dans ma Patrie.

L'ÉTRANGER DANS LA BIBLE

par Lucien Legrand

L'antisémitisme chrétien a créé le mythe du Juif errant, étranger perpétuel qui n'arrive à s'enraciner nulle part. Ce mythe n'est pas entièrement faux : il est bien vrai que le peuple de Dieu, dans la Bible, est caractérisé par l'errance. Ce qui était faux, c'était de faire de cette errance la marque d'un châtement. En fait, dans la Bible, l'errance est la marque de l'élection, le signe du peuple de Dieu comme tel, comme consacré au Dieu qui est toujours au-delà des situations acquises et qui appelle toujours à le rejoindre par-delà.

Dieu aime l'étranger... Aimez l'étranger car, au pays d'Égypte, vous fûtes des étrangers (Dt 10,18-19). Dans un raccourci puissant, le Deutéronome fait de l'étranger un thème central de la Bible : l'étranger sert de révélateur à l'amour divin (*Dieu aime l'étranger*) ; il est la pierre de touche de la véritable justice biblique (*tu aimeras l'étranger*) et cela parce qu'il constitue un rappel d'un trait fondamental de l'histoire d'Israël (*vous fûtes étrangers*). L'étranger se situe au point focal de la théodicée, de l'éthique et de l'histoire du peuple de Dieu.

abraham l'archétype

L'histoire du peuple émigrant remonte aux origines mêmes d'Israël, à l'appel d'Abraham : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père pour le pays que je t'indiquerai » (Gn 12,1). L'appel de Dieu fait d'Abraham le premier juif errant. L'histoire de l'élection se trouve d'emblée mise sous le signe d'une mise en route. « Tout le pays que tu vois, je te le donnerai... Parcoure le pays de long en large, car je te le donne », promet Dieu au patriarche quand il arrive en Canaan. Dieu ironiserait-il ? L'auteur biblique semble le suggérer. Abraham va certainement parcourir le pays de long en large, de Sichem au Néguev, de Mambré à Sodome. Mais, pour ce qui est de posséder

le pays, il en aura si peu qu'à la mort de sa femme, il lui faudra se livrer à des marchandages levantins pour obtenir la concession des quelques pieds nécessaires à l'enterrement (Gn 23). Il atteignait alors lui-même la fin de ses jours : Je suis un émigré et un hôte (gêr wetoshav), disait-il en déclinant son état civil aux résidents du lieu (23,4). C'était tout ce à quoi il était arrivé.

Comme le souligne la lettre aux Hébreux, Abraham et ses fils ne firent que *séjourner dans la Terre promise comme dans un pays étranger* (Hb 11,8). La foi d'Abraham se définit par ce décalage entre la promesse d'une terre et le fait *qu'ils moururent sans avoir reçu l'objet des promesses* (Hb 11,13). Vue à travers l'histoire du père des croyants, la foi apparaît comme la réponse à une promesse qui relance toujours en avant dans une remise en route incessante. Aux origines de la geste biblique, Abraham l'étranger est proposé comme l'archétype de l'homme biblique¹. La route de ses migrations devient la parabole des chemins de l'élection.

un peuple au creuset de l'exode

Ce sont les mêmes chemins que suivent Isaac et Jacob. En fait, l'histoire de Jacob n'est qu'un enchaînement de récits de voyages : d'abord au Néguev (Gn 26), puis en Paddan Aram (Haute Mésopotamie) où il travailla chez l'oncle Laban comme ouvrier agricole émigré pendant quatorze ans (Gn 27,46-31,8), ensuite en Transjordanie où il fait manœuvrer sa smala de façon à partager les risques lors des dangereuses retrouvailles avec Esaü (Gn 32-33) et enfin dans la transhumance entre Sichem et Hébron (Gn 34-35). Arrivée à ce point, le geste de Jacob se fond dans l'histoire de Joseph, l'enfant perdu, retrouvé premier vizir en Egypte où il installe les siens en attendant qu'un retournement politique n'en fasse des ilotes privés de tout droit, même de celui d'avoir des enfants.

1/ Le patriarcat en tant qu'étranger résident est un *tupos* dans lequel le peuple d'Israël voit une réflexion de sa propre nature (TWENT V, p. 846). Sur le thème de l'étranger dans la Bible, on pourra consulter les articles : Dispersion (pp. 293s), Etranger (pp. 401-403), Hospitalité (pp. 551-552) et Prochain (pp. 1038-1040) du *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1970; les articles *parepidēmos* (W. GRUNDMANN), *xenos* (G. STAHLIN), *paroikos* (K.L. et M.A. SCHMIDT) et *prosēlytos* (K.G. KUHN), dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II, pp. 63s; V, pp. 1-36; 840-852; pp. 727-745

et l'art. gûr (ger) D. Kellerman dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, pp. 979-991; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris: Cerf, 1958; I, pp. 15-33; 116-118, 126-128; J. PEDERSEN, *Israël, its life and Culture*, I-II, Londres: Cumberlege, pp. 40-44.

2/ On trouvera un aperçu des différentes théories sur l'installation en Canaan dans R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël*, EB, Paris: Gabalda, 1971, pp. 443-454; N.K. GOTTFELD, *The Tribes of Yahweh*, New York: Orbis, 1979, pp. 191-233.

Vicissitudes d'une peuplade en migration continue qui n'arrive pas à plonger ses racines dans un sol déterminé. Le schéma d'errance qui marque la saga des patriarches se retrouve dans les récits sur Moïse, dérivant dans son berceau au fil de l'eau, fugitif en Madian, donnant à son premier fils le nom symbolique de Ger-shom (*émigré-là*) (Ex 2,22) et rencontrant son Dieu dans le désert de l'Horeb (Ex 3). La mission qu'il recevra sera d'emmener son peuple au Sinaï et de lui donner un culte dont un des rites essentiels sera la célébration du **pesah**, du *Passage* pour que le souvenir en reste marqué pour toujours comme un tatouage, *comme un signe sur la main, un mémorial sur le front* (Ex 12,43; 13,9). Ainsi, l'expérience fondamentale qui donnera une identité à ce peuple se situe dans le désert, le lieu du nomadisme. Les mythes fondateurs d'Israël sont ceux du *passage*: sortie d'Égypte et entrée dans la transhumance du désert.

Ces événements constitutifs vont marquer la conscience et la foi d'Israël. Israël se perçoit comme peuple en marche et le Dieu qu'il rencontre est le Dieu du désert, unique, transcendant toute image et tout lieu et non pas les divinités de la terre, chargées de tous les symboles de la fertilité du sol. Certes, ce peuple en mouvement marche vers une Terre promise et entend s'y installer au terme de ses migrations. Mais tout son imaginaire, ses schèmes religieux et les lignes de force de sa foi portent la marque de ses origines, du passage, de l'Exode, de l'Alliance au désert et de la rencontre avec le Dieu des solitudes sinaïtiques.

Il est vrai que la recherche biblique moderne a mis en question le schéma d'exode et de conquête autour duquel se sont organisées les traditions anciennes d'Israël. On a supposé que, historiquement, il y eut infiltration de tribus nomades venant de différents azimuths, plutôt que marche massive et conquérante d'une ethnie déterminée et bien groupée. Plus récemment, Mendenhall et Gottwald ont avancé l'hypothèse d'une révolution sociologique aux origines d'Israël: à l'intérieur même de Canaan, un prolétariat de serfs et d'esclaves se serait révolté contre les propriétaires terriens, leurs bourgs, leurs techniques, leur culture et leurs dieux, bref contre tout ce qui représentait l'oppression. L'alliance avec un Dieu nouveau, indépendant de la terre cananéenne et de ses cultes aurait scellé cette révolution intégrale et aurait fourni l'idéologie nécessaire au nouveau mouvement social². Hypothèse attrayante. On lui reprochera peut-être de se mouler trop bien sur les besoins de la théologie de la Libération et de refléter inconsciemment les luttes des petits paysans d'Amérique du Sud. Mais on pourrait aussi bien flairer l'influence de la *colonisation* dans le schéma de l'Exode comme infiltration et voir dans le schème de la conquête la projection

inconsciente des campagnes des conquistadores et autres treks et *poussées vers l'Est* ou le Far West.

Quoi qu'il en soit et quelle qu'ait pu être la réalité historique exacte, il reste que les récits des origines se sont structurés sur un schéma exodique qui commande la façon de rappeler la saga des ancêtres, les origines du peuple et même la manière de percevoir Dieu. A travers ses mythes et ses rites, ses lois et sa foi, la société israélite se dit société en marche. Le schéma directeur de son idéologie n'est pas le retour à la matrice du terrain, mais l'appel en avant, la liberté des remises en route incessantes.

une installation précaire

Quand Israël s'installe en Canaan, cette installation demeure précaire. Pendant la période des Juges, la position des tribus, mal implantées et désorganisées, reste fragile. La prise de possession n'est vraiment acquise que sous les règnes de David et de Salomon et se maintient au début de la monarchie divisée. Très vite, en 722, avec la chute de Samarie, la plus grande partie du peuple d'Israël, les dix tribus du Nord, se retrouvent sur les routes de l'exil. Exil en Assyrie (2 R 17,6) — dont on sait peu de choses sauf quelques données romancées qu'on peut extraire du livre de Tobie — mais aussi exil en Juda. Cette seconde branche de l'exil des tribus du Nord est importante. Suite aux croisades yahwistes d'Elie et d'Elisée, le Nord avait développé une tradition prophétique vivante dont les héritiers, mêlés aux milieux lévétiques, vinrent chercher refuge dans le Sud. Ce fut l'origine du mouvement deutéronomiste³. Si le Deutéronome s'intéresse tellement au sort du ger, de l'exilé, étranger résident dans le pays d'accueil (Dt 24,17-21), et à la situation exodique du peuple de Dieu (Dt 10,18-19), cela est dû au fait que les porteurs de cette tradition deutéronomiste avaient eux-mêmes vécu cette condition d'exilé, suite à la chute de leur pays⁴.

3/ Voir l'introduction au Deutéronome dans la TOB, p. 445.

4/ D. KELLERMAN, art. *gûr cit.*, p. 445.

5/ Sur le thème du désert, cf. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques*, Paris, Aubier, 1950, pp. 9-25.

6/ Cf. DE VAUX, *Institutions*, *op. cit.* II, pp. 115-122; A. ALT., *Der Gott der Väter*, repris dans *Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel*, Munich: Bech, 1970, pp. 21-98.

7/ J. PEDERSEN, *Israël*, *op. cit.*, 198-263, donne une liste des lieux sacrés en Israël et parle de la **force inhérente à ces lieux sacrés** (p. 201). Mais il faut avoir vécu en milieu sacralisé pour se rendre compte que le réseau des lieux sacrés du Yahwisme constitue un pointillé bien lâche. Comment le Jourdain et le lac de Galilée ont-ils pu ne pas être attachés au culte divin? Alt, art. *cit.* explique comment les dieux locaux cananéens ont été absorbés par le *dieu des Pères*.

Le royaume de Juda lui-même est maintenant continuellement menacé. La frontière du menaçant empire assyrien est maintenant à quelques milles au Nord de Jérusalem. Cette situation, jointe à l'influence deutéronomiste, ravive le souvenir de l'Exode. Les fêtes de Pâque et des Tabernacles commémorent annuellement la marche au désert (Lv 23,41-44). Les prophètes la rappellent et en font le symbole de l'enfance heureuse d'Israël (Os 11,1-4), des fiançailles avec le Dieu-Epoux (Os 2,16-17); Am 2,25; Jr 2,2-3). Les Psaumes chantent l'époque du désert comme l'âge d'or (Ps 77,16-20; 78, 23-29.52-55; 80,8-11; 81,6-10)⁵. La secte des Rékabites continue de prôner les mœurs et les vertus du nomadisme (Jr 35). Bref, en même temps que se développe une religion de la terre et de ses fruits comme gage de bénédiction divine, un autre pôle de la foi d'Israël rappelle de façon insistante l'expérience fondatrice du désert et les archétypes de l'errance.

Dieu lui-même reste le Dieu du Sinaï, profondément opposé aux dieux de la terre cananéenne. Si quelques pèlerinages attachent le culte de Yahweh à certains lieux tels que Béthel, Silo, Dan Beershaba, Gilgal et finalement Jérusalem, ces lieux ne sont pas valorisés par un mana qui émanerait du sol, mais par le souvenir des migrations des Pères⁶. D'ailleurs, bien des lieux géographiques, et des plus impressionnants, que ce soient des montagnes comme l'Hermon, le Carmel, le Thabor, Gilboe, Basan, Galaad, le Baal Asor ou le mont Merom, des rivières comme le Kishon, le Yabboq et le Jourdain lui-même, les lacs de Galilée et de la Mer Morte, n'accrocheront pas le culte de Yahweh⁷. Yahweh n'est pas le Dieu des montagnes, des eaux et des rivières. Il est celui qui les a faites (cf. Am 4,13; 5,8; 9,6). Le Dieu de Sion n'est pas un dieu local et les prophètes se chargent de rappeler continuellement la liberté de *Celui qui Est*, de façon absolue, sans qualification ni limitation, sans être-de, sans appartenir à quelque lieu que ce soit qui puisse le retenir :

Ne cherchez pas à Béthel

N'allez pas à Gilgal

Ne passez pas à Beersheba (Am 5,5).

C'est tout autant vrai de Sion. C'est autour du thème de Sion que se retrouve particulièrement la bipolarité de présence et de transcendance. Dieu a choisi Sion pour sa demeure (Ps 46; 48; 78,68-69; 122; 132,13-17; Dn 6,11). Mais la gloire de Dieu n'y est pas prisonnière pour autant. Elle a suivi l'itinéraire du Sinaï à Jérusalem (Ps 68; cf. Jg 5,4). Rien ne la retient à Jérusalem si ce n'est le libre choix d'une alliance. L'alliance une fois rompue, la présence divine peut se remettre en route et aller n'importe où, même en Babylonie;

Ezechiel décrit de façon dramatique le départ de la *gloire de Dieu*, quittant le Temple et prenant la route de l'exil (Ez 10,1-22; 11,16.22-25). Dieu se fait **ger** avec les **gerim**. Le Dieu d'Israël est libre. Il peut retrouver partout son peuple errant.

l'exil

Telle sera la foi qui soutiendra le peuple en exil. Le dynamisme sous-jacent à leur foi leur avait appris à toujours se remettre en route à l'appel d'un Dieu qui les appelle toujours ailleurs, toujours dans son ailleurs. Ezéchiel joue le mime de l'émigrant : *J'ai fait de toi un symbole pour la maison d'Israël*, lui dit Dieu (Ez 12,6). Ce n'est plus à Jérusalem qu'il faut chercher Dieu et répondre à son appel : *ils sauront que je suis Yahweh lorsque je les sèmerai parmi les nations et les disperserai parmi les pays étrangers* (Ez 12,15). Là où il n'y a plus de Temple, de culte et de roi, de terre sainte et de lieux consacrés à Yahweh, plus rien de ce qui concrétisait l'alliance avec Dieu, en Babylonie, sur la terre étrangère, là où l'on n'imaginerait même pas de pouvoir chanter les cantiques de Sion (Ps 137), les émigrés chercheront Dieu malgré tout et Dieu se laissera trouver (Jr 29,13-14). Ecrasé, déporté, privé de tout ce qui faisait son identité religieuse et culturelle, Israël reçoit un cœur nouveau et un esprit nouveau (Ez 1,19) et entendra la voix du Dieu qu'il croyait avoir perdue et qui, de fait, résonnera plus forte et plus pure dans ce désert d'exil et cet anéantissement :

*Toi, Israël, mon serviteur,
Jacob que j'ai choisi,
race d'Abraham, mon ami,
toi qu'aux confins de la terre j'ai choisi
et que du bout du monde j'ai appelé,
toi à qui j'ai dit: « Tu es mon serviteur;
je t'ai choisi et non pas rejeté ».
Ne crains pas: je suis avec toi;
ne cherche pas anxieusement: je suis ton Dieu (Is 41,8-10).*

Il fallait l'exil en Chaldée pour entendre de nouveau l'appel d'Abraham, l'invitation à repartir. Le début du Second Isaïe donne le ton : *Dégagez un chemin... nivelez une chaussée* (Is 40,3). C'est pour Dieu lui-même qu'il faut préparer une voie. Dieu n'est plus le Dieu *assis* ou *trônant* dans son Temple ou son palais céleste, au milieu des chérubins. C'est le Dieu cheminant, qui marche à la tête de son peuple en route, au milieu des nations, vers des horizons nouveaux :

*Ne vous souvenez plus d'autrefois;
ne songez plus aux choses passées.
Voici que je vais faire du nouveau,
qui déjà paraît. Ne l'apercevez-vous pas?
Oui, je vais tracer une route dans le désert,
des sentiers dans la solitude (Is 43,18-19).*

Vision grandiose d'un peuple en marche à la tête duquel marchera Yahweh et l'arrière-garde sera le Dieu d'Israël (Is 52,12). On pense à la prière attribuée à saint Patrick : *Le Christ avec moi et le Christ en moi. Christ derrière moi et Christ devant moi; Christ à mes côtés et Christ pour me gagner... Christ sous moi et Christ au-dessus de moi...* Mais, en Isaïe, les perspectives sont celles de tout un peuple et il ne s'agit pas seulement de *vie intérieure*, mais d'une route vers un avenir plein d'espérance.

