SPIRITUS

DOSSIER D'ENQUÊTE	LE QUESTIONNEMENT
GABRIEL ESPIE	LE RECOURS AU TÉMOIGNAGE
JEAN-PIERRE JOSSUA	APPROCHES THÉOLOGIQUES DU TÉMOIGNAGE
ANNICK ESPINASSE	L'ÉVOLUTION DU TÉMOIGNAGE
JEAN-YVES JOLIF	POLITIQUE, ÉGLISE, FOI

&

témoin au Japon
chez les peuls
la chine et le tiers-monde

CLAUDE BASTID, GEORGES JANSSENS, LÉON
TRIVIÈRE, ETC.

attester la foi

Dossier d'enquête	Le questionnement / 5
Gabriel Espie	Le recours au témoignage / 27
Jean-Pierre Jossua	Approches théologiques du témoignage / 45
Annick Espinasse	L'évolution du témoignage / 61
Claude Bastid	Témoignage au Japon / 73
Georges Janssens	Chez les Peuls / 81

Jean-Yves Jolif	Politique, Eglise, Foi / 85
-----------------	-----------------------------

chronique	La Chine et le Tiers-Monde / 101
lectures	Good News et Witness / 109
	Théologie en situation / 109
	L'évangélisation en question / 110
	La terre africaine et ses religions / 111
lettre aux lecteurs	Flashes et nouvelles, point d'orgue / 112

En février 1970, avec le n° 40 qui était celui du dixième anniversaire de Spiritus, le P. Robert Ageneau succédait au P. Athanase Bouchard, fondateur et animateur de la revue. Dans une période de mutations rapides et d'interrogations passionnées, cinq années, c'est toute une histoire qu'on ne peut songer à résumer en quelques lignes. Les lecteurs de la revue auront facilement reconnu la profonde fidélité qui a fait le lien entre les numéros successifs : « Spiritus a été un lieu de recherche et de dialogue où tous les missionnaires, hommes et femmes, ont été invités à faire part de leurs expériences pour un soutien et un progrès mutuels ». Mais le lecteur aura également perçu le continuel renouvellement tant au niveau du langage et des méthodes d'investigation que des thèmes de réflexion et des prises de position.

Au moment où nous prenons leur suite, nous voudrions que Robert Ageneau et Denis Pryn, avec qui nous avons travaillé, dont nous avons apprécié l'amitié, trouvent ici l'expression de notre admiration pour le dynamisme infusé à la revue, pour la somme de travail fourni, pour la recherche toujours plus poussée des conditions de la mission aujourd'hui. Qu'ils trouvent aussi nos vœux pour leurs travaux futurs au service de l'information religieuse et missionnaire.

Comme pour ceux qui nous ont précédés, se pose à nouveau pour nous la question de l'objectif de la revue, du pouvoir qu'elle se donne et de l'autorité qu'elle exerce. Déjà, dans le numéro 53, un essai d'analyse institutionnelle tentait d'apprécier l'instrument qui est entre nos mains. Dans la mesure où Spiritus se veut une plate-forme de rencontres, un lieu d'échanges et de dialogue, le pouvoir de la « parole dite » ne nous appartient plus. On ne « donne » pas la parole pour la reprendre, et ce doit être encore plus vrai si des théologiens, placés dans d'autres situations que les nôtres, nous font l'honneur de nous confier « leur parole ». De quel droit pourrait-on alors les juger ? La tâche qui est devant nous n'est-elle pas de tendre plutôt à l'honnêteté de la confrontation - voire des oppositions - pour servir au dévoilement de la vérité : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière » (Jn 3, 21). La revue est l'œuvre de tous ceux qui veulent y entrer dans le respect et l'écoute de l'autre.

A ses débuts, l'équipe précédente avait choisi le thème de l'espérance. Pour ce numéro 58, nous vous proposons une réflexion sur

l'attestation de la foi. Il est sans doute significatif qu'à chaque point de départ, le thème choisi soit un aspect essentiel de l'adhésion au Christ. L'œuvre de la mission est toujours reprise et toujours à reprendre, non qu'un dénigrement systématique du passé nous tente ou qu'une tendance masochiste nous pousse... Mais donner un Visage à Jésus est bien une tâche impossible à réaliser. Tout en constituant la dynamique de notre vie, elle requiert une critique continuelle et un nouvel engagement. Nous voudrions que nos lecteurs se sentent interrogés, mais non pas condamnés ou culpabilisés...