La route évoquée par le Second Isaïe est celle des retours à Sion, mais Sion est tellement transfigurée qu'elle devient pure lumière pour les nations (Ps 87; Is 60), si vaste qu'elle peut accueillir tous les peuples, si pure qu'elle n'a plus forme terrestre (Is 54,11-13). Jérusalem n'est plus la ville de pierre, mais le symbole de l'espérance d'Israël et du monde. Elle est aussi le foyer d'où se répand la bonne nouvelle du salut (Is 40,9-10; 52,7-20). La route qui retourne vers Jérusalem peut donc paradoxalement être en même temps la route qui atteint les extrémités de la terre (Is 49,6.9-12).

la diaspora

*Voici que j'ai fait de toi un témoin pour les peuples,
un chef et un maître pour les Nations,*

disait le dernier chapitre du Second Isaïe (55,4). Israël avait rempli le rôle de témoin en exil. Il lui restait à le faire sous une nouvelle forme, celle de la diaspora. L'exil implique encore un espoir de retour : les yeux et le cœur restent fixés sur la mère patrie. La diaspora, c'est l'étrangéité absolue, dans le renoncement au retour ou son impossibilité. Dans cette pauvreté totale, dans l'insécurité des menaces continues de pogrom (cf. le livre d'Esther), les membres de la diaspora constituent *les morts d'Israël* (Ba 3,4). Il ne reste plus qu'à s'accrocher au *Dieu des humbles, secours des opprimés, soutien des faibles, abri des délaissés, sauveur des désespérés* (Jdt 9,11). Cette pauvreté même fera connaître à tout peuple et à toute tribu que tu es Yahweh, Dieu de puissance et de toute force (Jdt 9,14). Le témoignage jaillit donc, encore plus net et plus purifié, de la pauvreté du témoin :

*Si Dieu vous a dispersés parmi elles (les nations),
c'est là qu'il vous a montré sa grandeur.
Pour moi, sur ma terre d'exil,
je ferai connaître sa force et sa grandeur (Tob 13,4-7).*

Ce n'est pas un mouvement missionnaire délibéré et programmé et pourtant, par cette diaspora à Babylone, en Perse ou en Egypte, allait se transmettre au monde l'impérissable lumière de la foi (Sag 18,4). Il faudrait en particulier reprendre de ce point de vue l'histoire de la communauté juive d'Alexandrie dont la pensée vigoureuse et la riche littérature sont représentées par la Bible grecque des Septante, avec les tendances herméneutiques et les suppléments qu'elle contient, et par toute une production dont Philon n'est qu'un exemple parmi d'autres⁸. Si la population juive d'Alexandrie et de ses environs avait atteint le million⁹, ce n'était pas dû seulement à l'excédent des naissances sur les décès. C'est que le témoignage de cette minorité étrangère faisait forte impression dans ce foyer de civilisation hellénistique¹⁰.

le nouveau testament

Il faudrait aussi prolonger cette histoire dans le Nouveau Testament et d'abord retrouver la marque de l'exil dans le ministère et la personne de Jésus. Il est vrai que Jésus, à part quelques incursions dans les territoires de Tyr et de Sydon et de la Décapole, est surtout resté dans le terroir galiléen. Cependant, chassé de son village, il vérifie l'axiome : *aucun prophète ne trouve accueil dans sa patrie* (Lc 4,24 ; Mt 13,57). Son ministère itinérant reflète peut-être une forme sociologique de vagabondage charismatique¹¹. Mais il reprend surtout le schème vétéro-testamentaire de l'appel au départ de l' élu de Dieu et anticipe les itinéraires apostoliques. *Allons ailleurs... C'est pour cela que je suis sorti*, dit Jésus au début de son ministère (Mc 1,38).

8/ Voir R. KUNTZMANNET J. SCHLOSSER, *Etudes sur le Judaïsme hellénistique*, LD 119, Paris, Cerf, 1984.

9/ Selon le dire de Philon, In Flacuum 6. Deux quartiers de la ville sur cinq étaient à majorité juive. Comme la population totale de la ville devait avoisiner le million (300.000 hommes libres d'après Diodore en 60 av. J.C.), Philon exagère peut-être un peu. Mais il faut ajouter la présence juive dans le reste de l'Egypte du Nord qui devait être aussi substantielle.

10/ Un bon nombre de Grecs s'est converti à la pratique de nos lois; certains sont restés fidèles tandis

que d'autres, incapables de rester constants, sont retombés (Josèphe, Appion ii,10).

11/ Cf. G. THEISSEN, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1978. On trouvera une discussion de la thèse de THEISSEN dans W. STEGEMANN, *Vagabond Radicalism in Early Christianity*, dans W. SCHOTROFFET W. STEGEMANN, (ed.), *God of the Lowly. Socio-Historical Interpretations of the Bible*, New York: Orbis, 1984, pp. 148-168.

12/ J'étudie le sens de la réponse de Jésus au Temple en Lc 2,49 dans une étude à paraître dans les *Mélanges Dupont*, à cause de l'Evangile.

Parole aux résonnances profondes qui place tout le ministère messianique sous l'exergue d'un mouvement, d'une *sortie* dont les commentateurs se demandent si elle se rapporte seulement au départ de Capharnaüm (cf. v. 35) ou si elle évoque un envoi trinitaire par le Père, comme Luc déjà l'a comprise (Lc 4,43). Disons au moins que le Christ devient l'image de la mise en route incessante du Serviteur de Dieu.

Ce thème de la sortie et de la mise en route sera développé de deux façons dans la tradition évangélique. Luc construira son Evangile de façon à étirer le ministère de Jésus le long de la route menant à Jérusalem. Mais il ne faut pas se méprendre sur le sens de Jérusalem. Pour Luc, Jérusalem n'est pas qu'un lieu géographique, une *demeure* où Jésus trouverait enfin son point d'attache. C'est plutôt le point de départ. La *demeure du Père* dont Jésus parle en 2,49 n'est pas la demeure où il va séjourner, mais celle d'où part sa mission et d'où, dans les Actes, partira la Mission à travers le monde. Isaïe déjà faisait de Sion le lieu d'où sortirait la Loi et la Parole de Dieu (Is 2,3)¹². La route vers Jérusalem, en Luc, rebondit en exode et en ascension pour Jésus (cf. 9,31-51), en nouveau départ jusqu'aux extrémités de la terre pour les apôtres (Ac 1,8).

Dans l'Evangile de Jean, Jésus sort du sein du Père (Jn 1,1-8) avant d'y retourner (Jn 7,33; 13,1). C'est une route ontologique. Descendu du ciel pour y monter (3,1), témoin venu du ciel (3,31-32), don issu de Dieu (4,10), pain descendu du ciel (6,33), Jésus est *d'en haut*; il n'est pas de ce monde (8,23). Il est l'Etranger de tout son être, le représentant de l'étrangéité divine, de celui que nul n'a jamais vu (1,18), de la lumière qui ne peut être appréhendée (1,5; 3,19), de l'amour que nul ne peut comprendre (3,16), de la Présence qu'aucun Temple ne peut enclorre (4,22), de la vie que la mort ne peut éteindre (12,24-26). Il se fait chair et habite parmi nous, mais l'insertion du don divin dans les vies humaines est telle qu'elle les arrache au monde (Jn 17,16), les fait entrer dans la gloire (17,24), les consacre (17,17-19) en les faisant participer de la sainteté divine. L'itinéraire missionnaire de Luc est devenu itinéraire théologique qui d'ailleurs implique aussi envoi en mission (Jn 20,20).

Ainsi, pour Luc comme pour Jean, être de Dieu se caractérise par un exode. Et cela se continue dans l'existence du chrétien, *étranger et voyageur* (1 P 1,1; 2,11; cf. Hb 11,13; Ps 39,13). Dieu, le Tout-Autre, l'Etranger, appelle les siens à sortir pour le rencontrer, partager sa sainteté, lui rendre témoignage. L'appel d'Abraham continue à résonner tout au long de la Bible et finalement dans l'être même de Jésus et au cœur de la mission apostolique et de l'existence chrétienne.

conclusion

L'un des *mythes* fondateurs et fondamentaux de la pensée biblique est celui de la Terre promise, qui fonctionne en fait de façon binaire, autour, d'une part, du thème de la Terre où l'on s'installe pour y vivre en **shalom**, en paix et en sécurité et, d'autre part, du thème de la Promesse, c'est-à-dire du non-acquis vers lequel on tend et marche dans l'espérance. Terre et exil, repos et route, ville sainte et désert, temple et tabernacle, paix et épreuve, salut mais en espérance (Rm 8,24), possession mais dans l'obscurité de la foi (Hb 11,1): on pourrait multiplier les expressions diverses de ce binome fondamental. L'homme biblique est donc à la fois le citoyen d'un Royaume et l'étranger en route. C'est pour quoi Jésus lui-même est venu à Jérusalem, mais y a souffert hors de la porte, et nous, pour aller avec lui, sortons en dehors du camp (Hb 13,12).

Le thème de l'étranger court donc à travers toute la Bible et structure toutes les figures bibliques. Dieu lui-même et son *image* Jésus Christ sont perçus à travers ce modèle. Dieu est le présent et l'absent, celui qui est et celui qui vient, celui qui est dans la lumière et celui qui est dans la nuée, le très haut et très proche, le très saint et le tout amour, le créateur et le rédempteur, le père et l'époux.

Sa Parole s'approche de l'homme, le crée et s'incarne. Mais elle est aussi appel prophétique qui fait sortir, juge et extirpe (Jr 1,10). En Jésus Christ, elle réside parmi nous; mais elle produit le bouleversement de la metanoïa et son appel à la vie passe par la mort.

L'Eglise créée par la Parole, et la Mission qui la porte continue à s'incarner, à s'inculturer, à entrer dans toutes les couches de la réalité humaine. Mais malheur au sel qui se délite et à l'Eglise qui, à force d'être locale, perdrait sa distance prophétique et n'oserait plus faire face au péché, à l'injustice et à toutes les formes de violence structurelle. Tout en s'inculturant, l'Eglise reste l'étrangère à l'image du Dieu Autre, le témoin eschatologique d'une autre cité, du Règne de Dieu. Sa foi ne se réduit jamais à une idéologie humaine. Son espérance ne se ramène pas aux utopies faites de main et de cerveau d'homme. Car, *par sa puissance qui agit en nous, Dieu peut faire au-delà, infiniment au-delà de tout ce que nous demandons et concevons* (Ep 3,20).

13/ *The giving and receiving of welcome has become a foundational metaphor for God's redemptive dealings with humanity*: ainsi se résume la thèse d'un livre

récent de J. KÖENING, *New Testament Hospitality: Partnership with Strangers as Promise and Mission*, Philadelphia: Fortress, 1985.

Il faut donc bien percevoir le contexte exodique du thème christologique, ecclésiologique et missiologique de l'Incarnation. Le Verbe s'est incarné (Jn 1,14) mais pour passer de ce monde à son Père (Jn 13,1), entraînant les siens dans ce mouvement (17,17; cf. Ep 2,5-6). De même, l'Eglise s'incarne dans les cultures; elle est d'abord Eglise locale. Pourtant, elle ne se définit pas par un lieu, mais par sa puissance de communion, par le mouvement vers l'autre qui l'entraîne dans un élan **pascal** d'exode, de passage par la force d'amour et l'espérance eschatologique qui est en elle. La Parole qu'elle porte en sa mission – ou plutôt la Parole qui la porte – se fait parole d'homme tant dans l'Ecriture que dans la Tradition; mais cette Parole exprime le vis-à-vis prophétique de l'Autre, appelle ailleurs et porte son jugement au nom de cet *ailleurs* qui est l'ailleurs des autres et l'ailleurs de Dieu.

Mystère de kénose. Le Dieu-Amour sort de Lui-même et l'Eglise suit ce mouvement kénotique. Elle sort continuellement de toutes ses incarnations et inculturations. L'histoire de l'Eglise illustre cette politique de l'esprit sabordant régulièrement les succès ecclésiastiques et les belles synthèses culturelles: chrétiens, réductions et autres formes de civilisation chrétienne. Il veut toujours remettre son peuple en Exode, le fait sortir vers des mondes nouveaux, sans autre sécurité que la Parole prophétique qui recrée sans cesse (2 P 1,19).

Comme dans la parabole du Bon Samaritain, l'étranger reste le symbole vivant de cet appel de l'Autre. L'accueil de l'étranger reste la pierre de touche de l'appartenance au Dieu Saint, Autre et tout Amour ¹³. Seul celui qui sait reconnaître son frère dans l'étranger est de la lignée d'Abraham, l'homme de l'errance et fils du Dieu des Exodes. Car l'étranger porte l'image vivante de l'altérité divine et ce n'est pas l'aspect le moins significatif de la vocation du missionnaire étranger que de porter cette image de l'Autre au cœur du peuple et de l'Eglise qui l'accueillent.

Lucien Legrand.

*St Peter'Seminary
Bangalore
56055 Inde*

L'EXCLU

par M. Abdon Santaner

Cette livraison de Spiritus reprend le thème de l'étranger.

Thème ressassé? Non! Question de fond... Et cela, pas seulement parce que la venue de l'étranger pose les questions du racisme, de la violence, de l'injustice mais parce que l'étranger, par son visage même d'étranger, pose le problème de l'évangélisation. Telle est l'affirmation dont les pages qui suivent visent à rendre compte. Pour y parvenir on fera un détour: le fait de l'exclusion.

L'étranger, l'exclusion et l'évangile

Il est banal de constater que la venue de l'étranger suffit par elle-même à provoquer en nous un réflexe d'exclusion. L'étranger n'est-il pas celui qu'on doit tenir exclu de la position qu'on occupe si on ne veut pas en être un jour exclu soi-même?... Peu importe d'ailleurs que cet étranger le soit par l'origine (race), par les intérêts (classe), ou par la pensée (idéologie, philosophie, école, méthode, religion...). Observons avec réalisme les rapports entre humains. Un constat s'impose. Le réflexe d'exclusion accompagne l'étranger comme son ombre portée. A ce constat, les témoignages regroupés dans cette livraison permettent d'en juxtaposer un second.

Explicitement ou en filigrane, on repère dans ces témoignages le réflexe d'exclusion à l'encontre d'hommes ou de femmes qui ont annoncé ou accueilli l'évangile. C'est le cas de convertis exclus de leur milieu d'origine ou marginalisés dans leur milieu de travail... C'est le cas de chrétiens sud-africains frappés d'exclusion par leur communauté blanche parce que la fidélité à l'évangile a fait d'eux des adversaires de l'apartheid... Mais à ces témoignages, beaucoup d'autres auraient pu être joints. Dans une revue missionnaire, on aurait pu évoquer bien des situations vécues au cours du

siècle qui a précédé Vatican II. Combien de prêtres ou de religieuses, en pays de mission, ont eu à subir l'exclusion de la part de leur milieu religieux ou ecclésiastique parce que, dans leur annonce de l'évangile, ils avaient essayé de prendre en compte la culture et les coutumes indigènes...

En cette année 1985, l'Eglise d'Occident et l'Eglise d'Orient ont célébré le souvenir des frères Cyrille et Méthode, apôtres des peuples slaves. Peut-être n'a-t-on pas assez souligné la place occupée par l'exclusion dans l'histoire de cet apostolat. L'encyclique du Pape Jean-Paul II parle pudiquement « des difficultés compréhensibles que la première christianisation, antérieurement accomplie par les Eglises latines, suscitait pour les nouveaux missionnaires ». Il est bon de penser que ces difficultés compréhensibles ont valu à Méthode deux emprisonnements dont l'un a duré deux ans !

Cyrille et Méthode étaient des étrangers pour les Slaves païens, même en leur parlant en langue slave, du simple fait qu'ils leur annonçaient l'évangile ; et ils étaient également des étrangers pour les chrétiens latins du pays, même en annonçant l'évangile, du simple fait qu'ils le faisaient en langue slave. L'exclusion a joué contre eux. Cette exclusion les frappait-elle comme étrangers ? Les frappait-elle comme annonciateurs de l'évangile ? ... L'impossibilité de répondre à cette question donne à penser qu'en matière d'exclusion l'évangile et l'étranger ont sans doute partie liée.

Ne serait-ce pas là ce que l'apôtre Jean veut dire lorsqu'il écrit au sujet de Jésus Christ : « Il est venu chez les siens, mais les siens ne l'ont pas reçu »... (Jn 1, 11). Aux siens, Jésus Christ annonçait l'évangile. Ils ne l'ont pas reçu... C'est-à-dire, ils l'ont exclu. Du simple fait qu'il annonçait l'évangile, il leur était devenu étranger. Considérés à partir du fait de l'exclusion, l'évangile et l'étranger ont bien partie liée.

La formule où Jean dit de Jésus que « les siens ne l'ont pas reçu » a été utilisée dans le monde chrétien pour ouvrir le cahier à charge contre le monde juif. Mieux aurait valu prendre cette formule au sérieux dans sa consistance évangélique. Cette formule ne concerne le monde juif qu'à titre historique. Mais elle interroge le monde chrétien dans les pratiques qui sont les siennes en matière d'évangélisation.

exclusion et vérité

En disant de Jésus Christ que les siens ne l'ont pas reçu, l'apôtre Jean donne à entendre que quiconque annonce ou accueille l'évangile doit s'attendre

à connaître l'exclusion, parce qu'il deviendra un étranger pour les siens. Aidons-nous de quelques exemples pour comprendre ce dont il s'agit.

Lorsque saint Cyrille aborde le monde slave, la passion de l'évangile lui fait donner du prix aux moindres sonorités de la langue du peuple qu'il évangélise. Il s'applique à rendre ces sons que son oreille ne connaissait pas auparavant. Pour cela, il dessine les lettres d'un alphabet inédit... On peut retrouver une expérience parallèle chez les grands penseurs chrétiens de tous les temps. Dans leur ferveur pour l'évangile, ils ont donné du prix aux moindres résonnances, ils ont inventé des concepts nouveaux...

En ces deux démarches, celui qui annonce ou accueille l'évangile devient un homme qui cesse de parler la même langue que les siens. Même s'il continue d'utiliser les mots, la morphologie et la syntaxe de leur langue, son langage n'est plus le langage du clan, de la classe ou de la race. Cet individu a perdu quelque chose du particularisme qui, aux yeux des siens, faisait de lui « un des leurs ». Sans l'avoir cherché, il a pris pour eux visage d'étranger. Il en sera ainsi, que les siens ignorent l'évangile ou que les siens, connaissant l'évangile, l'aient intégré à leur culture. Ressenti comme étranger, cet individu se verra exclure.

C'est sans doute là un des paradoxes de l'évangile. Message universel, l'évangile est nécessairement annoncé et accueilli par des êtres humains appartenant à un univers humain particulier. Dans cette annonce ou cet accueil, l'idéal serait de pouvoir se comporter en « citoyen du monde », en frère universel, en homme qui ne serait l'étranger de personne.

L'expérience est là pour dénoncer cet idéal comme illusoire. Au niveau des faits, l'aspirant « citoyen du monde » ou frère universel se voit traité en étranger par ceux qui lui sont le plus proches. Ce fut l'expérience de Jésus. Ce fut aussi l'expérience de François d'Assise : tandis qu'il rendait visite au Sultan, naissait parmi les siens le courant qui devait le marginaliser dans sa propre fraternité. C'est l'expérience de la jeune maghrébine traitée en étrangère par les siens après qu'elle a reçu le baptême. C'est l'expérience de la jeune chrétienne d'origine asiatique marginalisée dans son milieu de travail où elle pensait vivre sa foi. Le missionnaire qui cherche à dire l'évangile dans la langue d'un peuple d'Afrique et le prêtre-ouvrier qui cherche à le dire dans la langue de ses camarades de travail prennent l'un et l'autre visage d'étranger pour le milieu chrétien dans lequel ils sont nés. Le citoyen blanc en lutte contre l'apartheid en Afrique du Sud et le militant de France qui refuse d'être l'inconditionnel de son syndicat ou de son parti en raison

de leur foi chrétienne s'entendront dire qu'ils sont des tièdes ou des compagnons de route pas sûrs.

En toutes ces expériences et en toutes celles qu'on peut recenser ou imaginer, on voit les traits de l'étranger se dessiner sur le visage de quiconque annonce ou accueille l'évangile. Annoncer ou accueillir l'évangile, c'est « être de la vérité » (Jn 18,37). « Être de la vérité » fait sortir au-delà des limites ou frontières de tout groupe humain particulier. La vérité dépasse l'homme. Même dans le monde humain le plus humanisé, l'évangile ouvre sur des horizons inconnus à rejoindre. Ceux qui annoncent ou accueillent l'évangile doivent donc s'attendre à être ressentis comme étrangers sinon transfuges ou traîtres. Contre eux, normalement, le réflexe d'exclusion doit jouer.

exclusion et liberté

Mais ici, ce problème de l'exclusion rebondit.

Des millions d'exclus existent de par le monde qui ne prétendent pas être victimes d'exclusion pour avoir annoncé ou accueilli l'évangile. Il s'agit de ces exclus que la société moderne produit à la chaîne : chômeurs et marginaux, mal logés et mal nourris, mal vêtus et mal instruits... Dans un monde qui se dit monde d'abondance, ces exclus ont bien visage d'étranger : car la société les a exclus des avantages qu'elle procure à ceux qu'elle reconnaît pour les siens.

Ira-t-on dire à ces gens-là qu'ils ont bien de la chance d'être exclus des avantages dont les autres jouissent ? Ira-t-on leur raconter les Béatitudes proclamées par Jésus Christ ? Leur présentera-t-on leur situation d'exclus comme un idéal qu'on les envie d'avoir atteint ?

Il suffit d'avoir rencontré cette masse d'exclus pour être persuadé du contraire. Non, l'exclusion que ces gens vivent n'est pas un idéal à atteindre. C'est une tare à faire disparaître. Car cette exclusion conduit ceux qu'elle a frappés à descendre, palier par palier, vers la sous-humanité. De tels exclus ne sont pas le fruit de l'annonce ou de l'accueil de l'évangile ; ils sont le fruit du péché de l'homme qui ne veut pas avouer son manque de maîtrise des lois de l'économie.

Il en va tout autrement quand l'exclusion frappe des êtres humains en raison de l'annonce ou de l'accueil de l'évangile. Ces êtres humains ne régres-

sent pas en humanité. Ils grandissent au contraire en ce qui fait de l'homme un homme : la liberté. Ils ne regardent pas d'abord au fait que l'exclusion les prive des avantages que leur valait l'appartenance à leur groupe. Ce qui pour eux est premier n'est pas d'être du groupe mais d'être soi. On ne se fait pas une joie ni un idéal de cette situation d'exclu. Mais on pense qu'il vaut mieux pour un être humain être frappé d'exclusion que de renoncer à être soi-même.

Ainsi perçue, l'exclusion prend un sens qu'elle n'a pas automatiquement par elle-même. Ce sens tient en effet tout entier à la conscience de soi avec laquelle l'exclusion est envisagée et vécue. Si on ne fait rien pour s'y soustraire, ce n'est pas parce qu'on s'y complait maladivement. C'est parce qu'on la préfère à toute pratique dans laquelle on renierait sa propre identité.

On retrouve ici ce qui fut le fond de l'expérience vécue par les premiers chrétiens dans l'Eglise primitive : cette Eglise n'a pu accéder à sa propre identité chrétienne qu'en subissant l'exclusion de la part du monde juif qui la traitait en secte étrangère... Mais ce qu'on retrouve ici a été également l'expérience vécue par le monde juif durant des siècles : la communauté juive n'a pu préserver sa propre identité juive qu'en subissant l'exclusion de la part d'un monde qui la traitait en « nation étrangère » parce que ce monde se croyait chrétien. Ce qui permet de relier l'exclusion à l'annonce ou à l'accueil de l'évangile ne se réduit pas au fait que, ressenti comme étranger, on est mis dehors ; c'est aussi la liberté avec laquelle on sort. Seule cette liberté fait de l'exclusion un témoignage rendu à la vérité.

exclusion et vie

La mise en parallèle des deux expériences vécues par l'Eglise primitive et par le monde juif permet d'élargir encore le champ de cette réflexion.

Dans les deux expériences, l'exclusion subie a été source de vie : il y a eu accroissement en densité humaine. Cet accroissement renvoie à l'expérience vécue par Jésus Christ. Lui, « le grand exclu de l'histoire », est **entré dans sa gloire** par delà l'exclusion subie dans la mort sur la croix (cf. He 13,12).

Parler de Jésus Christ qui entre dans sa gloire par delà l'exclusion de sa mort « hors des portes de la ville » donne à entendre que l'exclusion fait partie des processus par lesquels s'effectue l'accès à plus de vie. De fait, un simple regard sur l'existence permet de voir qu'il en est bien ainsi. L'exclusion fonc-

tionne à tous les niveaux où se joue l'avancée de la vie. C'est en se faisant exclure du ventre maternel que le petit d'homme, comme tous les animaux supérieurs, accède au premier stade de son autonomie: désormais il respirera par lui-même! C'est peu. Mais c'est le début. C'est sous réserve de consentir à être exclu du nid familial que le petit garçon ou la petite fille, à l'école, dans la rue, en diverses activités, nouent les relations qui conditionneront la réussite de leur adolescence et l'entrée ultérieure dans l'âge adulte.

On pourrait continuer ainsi... Cette observation des faits montre que l'être humain s'installerait volontiers dans les positions acquises. Mais le jeu de l'existence l'en expulse. Ainsi, par exclusions successives, est assurée l'avancée de la vie. A ces divers niveaux, biologiques et psychologiques, l'exclusion fonctionne quasi automatiquement. Le mouvement de la vie nous pousse de l'avant. Si nous résistons, nous sommes contraints d'avancer par l'exclusion que ménagent les processus biologiques, les rapports entre humains, les événements.

Repérer ce mouvement de la vie qui nous pousse à aller de l'avant est moins évident quand l'exclusion frappe des hommes ou des femmes qui ont voulu rendre témoignage à la vérité en revendiquant simplement d'être eux-mêmes. Ainsi du musulman qui se fait exclure de l'Umma parce qu'il a demandé le baptême... de la jeune travailleuse qui se voit exclure d'un guichet d'embauche parce que la couleur de sa peau dit qui elle est... du prêtre qui se fait mal voir des pratiquants du dimanche parce qu'il donne une partie de son temps à une population d'origine et de confession mélangées. En toutes ces situations, l'exclusion ne joue pas comme mouvement de la vie au sens biologique ou psychologique, elle joue comme mouvement de la vie s'exprimant dans la liberté de l'exclu. Ici, le fait de l'exclusion devient positif. L'exclusion que cet être humain vit n'est que l'ultime phase de la naissance pour laquelle il avait investi ses énergies. L'homme pleinement vivant ne naît que exclu. De l'exclusion qui lui est tombée dessus, il fait un dépassement librement vécu. Cette transmutation d'un mal en bien atteste le déploiement de la vie à son niveau le plus humain: on est au niveau du pardon, au niveau de la victoire des forces de la vie sur les forces de la mort, au niveau du mystère de la résurrection.

« La vraie naissance n'est pas celle où l'on a été exclu d'un ventre parce qu'on y avait fait son temps. Elle est dans le douloureux arrachement au tombeau des modèles, valeurs ou projets dans lesquels les puissances de ce monde cherchent à garder l'homme enfermé. » Nul ne peut savoir si tel ou tel exclu

de nos sociétés va vers la vie ou vers la mort. Mais de l'exclu qui vit librement son exclusion, on peut dire que la mort n'a plus prise sur lui. En son être, la sève de l'Esprit a fait craquer toutes les carapaces dans lesquelles la peur d'être soi et d'être libre, c'est-à-dire la peur de vivre, peut garder l'homme prisonnier. C'est à toutes ces peurs que l'annonce et l'accueil de l'évangile met fin quand cette annonce et cet accueil s'expriment dans le consentement à être exclu pour avoir été ressenti comme étranger par un monde qui s'est en quelque sorte canonisé lui-même en son refus de changer.

exclusion, amour et création

Nous avons commencé cette réflexion en affirmant que l'étranger, par son visage d'étranger, pose le problème de l'évangélisation.

L'évangélisation, c'est l'annonce et l'accueil de la Bonne Nouvelle. C'est le « oui » donné à l'instauration d'un monde nouveau fait de rapports inter-humains à l'image et ressemblance des rapports qui se vivent en Dieu. Tant que ce monde nouveau n'est pas advenu, ceux qui annoncent ou accueillent l'évangile seront ressentis comme étrangers par quiconque s'accommode du monde tel qu'il est.

L'expérience vécue par Jésus Christ montre que le plus humain des êtres humains n'a pas pu proposer d'accueillir ce monde nouveau sans être ressenti comme étranger par ceux des humains de qui il était le plus proche : les siens. La même expérience sera à vivre jusqu'à la fin des temps par tous ceux et toutes celles qui prendront à cœur le problème de l'évangélisation. « Tous ceux qui voudront vivre quelque peu selon la forme du saint évangile, qu'ils soient des hommes ou des femmes, qu'ils soient riches ou qu'ils soient pauvres, qu'ils soient des petits ou des grands, gens de gauche ou gens de droite, doivent s'attendre à subir l'exclusion comme aspect imprévu mais inévitable de leur marche à la suite de Jésus Christ. » La manière dont ils vivront l'exclusion lorsqu'elle leur tombera dessus attestera si c'est en raison de l'évangile qu'ils sont ressentis comme étrangers.

On peut en effet être ressenti comme étranger pour des raisons qui n'ont rien à voir avec l'évangile. On peut se faire mettre dehors parce qu'on rend la vie impossible aux autres dedans ; on peut s'auto-exclure parce qu'on n'a pas le courage de mener jusqu'au bout un combat à mener chez soi. L'évangéliste Jean a noté que les adversaires de Jésus auraient trouvé normale une sorte d'auto-exclusion de sa part : soit en allant se recruter des disciples chez

les nations, soit même en se donnant lui-même la mort (Jn 7,35 et 8,22). C'est sans doute à l'encontre de ces idées que le même évangéliste affirme au sujet de Jésus qu'il a « aimé les siens jusqu'à la fin » (Jn 13,1).

Derrière cette dernière expression, on peut donner libre cours à la sentimentalité. On peut aussi tenter un effort d'imagination réaliste.

Peut-être la meilleure réponse à cet effort d'imagination réaliste est-il le visage de l'étranger tel qu'il a été façonné en Europe au cours des dernières décennies, dans l'expérience de l'immigration.

L'immigré est un homme qui a donné sa sueur et sa peine pour le développement de pays dans lesquels il reste un étranger. Il a porté le poids des tâches les plus dures. Mais il reste exclu de la citoyenneté. Ce qui lui confère sa pleine dignité humaine est ailleurs...

Ce type d'étranger ne nous dit-il pas quelque chose de l'homme en sa vocation ultime telle que nous la révèle Jésus Christ ? « Notre droit de cité est dans les cieux... » disait Paul à ses correspondants Philippiens (Ph 3,20). L'homme qui annonce ou accueille l'évangile est un homme qui sait que sa vraie naissance est celle d'En Haut. Mais il sait aussi que sa naissance d'En Haut ne peut s'effectuer qu'en portant le poids des tâches de l'existence d'En Bas. Tel l'immigré, il en prend la part la plus dure... « jusqu'à la fin ».

Qui vit ainsi l'annonce et l'accueil de l'évangile est de ceux qui mettent fin à l'exclusion en n'excluant pas. Si les siens ne le tiennent plus pour un des leurs, lui continue de les tenir tous pour siens. Il contribue à résorber les particularismes à partir desquels des hommes classent d'autres hommes comme étrangers. Ainsi vient le monde nouveau dans lequel nul n'est senti comme étranger par quelqu'un d'autre parce que tous y sont nés.

Les chrétiens de la primitive Eglise ont donné à voir quelque chose de ce monde nouveau, au moins le temps de belles éclaircies... Aussi Paul pouvait-il leur écrire : « Vous n'êtes plus des étrangers » (cf. Ep 2,19). Au long de l'histoire des hommes, il incombe à l'Eglise d'être, au moins par éclaircies, le lieu où il continue d'en être ainsi. Mais les communautés chrétiennes ne seront ces lieux où l'on peut voir l'homme à l'état naissant que si l'évangile et l'étranger y gardent partie liée. C'est le fond du problème de l'évangélisation.

M. Abdon Santaner

*32, rue Boissonnade
75014 Paris*

APARTHEID ET CONSCIENCE CHRÉTIENNE

*par Peter Walshe*¹

Tout à fait à l'extrémité de l'Afrique se trouve la République Sud-Africaine, le géant économique du continent. Ses mines produisent 70 % de l'approvisionnement en or de l'Occident, et l'économie industrialisée de l'Afrique du Sud commerce très activement avec l'Europe occidentale, les Etats-Unis, le Japon, et de plus en plus avec les dictatures d'Amérique Latine. Le pays absorbe un courant très substantiel d'investissements en provenance des plus grandes banques de l'Occident, et il donne l'hospitalité aux grandes sociétés multinationales.

En dépit des sanctions prises par les Nations Unies contre la vente de fournitures militaires à l'Afrique du Sud, le régime prend ses armes où il peut, par exemple en Israël, et il a d'ailleurs construit sa propre industrie de l'armement, avec l'aide d'entreprises occidentales. En tant qu'entité économique et militaire douée de sens offensif, l'influence de la République Sud-Africaine rayonne jusqu'au cœur de l'Afrique, pénétrant les pays environnants : Namibie, Angola, Zaïre, Malawi, Zambie, Zimbabwe et Mozambique. Et cette influence reste dominante dans les territoires plus petits du Swaziland, du Botswana et du Lesotho.

Malheureusement, la République Sud-Africaine s'enfonce aussi dans une guerre civile, et une forte confrontation Eglise-Etat se développe par suite de la politique officielle de discrimination raciale. Cette politique d'apartheid (de séparation) est poursuivie par la minorité blanche dominante, la majorité de ces blancs étant les descendants des pionniers qui les premiers ont foulé le rivage sud-africain au milieu du XVII^e siècle.

Les images de puissance industrielle, de force militaire, de violence raciale et de peur ne sont pas les seules qui viennent à l'esprit quand on fait mention de cette terre complexe. Pour un petit nombre d'Européens très aisés,

Afrique du Sud signifie brochures touristiques, réserves de chasse, plages de sable, et la ville du Cap avec son impressionnante Montagne de la Table à l'extrémité du continent, à 5.200 miles au sud d'Alger. Là, les courants chauds de l'Océan Indien se mêlent aux eaux froides de l'Atlantique Sud, ce qui est la cause de la perfidie de la mer. C'est pourquoi les marins du XVI^e siècle appelaient cette région le Cap des Tempêtes ou bien, d'une manière plus optimiste, le Cap de Bonne-Espérance.

Pour ceux qui ont un sens de l'histoire, l'Afrique du Sud évoque l'image des premiers Blancs qui s'installèrent là, patronnés par la Compagnie Hollandaise des Indes Orientales². Ils débarquèrent au Cap en 1652, conduits par Jan van Riebeeck. Celui-ci, un loyal employé de la Compagnie, autorisa une poignée de citoyens Allemands ou Hollandais à mettre le sol en valeur ; ils assurèrent ainsi l'approvisionnement en produits frais des quelques vingt ou trente bateaux qui doubaient le Cap chaque année. Il fit aussi construire une haie de protection pour symboliser la séparation entre la colonie blanche et la petite garnison d'une centaine d'hommes environ. En 1689, un contingent de Huguenots s'ajouta à cette enclave, et ces Huguenots introduisirent la culture de la vigne dans ce climat de type méditerranéen. En 1700, c'étaient environ sept mille Européens qui vivaient à Capetown et dans les fermes des alentours tenues par les Blancs. Ces colons augmentèrent leur force de travail en faisant venir des esclaves Malais à partir des Indes Orientales Hollandaises.

En ce qui concerne les indigènes, la Compagnie avait donné ordre à ses employés de ne pas les molester et de ne pas les troubler. Les Européens avaient surtout à coexister avec les Bushmen (des chasseurs et des cueilleurs) de la région avoisinant Capetown. Les colons étaient priés de ne pas remonter la côte ni de pénétrer à l'intérieur du pays où ils auraient pu se trouver face à face avec des tribus africaines bien organisées et se suffisant à elles-mêmes au point de vue économique.

Ces précautions initiales et cette politique défensive n'allaient pas durer indéfiniment. Au début du XIX^e siècle, il y avait 17.000 esclaves et 15.000 blancs, la majorité de ces derniers ayant un ardent désir d'acquérir davantage de terre, et si nécessaire par la force des armes. Une forte minorité de ces Africains (c'est ainsi que les blancs se désignaient eux-mêmes) étaient résolus à prendre leur distance par rapport à la nouvelle administration britannique qui avait pris le contrôle du Cap en 1806, de peur que la région ne tombât aux mains des Français. Ces africains « Voortrekkers » (c'est-à-dire les pionniers), s'opposaient, entre autres choses, à l'abolition de l'esclavage

décrété dans l'Empire Britannique depuis 1833. Tant et si bien que, étant à la recherche de nouvelles terres, et désirant rétablir leur liberté politique, les plus mécontents de ces Africains prirent leurs familles, leurs vieux fusils, leurs Bibles, leur cheptel et leurs domestiques, puis ils attelèrent des bœufs à leurs chariots bâchés, et ils commencèrent le Grand Trek (expédition) vers l'intérieur du pays. Ils s'élevèrent de 5.000 pieds par de rudes montées pour déboucher sur le plateau d'Afrique du Sud. Là, après avoir lutté contre les tribus africaines, ils établirent deux républiques Boers (littéralement : paysans), l'Etat libre d'Orange et le Transvaal.

Plus tard, au tournant du siècle et après la découverte de diamants (dans la région nord du Cap) et d'or (au Transvaal), les Boers et les Britanniques eurent à s'opposer dans un conflit armé. Ce fut la guerre d'Afrique du Sud (1899-1902). Dans les années antérieures du XIX^e siècle les « Vortrekkers » avaient certes réussi à échapper au contrôle britannique, mais cette fois-ci, les Anglais étaient bien décidés à asseoir leur autorité politique sur l'intérieur du pays, afin de pouvoir contrôler les nouvelles découvertes minières. Et d'un point de vue impérialiste, il était urgent d'agir vite car la course au partage de l'Afrique avait commencé, et les Allemands et les Portugais tenaient à contester l'expansion britannique dans la région.

Alors Londres fit monter la tension avec les Républiques Boers ou Africains, et la guerre fut déclarée. Pendant les trois années de combat acharné entre deux communautés blanches (aucune des deux ne recruta des combattants africains) d'Afrique du Sud, l'armée civile des Boers harcela les lignes de communication des Anglais, ouvrant ainsi la voie aux combats de guerrilla. Si bien que les Anglais durent abandonner leurs tenues rouges pour mieux se camoufler. Finalement, les Anglais ne purent gagner la guerre que lorsque leur chef militaire, Lord Kitchener, en désespoir de cause, entreprit une politique de terre brûlée, mettant le feu aux domaines agricoles des Boers, et s'en prenant aux femmes et aux enfants qu'il concentrait dans des camps où 26.000 d'entre eux moururent de la typhoïde et autres maladies.