Porter témoignage est une dimension essentielle de la foi : il n'y a de foi qu'attestante, que témoignante. Seulement, les conditions du témoignage ne cessent de changer. L'erreur serait de croire qu'un discours clos peut recouvrir toutes les expériences vécues... Le présent numéro montre le va-et-vient entre ces expériences et la référence à Jésus. « La théologie n'est pas autre chose que la recherche de l'authenticité chrétienne à travers le dialogue des théologies situées. La vérité ne réside pas dans le dire de tel théologien particulier ; elle ad-vient dans la mesure où l'acceptation de la différence libère la voie pour une écoute plus exigeante de la Parole » (Ch. Wackenheim).

Continuant la méthode qui a été mise en œuvre au cours des années précédentes, nous partons ici d'expériences concrètes. Le matériau immédiatement disponible se trouvait rassemblé dans les sessions de formation permanente pour les missionnaires en congé. Au travers de situations, d'insertions diversifiées, les problèmes que pose l'attestation de la foi se dessinent à gros traits. Il nous a semblé intéressant de les repérer pour que la lecture du numéro soit motivée.

Nous avons noté dans ces sessions que les centres d'intérêt des missionnaires changeaient rapidement. A l'aggiornamento théologique succédaient l'annonce kérygmatisque, puis la catéchèse... Il n'est pas sans intérêt de se demander pourquoi maintenant, c'est le recours au témoignage qui se fait si fréquent et si fort. Attitude qui n'est pas, semble-t-il, sans ambiguïté. Est-ce une position de repli stratégique, un constat d'impuissance dans l'évangélisation ou un retour à l'acte fondateur, à la genèse de la foi ? L'article de G. Espie essaie d'analyser ce fait.

Pour déchiffrer l'acte missionnaire, le P. J.-P. Jossua donne une grille de lecture théologique : il dégage le rapport que la foi entretient avec sa propre attestation, avec l'existence humaine et avec son origine transcendante.

Le témoignage étant un mode de communication, il ne dépend pas seulement de l'intention du témoin, mais aussi de la situation de ceux qui le reçoivent ou du moins qui le perçoivent. Or la situation est mouvante. Un regard historique sur un mouvement d'Action catholique comme la Jac, devenue le Mrjc, montre bien l'effort créateur qu'il faut continuellement poursuivre pour que la foi, dans son attestation reste fidèle à son inspiration. Deux monographies rappellent aussi que le témoignage ne peut être que multiforme, du fait des situations diverses.

Telle est donc l'ossature de ce numéro 58 dont le but est d'éveiller la réflexion chez ceux qui sont consacrés à l'annonce de la Bonne Nouvelle.

L'article du P. J.-Y. Jolif prévu pour le cahier 57 est arrivé tardivement du fait des grèves des P. et T. Nous le publions ici, conscients d'ailleurs qu'il n'est pas éloigné de notre thème d'aujourd'hui : le politique est une dimension globale de l'existence de l'homme et l'attestation de la foi ne peut en faire abstraction.

Ainsi se poursuit l'aventure de notre revue. Un espace de liberté nous est offert par les responsables des Instituts qui forment l'Association Spiritus. Il nous semble bon d'offrir cet espace de liberté à tous ceux qui veulent créer - au travers des tensions qui surgissent de la différence ressentie comme étonnante, inquiétante, voire dangereuse - des relations vraies qui s'originent dans leur foi à l'Esprit-Saint. La réconciliation ne peut être un compromis à bon marché, aussi inefficace qu'un vœu pieux. Ce ne peut être qu'un horizon vers lequel on tend, une tâche ardue qui exige un « mourir » continu. Notre vœu est qu'au travers des traits brouillés de nos visages à découvert, se dévoile quelque peu le visage du Ressuscité.