1/ Peter WALSH est Professeur d'études Politiques à l'Université Notre-Dame, Indiana, USA. Il est né en Afrique du Sud. Il est l'auteur de : *The Rise of african nationalism in South Africa*. University of California Press, Berkeley, 1971; *Church versus State in South Africa* Orbis, New York, 1983.

2/ La Compagnie Hollandaise des Indes Orientales a été créée en 1602 et dissoute en 1796. Elle gérait et exploitait les colonies pour le compte de la métropole.

3/ L'Union Sud-Africaine est formée des deux colonies anglaises du Cap et de Natal, plus les deux républiques Boers vaincues par les Anglais. Son nom fut changé en République Sud-Africaine (RSA) en 1961.

4/ Métis : personne d'origine ethnique mêlée, avec un noyau central remontant à l'importation d'esclaves Malais au XVIII^e siècle

5/ Indiens : descendants asiatiques des travailleurs recrutés en Inde à la fin du XIX^e siècle pour travailler dans les plantations de canne à sucre du Natal.

C'est à la suite de ce tragique conflit que l'Angleterre, toujours déterminée à établir un Etat fort qui puisse contrôler le potentiel économique de l'Afrique du Sud, chercha à apaiser les motifs de plainte des Afrikaners et par conséquent engagea leurs leaders dans une politique constitutionnelle. Les Boers insistèrent pour que le Parlement soit exclusivement Blanc ; c'était leur condition pour coopérer à l'intérieur du Commonwealth britannique. Les Anglais acquiescèrent à cette demande, et c'est ainsi que l'Union Sud-Africaine fut lancée en 1910, avec une constitution qui barrait la route aux gens de couleur³. Progressivement, pendant les quatre décades qui suivirent, les Afrikaners renforcèrent leurs organisations nationales. Comme ils constituaient 60 % de l'électorat (40 % pour les Sud-Africains parlant anglais), ils étaient capables d'obtenir une majorité au Parlement, et ils eurent le pouvoir en mains au milieu du xx^e siècle.

Ce pays contrôlé par les Blancs est maintenant aux prises avec une guerre civile sans cesse croissante, malgré la fermeté de la répression. La cause initiale de la tragédie c'est l'apartheid ou « développement séparé ». Certes, la ségrégation avait bien été établie en Afrique du Sud par les lois et les coutumes, avant que le Parti National Afrikaner ne gagne les élections de 1948. Mais cette année-là, la nouvelle grande stratégie d'apartheid fut proposée comme le moyen de se retrancher dans la ségrégation et de maintenir le pouvoir Blanc.

L'Apartheid poursuit la vision d'un développement séparé pour les Africains (24 millions), pour les Blancs (5 millions), pour les Métis⁴ (3 millions) et pour les Indiens⁵ (1 million). Pour les Africains, le développement est supposé prendre place dans dix zones morcelées selon les tribus, dix « homelands ». Ces territoires recouvrent les mauvaises régions de l'arrière-pays rural qui représentent 13 % de l'Afrique du Sud. Récemment, les Africains ont été privés de leur citoyenneté sud-africaine pour devenir citoyens de ces mini-états, qu'ils y habitent ou pas (la majorité n'y habite pas). L'idée centrale qui sous-tend légalement l'apartheid, c'est que les Africains sont des étrangers (des travailleurs-hôtes) dans 87 % de l'Afrique du Sud, les « secteurs Blancs » qui ont été en fait construits par le travail des Noirs et où la majorité des gens se trouve être noire ! Les Africains ne peuvent venir dans ces espaces réservés aux Blancs que pour le service de ces derniers. Cette fiction légale, qui considère les Africains comme des visiteurs a été surimposée à la réalité de l'interdépendance économique.

Tandis que s'ouvrait le xx^e siècle, Africains et Blancs étaient inéluctablement entraînés ensemble dans une révolution industrielle qui avait été allu-

mée par la découverte des diamants et de l'or. Même s'il est né dans une ville comme Johannesburg (ville de plus de deux millions d'habitants), un Africain est considéré comme un travailleur momentané, une simple unité de main-d'œuvre, un individu sans libertés civiles, légalement défini comme un étranger dans son propre pays. Piégés par le filet de la discrimination raciale (quartiers de résidence séparés, écoles ségrégationnistes et de qualité inférieure, services de santé totalement insuffisants, dépourvus de droits, etc.), les Africains subissent aussi la destruction systématique de leur vie de famille. Maris et femmes n'ont pas le droit de vivre ensemble dans les «espaces blancs». De fait, durant les quinze dernières années, trois millions d'Africains – femmes, enfants, malades et personnes âgées – ont été embarqués pour les «homelands» tandis que leur population valide était retenue pour le service de l'économie des propriétaires blancs. Actuellement, comme le chômage des Africains augmente (il approche les 30 %), les hommes qui ont perdu leur travail sont aussi en train d'être déportés vers les «homelands».

Les conséquences d'un tel racisme, d'une telle exploitation économique, sont ahurissantes. Pour chaque point de dépense effectuée pour l'éducation d'un Africain, l'Etat dépense sept fois plus quand il s'agit d'enfants Blancs. Le revenu moyen par tête des Blancs (comparable à plus de la moitié du revenu par tête en France) atteint quatorze fois celui des Noirs, et le fossé continue de s'élargir. La mortalité infantile des 1 à 4 ans est vingt fois plus forte chez les Africains, tandis que dans quelques-uns des «homelands», la moitié des enfants meurent avant l'âge de cinq ans.

Etant donné ces circonstances, tout ce que l'apartheid contient de violence institutionnelle, structurelle, psychologique ou physique débouche maintenant sur la montée grandissante de la colère noire et l'installation d'une guérilla dirigée par le Congrès National Africain (ANC). Formé en 1912 pour protester contre la Constitution de ségrégation de couleur et par le modèle apparaissant de discrimination raciale, l'ANC a passé quarante ans à lancer des appels moraux à l'Afrique du Sud blanche. Des pétitions étaient signées et un flot continu de délégations se rendait à Pretoria ou à Capetown pour plaider en faveur du démantèlement progressif de la ségrégation; mais tout cela ne servit à rien. Bien au contraire, comme on l'a vu, la réponse de l'électorat blanc en 1948 fut d'élire un gouvernement Afrikaner qui se chargea d'une organisation encore plus complète de la ségrégation: l'apartheid. Irrités par ces développements, les Noirs d'Afrique du Sud et une poignée de supporters Blancs passèrent à la résistance passive en 1952, trois cents ans après l'arrivée de Jan van Riebeeck au Cap. Tandis que les Sud-

Africains blancs célébraient le troisième centenaire de leur arrivée, les Sud-Africains noirs entraient dans une ère nouvelle de résistance passive.

En ce temps-là, des changements constitutionnels prenaient place en Afrique tropicale. L'Union Française était en train de se faire, et l'on parlait d'indépendance pour les territoires de l'Afrique anglophone. Par contraste, l'apartheid étendait le champ de la ségrégation en Afrique du Sud. Dirigé par Albert Luthuli, chrétien fervent qui allait recevoir plus tard le Prix Nobel de la Paix, l'ANC évoluait vers l'affrontement direct avec le pouvoir blanc.

Des milliers d'Africains furent arrêtés en 1952 et durant les années cinquante, pendant ce qu'on devait appeler la Campagne du Défi : les Noirs entraient dans les Bus, wagons de train, ascenseurs ou entrées de bureau marqués « Blancs seulement » ; ils s'asseyaient sur les bancs publics réservés aux Blancs, et ils brûlaient publiquement leurs livrets de passage (ces livrets de passage étaient les symboles hais de leur infériorité légale – ils devaient toujours porter sur eux ces papiers officiels pour montrer qu'ils étaient autorisés à travailler dans les 87 % du territoire Sud-Africain désignés comme Blancs). Ces protestations ont culminé en 1960 avec les fusillades de Sharpville (Sharpville est une cité métallurgique non loin de Johannesburg). Quand elle se trouva en face d'une paisible manifestation d'Africains qui s'étaient rassemblés pour tenir en main un avis de recherche dans leurs livrets de passage, la police des Blancs fut prise de panique et ouvrit le feu. Soixante-neuf personnes furent tuées, la plupart avaient été atteintes dans le dos tandis qu'elles fuyaient. A la suite de cette violence policière, l'Etat interdit l'ANC, le forçant ainsi à devenir un mouvement clandestin.

Depuis 1960, le combat des Noirs contre la domination des Blancs avait réussi en Angola, au Mozambique et au Zimbabwe, tandis que l'agitation noire en Afrique du Sud continuait. Dans un nouvel effort pour réprimer cette opposition, le régime de l'apartheid se mit à augmenter la rigueur de sa législation. Désormais, des individus pouvaient être détenus indéfiniment sans jugement ; des organisations noires qui réapparaissaient étaient régulièrement interdites et leurs leaders étaient emprisonnés. Lorsque le Mouvement de la Conscience Noire, dirigé par une nouvelle génération d'étudiants noirs, commença à augmenter en force dans le milieu des années soixante-dix, et organisa des manifestations de masse contre l'apartheid et le système inférieur d'éducation des Noirs, la police et l'armée des Blancs pointa ses canons contre les manifestants désarmés.

Lorsque les enfants des écoles de Soweto (le quartier noir de Johannesburg) se rassemblèrent en masse en juin 1976, trois cents d'entre eux environ furent

tués par les forces de sécurité. C'est à cette époque que Steve Biko, un étudiant en médecine, leader charismatique du Mouvement de la Conscience Noire fut arrêté et plus tard assassiné en prison. Des centaines d'autres leaders noirs furent ainsi appréhendés, et en 1977 les Organisations de la Conscience Noire furent déclarées illégales. Comme conséquence de cette répression brutale, plusieurs milliers de jeunes Africains s'échappèrent du pays pour rejoindre l'ANC en exil, et reçurent un entraînement militaire. Maintenant, ils ont commencé de s'infiltrer en retour dans l'Afrique du Sud en tant que guérilleros (combattants de la liberté).

Derrière le système de l'apartheid, c'est le nationalisme Afrikaner qui a été la force d'entraînement. Comme on l'a vu, ses racines remontent au XIX^e siècle. Nationalisme ardemment défensif et même paranoïaque, il se développa en réaction contre les Anglais et contre ce qui a été appelé le Péril Noir (Swart Gevaar).

Ce nationalisme blanc a été également nourri par l'Eglise Réformée Hollandaise qui au milieu du XIX^e siècle s'est subdivisée en communautés séparées (Blancs, Métis, et Africains). Dans les années 40 et 50, l'Eglise Blanche essayait de légitimer l'apartheid. Les Afrikaners, était-il argué, étaient comme les Juifs de l'Ancien Testament, un peuple élu qui avait émigré dans les régions inhabitées et avait trouvé la Terre promise. C'était un peuple destiné à être l'instrument de Dieu en Afrique du Sud. C'est ainsi que le Docteur Malan, qui mena à la victoire le Parti National Afrikaner en 1948, déclara :

« Il y a une puissance qui est assez forte pour nous conduire à notre destination sur le chemin de l'Afrique du Sud : c'est la Puissance d'en Haut, qui a créé les nations et a fixé leur sort à chacune. Si les descendants des pionniers Voortrekkers veulent bien s'unir dans un puissant mouvement sauveur, alors le plan de Dieu sera pleinement rempli, l'avenir du règne Afrikaner sera assuré, et la civilisation blanche sera sauvée⁶. »

Depuis le début des années soixante, cette version raciste et dénaturée de la foi chrétienne Réformée a été récusée avec de plus en plus de détermination par les leaders noirs et blancs, dans d'autres confessions religieuses. Une confrontation s'est de plus en plus développée entre l'Eglise et l'Etat.

6/ D. MOODIE, *The Rise of Afrikanerdom : Power, Apartheid and the Afrikaner Civil Religion*, London, Berkeley, 1975, pp. 198-200.

7/ A. PRIOR (ed.), *Catholics in Apartheid Society*, Cape Town, 1982, p. 59.

Les Evêques catholiques romains ont été partie prenante de ce combat, par exemple en condamnant, dans leur lettre pastorale de 1957, l'apartheid, comme un blasphème, comme un système raciste qui dénie l'égalité fondamentale de tout le peuple de Dieu⁷. Malheureusement, les évêques ont obtenu très peu de succès pour convaincre leurs assemblées de Blancs.

L'Eglise Réformée Hollandaise Blanche garde le soutien absolu des Afrikaners, mais elle a aussi été critiquée dans ses propres rangs par une petite minorité, dont l'un de ses fils les plus distingués, le Révérend Beyers Naudé. Ces dernières années, cette Eglise a été condamnée par les Eglises Hollandaises Réformées Noires : l'Eglise de l'Envoi (Métis), l'Eglise de l'Afrique (Africaine), et une petite Eglise Réformée Indienne. Leur accusation est que l'Eglise mère blanche a trahi sa mission chrétienne en Afrique du Sud, elle a perdu sa voix prophétique et elle est devenue un instrument de l'apartheid.

On prévoyait que Beyers Naudé pourrait devenir le prochain Modérateur de son Eglise. A la manière de saint Paul, il avait eu une conversion dramatique. Il se mit à affronter son peuple. Se comportant comme un prophète de l'Ancien Testament, il appela les Afrikaners au repentir, à l'abandon du racisme et de l'exploitation économique. La nation Afrikaner disait-il, était devenue idolâtre, plaçant sa propre sécurité avant tout le reste, s'adorant elle-même, et mettant ses intérêts au-dessus de l'appel de Dieu à la justice.

Violamment critiqué par son propre peuple, Naudé forma un groupe œcuménique, l'Institut Chrétien, pour continuer la lutte contre l'apartheid. A cause de cela, il fut chassé de sa paroisse et de sa chaire, socialement marginalisé et vilipendé par la presse Afrikaner. Lorsqu'aux funérailles de sa mère, il approcha de la tombe, on l'empêcha d'avancer et il fut bousculé par sa famille. Travaillant avec le Conseil Sud-Africain des Eglises (Eglises Protestantes anglaises) et avec les Catholiques Romains partisans du progrès comme l'archevêque Denis Hurley de Durban, l'Institut de Naudé devint la pointe avancée de la protestation ecclésiale. A partir du milieu des années soixante-dix, l'Institut ne condamna pas seulement le racisme de l'apartheid, mais aussi les structures d'exploitation du capitalisme Sud-Africain. L'injustice en Afrique du Sud, y déclarait-on, était une affaire d'exploitation à la fois de la race et de la classe sociale, l'apartheid étant un système efficace et sans pitié pour maintenir les privilèges économiques des Blancs. En conséquence de cette critique radicale, l'Institut chrétien fut déclaré illégal en 1977, tandis que Naudé et ses collègues étaient proscrits (placés dans des maisons d'arrêt). Réduit au silence par l'Etat et rejeté par sa propre institution d'église, Naudé rejoignit la plus grande des Eglises Réformées Noires, l'Eglise de l'Afrique (Kerk van Afrika).

Les protestations des églises ont continué, la seule confession soutenant le régime de l'apartheid étant toujours l'Eglise Réformée Hollandaise Blanche. Dans le contexte de la conscription militaire pour les jeunes gens Blancs, les leaders des Eglises ont fait appel à l'objection de conscience, conseillant aux jeunes de ne pas rejoindre une armée qui était affectée à la défense des situations d'injustice de l'apartheid. Il y eut aussi des appels aux Sociétés occidentales pour qu'elles arrêtent leurs investissements en Afrique du Sud, et les hommes d'Eglise ont condamné sans relâche le principe du passeport de travail qui dénie aux Africains le droit fondamental à la vie de famille.

La réponse du gouvernement Sud-Africain à ces protestations d'Eglise et à l'activité croissante de la guérilla a été de modifier l'apartheid mais non pas de changer ses fondements. Au centre du nouveau dispositif il y a la constitution de 1984 qui ignore la grande majorité Africaine et qui établit d'une manière raciale des assemblées distinctes pour Métis et pour Indiens. Ces assemblées sont destinées à fonctionner à l'intérieur d'un système contrôlé par l'Assemblée des Blancs. 80 % des Métis et des Indiens ont boycotté les élections proposant les structures de l'apartheid. En condamnant cette nouvelle constitution, les Evêques de l'Eglise catholique romaine ont déclaré :

« Plus des deux tiers de la population, c'est-à-dire la totalité de la partie Africaine, n'ont pas été pris en considération. Les Africains n'auront toujours pas de représentation au gouvernement central, lequel continuera de faire les lois qui les concernent. Ceci est un manquement moral grave. C'est un affront fait au peuple concerné, et c'est l'assurance que la discrimination raciale va se poursuivre⁸. »

La lame de fond grandissante de l'opposition noire à la nouvelle constitution conduisit à une répression encore plus forte ; des centaines de manifestants ont été tués par les forces de sécurité, et des milliers d'autres ont été arrêtés.

Ce sont des Noirs qui dirigent maintenant les églises dans leur opposition à l'Etat. Monseigneur Tutu, un Episcopalien, secrétaire général du Conseil des Eglises d'Afrique du Sud, évêque de Johannesburg, Prix Nobel de la Paix en 1984, est à la tête de ce combat. Constamment, il a appelé les Blancs

8/ South African Catholic Bishop's Conference, Pastoral Letter on the Proposed Constitution for South Africa, Pretoria, 20 July, 1983, p. 5.

9/ Desmond Tutu: *Hope and Suffering*; Grand Rapids, Michigan, 1984, p. 87.

10/ Allan BOESAK, *Black and Reformed. Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*; Maryknoll, NY, 1984, pp. 155-156.

Sud-Africains à changer de direction, à abandonner l'apartheid et à s'entendre avec les leaders noirs légitimes tels que Nelson Mandela, le successeur de Luthuli à la Présidence de l'ANC qui est en prison avec une peine de détention perpétuelle.

Lorsque Mgr Tutu prit la parole en 1982 à l'université de Pretoria (entièrement blanche), il interpella son auditoire Afrikaner dans les termes suivants :

« Je prie pour l'amour de nos enfants, pour l'amour de notre sol et pour l'amour de Dieu, je prie afin que l'Eglise Réformée Hollandaise retourne à sa vraie vocation d'Eglise de Dieu. Parce que, si cela pouvait arriver, si l'on pouvait cesser de justifier à partir de la bible le système le plus mauvais depuis le nazisme, l'apartheid, si cette Eglise redevenait vraiment prophétique, si elle pouvait s'identifier avec les pauvres, les démunis, les opprimés, si elle travaillait pour la libération de tous les enfants de Dieu sur cette terre, alors, nous aurions le pays le plus merveilleux qui soit au monde...