Spiritus

L'ATTESTATION DE LA FOI

le questionnement

Les sessions de Formation permanente pour missionnaires en congé permettent à un certain nombre d'entre eux de prendre du recul pour examiner leurs expériences d'évangélisateurs. Certes, l'examen est partiel : il ne recouvre pas tout le projet missionnaire des Eglises locales. Ce n'est pas une analyse méthodique complète de toute l'œuvre évangélisatrice. On pourrait d'ailleurs s'interroger sur la possibilité d'une telle analyse. Pourtant cette réflexion qui s'enracine constamment dans l'agir pastoral des participants permet de voir comment se posent les questions pour ceux qui sont sur le terrain. Par suite, elle dessine le questionnement actuel sur la mission et, à ce titre, elle peut donner un cadre aux études qu'on va lire.

Ainsi situées, les réflexions suivantes qui constituent la matière essentielle de cet article, appellent un mode de lecture qui corresponde à leur nature. Il ne faut pas les prendre pour des affirmations absolues, irréformables, définitives, générales, encore moins les attribuer sans plus à la direction de la revue... Elles demandent plutôt à être écoutées. Ainsi pourra-t-on sentir ce qui est vécu par des hommes et des femmes généreux en face d'une mission qui donne sens à leur vie. Faire directement de ces réflexions un objet de polémique serait les rabaisser. Les approuver inconditionnellement serait rabaisser leurs auteurs à des enfants que l'on ne veut pas peiner. Il vaut mieux se laisser interroger par elles pour tenter de voir les problèmes de fond qui se posent à nous.

n.d.l.r.

Dès le début des sessions se pose inmanquablement la question de la justification du départ. A ce stade, avant toute analyse, les missionnaires auront tendance à se consoler et à se rassurer :

L'impression que j'ai, qui m'est confirmée par ce que j'entends - même si cela s'applique surtout au Zaïre, il me semble que c'est vrai pour toute l'Afrique aussi - impression dont j'ajoute qu'elle me déçoit profondément, c'est que beaucoup de missionnaires et de responsables religieux mettent en question leur présence en pays de mission. Il me semble, au contraire, qu'aujourd'hui, c'est justement le moment où nous allons vers une Eglise - et une présence d'Eglise - pauvre. C'est un autre regard que nous devons avoir sur notre présence, sur notre témoignage. Regard qui sera tout autre, je pense, que celui que nous avons eu dans les années antérieures. C'est ce regard sur les possibilités d'évangélisation aujourd'hui qui doit susciter notre espérance...

Le texte laisse apparaître une interrogation sur la présence et indique une certaine perte de parole. Pour quelques missionnaires, l'interrogation est presque résolue par la décision de partir. D'autres pensent qu'il faut changer le regard et trouver un autre mode de présence.

1/ Un certain malaise

trahi par ses arrières...

Lorsque la confiance est établie entre les membres du groupe, ce malaise s'exprime d'une façon assez claire. Autrefois le missionnaire partait « fort de ses arrières », appuyé par la chrétienté dont il se sentait le mandataire.

Je crois que c'est moins simple de partir que jadis... Même dans les paroisses, on se fait traiter de lâche quand on part à l'extérieur. Ce que je dis est peut-être un peu poussé, mais il y a de cela quand même... Et quand on revient en France, on ne sent plus derrière soi un souffle missionnaire.

On nous prend non seulement pour des lâches, mais aussi pour des exploités du Tiers-Monde, comme je me le suis fait dire ! « Vous allez faire suer le nègre », me dit-on.

Le missionnaire se sent donc lâché, trahi, au moins incompris. Il n'y a plus *unanimité de la chrétienté* sur l'entreprise missionnaire. Une trentaine d'années auparavant, la conscience de celui qui partait était claire, transparente : il était l'apôtre de Jésus Christ, mandaté par l'Eglise, soutenu par la chrétienté occidentale, s'engageant jusqu'au bout (martyre y compris) pour annoncer Jésus Christ. Mais un premier doute apparaît : est-ce bien Jésus Christ que j'annonçais ou la prévalence de la culture occidentale ?

Quand je suis parti, je ne me rendais pas compte que m'engageant au nom du Christ, au nom d'un idéal, d'une vocation, je n'étais pas aussi transparent que cela pour ceux qui me recevaient, que j'étais lié au pouvoir blanc, au pouvoir colonial. Que je le veuille ou non, je ne pouvais pas faire reconnaître immédiatement la générosité de mon intention...