Et il concluait :

Malheur à nous tous si la grâce de Dieu n'arrive pas à toucher cette grande église, et toutes les églises, pour qu'elles soient servantes du Dieu de l'Exode, du Dieu Libérateur⁹. »

Un autre homme d'Eglise Noir, de la même importance que Mgr Tutu, c'est le Révérend Allan Boesak, un théologien de stature croissante, et ministre de l'Eglise de l'Envoi Réformée Hollandaise. En tant que grande figure du Front Démocratique Uni qui s'est formé pour s'opposer à la constitution de l'apartheid, Boesak regroupe les leaders d'église actifs et résolus d'Afrique du Sud, qui ont développé leur propre style de théologie de la libération. Prenant la parole au meeting d'inauguration pour lancer le Front Démocratique Uni en août 1983, Boesak condamnait la nouvelle constitution, comme une tentative de moderniser l'apartheid. Il en appela donc au contraire pour :

« Un Etat Sud-Africain un et indivis qui appartiendrait à toutes ses populations ; une démocratie ouverte dont ne serait exclu aucun Sud-Africain ; une société dans laquelle la dignité humaine de tous serait respectée. Nous sommes ici pour dire qu'il y a des droits qui ne peuvent ni être conférés par l'Etat, ni dériver de l'Etat ; il faut revenir jusqu'à la lueur obscure de l'éternité pour comprendre l'origine de ces droits : ils sont des dons de

Dieu. Et nous ne sommes pas ici pour quémander pour ces droits; nous sommes ici pour les proclamer¹⁰. »

En 1983, Boesak fut élu Président de l'Alliance Mondiale des Eglises Réformées. La même Conférence d'Ottawa qui élut Boesak chassa l'église Réformée Hollandaise Blanche de l'Alliance Mondiale, à cause de ses structures ségrégationnistes et de son soutien à l'apartheid. Malheureusement, la réponse des Afrikaners a été de refuser tout dialogue avec les leaders noirs légitimes, et de s'appuyer sur l'armée et la police des Blancs pour résister aux appels répétés en faveur d'un changement fondamental.

L'histoire dense et variée de l'Afrique du Sud aurait pu présenter un modèle pour une coopération mondiale, un microcosme pour une société juste, multiraciale, interdépendante, qui lutterait pour un avenir de plus grande égalité. Les voix chrétiennes prophétiques d'Afrique du Sud continuent de maintenir cette espérance. Cependant, le drame de ce pays, c'est qu'avec toutes ses ressources – humaines et matérielles – une élite Blanche a refusé de partager la richesse et le pouvoir. En renforçant l'apartheid, ils ont militarisé la société, ils se sont engagés vers l'usage systématique de la torture dans les prisons, ils ont détruit l'autorité de la loi: des individus, noirs ou blancs, sont régulièrement détenus sans jugement. Le milieu culturel politique d'Afrique du Sud a été pollué par des milliers d'informateurs payés.

Ayant déformé leur foi chrétienne jusqu'à la pervertir en une religion civile agressive, les Afrikaners sont maintenant isolés de la communauté mondiale des Chrétiens. Ils forment un peuple qui a idolâtré son origine ethnique de même qu'il a développé un système de racisme et d'exploitation économique totalement à son service.

Les injustices qui en découlent sont en train de produire les débuts d'une guerre civile, si bien que le « Cap de bonne Espérance » devient l'un des sec-teurs du monde les plus troublés.

Tutu, Boesak et d'autres s'efforcent de tenir tête à cet avenir sombre, mais les perspectives de changement pacifique et radical ne sont pas très grandes.

*Peter Walshe
Professeur d'études politiques
(traduction)*

*University of Notre Dame
Decio Hall
Notre Dame
Indiana 46556
USA*

LA MISE EN PRATIQUE DU CONCILE

par Mgr Jean-Claude Bouchard

La conférence Episcopale Tchadienne a été représentée, lors du dernier Synode extraordinaire (25 nov. – 8 déc. 1985) par son président, Mgr Charles Vandame, archevêque de Ndjamena. Dans les mois qui ont précédé le Synode, Mgr Jean-Claude Bouchard, évêque de Pala, a rédigé à son intention une longue note dont on trouvera plus loin l'essentiel. Puisque au dire de son auteur, il s'agit d'un Synode sur la mise en pratique du Concile dans son ensemble et que les évêques ont une responsabilité au niveau de toute l'Eglise, les considérations qui suivent dépassent évidemment le cadre de l'Eglise de Pala ou du Tchad. C'est à ce titre qu'il nous a paru utile de les communiquer aux lecteurs de Spiritus (NDLR).

1. Questions générales

a) connaissance du concile et accueil de son enseignement

La meilleure façon de faire connaître et apprécier l'enseignement de Vatican II me semble de le mettre peu à peu en pratique. En effet, en dehors de l'étude personnelle, de l'enseignement dans les séminaires, des réunions de prêtres, des réunions de Commissions diocésaines et nationales, il me semble bien difficile de faire connaître l'enseignement du Concile autrement que par la pratique, d'autant plus que ce Concile s'est voulu **pastoral**. Il m'arrive souvent d'expliquer aux communautés que la pratique pastorale du diocèse ne vient pas de moi mais bien des évêques du monde entier.

Mais pour vivre et mettre vraiment en pratique le Concile, il faut d'abord passer par un changement de mentalité, ne pas seulement s'en tenir à sa let-

tre mais se pénétrer de plus en plus de son esprit. Ce qui n'est pas évident chez beaucoup de prêtres ou agents pastoraux qui ont été formés avant le Concile et n'ont pas eu ensuite l'occasion ou le désir de l'étudier. Ce qui peut provoquer parfois de grandes différences dans les idées et les pratiques pastorales. Dans notre diocèse, à la suite du souhait du personnel missionnaire lui-même d'ailleurs, nous encourageons beaucoup une formation permanente des prêtres et religieuses lors des congés ou d'années de recyclage. De même des sessions diocésaines de formation sont organisées régulièrement avec l'apport de personnel compétent (théologie, Bible, pastorale, anthropologie...).

Cela étant dit je pense pouvoir affirmer qu'au Tchad un grand effort a été fait pour connaître et mettre en pratique l'enseignement du Concile : CET, Commissions nationales, directives des évêques pour un renouveau de l'évangélisation et de la pastorale et pour la mise en place de structures adaptées aux besoins : ministères, conseils pastoraux, conseils paroissiaux...

On peut cependant se demander si tous les pasteurs et communautés vivent de l'esprit et de la lettre du Concile ? Certainement pas, c'est évident ; ce qui veut dire qu'il reste du travail à faire.

b) bienfaits retirés du concile par nos églises

Il serait trop long et bien évidemment impossible de mesurer tous les bienfaits retirés de ce Concile pour la vie des pasteurs, leur travail, leur conversion personnelle ; il en est de même pour la vie des communautés. Il est juste de dire que c'est toute la vie de nos Eglises qui se trouve peu à peu transformée, même si le travail est à continuer ou parfois à refaire.

Il est possible cependant de donner quelques exemples de renouveau :

- **qu'on pense par exemple au renouveau liturgique**, même si la tâche ne fait que commencer à mon sens ; les rituels produits à la demande du Concile sont extraordinaires de richesses et de possibilités, même dans l'adaptation. Mais nous avons à peine commencé à exploiter toutes ces richesses et à les adapter au monde culturel de nos communautés. Grâce à Vatican II cependant, la route est ouverte.
- la réorganisation du **catéchuménat** (Ad Gentes n^{os} 13 et 14).
- l'importance de la **Parole de Dieu** comme base de tout travail d'évangélisation et de pastorale (Dei Verbum n^o 21). Exemple : l'effort de la caté-

chèse dans nos diocèses ; la création d'un lectionnaire plus adapté aux besoins des communautés.

- la création et la **réorganisation de communautés** chrétiennes d'un type nouveau (AG 15); (réflexion sur les ministères qui ne fait que commencer mais dont le besoin se fait sentir).

- **vie sacramentelle** renouvelée; (recherche et directives sur le mariage, la réconciliation...)

- **une Eglise pour le monde**; efforts pour lier évangélisation et développement, réflexion actuelle sur l'engagement des chrétiens dans leur milieu... mais qui ne fait que commencer. Ici encore le Concile nous a cependant tracé une route.

c) difficultés dans l'application du concile

Les questions générales demandent précisément de rester dans le *général*; les difficultés particulières viendront dans la deuxième partie. Mais énoncer des *difficultés générales* ne veut pas dire éviter les problèmes concrets. Il s'agit précisément de difficultés qui peuvent empêcher une juste interprétation et mise en pratique du Concile, dans son esprit et dans sa lettre.

1. besoin de conversion permanente.

On passerait à côté de l'esprit du Concile si on n'était pas prêt à se convertir en permanence pour accueillir son enseignement et le mettre en pratique: cela est vrai pour tout chrétien, toute communauté, mais aussi pour tout responsable d'Eglise et toute structure d'Eglise. Mais ce besoin de conversion n'est pas évident, c'est dur. Dur de changer de théologie, de pratique pastorale d'attitude; c'est dur pour les personnes et dur pour les structures. Et pourtant je suis convaincu que Vatican II, si on veut le respecter, exige une **mentalité radicalement nouvelle**.

- changer de point de départ.

En toute vérité, dans l'histoire humaine, même au point de vue temporel, l'Evangile fut un ferment de liberté et de progrès, et il se présente toujours comme un ferment de fraternité, d'unité et de paix. Ce n'est donc pas sans raison que le Christ est honoré comme l'attente des nations et leur Sauveur (AG 8).

C'est clair. Cela veut dire que dans notre évangélisation, notre pastorale, notre théologie, il ne faut pas regarder d'abord l'Eglise, mais *l'attente des nations*. **L'Eglise n'existe pas pour elle-même mais pour annoncer le salut** à tout homme et à tout peuple. La question n'est pas : qu'est-ce que le monde doit faire pour pouvoir accueillir l'enseignement de l'Eglise ? Mais bien : qu'est-ce que l'Eglise doit faire pour être fidèle à sa mission d'annoncer le salut au monde ?

C'est non seulement la mission de l'Eglise qui est en cause, mais bien la nature même de l'Eglise car l'Eglise ne peut se définir que par sa mission. Tout ce que l'Eglise est, tout ce que l'Eglise fait doit être en vue d'**annoncer l'Evangile** à tout homme et à tout peuple pour *qu'ils croient et soient sauvés*.

– Changer de mentalité.

L'Eglise semble beaucoup plus préoccupée actuellement de ce qu'elle est que de *l'attente des nations*. Et les *nations* ne se trouvent pas seulement dans les pays de *mission* mais au sein même des pays christianisés. Tout ce qui est dit dans le n° 17 de *Lumen Gentium* est valable actuellement pour tous les pays et toute l'action de l'Eglise : *Son activité n'a qu'un but : tout ce qu'il y a de germes de bien dans le cœur et la pensée des hommes ou dans leurs rites propres et leur culture, non seulement ne pas le laisser perdre, mais le guérir, l'élever, l'achever pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme.*

- Passer d'une mentalité de chrétienté à une mentalité missionnaire, d'annonce de l'Evangile.

Une vraie *chrétienté* n'existe d'ailleurs pas sur terre ! Sortir alors d'une Eglise repliée sur elle-même, préoccupée d'abord du catéchisme, de la doctrine et des sacrements, en un mot préoccupée de ceux qui sont en son sein, pour aller vers ceux qui n'y sont pas. S'ouvrir aux besoins des hommes.

- Instaurer un **dialogue** entre l'Eglise et le monde :

Le Christ lui-même a scruté le cœur des hommes, et les a amenés par un dialogue vraiment humain à la lumière divine ; de même ses disciples, profondément pénétrés de l'Esprit du Christ, doivent connaître les hommes au milieu desquels ils vivent, engager conversation avec eux, afin qu'eux aussi apprennent dans un dialogue sincère et patient, quelles richesses Dieu, dans sa munificence, a dispensées aux nations ; ils doivent en même temps s'effor-

cer d'éclairer ces richesses de la lumière évangélique, de les libérer, de les ramener sous l'autorité du Dieu Sauveur (AG 11).

Nous sommes loin d'une mentalité de repli sur soi, de défense, de peur du monde, de *conservation du dépôt*, d'un moralisme inutile vis-à-vis de gens qui n'ont pas ou plus la foi.

- Elaborer une **théologie** qui colle à la vie.

De tout temps la théologie et la doctrine ont suivi la vie de l'Eglise et des communautés, ont répondu aux besoins des gens. La théologie et la doctrine ne peuvent être déduites de principes sans englober la vie et l'expérience religieuse des communautés et des hommes. La théologie est aussi un **dialogue** entre donné révélé et expérience religieuse et humaine.

2. lien entre enseignement et pratique.

C'est une deuxième difficulté que je relève pour mettre en pratique le Concile. Il y a trop souvent dichotomie entre le discours, l'enseignement et la pratique de l'Eglise.

– Cela est valable tout d'abord en ce qui concerne le **témoignage**. Il ne sert à rien pour l'Eglise de prêcher si elle ne met pas en pratique ce qu'elle prêche. On pense ici à tout l'enseignement de Vatican II sur le dialogue justement, le respect des valeurs et de la culture... etc. On pense aux interventions du Pape lui-même. Mais est-ce que l'Eglise met vraiment en pratique dans son attitude concrète ce qu'elle enseigne? Beaucoup diront que non! Trop souvent l'Eglise, de la base au sommet, n'est pas un lieu de dialogue, de liberté, de paix, de respect...

– Cela est valable aussi en ce qui concerne la mise en place de **structures** qui permettent de réaliser ce qu'on enseigne; les structures ne sont jamais parfaites mais il faut quand même viser à les transformer pour qu'elles soient ce qu'elles doivent être. Les *Conseils* et les *Commissions* ne manquent pas dans l'Eglise, à tous les niveaux. Mais on pourrait se demander à quoi ils servent si les résultats des travaux et les conclusions de ces réunions ne sont jamais mis en pratique à cause de structures inadéquates.

A ce sujet beaucoup de malaises existent actuellement dans l'Eglise:

- entre hiérarchie et peuple de Dieu

- entre Eglise universelle et Eglise locale
- entre services centraux de l'Eglise et évêchés (cf. questions particulières).

3. qu'a voulu le concile?

Une dernière difficulté que je souligne, c'est l'interprétation réservée aux textes du Concile et la manière dont l'événement lui-même a été reçu.

Beaucoup voudraient facilement laisser de côté l'**esprit** de Vatican II, son dynamisme, son *prophétisme* pour s'attacher à sa lettre, et encore dans ce qu'elle a de moins original (on peut très bien s'arrêter à Trente ou à Vatican I à l'intérieur même de Vatican II!).

Où bien encore on considère le Concile comme un terme en soi, sans tenir compte de tous les prolongements qu'il suppose. On a vraiment l'impression actuellement (dans des groupes à la base et aussi dans les hauts milieux de l'Eglise) d'une tentative ou d'un désir de *reprise en main*, de *restauration* (c'est le terme qu'a employé le Cardinal Ratzinger l'an dernier).

Cette tentative me semble non justifiée et dangereuse. D'abord parce que les extrémismes ne sont pas meilleurs d'un côté que de l'autre. Et surtout cela risque de tuer ce qu'il y a de meilleur dans l'Eglise. Le *souffle* de Vatican II doit-il être éteint? A mon sens ce serait une infidélité grave et une perte énorme pour l'Eglise et le monde, perte que ne justifient pas des *risques de déviations*. Vatican II doit vivre à la hauteur de tous les espoirs qu'il a suscités (fondés dans l'ensemble) et doit **continuer**; c'est cela lui être fidèle :

*On voit comment Vatican II a fécondé la théologie, mais en lui laissant la tâche de difficiles gestations. En beaucoup de domaines Vatican II est resté à mi-chemin. Il a été l'aboutissement et la consécration d'un effort commencé avant lui, autant et plus qu'une initiative créatrice. Il appelle des élaborations nouvelles, aussi est-il légitime de parler d'un dynamisme du Concile, dynamisme qui évidemment, ne saurait servir de couverture à des entreprises qui trahiraient la lettre et l'esprit du Concile...*¹

Par tout cela, par ce que nous avons dit, on voit que le Concile n'est pas un terme, mais une étape. Le travail continue, en grande partie dans la ligne

1/ Y. CONGAR, *Le Concile, 20 ans de notre histoire*, 2/ Ibidem p. 181.
Collectif. Desclée 1982; p. 175.

qu'il a tracée. Un concile agit longtemps. Cela tient au fait qu'il représente une exceptionnelle concentration de la conscience ecclésiale, sous la notion du Saint-Esprit. Mais l'Esprit est souffle, Eau vive. Il ne s'arrête pas. Il est normal qu'après avoir trouvé sa consécration dans le Concile, la théologie vivante profite de lui mais aille éventuellement plus loin. Car nous sommes en 1982, vingt ans après. Nous en sommes là grâce à lui. C'est lui être fidèle que de continuer son œuvre, à condition, bien sûr, que ce soit dans la fidélité².

2. Questions particulières

a) la Parole de Dieu (constitution «Dei Verbum»)

On ne saura jamais assez gré au second Concile du Vatican de toute l'importance qu'il a voulu donner à la Parole de Dieu, révélée en Jésus Christ, pour la vie de l'Eglise et l'accomplissement de sa mission. Il a voulu que tout le peuple de Dieu se ré-approprie cette Parole *vivante et efficace*. Il ne s'agit pas d'un souhait mais bien de la condition fondamentale pour construire l'Eglise, vivre chrétiennement et témoigner du salut parmi les hommes. *En effet, l'ignorance des Ecritures c'est l'ignorance du Christ* (saint Jérôme) (DV 25). L'Ecriture doit être au cœur de toute la vie de l'Eglise et de sa mission. Mais y sommes-nous arrivés ou en voie d'y parvenir ?

1. parole et exégèse

Vatican II a marqué un pas en avant formidable dans la *libération* des études exégétiques : franche admission des genres littéraires, référence aux circonstances concrètes dans lesquelles les livres inspirés ont été composés... etc. Il s'agit donc de la consécration d'une légitime indépendance de l'exégèse.

Le Concile a voulu aussi définir clairement les relations entre Ecriture – Tradition – Magistère, le Magistère étant considéré comme l'unique interprète autorisé de l'Ecriture et de la Tradition. Mais n'est-ce pas abusif de *réduire* le Magistère à quelques personnes (une Congrégation romaine par exemple), ou encore de séparer ce Magistère du peuple de Dieu. Vatican II n'a pas craint d'affirmer que c'est la *collectivité des fidèles* qui ne peut se tromper dans la foi, et que les fidèles sont non seulement aptes à se sanctifier mais à *assumer diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Eglise...* (AG n° 12).

Un exégète ou un théologien peuvent-ils se retrouver partagés entre la *vérité du texte biblique ou de la Tradition* et la *vérité du Magistère*? Qu'on se souvienne ici des expériences malheureuses du passé! (sans parler des graves problèmes posés par certaine conception du Magistère pour l'œcuménisme).

2. parole et théologie

Les saintes Ecritures contiennent la Parole de Dieu et, puisqu'elles sont inspirées, elles sont vraiment cette parole; que l'étude de la Sainte Ecriture soit donc pour la sacrée théologie comme son âme (DV 24).

Cela peut sembler évident mais je crains que ce ne soit pas encore passé totalement dans les faits. Combien de livres de théologie donnent encore l'impression que les auteurs ne connaissent pas l'Ecriture ou, ce qui n'est pas mieux, qu'il existe un cloisonnement entre l'exégèse et la théologie. Pourtant les premiers théologiens sont les Synoptiques, Paul, Jean, les Prophètes... Or, pour les théologiens, la Bible ne sert souvent qu'à étayer une spéculation qui trouve ses sources ailleurs.

Ce problème me semble particulièrement grave pour la formation des prêtres dans les séminaires. Trop souvent, sous prétexte de ne pas mélanger les disciplines, on y donne des cours d'exégèse (trop techniques), de morale, de théologie *fondamentale* et *dogmatique*, le tout morcelé et sans liens véritables entre eux. La Bible n'est pas la théologie, et vice versa.

Le résultat c'est que les prêtres ne connaissent pas la Parole de l'intérieur et que la théologie commence au Moyen-Age! Il y a bien la *théologie biblique* (quel affreux mot!) mais on n'a généralement pas le temps d'en faire... Les Pères de l'Eglise et les grands théologiens du passé ne séparaient pas *Bible* et *dogmatique*.

3. parole et vie chrétienne

Elle est vivante et efficace la parole de Dieu, qui a le pouvoir d'édifier et de donner l'héritage avec tous les sanctifiés (DV 21).

Que le ministère de la Parole, qui comprend la prédication pastorale, et toute l'instruction chrétienne, où l'homélie liturgique doit avoir une place de choix, trouve lui aussi, dans cette même parole de l'Ecriture, une saine nourriture et une saine vigueur (DV n° 34).

– En pensant aux chrétiens des vieilles chrétientés qui n'ont plus la foi, en pensant aux catéchumènes de nos jeunes Eglises qui ne connaissent pas le Mystère du Christ parce qu'on ne leur a pas révélé, je ne peux que me demander si on n'en est pas encore trop souvent à vouloir *transmettre un condensé de vérités* plutôt que de faire en sorte que le Mystère du Christ soit proclamé et que les gens s'approprient cette parole *vivante et efficace*. Est-ce que la Parole vise à interpeller chrétiens et catéchumènes jusqu'au fond de leur être et de leur agir, ou bien est plutôt conçue comme une *initiation à la vraie doctrine* permettant la vie sacramentelle?

4. parole et monde

En relisant le texte d'Ad Gentes cité plus haut (n° 8) on peut se demander s'il est possible pour l'Eglise de s'adresser au monde pour l'interpeller de la même façon qu'elle s'adresse aux chrétiens pour les édifier et les former? En d'autres termes, la parole pour *ceux du dehors* doit-elle être la même que pour *ceux du dedans*? Avec le risque que ceux du dedans seront toujours plus repliés à l'intérieur et ceux du dehors toujours plus loin. Un bon exemple de cela est le document après le Synode sur la Réconciliation : à qui s'adresse ce document avec toutes ses pages de théologie scolastique (langage que plus personne ne parle aujourd'hui d'ailleurs)? aux chrétiens *du dedans*? aux chrétiens *du dehors*? aux hommes de *bonne volonté*?

Derrière tout cela se profilent les questions suivantes :

– Comme missionnaire l'Eglise a-t-elle quelque chose à dire au monde d'aujourd'hui, tel qu'il est? quoi?

– Un discours missionnaire peut-il être le même qu'un discours catéchétique?

b) l'église

S'il est un point chaud actuellement de la théologie et de la pratique ecclésiale (sans parler de l'œcuménisme), c'est bien l'Eglise elle-même : communion et organisation hiérarchique, universelle et particulière ou locale. Et cela me semble un des points essentiels sur lequel la théologie doit prolonger l'œuvre du Concile, et sur lequel la pratique actuelle de l'Eglise doit évoluer. Si le Concile nous a donné une théologie renouvelée de l'Eglise univer-

selle, il n'en a pas fait autant pour l'Eglise locale et la relation entre l'Eglise universelle et Eglise locale. Il est symptomatique qu'il n'y ait pas un chapitre de *Lumen Gentium* qui traite de l'Eglise locale en tant que telle, mais bien un chapitre de Ad. Gentes (chap. 3) et encore seulement pour décrire les composantes d'une Eglise. Dans *Lumen Gentium* on retrouve l'Eglise locale dans la tâche de sanctification des évêques (n° 26).

1. l'église est nécessairement universelle

L'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés; il en a fait l'Eglise, pour qu'elle soit aux yeux de tous et de chacun, le sacrement visible de cette unité salvatrice. Destinée à s'étendre à toutes les parties du monde, elle prend place dans l'histoire humaine, bien qu'elle soit en même temps transcendante aux limites des peuples dans le temps et l'espace (LG 9).

L'Eglise et donc l'ensemble des croyants, unis pour la communion, qui témoignent du salut. Il y a une seule Eglise du Christ, l'universalité ou catholicité fait partie de sa nature même.

2. l'église est nécessairement locale

Cette Eglise du Christ est vraiment présente dans toutes les légitimes assemblées locales des fidèles qui, attachés à leurs pasteurs, sont aussi appelées Eglises dans le Nouveau Testament. Elles sont, à leur place, le nouveau peuple appelé par Dieu, dans l'Esprit Saint et dans une pleine assurance. En elles la prédication de l'Evangile du Christ rassemble les fidèles, et se célèbre le mystère de la Cène du Seigneur, «pour que par la chair et le sang du Seigneur se resserre toute la fraternité du Corps». Toute communauté (rassemblée autour) de l'autel, sous le ministère sacré de l'évêque, présente le symbole de la charité et de «l'unité du Corps mystique, en dehors de laquelle il ne peut y avoir de salut». Dans ces communautés, bien que souvent elles soient petites et pauvres, ou vivent dans la dispersion, le Christ est présent, par la vertu duquel se rassemble l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. En effet la participation au Corps et au Sang du Christ n'a pas d'autre résultat que de nous faire passer en cela que nous recevons (LG 26).

Un diocèse est une portion du peuple de Dieu, confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium il en soit le pasteur: ainsi le diocèse lié

à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit, grâce à l'Evangile et à l'Eucharistie, constitue une Eglise particulière, en laquelle est vraiment présente et agissante l'Eglise du Christ, une, sainte, catholique et apostolique (CD 11).

Ainsi donc l'Eglise locale est une *portion du peuple de Dieu* mais elle forme une unité complète en soi, si elle est rassemblée autour de l'évêque et de ses autres ministres grâce à l'Evangile et à l'Eucharistie. Bien plus l'Eglise universelle ne peut exister qu'en elle et par elle, et la communion profonde de tous les croyants qui représente le fond même du mystère de l'Eglise est contenue symboliquement mais en plénitude dans toute Eglise ou communauté locale. Universel et particulier non seulement coexistent mais se compénètrent et existent l'un par l'autre.

3. le collège des évêques autour de l'évêque de Rome

L'ordre des évêques qui succèdent au collège apostolique dans le Magistère et le gouvernement pastoral, bien mieux dans lequel se perpétue le corps apostolique, constitue, lui aussi, en union avec le Pontife romain, son chef et jamais en dehors de ce chef, le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Eglise (LG 22).

Successeurs légitimes des apôtres et membres du collège épiscopal, les évêques doivent se savoir toujours unis entre eux et se montrer soucieux de toutes les Eglises; en vertu de l'institution divine et des devoirs de sa charge apostolique, chacun d'eux en effet est responsable de l'Eglise avec les autres évêques (CD 6).

Ces deux textes du Concile suivent et sont en symbiose avec ce qui précède. Cette compénétration de l'universel et du particulier ne peut être rendue visible et manifeste que par une direction collégiale. C'est d'ailleurs ce qu'a voulu le Christ en choisissant et en instituant les Douze comme prémices et responsables du peuple nouveau. Comme l'Eglise locale contient symboliquement l'Eglise universelle, ainsi chaque évêque représente tout le collège auprès de son Eglise et est le garant de l'unité avec les autres Eglises. Comme représentant d'une Eglise locale et comme membre du Collège à part entière il est aussi le *sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Eglise.*

Et ce rôle collégial de l'évêque comme responsable de toute Eglise n'est pas facultatif; il le tient de *l'institution divine* et de *sa charge apostolique.*

4. réflexions et questions

— Si tout le monde est d'accord pour reconnaître l'universalité et la particularité de l'Eglise comme nécessaires et constitutives de sa catholicité, tout le monde n'est pas d'accord sur *la façon de lire la relation nécessaire et constitutive de la catholicité entre l'universel et le local*³. Faut-il privilégier le local ou l'universel ?

Il est clair que jusqu'à maintenant l'ecclésiologie a privilégié l'universel, jusqu'à donner parfois l'impression de faire exister *l'Eglise* presque en dehors de l'Eglise locale. Mais grâce à l'importance de plus en plus grande des jeunes Eglises (très différentes des Eglises mères à cause de leur contexte socio-culturel), grâce aux exigences de l'œcuménisme, de plus en plus de voix autorisées se lèvent pour redonner leur place aux Eglises locales. De grands théologiens croient aussi fermement que la relation Eglise universelle – Eglise locale peut bien être lue à partir de l'Eglise locale : *Aussi est-ce à l'évêque qu'il revient de veiller à ce que son Eglise, célébrant l'Eucharistie, soit telle que les autres Eglises puissent se reconnaître pleinement en elle, et qu'à son tour elle puisse reconnaître dans les autres ses propres caractères essentiels et sa véritable identité avec elles*⁴.

— Quoi qu'il en soit de la recherche et des discussions théologiques, il reste que nous avons dans les textes du Concile l'expression claire de cette double dimension de l'Eglise, aussi nécessaire l'une que l'autre.

Et que nous avons dans la doctrine sur la nécessaire collégialité entre les évêques et avec l'évêque de Rome, toutes les bases pour faire exister l'Eglise comme universelle et comme locale, de fait et dans le gouvernement. Il ne tient qu'à l'évêque de Rome auquel le Concile a reconnu ce pouvoir (LG 22) de faire exister la collégialité dans les faits.

Ce pouvoir collégial ne saurait se limiter à sa forme solennelle, qu'est le Concile œcuménique, il doit englober aussi le ministère ordinaire, le plus important finalement pour la vie quotidienne de l'Eglise et des Eglises. Il doit être clairement exprimé à ce synode extraordinaire, avec charité mais en vérité comme il sied à l'Evangile, que le mode actuel de gouvernement de l'Eglise n'est conforme ni à l'esprit ni à la lettre de Vatican II. Il est important que le Synode se préoccupe de cette question.

3/ J.M. TILLART, *Documentation Catholique* (2 sept. 1984), pp. 865-867.

4/ *Ibidem*, p. 866 (l'auteur lui-même a souligné).

- Le synode régulier des évêques.

Ce synode doit être le plus tôt possible aménagé pour devenir vraiment l'expression de la collégialité des évêques avec le pape. Une collégialité vraie ne peut se limiter à un rôle consultatif. Ce qui veut dire qu'une nouvelle formule de fonctionnement doit être trouvée, de même qu'une nouvelle façon de rédiger le document qui est le fruit des travaux de l'assemblée.

- Le rôle des conférences épiscopales.

Certains voudraient ne trouver aucun fondement théologique aux Conférences Episcopales ; c'est vrai qu'elles ne doivent prendre ni la place de chaque évêque, ni la place du Synode universel. Mais ne peuvent-elles pas être, dans l'esprit et la lettre du Concile, un moyen ordinaire privilégié de la collégialité pour un Ensemble d'Eglises ayant des caractères et des problèmes communs ? Les synodes locaux ont toujours existé dans la meilleure tradition de l'Eglise.

Il faudrait fixer les différents types de réunions de cette assemblée et ses pouvoirs.

- Relations entre les services centraux de l'Eglise (Dicastères) et les épiscopats.

Comme nous l'avons vu, la collégialité n'est pas facultative et elle est immédiate entre les évêques membres du collège et le pape, son chef.

Dans cette perspective, quelle est la place exacte des Dicastères ? Où commence et où s'arrête leur service ?

5. les ministères dans l'église

Il est préoccupant de constater que nous allons vers une Eglise avec de moins en moins de ministres ordonnés. Le ministère ordonné est-il essentiel à l'Eglise ? Pour Vatican II une Eglise est rassemblée *grâce à l'Evangile et à l'Eucharistie* (CD 11) : que fera l'Eglise quand l'Eucharistie ne sera plus possible dans une grande partie des communautés (dans les pays dits *de mission* c'est depuis longtemps la réalité) ?

En ce qui concerne l'annonce de l'Evangile et l'enseignement religieux : les laïcs sont-ils prêts à prendre la relève ? Et on pourrait ajouter : que confère

l'ordination au ministère si on peut s'en passer ? Le ministère de l'Evangile serait-il moins important que celui de l'Eucharistie ? en tout cas un problème existe de façon aiguë ; il faudra bien le considérer un jour.

6. le caractère missionnaire de l'église

Cette question a été suffisamment traitée dans la première partie de ce travail, je me bornerai donc à signaler deux points :

– Parler d'*esprit missionnaire* de l'Eglise (la question est ainsi posée dans le questionnaire préparatoire) ne me semble pas rendre justice à ce caractère essentiel de l'Eglise. L'Eglise prolonge la mission même du Christ et a reçu de lui un mandat officiel ; elle existe pour remplir ce mandat. D'esprit missionnaire on peut en avoir plus ou moins ; ce qui ne saurait être le cas de la dimension missionnaire de l'Eglise. C'est tout son être même qui est mission, à l'intérieur ou en dehors des communautés chrétiennes, en permanence. Les communautés existent pour être missionnaires, témoins. Seule une telle prise de conscience, une telle *conversion* (il faut oser le mot) pourra permettre à l'Eglise entière de remplir sa mission face au monde d'aujourd'hui, où qu'il se trouve et dans quelque état qu'il se trouve.

– Un malaise de plus en plus évident existe actuellement dans les pays d'évangélisation récente, entre ce qu'il aurait fallu *apporter* et ce qui a souvent été apporté de fait. C'est ma conviction que les situations de *chrétienté* d'où provenaient les missionnaires (qui plus est, situations marquées par la lutte contre la Réforme et le Modernisme) ont faussé l'évangélisation. *Inculturer l'Evangile* consiste d'abord à faire en sorte que les destinataires s'approprient le Mystère du Christ Sauveur par la connaissance et la foi qui est adhésion vitale au Christ, adhésion de personnes mais aussi adhésion d'un milieu. Un catéchisme, une doctrine (si vraie soit-elle) ne peut pas provoquer la foi ; seule le peut la *Parole vivante et efficace*. Une *instruction* en vue du baptême et des sacrements ne saurait constituer une *évangélisation*. Et pourtant c'est ce qui se passe dans beaucoup de nos communautés. Pourquoi s'étonner si l'Evangile ne semble pas avoir beaucoup pénétré les cœurs et les cultures ? Il y a du pain sur la planche ici au Tchad, ailleurs en Afrique et partout dans le monde... même, dit chrétien.

Mgr Jean-Claude Bouchard

*Evêché de Pala
B.P. 75 Garoua
Cameroun*

notes bibliographiques

La bénédiction comme pouvoir

Concilium n° 198 – mars 1985

En 1984, sortait des presses du Vatican, le « *De Benedictionibus* » ou nouveau rituel romain des bénédictions ; se terminait ainsi l'ère des révisions des livres liturgiques demandé par Vatican II. Et, sans attendre, la revue *Concilium* nous présente un dossier très intéressant sur la bénédiction, nous invitant ainsi à reconsidérer notre pratique pastorale et à redécouvrir les fondements théologiques de la bénédiction.

Et la tâche qu'ils se sont donnée n'est pas facile ; car, comme le souligne J. Lligadas, il nous faut trouver un équilibre entre les « grands désirs naturels (religieux) et les propositions de l'Évangile » (p. 146).

Sur ce premier aspect, des désirs naturels et religieux, on remarquera d'abord la contribution de D. Power, sur l'évolution historique de la bénédiction des choses (pp. 39-60). Puis, on pourra lire avec intérêt l'interview de Françoise Dolto que la revue a intitulé : « Le pouvoir de la bénédiction sur l'identité psychique. » Il en ressort que la bénédiction est une nécessité parce que normale pour le développement humain. Mais elle est aussi un outil, et en cela, on doit savoir l'utiliser, même avec une certaine prudence.

Sur notre deuxième aspect, les propositions de l'Évangile, on pourra remarquer que nos auteurs sont unanimes pour retrouver le fondement de la bénédiction dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. On y retrouve un concept de bénédiction qui, selon

J.-M. Tillard, manque peut-être de netteté (p. 122). Néanmoins, il ressort que la bénédiction ne doit pas être centrée sur un objet ou une personne que l'on voudrait sacraliser ou mettre à part. Il s'agit plutôt de la vie des personnes, vie en tant que telle, ou vie avec et par l'objet qui nous est présenté. La bénédiction est moins une recherche de sécurité « matérielle », qu'une participation à l'entretien divin de la vie (p. 26) – « une valorisation des choses et des activités de ce monde pour elles-mêmes » (p. 145) – « mettre tout le concret de la vie humaine sous la protection de Dieu » (p. 122). En d'autres termes, par la bénédiction, nous pouvons atteindre à un certain épanouissement de la profanité du monde.

Finalement, la bénédiction est un appel à notre foi, « foi en la maîtrise de Dieu sur la Création et sa seigneurie sur toute chose » (p. 124). Et comme le souligne le P. Tillard, « l'avenir du monde se voit ainsi confié à l'intelligence humaine mais dans son lien avec la qualité du cœur humain. Par là, il tombe dans le registre de la grâce qui change les cœurs et ainsi entre de plain-pied dans le champ de la bénédiction évangélique » (p. 134). C'est pourquoi, beaucoup aiment voir la bénédiction comme une prolongation des sacrements : le sacrement étant le cœur ou moment privilégié de la bénédiction (pp. 127 & 143). Nous retons alors dans l'argumentation sacrements/sacramentaux.