Dans la conscience missionnaire se crée donc un décalage entre l'ordre de l'intention et celui de la réalisation. C'est certainement une source de souffrance parce que l'intention était première, mais au temps de la formation, on n'avait pas été habitué à mesurer l'impact d'une action : la spiritualité était seule importante. Sorti de sa bonne conscience, le missionnaire s'interroge alors sur sa visée :

A quoi cela sert-il de partir ? Qu'est-ce que vous apportez exactement ? nous demande-t-on souvent. Et quelquefois on est pris de court. On a beau dire : nous apportons Jésus-Christ, on se demande même - et on le voit bien ici depuis le début de la session - comment il faut l'annoncer.

Au sein de l'équipe évangélisatrice, il n'y a plus la même unanimité :

Moi, il me semble aussi que depuis quelques années, le mot « évangélisation », le concept même de mission a beaucoup changé. Constamment, nous nous trouvons affrontés à des gens qui n'ont pas la même visée que nous. Nous le remarquons ce matin dans le groupe. Dans l'action concrète, au sein des communautés dans lesquelles nous vivons, on se heurte au nom de conceptions diverses, aux prêtres avec qui nous travaillons. Cela nous gêne beaucoup pour l'action.

dans une situation mouvante

Mais si le missionnaire se sent trahi par ses arrières, interrogé sur son projet, c'est surtout par les mutations du monde où il tente de s'insérer qu'il est préoccupé. Les conditions psycho-sociologiques ont changé :

Nous nous sommes d'abord posé la question : notre évangélisation, notre annonce de la Parole de Dieu, exercice de la charité, a-t-elle autant de poids qu'il y a dix ans ? Autrefois le clan a servi à l'implantation du christianisme : si le chef du clan demandait le baptême, il était suivi par une grande partie de la population du village. Le baptême était considéré comme une promotion. Maintenant il apparaît davantage comme un choix. Autrefois les gens étaient pauvres, maintenant l'argent fait le bonheur. Les jeunes ne pratiquent plus, l'assiduité diminue rapidement avec la découverte des exigences de la vie évangélique.

Un autre participant se fait l'écho de la même préoccupation, mais il l'enrobe dans un jugement moralisant assez typique :

La mutation présente consiste principalement en ceci : autrefois la vie clanique en Afrique ou à Madagascar, ou la vie communautaire a servi à aider la naissance et le développement de l'Eglise dans ces pays. Actuellement, la jeunesse est tendue vers le progrès, et même vers le matérialisme. La tentation est grande de verser dans un collectivisme matérialiste. Or, si autrefois la vie communautaire du clan était un élément favorable à l'implantation du christianisme, à l'avenir, je pense, la vie collective servira davantage le progrès matérialiste comme le maoïsme. Alors les chrétiens devront faire un choix personnel, penser personnellement leur foi et leur attachement à Jésus-Christ. D'où le problème principal pour l'avenir : qu'il y ait de jeunes chrétiens de forte trempe qui sachent réagir contre l'emprise de la masse matérialiste.

Devant les mutations de sociétés qui se produisent dans les différents pays, les missionnaires sont assez désorientés. Prenons un exemple : celui du départ des jeunes vers la ville. Le fait est généralement donné brutalement, sans analyse :

La vie à la campagne n'intéresse plus les jeunes. Ceux qui ont un tout petit diplôme, ne serait-ce que le certificat d'études, ne deviendront

plus des travailleurs manuels, ils cherchent à vivre en ville. Quitte à y vivoter, ils préfèrent la ville à la campagne.

Devant ce fait, il y a ceux qui se lamentent : « *Nous n'avons plus que les vieux !* », ceux qui cherchent à enrayer le mouvement : « *L'un des problèmes apostoliques est de rendre la vie intéressante à la campagne. Il ne faut pas croire que les jeunes catéchisés de la ville seront les apôtres de la campagne* ». D'autres encore sont heureux des efforts du gouvernement pour stopper l'exode vers les villes : « *Au Rwanda, je constate qu'il y a beaucoup de jeunes qui vont à la ville pour chercher du travail, mais la ville ne peut suffire. Le gouvernement a d'ailleurs pris des mesures pour expulser tout un tas de jeunes gens : au mois d'avril, 5.000 ont été refoulés de la ville. Je pense que le gouvernement a l'intention de former des camps de travail à la campagne* ». Enfin quelques missionnaires se posent la question du sens de ce mouvement : « *Je crois que, même si on fait des efforts pour rendre agréable et intéressante la vie à la campagne, il ne faut pas oublier que l'exode vers la ville est un mouvement sociologique contre lequel on ne peut rien faire. Il se produira donc quoi qu'on fasse. Il faut par suite que notre action apostolique, notre évangélisation, se concentre de plus en plus vers la ville, car c'est là qu'est une certaine libération.*

L'approche du réel et ses difficultés

Ce qui transparait dans ce petit exemple, c'est que d'une constatation, on tente de passer tout de suite, et par le biais d'un jugement moralisant (est-ce un bien ou un mal ?), à des attitudes apostoliques. L'analyse du réel est régulièrement télescopée. L'animateur le fera remarquer, demandant de bien distinguer, au cours des discussions, entre la description de la situation concrète et la réflexion. Mais il ressort des débats de sessions que les missionnaires ne sont guère pourvus d'instruments pour approcher le réel. Le plus difficile est de « voir ce que l'on voit »...

Nous nous tromperions vraisemblablement si nous nous imaginions qu'il suffit en quelque sorte d'ouvrir les yeux, de regarder, pour qu'immédiatement le réel nous saute au visage et se donne à nous tel qu'il est en lui-même. Sans doute devons-nous, à l'inverse, être convaincus que la connaissance du réel ne peut se faire que dans un deuxième temps. On y parvient dans la mesure où l'on a réussi à

surmonter un premier moment qui n'est en réalité qu'une pseudo-connaissance.

La lecture du réel n'a pas été facilitée par les années de séminaires ou de formation où l'idéologie a tenu une très grande place. L'expert anthropologue peut souligner ce fait et indiquer les dangers d'une telle lecture. Il fournit aussi un instrument de travail en signalant deux types de résistance à la vision du réel.

1. les projections : notre regard n'est pas vierge. Nous portons en nous une certaine image du monde que nous projetons sur la réalité globale et qui joue un rôle fondamental dans notre existence. C'est elle, en effet, qui nous permet de donner un sens à notre vie, de confirmer ce que nous sommes, et nous procure un certain état d'équilibre et de bonheur. On peut relever quelques traits de ces projections que nous opérons presque spontanément.

- nous sommes habités par une image de la réalité qui nous incite à opérer un gommage plus ou moins fort des réalités autres que religieuses. Notre image du monde est telle que nous ressaisissons dans la réalité, d'une façon très privilégiée, tout ce qui a trait à la sphère religieuse. Alors qu'à l'inverse, un certain nombre d'autres éléments de la réalité nous apparaissent seulement de façon très atténuée et toujours quelque peu recouverts d'ombre. Réfléchissant par exemple sur les réalités économiques, nous poserons presque immédiatement la question : quelles conséquences cela a-t-il pour la mission ? Mais la question est posée avant qu'on ait vu vraiment les choses en elles-mêmes : on opère là une sorte de court-circuit.

- il nous est également difficile de reconnaître et de valoriser ce qu'il y a de réel dans le conflictuel. Nous avons spontanément du réel une vision assez paisible dans laquelle les conflits, qui éventuellement s'y manifestent, n'apparaissent pas avec toute leur densité. Nous sommes tentés de rabattre les réalités eschatologiques sur l'histoire. Dès lors, nous apercevons l'histoire à travers les images qui nous sont données comme réservées à l'eschatologie.

- notre vision du réel est souvent d'ordre moral. Nous étiquetons toutes choses avec des termes moraux : c'est bien, c'est mal, c'est positif, c'est négatif... Et sans doute les réalités ont bien une signification morale, mais cette signification ne peut être perçue si l'on n'a pas d'abord retenu le sens de la réalité en question.

- nous projetons sur le monde une image telle que le réel nous apparaît beaucoup plus en termes individualistes ou psychologiques. Or, « individualiste » s'oppose à « réalité collective ». Il nous est très difficile de saisir cette sorte d'articulation profonde de la réalité qui relie tous les hommes les uns aux autres et nous nous arrêtons beaucoup plus facilement à l'aspect individualiste de la réalité.