Mais s'il y a les fondements théologiques et bibliques de la bénédiction, il y a aussi l'usage que nous en avons fait et que nous en faisons encore aujourd'hui. C'est pourquoi, l'article de D. Power est très intéressant quand il essaye de nous souligner les déviations du passé dont nous sommes peut-être encore marqués : notamment le passage médiéval de la bénédiction des personnes à la bénédiction des choses (p. 49) ; ou encore selon le P. Tillard, le passage d'une bénédiction des fidèles dans leurs biens, à la bénédiction de ces biens eux-mêmes (p. 132). Et de nos jours encore, parce que nous avons conscience d'une certaine autonomie du créé, nous restons réservés devant certaines demandes de bénédiction (p. 133).

L'évolution historique est là ; on ne peut l'effacer et on ne s'étonnera pas si elle a marqué l'Eglise dans sa Liturgie, dans son rituel. C'est

pourquoi, le nouveau rituel peut révéler des insuffisances (p. 140), des confusions (p. 141) ou des hésitations (p. 144). Cela apparaît bien clairement dès que l'on garde à l'esprit cette dialectique entre les besoins naturels et les propositions de l'Evangile dont nous avons parlé plus haut. Néanmoins, étant donné le grossier du livre, chaque Eglise de toute culture, devrait pouvoir y trouver assez de matériaux pour bâtir son propre rituel « inculturé » de la bénédiction.

Le rituel est là ; la revue *Concilium* également comme un premier document qui nous invite à en découvrir les richesses. Il est à souhaiter que d'autres revues, peut-être moins théologiques, se mettent à la tâche, car un gros travail reste à faire pour arriver à une judicieuse concrétisation et à une véritable inculturation de ce nouveau rituel qui, malgré tout et presque comme toujours, reste très romain. Et sur ce point, on pourra regretter que dans ses *praenotanda*, le nouveau rituel fasse vraiment peu de place à l'inculturation ou à l'adaptation selon les n° 37 à 40 de la Constitution sur la Liturgie.

Gilles Mathorel

P.S. Tous les numéros renvoient aux pages de l'édition française de la revue *Concilium*. *Beauchesne, 72, rue des Saints-Pères, 75007 Paris.*

Une Vérité désarmée

par Gaston Pietri

Gaston Pietri a été, de 1978 à 1982, Directeur du Centre National de l'Enseignement religieux. Il est actuellement Secrétaire Général adjoint de la Conférence des Evêques de France, chargé des questions pastorales. Dans ces différents postes, qui sont directement au service de la « mission », l'auteur a eu l'occasion de réfléchir longuement à la question posée sans cesse aux chrétiens comme à Jésus lui-même : « Qu'est-ce que la Vérité ? » L'homme moderne, rendu méfiant par tant de manipulations de la vérité, prend volontiers à son compte la réflexion de Régis DEBRAY : « Se croire détenteur d'une vérité universelle incite à porter le feu et le fer aux quatre coins

du monde. » Qu'en est-il de l'attitude des chrétiens dont on a pu dire qu'ils avaient eu bien souvent dans l'histoire une « passion insensée de la vérité » ?

Même s'il n'y a « pas d'autre fondement » que le Christ, il ne faut pas oublier que la foi chrétienne, même pour les croyants, n'est accessible qu'aux « pauvres de cœur » ! L'Esprit Saint les fera accéder progressivement à la vérité toute entière. La Vérité, pour le Chrétien, est un continuel enfantement et elle n'a de sens que dans son alliance avec l'Amour : « Amour et Vérité se rencontrent », dit le Psaume. En fait, sans l'amour, la vérité n'est qu'une idole...

La vérité chrétienne ne se déploie pas d'abord dans la sphère des concepts. Elle est « suite » de la trace de ce Jésus à l'accent Galiléen, dont la vérité, affirmée sur la Croix, est tout le contraire d'une manifestation de Puissance.

Jésus est tout entier Passage (Fils) ; sa Vérité n'est pas domination, mais humilité. Encore une fois, seuls les humbles, ceux qui savent d'abord faire silence et écouter, y entrent pas à pas.

Le Christ est Icône du Père. C'est en « pensant » Dieu à partir de la mort de Jésus que l'on entre dans la vérité de Dieu, le mystère de son Etre qui se donne, se « vide » en son Fils, un Dieu Serviteur.

Dans un chapitre intitulé « de la violence à la rencontre », l'auteur réfléchit sur la Mission et sur les liens entre culture et annonce de la Foi.

« L'occident, dit-il, en sa culture pétrie de christianisme, n'a pas besoin de se renier. Il lui suffit de reconnaître les contrefaçons. Il trouvera alors la possibilité d'annoncer le Christ et non pas ses propres œuvres. » Encore faut-il que le Chrétien (occidental ou non) sache que la vérité de Dieu excède toutes les expressions qu'il a reçues : c'est pourquoi il peut s'exposer au dialogue.

Le chrétien n'est pas un conquérant qui dans sa hâte de poser trop rapidement une vérité toute faite en elle-même adopterait par là... le moyen le plus sûr de déformer la vérité. Comme Jésus, il s'avance les mains nues, sans jamais accepter qu'on les porte au fourreau, même au nom de la vérité. Jésus nous a fait

approcher au cœur de la vérité quand « il étendit ses mains à l'heure de la Passion »... La méditation de G. Pietri sera très fructueuse à lire par quiconque est engagé dans la Mission, même si parfois on est un peu dérouté par le jaillissement continu d'une réflexion nourrie par la grande culture de l'auteur.

François Nicolas

Fayard, *Le Sarment*. Paris, 1985, 181 p., 79 F.

Ma Foi d'Africain

par Jean-Marc Ela

Jean-Marc Ela reprend en les précisant, dans ce nouveau livre, les grandes idées qui ont été les siennes pendant son séjour missionnaire parmi les montagnards du Nord Cameroun. La détresse de l'homme africain, sa « situation de mort » semblent contredire dans les faits l'annonce d'un Dieu Sauveur. Les anciens s'interrogent en se demandant pourquoi Dieu est devenu silencieux sur leur sol, et pourquoi la « communication » avec les ancêtres ne devient plus possible. Annoncer un Dieu Sauveur à l'Afrique, ce n'est pas se contenter de prolonger un système culturel importé d'ailleurs, de cet Occident où le « Verbe s'est fait texte » ; ce n'est pas non plus s'en tenir à une théologie africaine qui serait plus une affaire d'anthropologues qu'une réflexion élaborée à partir de la vie actuelle des communautés. Il faut accepter de revenir « sous l'arbre » (cet arbre à palabre du village, qui est l'arbre de la Croix, où peut se dire la pauvreté et la mort d'un peuple). Sous cet arbre il sera possible de « recommencer la théologie à partir des luttes que mènent les peuples noirs pour empêcher le monde d'être plongé dans le chaos ». C'est un long itinéraire à entreprendre, cherchant Dieu à travers la voix d'un peuple qui demande la pluie et aspire à la justice et à la libération.

D'intéressantes questions sont soulevées sur la place centrale que devrait avoir dans la foi africaine la communication entre les vivants et les ancêtres, à travers les symboles et les rites de la tradition. Le dogme de la communion des Saints tel du moins qu'il est vécu par les Occidentaux ne répond que très imparfaitement à

la prise en compte des liens communautaires avec le monde invisible, qui sont si forts en Afrique. Il faut aussi rendre à l'Evangile sa capacité de parler à l'homme africain à travers les symboles primordiaux de son existence.

La partie la plus originale du livre, et la plus longue, est celle qui fait écho aux engagements que Jean-Marc Ela a pris lui-même aux côtés des plus pauvres.

Selon lui, il ne faut pas aborder les problèmes de la santé de façon purement thérapeutique (et caritative), mais se rappeler avec la Bible qu'il y a un lien entre maladie et péché. Ce péché est d'abord collectif (corruption, contradictions économiques et sociales), et il retentit en maladies dans le corps de l'individu. De même la question alimentaire est essentielle à l'annonce de la foi, à condition que là encore on accepte de dépasser l'attitude purment caritative. La « Pastorale du grenier » permet aux communautés de prendre Dieu à témoin que « ce n'est pas l'homme africain qui a détruit la culture du mil ». La solidarité c'est d'abord l'affaire des pauvres eux-mêmes, qui apprennent à se rassembler dans leurs villages ou quartiers, pour résoudre leurs propres problèmes.

C'est en s'unissant que l'on découvre la force du Seigneur, celle du Christ crucifié et ressuscité.

Le Peuple devenu solidaire découvre notamment que l'Eucharistie lui rend insupportable un monde où il n'y a pas de partage. Dieu, en tout cas n'est pas neutre. En mourant sur la Croix, le Christ a fait la critique radicale de l'Alliance entre la religion et le pouvoir.

Les chrétiens ne doivent pas avoir peur du conflit pour défendre la justice, pas plus que le Christ n'a refusé la Croix.

Jean-Marc Ela s'interroge sur les pratiques ecclésiales trop prudentes et il met en garde contre la désillusion des jeunes, face à une église africaine qui resterait trop moralisante ou tatillonne, et se tiendrait à l'écart de tout engagement vraiment concret aux côtés des pauvres.

Si l'annonce de la Parole ne crée pas, à partir des propres aspirations de l'homme africain, un espace de désir du Dieu vivant, ne verra-t-on pas une grande partie des croyants actuels se diriger vers les sectes, ou vers le matérialisme importé d'Occident ?

Certaines affirmations de Jean-Marc Ela paraîtront peut-être trop passionnées, voire injustes et simplificatrices. Il a le mérite toutefois de soulever une question essentielle : Comment l'Afrique peut-elle, dans la foi, enrayer un processus de mort et croire en la Résurrection ?

François Nicolas

Karthala, Paris, 1985, 210 p., 70 F.

Lettres du Nord-Cameroun

par Jean Damay

Pendant quatre ans, l'auteur a accompagné les militants de la JAC dans le diocèse de Yagoua, au Nord-Cameroun. Il a beaucoup résidé en brousse, partageant les événements de la vie quotidienne des villageois Massa : « Les veillées et les palabres, les pleurs de la mort et le chant des enfants, l'angoisse de la pluie qui ne vient pas, les saluts amicaux et les fêtes qui jalonnent l'existence. »

Les vingt-trois chapitres du livre sont le prolongement des lettres que Jean Damay adressait à ses amis et correspondants de France. La rédaction est bonne, agréable à lire, et le sujet est intéressant. Les réflexions sur le développement et les conditions de sa réussite sont d'autant plus crédibles qu'elles s'appuient sur les réalités concrètes de la vie des paysans du Nord-Cameroun. Les paysans ne trichent pas avec le sol ou le climat, et ceux-là espèrent qu'on ne va pas étrangler leur pays par des mutations trop rapides et imposées du dehors. Ils continuent de travailler et d'aimer la vie, ils prennent conscience que c'est en s'organisant eux-mêmes davantage, avec le petit « coup de pouce » apprécié de l'extérieur, qu'ils pourront dominer les misères qui s'appellent la maladie, la disette, le gaspillage en boissons... ». Personne ne le ferait à leur place.

Etienne Desmarescaux

Karthala, Paris, 1985, 232 p., 65 FF.

Aimer Jésus

par Karl Rahner

En lisant ce livre on se rappelle les accents pathétiques d'un Lacordaire dans la chaire de Notre-Dame. « Il y a un homme dont l'amour garde la tombe... un homme qui a fondé son amour sur la terre. »

Karl Rahner n'emploie pas cette manière lyrique et incantatoire. Il s'exprime dans son langage de théologien et de philosophe toujours insatisfait des expressions de la foi parce que les mots humains craquent sous la pression du mystère. Il faut donc en les gardant réduire leur imprécision et leur ambiguïté.

La foi en Jésus Christ ne peut subsister sans le travail incessant de la réflexion théologique. Mais au-delà du savoir qu'on peut acquérir au sujet de Jésus, il faut se livrer absolument à Lui. Il faut, comme dit Karl Rahner, « lui sauter au cou ».

Dans cet amour qu'on lui porte, Jésus de Nazareth, Homme et Dieu dans l'unité d'une même Personne, devient l'Absolu concret dans lequel sont surmontées et l'abstraction des normes et l'insignifiance du pur contingent singulier. Dans l'union hypostatique de la Parole éternelle de Dieu avec la réalité humaine de Jésus, se réalise l'insurpassable et définitive autocommunication de Dieu avec nous.

Ce livre, d'une lecture sans facilités, permet d'approfondir la doctrine christologique traditionnelle de l'Eglise dont l'énoncé humain, inévitablement limité, garde toute sa valeur et qui peut être encore amélioré pour mieux connaître, pour mieux aimer Jésus.

Henri Frévin

Desclée 1985, Collection «Jésus et Jésus Christ», n° 24, 68 F.

Initiative and initiation

par Patrick F. Gesch

L'auteur, né en Australie, en 1944, a été ordonné prêtre dans la Société des Missionnaires du Verbe Divin.

Il annonce tout d'abord le thème de son livre sous la forme d'un sous-titre: « Un mouvement de type "Cargo culte" » dans la province Est du Sepik de Papouasie, replacé dans le contexte de la religion traditionnelle du village. »

La thèse de l'auteur est la suivante: Le mouvement religieux populaire du Mont Rurun, centré à Yangoru (province à l'Est de Sepik) est une réponse de la religion traditionnelle face à l'invasion de la technologie et des biens de l'occident. Si l'initiation dans la religion traditionnelle était facteur d'intégration dans la Société, les initiatives prises par le mouvement du Mont Rurun veulent être une initiation aux temps modernes. Le mot cargo exprime ce contrôle sur le monde occidental: les biens, les techniques, les façons de vivre...

L'auteur fait tout d'abord une étude historique bien documentée du mouvement du Mont Rurun qui a commencé en 1969; et il insiste sur les différents aspects religieux, politiques, sociaux, et économiques du mouvement. Il étudie ensuite la religion traditionnelle qui est le fondement sur lequel s'édifiera le mouvement du Mont Rurun. Il approfondit tout spécialement l'initiation. On reste pourtant sur sa faim en ce qui concerne l'explication de la thèse qui est affirmée au début du livre.

Yves Masquelier

*Anthropos-Institut, Arnold-Janssen Str. 20
5.205 St Augustin 1, West Germany, 350 p.,
68 DM.*

La question éducative en Afrique Noire

par Guy Belloncle

Guy Belloncle nous donne un bon ensemble de réflexions et de propositions sur les graves problèmes que pose à tous l'éducation en Afrique Noire. La première partie de l'ouvrage, sous le titre « changer l'école classique », reprend l'ensemble de la question et propose quelques orientations essentielles, on dirait volontiers indiscutables. La deuxième partie, plus développée, relate très concrètement des expériences de formations « autres », liées à la vie des ruraux... Elles ont toute la saveur et le prix de l'expérience vécue.

L'ouvrage est clair et bien documenté. Certes, la première partie reprend des choses souvent dites, voire ressassées, on dirait presque des évidences. La question est alors: pourquoi cela ne passe-t-il pas? Contentons-nous de deux réflexions.

D'abord, on a parfois l'impression que G. Belloncle, propose de « reculer dans un embouteillage ». C'est le cas de beaucoup de conseils donnés sur ce qu'il faudrait faire en Afrique. Est-ce possible, concrètement réalisable? Il ne suffit pas de le souhaiter, ni même de le vouloir.

Impression aussi que certaines solutions d'ensemble sont ou ont été préconisées après enquêtes menées surtout sur le plan sociologique... mais sans voir suffisamment l'impact psychologique, comment cela sera reçu par les intéressés. Ainsi, les mots de « concours » et de « ruralisation » ont une charge psychologique et affective (basée sur des réalités vécues) qui les ont fait et fait souvent rejeter.

C'est l'éternelle question: Des solutions « évidentes » dans un livre ou une revue ne le sont plus du tout dans la réalité vécue. Pourquoi?

Il reste que l'ouvrage de Guy Belloncle est stimulant, riche d'expérience, et mérite d'être lu par tous ceux qui sont concernés de près ou de loin par le problème de l'éducation en Afrique Noire.

J. Vanrenterghem

Karthala, Paris, 1985, 268 p., 85 F.

Buddhismo e cristianesimo in dialogo situazione, rapporti, convergenze

par Marcelle Zago

Pendant 25 ans l'auteur a approché le bouddhisme avec sympathie, respect et désir de comprendre: six ans de vie au milieu de la population lao (1959-1965), six ans d'études de missiologie (1965-1970), puis dans un centre d'études bouddhistes (1971-1975), enfin dans l'enseignement universitaire et depuis 1983 au Secrétariat du Vatican pour le dialogue interreligieux. C'est dire que l'auteur est qualifié pour parler du dialogue entre bouddhisme et christianisme.

Il nous présente une œuvre bien documentée, un livre de référence qui fait le point sur les divers aspects de cette question. Dans la première partie, l'ouvrage se présente un peu comme un manuel. Il passe en revue le bouddhisme dans son origine, son contenu global, sa diffusion et sa répartition actuelle en trois principales écoles. En parallèle, il montre l'histoire du développement de l'Eglise catholique dans cette partie du monde et sur ses rapports de fait avec le bouddhisme. Il conclut par l'examen des positions théologiques de l'Eglise sur le bouddhisme. Certains penseront qu'il y a des raccourcis mais la présentation globale du sujet traité demandait la brièveté.

La deuxième partie est centrée sur le dialogue chrétien-bouddhiste. L'auteur fait le bilan de ce qu'il a été et de ce qu'il est dans les pays theravada (comme la Thaïlande ou le Sri Lanka), dans les pays mahayana (comme la Corée du Sud ou le Japon), dans les pays tantrayana (comme le Népal). Il est évident que, pour des raisons extérieures, il n'y a pas de dialogue entre les chrétiens et les bouddhistes dans les pays qui sont entre les mains du communisme. Après cet exposé des faits, l'auteur étudie les divers types de dialogue, leur niveau, les conditions exigées, les difficultés rencontrées, et les fondements du dialogue. En séparant les fondements du dialogue et les textes du magistère qui en traitent, l'auteur se condamnait à certaines répétitions.

La troisième partie m'est apparue la plus intéressante : elle traite du contenu du dialogue. Il analyse et compare avec le christianisme les positions des bouddhistes sur les dieux dans le bouddhisme, le créateur, le rôle de Bouddha, le Dharma et le Nirvana. Dans ces deux chapitres, on saisit bien les divergences dans leur asperité. D'autres sujets sont abordés ensuite : la prière au Bouddha, au Dharma, à la Communauté, en contrepoint de la prière au Père dans le Christ par l'Esprit, deux diversités d'approche de la souffrance, de la conversion.

Nous sommes en présence de deux grands ensembles religieux, qui peuvent pourtant communiquer, car ce ne sont pas des univers clos, mais des appels qui restent ouverts... même s'il n'est pas possible d'apercevoir les résultats de leur rencontre.

J. Pierron

Citta Nuova, Rome, 1985, 430 p., 40.000 lire.