2. le faux concret : il y a un faux culte, un culte erroné, maléfique du fait, derrière lequel on aperçoit cette idée que l'on atteint d'autant plus le réel concret que l'on se ressaisit d'un fait déterminé, particulier, nettement circonscrit. Cette petite réalité très particulière est au bout du compte vide de sens. Je pense qu'un fait ainsi cerné est ce qu'il y a de plus abstrait, parce que précisément dans le réel, un tel fait n'existe jamais à l'état isolé, mais il est toujours lié à beaucoup d'autres, inséré dans un certain nombre d'événements, de situations. Et par conséquent, pour ressaisir le concret, ce qu'il faut retenir, ce n'est jamais un fait isolé et détaché, mais toujours un certain ensemble...

2/ Les conditions du témoignage missionnaire

Les difficultés du témoignage missionnaire vont réapparaître dans l'examen des divers aspects de la réalité, qu'il s'agisse du plan économique, politique, social, religieux ou culturel. Il est possible d'en donner quelques exemples.

le développement

Sans négliger l'aspect caritatif, l'attention se porte sur le développement, mais on sent bien que le mot recouvre diverses conceptions. Ainsi certains se réfugient dans l'idéologie en affirmant :

C'est le développement de l'homme, de tout l'homme qu'il faut poursuivre. Il ne faut pas se contenter du progrès matériel.

D'autres missionnaires comprennent bien que les gens doivent se mettre en mouvement.

Chez nous, les gens ne sont pas intéressés parce qu'on leur donne des « trucs » tout faits.

Pour moi, les problèmes du développement se trouvent surtout dans le fait qu'il faut arriver à la conscientisation des gens afin qu'ils puissent prendre en charge leur propre avenir. Au départ, le développement exige cette prise de conscience de leur être humain et de leur avenir. Si cette condition n'est pas réalisée, le développement ne veut rien dire et l'aide extérieure est inefficace.

Dans le territoire de Djibouti, le développement vient d'abord de la politique capitaliste de la France. Il se fait sans la participation des gens : tout arrive de l'extérieur et tombe d'en haut. Les gens sont très contents, mais ce n'est pas leur vie. Pour consommer, ils consomment !... c'est incroyable ce qu'ils consomment par exemple comme postes de radio : un poste dure trois mois et c'est tout. Des cahiers et des stylos, vous pouvez en ramasser par kilos... alors que leurs affaires à eux, celles qu'ils ont toujours eues, ils en prennent grand soin. Le reste n'est pas rentré dans leur vie : alors ils gaspillent. Vraiment, est-ce là un vrai développement ?

Je crois qu'il n'y a de vrai développement que s'il est global, c'est-à-dire s'il s'attache non seulement à la santé, à l'école, à la production, mais encore aux moyens de communication, aux rapports civiques, à l'aménagement des villages, des routes ou des collines.

Le sentiment général est que l'on ne peut guère promouvoir le développement par des moyens privés mais que cela suppose un programme gouvernemental devant lequel on aura donc à se situer.

Il me semble que la population ne peut absolument rien faire tant que le gouvernement ne fait rien de valable. C'est lui qui doit galvaniser la population. Dans un pays que je connais particulièrement bien, je pense qu'il aurait fallu une révolution de type chinois au lieu d'une révolution « atténuée » (bien sûr sans l'idéologie marxiste !...) Parce que, avec ces changements minimes, les pays vont de sous-développement en sous-développement. Avec une révolution radicale par contre, la population n'aurait pas plus perdu son identité qu'avec ces demi-mesures qui lui permettront sans doute d'arriver à un vrai développement, mais au bout d'un temps assez long, après avoir perdu beaucoup de vies et beaucoup d'énergie. La population ne peut rien faire tant que le gouvernement n'agit pas, c'est un fait.

Sur une telle prise de position, les missionnaires sont très divisés.

L'idée que le développement est tributaire de ceux qui ont le pouvoir - et en particulier le pouvoir de l'argent - ne fait pas l'unanimité. L'analyse des mécanismes du sous-développement apparaît difficile. Pourtant, c'est dans ce contexte que l'action missionnaire doit se situer et que la crédibilité du message chrétien pourra ou non s'insérer.

les situations politiques

On retrouve les mêmes difficultés au plan de la politique. Les indépendances des Etats ont fait apparaître le missionnaire comme étranger, alors qu'auparavant, les étrangers, c'étaient les « autres ». A cette époque déjà, on remarquait aussi une certaine idéologie neutraliste, mais peut-elle subsister encore maintenant ?

Il est aisé de suivre les luttes des minorités tribales. Mais j'ai toujours eu peur de me mêler de politique. J'ai toujours dit aux aborigènes : « Ça, c'est votre problème d'hommes, je ne peux pas prendre parti, je suis un étranger ». D'ailleurs, quand on est dans un pays où le gouvernement vous accepte, il faut essayer de jouer le jeu dans les limites qui nous sont données. Ce serait facile de rouspéter un peu, mais vingt-quatre heures après, je serais dans l'avion pour la France et je ne crois pas que le problème aurait avancé d'un millimètre.

Pourtant beaucoup ne peuvent éviter de se sentir concernés par les problèmes politiques :

Maintenant, il y a un réel problème au Chili. Même dans les communautés de base, il y a des divisions à cause de la politique. Je pourrais donner des exemples... En tout cas, il faut voir le problème en face : la politique nous divise.

Les missionnaires sont toutefois très attentifs à certains pays qui tentent un effort d'indépendance :

Moi, je suis à Madagascar, dans un pays qui est entré dans sa révolution. Celle-ci est loin d'être terminée. Je pense que nous avons vu le plus beau et que surtout nous n'avons pas vu le pire. Je serais curieux d'entendre les témoignages de missionnaires qui sont dans des pays révolutionnaires...

Moi, je suis dans la République populaire du Congo. Du point de vue de l'Eglise, on peut dire que ce changement de régime est positif parce que toutes les écoles ont été nationalisées, tous les mouvements ont été supprimés, tous les rassemblements interdits. Mais cela a obligé les prêtres et religieuses du Congo à chercher d'autres formes d'apostolat, d'autres moyens de s'adapter. Cela nous a remis en question. Nous en sommes venus à un apostolat plus dépouillé, beaucoup moins triomphaliste, plus évangélique... Je crois que de ce point de vue là, c'est très positif.

Chez nous, l'Eglise, ou du moins les autorités et une partie du clergé, serait encore dans cette mentalité, je ne dirais pas triomphaliste, mais de contact intime avec l'Etat. Car l'Eglise ici représente une force.

Ce point est sensible. L'Eglise se rend bien compte, dans un certain nombre de pays surtout, que en réalité, le neutralisme ne se définit pas par une attitude au-delà des conflits et des choix politiques, mais qu'il signifie politiquement une position conservatrice. Chacun le sait : celui qui dit « je ne fais pas de politique », est précisément celui qui admet la situation actuelle comme la meilleure possible, et qui, par son abstention même, continue de renforcer et de maintenir l'état présent des choses. La prise de conscience varie : dans la mesure où, à l'intérieur d'une société donnée, les conflits politiques deviennent aigus - et Dieu sait si tel est le cas en Amérique latine, par exemple - l'Eglise est acculée à prendre position. La neutralité politique ne peut plus fonctionner - ou du moins elle fonctionne beaucoup moins bien que dans les sociétés où les conflits sont voilés, dissimulés...

Une constatation que les missionnaires ont plus de mal à faire, c'est que l'Eglise, qu'elle le veuille ou non, est une force politique. Car « tout est politique ». C'est là cependant une affirmation dangereuse et dont nous devons nous méfier, car elle renferme un certain simplisme qui est cause d'erreur. Dans l'homme, dans la société, existent des réalités qui ne sont pas d'ordre politique. Mais il est également possible de comprendre cette formule « tout est politique » dans un autre sens : la sphère politique concerne le tout de la société. Elle reprend en elle toutes choses sous un biais à elle, elle est le lieu, le domaine où une société assure et réalise par des moyens efficaces son unification et son intégration, où cette société reprend et juggle tous les conflits, toutes les oppositions qui sont vécues en elle.