Ivresse ou abandon de soi Le zen démystifié

par Henry Van Straelen, SVD

Avec une expérience de presque quarante ans dans les pays du bouddhisme, l'auteur désire éclairer les croyants chrétiens qui sont sollicités par une mode religieuse présentant le zen comme un chemin efficace de spiritualité chrétienne.

Les vertus bouddhiques sont estimables : maîtrise de soi, pratique du renoncement, esprit de bienveillance universelle, sens du partage. Les très anciennes civilisations des peuples orientaux ont fait et savent toujours faire preuve d'équilibre et de sagesse. Mais les croyants occidentaux, quand ils sont las d'un christianisme mal enseigné ou mal reçu, doivent-ils préférer la sagesse orientale à la Révélation de la Parole vivante de Dieu ? L'auteur ne le pense évidemment pas : Jésus apprend à tout homme non pas à fermer les yeux sur soi, mais à vivre les yeux ouverts, à regarder plus loin que soi et plus haut que le monde présent.

Le 1^{er} chapitre explique le zen, un terme japonais venu du mot chinois « ch'an », lui-même dérivé du sanscrit : « dhyana ». Zen signifie concentration spirituelle, méditation, transe, extase. Bienheureux le bouddhiste qui parvient à anéantir tout désir. Voire ! La spiritualité évangélique ne demande pas d'échapper à soi-même par le nirvana, mais elle engage à discerner, pour être plus, et plus en union avec le Christ qui dit à chacun : Viens ! Seule une personne peut combler une personne. Tu aimeras...

Le 2^e chapitre est intitulé : le Zen, impossible méthode de méditation pour chrétiens. C'est la thèse, contre laquelle d'autres chrétiens, pratiquant yoga, zen et méditation transcendante, pourront protester. Les pages 67 à 199 du livre restent pourtant très fortes en démonstration de thèse. Que l'on s'inspire des attitudes de la spiritualité bouddhiste, soit ! Mais qu'on emprunte au contenu de sa doctrine, jamais. Compare-t-on la Sagesse Divine aux sagesse humaines ? « Ils ne peuvent pas y faire » disait Bernadette Soubirous, quand on lui présentait les œuvres d'artistes essayant de représenter sur la toile le visage et le regard de l'Immaculée apparue à Lourdes. La Foi

chrétienne est un don de Dieu. Les fidèles au cœur pauvre le savent bien, qui en sont réjouis gratuitement.

Le 3^e chapitre est très bref sur le zen et l'art japonais.

Le 4^e et dernier étudie longuement la mystique chrétienne et le mysticisme oriental, autrement dit le don de la sagesse divine et la conquête de la sagesse humaine. Comme saint Benoît, dénonçant les moines gyrovagues, l'auteur n'est pas tendre pour les «gourouvages» d'aujourd'hui!

L'ouvrage du père Van Straelen est excellent pour apprendre et pour comprendre. A quelques-uns, le zèle de l'auteur à dénoncer les ambiguïtés de la rencontre du zen bouddhiste et du christianisme pourra paraître grevé d'inquiétudes. Qu'on se reporte alors aux témoignages sereinement donnés dans le livre du Père Bosc: «Les grandes religions de l'Asie.» Le christianisme, écrit-il, a toujours, au cours des siècles, emprunté aux divers peuples ce qu'ils avaient de bon... Pourquoi n'aurions-nous pas des «bonzes chrétiens»?

Mais le Père Bosc a connu le bouddhisme de Thaïlande, et non pas du Japon. Et puis, son fondateur de monastère Thaïlandais inspiré de la tradition bouddhique est un Père Belge...!

Etienne Desmarescaux

Beauchesne, Paris, 1985, 236 p., 90 F.

Afrique: Jeunesse unique, jeunesse encadrée

par Jean-Marie Mignon

La jeunesse des pays d'Afrique, après la période coloniale: le sujet est important, il pourrait être passionnant, mais il est difficile de le maîtriser. L'auteur hésite entre une étude suffisamment approfondie des problèmes de la jeunesse africaine (il l'esquisse dans l'introduction), et la documentation pays par pays (pour laquelle il opte), avec le risque de répétitions et d'omissions que cela peut comporter. En effet, parler d'éducation traditionnelle pour tel ou tel pays, risque de paraître en minimiser l'importance pour d'autres pays. D'ailleurs, à quel niveau la situer: ethnique, nation, région, continent...?

Où situer au juste les frontières de la jeunesse et de ses problèmes? Et l'on parlera de choses bien différentes: l'alphabétisation, le sport, les scolaires, la jeunesse politique, voire paramilitaire (ce qui n'exclut pas le «retour à la terre» cf. le «service civique» d'inspiration israélienne) les coopératives, les mouvements de la jeunesse laïcs et religieux, voire les associations professionnelles et commerciales féminines... et les «mama bentz»... Où s'arrêter? Quant aux problèmes de la jeunesse, selon l'auteur on s'en méfie partout, aussi on cherche à l'organiser, non sans mal et avec des succès divers. On aura ici la jeunesse unique, là un certain pluralisme demeure encore. Ici, tout sera obligation, quitte à être en fait inexistant. Là, on aura évité toute obligation, et l'on s'efforcera d'éviter, difficilement, l'intégration politique. Cependant, c'est toujours la jeunesse organisée qui crée des difficultés aux pouvoirs en place.

L'organisation tendra à se limiter aux scolaires, faible portion de la jeunesse réelle. Tout est fonctionnarisé, et le bénévolat disparaît, ce qui tue la spontanéité associative. Les jeunes demeurent en général réticents. Les ruraux étant trop peu consultés, les actions demeurent administratives. Les scolaires sentent qu'on leur impose des opinions, du Parti, du Gouvernement, qui ne sont pas les leurs. Ils méprisent ce qui est fait pour les non-scolaires.

En définitive, cet ouvrage paraît peu utilisable. Sa base d'information est insuffisante: essentiellement des mémoires de stagiaires. L'exposé d'un pays ne sera vraiment parlant que pour ceux qui y ont longtemps vécu... et qui en n'ont guère besoin.

Armand Guillaumin

L'Harmattan, Paris, 1984, 260 p., 95 F.

Le curé d'Ars, saint Jean-Marie Vianney

par André Ravier, S.J.

Ouvrage de 90 pages en 16 × 23, avec un beau choix d'illustrations par H.N. Loose. La brièveté du livre et la densité de son message spirituel facilitent le rafraîchissement de souvenirs de lectures antérieures. Jean-Marie Vianney est

né à Dardilly le 8 mai 1786. Jean-Paul II viendra honorer en 1986 le second centenaire du baptême de l'enfant. L'homme sera étonnant de simplicité et d'humilité. La grâce divine le mettra à part pour le sacerdoce du Christ, et fera merveille dans ce terreau de choix. Ordonné prêtre à Grenoble, le 13 août 1815, l'abbé Vianney est d'abord vicaire à Ecully, jusqu'en décembre 1817.

« Il ne prêchait pas encore bien à mon avis, dira sa sœur Marguerite, et cependant quand c'était son tour de parler, on courait à l'église », et, « ce qui était mieux encore, à son confessionnal »... « Cela lui prenait beaucoup de temps, ajoute-t-elle, et il lui arrivait de négliger ses repas. » Déjà !

Le 9 février 1818, il arrive comme curé dans un village des Dombes. « Il n'y a pas beaucoup d'amour de Dieu à Ars, vous en mettez » lui déclara M. Courbon, Vicaire général, en le nommant à ce poste. Les plaies de ce village (mais ce mal était-il propre à Ars ?), c'était le travail du dimanche, les cabarets, les danses, la négligence des sacrements, et par dessus tout, l'ignorance religieuse. Mais dès son arrivée à Ars, l'abbé Vianney disposa de quelques bonnes familles chrétiennes... » (p. 28). Tonifiante lecture, et toujours d'actualité.

Etienne Desmarescaux

Le Centurion, 1984, Paris, 90 p., 56 F.

livres reçus à la rédaction

Mon Père et ma Mère, par Raymond Marie Tchidimbo, Fayard, Paris, 1985. — Mgr Tchidimbo, Archevêque de Conakry lorsque Sekou Touré a imposé sa dictature à la Guinée, a partagé le sort de son peuple en connaissant lui-même la prison. Huit années et huit mois de détention terrible ne réussirent pas à entamer sa Foi. Libéré, il sera appelé par le pape Jean-Paul II, au Comité de présidence du Conseil Pontifical de la Famille. On pourra trouver dans « Mon Père et ma Mère » l'ensemble des documents Pontificaux sur la famille. Au début de plusieurs chapitres de son livre, l'auteur montre brièvement mais avec chaleur comment sa propre Foi s'est enracinée dans le témoignage de vie de son Père et de sa Mère.

Les mystères du rosaire, par Ephraïm, préface de Daniel-Ange. Editions Lion de Juda — Burtin 41600 Nouan-le-Fuzelier, 150 p. (17 photos vitraux) 49 F. — Méditation des quinze mystères du Rosaire, prière des pauvres de tous les temps, des petits de partout, prière des malades et des bien-portants, des prisonniers et des pionniers de l'Evangile; prière apaisante, prière pacifiante, prière fortifiante, prière avec Marie, prière à Dieu par Marie, prière des saints et prière des pécheurs.

L'athéisme moderne, par Dominique Morin, Collection « dossiers libres » Cerf, Paris, 1985, tome I, 136 p., 48 F, tome 2, 152 p., 48 F. — Dominique Morin est aumônier de lycée et professeur de philosophie au grand séminaire et au centre d'études et de réflexion chré-

tienne d'Orléans. Il invite à réfléchir sur les diverses formes d'athéisme qui coexistent aujourd'hui. Depuis le « siècle des Lumières » où bon nombre de philosophes ont porté le soupçon et la critique sur la Lumière révélée, sur la Vivante Vérité, des secteurs entiers de la chrétienté ont été contaminés par le septicisme, le refus de Dieu, l'indifférence religieuse. Le premier tome analyse le défi de l'athéisme contemporain et de la sécularisation de la société, puis fait une approche plus détaillée de l'athéisme scientifique avec Auguste Comte, Jacques Monod, puis de l'humanisme athée de Ludwig Feuerbach et de Karl Marx. Le tome second aborde l'étude des autres « fils » de Feuerbach : Nietzsche, Freud et Sartre, les maîtres à penser de l'humanisme athée. Le livre s'achève en reprenant brièvement les questions universelles de la création, du mal et de la souffrance, et en réaffirmant l'actualité éternelle de la foi en Dieu.

Des diacres parlent : originalité et enjeux du diaconat aujourd'hui, Collection « dossiers libres », Cerf, Paris 1985, 128 p., 35 F. — Une vingtaine de diacres, qui exercent dans le Nord, la Picardie, la Normandie, parlent de leur vie conjugale et familiale, professionnelle et ecclésiale. Ni copies conformes des diacres des premiers siècles, ni prêtres au rabais, ni laïcs cléricalisés, ils nous font comprendre l'originalité et les enjeux du diaconat contemporain.

Mes enfants de Kaboul, par Serge de Beurecueil, livre de poche. — Venu en Afghanistan en 1961 pour faire des recherches sur Ansâri, un maître du Soufisme qui vécut à Hérot au XI^e siècle, Serge de Beurecueil enseigne à Kaboul et... recueille chez lui un enfant paralysé des deux jambes, traînant la rue. Après celui-là d'autres orphelins sont accueillis, constituant une famille nombreuse que le Père de Beurecueil nourrit et éduque. Le livre raconte cette belle histoire, vécue dans un pays où les misères ne manquent pas. « Visages d'enfants rayonnants, tirés de tant de misères ! « autant d'icônes, resplendissantes de la lumière de Dieu. ... Seigneur, quoiqu'il arrive, protège mes enfants ! »

Un chrétien en Afghanistan, par Serge de Beurecueil, collection « Foi vivante », Cerf, Paris, 1985. — C'est la reprise allégée de deux livres déjà parus en 1965 et 1968 : « Nous avons partagé le Pain et le Sel », et « Prêtre des non-chrétiens ». Le 31 août 1983, l'auteur dut quitter l'Afghanistan, sacrifice achevant le partage du pain et du sel.

Case de Gaulle, par Guy Menga, Karthala, 1984, 260 p., 70 F. — Roman dont l'action se situe à Brazzaville, entre le discours historique du général de Gaulle en 1944 et l'annonce de sa mort, en novembre 1970. Entre les deux il y eut le retour au pouvoir en 1958 et la marche à l'indépendance du Congo-Brazzaville. Le couple Samuel Kibélolo-Henriette Dinamona se construit comme il peut durant cette période, pas trop mal finalement au milieu de nombreuses difficultés. L'auteur a-t-il voulu décrire le conflit entre la fascination du monde extérieur et la nécessaire fidélité aux bonnes traditions locales ? Kibélolo est un inconditionnel de de Gaulle, tandis que l'épouse rappelle à son mari qu'elle existe d'abord, elle. Récit parfois un peu long, mais il y a d'agréables notations sur les comportements humains de toujours et de partout, après comme avant l'indépendance ! L'auteur ne manque ni d'humour ni d'esprit satirique. « La justice, écrit-il, exige que le sang ait la même couleur pour tous les hommes. » Il a raison.

Frères de Jésus, par Elisabeth Lopez, Médiaspaul, Paris, 1985, 96 p. 70 F. — Ils sont jeunes. Ils ont une vie devant eux et des orages dans la tête : des questions, des élans, des amours, le monde entier... et encore des questions. Au monastère, ils sont venus prier avec les clarisses, rencontrer l'Ami, découvrir le Père, lui confier ce qu'ils avaient dans et sur le cœur, leur difficulté et leur bonheur de vivre. Un jour, ils se sont sentis « Frères de Jésus ». Voici leurs prières. Avec des mots neufs, sincères, timides et forts, elles nous invitent à nous laisser saisir par le « feu de l'espérance », « oasis » et « brasier », « rayon de miel »... Des photos lumineuses réfléchissent leur message.

LA SYMBOLIQUE DES COULEURS RITUELLES ANCESTRALES ET LES COULEURS LITURGIQUES

Le rituel ancestral zaïrois est dominé par trois couleurs principales : le rouge, le blanc et le noir. Pour analyser leur signification, l'intéressé trouve une riche illustration dans les trois volumes du **DICTIONNAIRE DES RITES**, publiés par le CEEBA (1984-1985) qui fournissent une documentation détaillée à l'appui.

Quant à l'usage des couleurs liturgiques, l'Eglise devrait prendre en considération le message de la communication non verbale que chaque couleur émet, message qui est saisi spontanément par le peuple chrétien au Zaïre et dans d'autres pays du monde.

Voyons en résumé la signification rituelle de ces trois couleurs.

la symbolique du blanc

A l'opposé du noir qui signifie la nuit, le blanc, dans le rituel zaïrois, symbolise le jour, la lumière. Il est la couleur préférée des rites de passage dans lesquels s'opèrent des mutations de l'être : la naissance (le blanc du lever de soleil, naissance du jour), la sortie de réclusion du nouveau-né, le sevrage (kaolin), l'initiation (associée à mort et renaissance), le mariage : les fiancés sont enduits de terre blanche (chaux, kaolin, sel) et l'aboutissement de la vie : la mort (linceul, chaux, usage de farine de manioc pour le premier deuil). La mort rappelle le blanc du coucher de soleil (qui se meurt à l'Ouest).

Rappelons que dans la tradition de l'Europe, le blanc est également la couleur des rites de passage : Naissance, baptême, première communion, mariage

et mort (linceul). Dans le service funèbre de la maison royale d'Orange aux Pays-Bas, le blanc est de rigueur : cercueil blanc, corbillard blanc, tiré par des chevaux blancs, fleurs blanches, etc.

le langage non verbal du noir

A l'opposé du blanc, le noir revêt un aspect négatif dans le rituel zaïrois : il est signifié par la nuit (rites qui doivent être exécutés la nuit), par le charbon, par des étoffes et ficelles noires. On l'utilise pour exprimer un refus, un envoûtement, une expulsion. Comme « couleur de condamnation » (malédiction) et du renoncement (deuil noir), il symbolise une séparation définitive, un départ sans retour.

Le noir des ténèbres est le domaine de l'activité sorcière ; à l'apparition de l'aube (blanc), leur action se paralyse.

Ajoutons que le noir est associé à l'invisible, à la disparition devant le regard des hommes et des animaux.

La conception occidentale du noir est semblable. Porter des vêtements noirs au deuil et à l'enterrement souligne une séparation définitive, un départ sans retour.

la symbolique du rouge

Le message émis par le rouge est complexe. On s'est habitué à distinguer le rouge nocturne (femelle) associé au feu, possédant un pouvoir d'attraction (amour passionné) et le rouge, signe de puissance qui est en rapport avec le sang et qui signifie un danger menaçant. Il est caractérisé par un mouvement qui écarte, met en fuite. L'usage du rouge dans d'innombrables rites zaïrois s'articule sur ces deux modèles de pensée : terre rouge (kaolin rouge), tissus, couvertures, bandelettes, ficelles, fleurs rouges et le sang lui-même marquent son emploi cérémoniel.

Le message non verbal du rouge est saisi spontanément par la population, que ce soit le rouge femelle (employé surtout par les femmes et visant l'amour) ou le rouge du pouvoir menaçant.

couleurs rituelles ancestrales et couleurs liturgiques

La symbolique du rouge, telle qu'elle se présente dans le rituel ancestral ne s'accorde pas au message de la liturgie catholique. Elle ne s'intéresse ni à l'amour-passion, ni au pouvoir qui menace.

Le noir comme couleur liturgique a été abandonné depuis la réforme liturgique. C'était une décision louable de l'Eglise, étant donné que le noir revêt une signification négative.

Le blanc, par contre, par son message lumineux, s'offre comme couleur liturgique par excellence : Il s'associe parfaitement au message chrétien et convient à toutes les célébrations de l'année.

Le vert comme tel n'est pas une couleur rituelle de la tradition, mais l'usage rituel de l'herbe verte, des feuilles et des rameaux, symbolise des valeurs positives : bénédiction, réclusion, initiation, rites funéraires.

un regard sur l'histoire des couleurs liturgiques

La jeune Eglise des premiers siècles a préféré le blanc comme couleur liturgique. Contre des tentatives d'introduire d'autres couleurs, Rome a prescrit à la fin du VI^e siècle, le blanc comme unique couleur liturgique pour tous les dimanches et fêtes de l'année. On s'est inspiré des vêtements blancs que portaient les messagers de Pâques et de l'Ascension dans l'Evangile. Dans la grande liturgie de l'apocalypse, le blanc est dominant. Lorsque le pape Innocent III, en 1200, prescrit pour les célébrations liturgiques quatre couleurs : blanc, rouge, vert et noir, il a peu de succès. Ce n'est qu'au XVI^e siècle que le Concile de Trente a introduit à côté du blanc, le rouge, le vert et le noir.