Le domaine politique joue pour une société un rôle privilégié en lui permettant d'établir son équilibre. A partir du moment où l'Eglise étant une société humaine, sociologique, est aussi un élément réel d'une société donnée, elle ne peut pas ne pas être concernée par le politique. Et d'autre part, la politique ne peut pas ne pas être concernée par elle. Rien ne se fait à l'intérieur de l'Eglise qui ne concerne la société tout entière. Car l'Eglise n'est pas une stratosphère à 36.000 kilomètres au-dessus des hommes, elle est un élément réel de leur vie et influe sur cette vie, qu'on le veuille ou non, dans un sens de libération ou dans un sens d'aliénation. Voilà donc encore une zone d'insertion qui change la conscience missionnaire et beaucoup se sentent désarmés devant de telles affirmations. D'autant qu'il n'y a pas de solution a priori, mais qu'il faut au contraire une analyse particulière à chaque Eglise.

les cultures particulières

Un autre aspect de la situation missionnaire qui en conditionne le témoignage, c'est la culture du pays dans lequel on s'insère. Depuis 1945, parallèlement aux « pierres d'attente » et à « l'adaptation », une thèse a longtemps dominé la théologie missionnaire. Cette mystique, celle des valeurs, qui fut un temps contestée, tend à subsister chez un certain nombre de missionnaires :

Nous devons porter la Bonne Nouvelle aux gens de ces pays, mais aussi compter sur les valeurs, parce que l'Eglise les admet toutes...

Cependant les soupçons apparaissent vite : quel droit puis-je m'attribuer de déterminer les valeurs ? C'est le peuple qui valorise au sein de cette globalité qu'est une culture, car celle-ci est un système, un tout.

La visée culturelle est de permettre à un groupe d'exister comme groupe, de se comprendre dans le monde et de se projeter dans un avenir.

Dès lors, on ne peut pas séparer un élément ou se référer à lui sans se référer à tout l'ensemble d'une culture. Par ailleurs, le peuple valorise à partir des possibilités qu'elle lui offre. La culture est donc un dynamisme qui propose un certain nombre de possibilités et je ne puis retenir indûment un élément que j'appellerai valeur, au risque d'être rapidement dépassé. D'ailleurs les missionnaires constatent bien qu'on ne peut isoler une culture :

Toute culture, tôt ou tard, est condamnée à rencontrer d'autres cultures... tant que la société évolue, la culture évolue, ce qui revient à dire qu'elle ne peut être stable, définitive. Il faut même dire qu'il n'y a pas de progrès sans une rupture, provoquée souvent par le choc de cultures différentes...

C'est dans la mesure où les cultures africaines sont ouvertes aux autres qu'elles seront vivantes. Sinon, on arrive à des cultures qui se sclérosent et ne deviennent que du folklore. Mais l'assimilation ne se fera, à mon avis, que par des gens qui les vivent de l'intérieur. Ce sont les Africains qui feront évoluer leur culture.

Par suite, l'adaptation apparaît souvent comme une tentation d'archéologisme. Au lieu de faire des adaptations, il vaudrait mieux, pensent certains, faire appel à la créativité des gens.

Une telle réflexion sur l'acculturation du message dans une autre culture renvoie la question au message acculturé du missionnaire lui-même. Deux groupes s'interrogent successivement ici :

Il y a des cultures qui ont été décrétées, de manière arbitraire, mauvaises ou bien fausses, par exemple les fétiches. Notre groupe s'est demandé si, dans la civilisation occidentale, il n'y avait pas d'autres fétiches - certains ont même parlé de la Médaille miraculeuse, des statues de saint Antoine, ou encore en milieu profane, des horoscopes... Alors pourquoi condamner chez les autres ce que nous acceptons chez nous sans trop de discussions ?...

On en arrive à se demander : y a-t-il une culture chrétienne ? Car le missionnaire qui se sent chargé d'annoncer l'Évangile, en fait, apporte souvent la civilisation occidentale. Mais comment faire abstraction de la culture que nous portons en nous ? Une question se pose alors : peut-on vraiment trouver un noyau pur et dur dans l'Évangile. Tout à l'heure, on disait que le Christ lui-même était enraciné dans une culture. Je crois que c'est intéressant... Mais que reste-t-il de commun ?

y a-t-il un universel commun ?

L'idée d'un universel qui soit une base commune, que l'on trouverait dans un « essentiel » commun, est d'autant plus importante que les

missionnaires se sentent dans une contradiction dont ils ne voient pas comment sortir. D'une part, Rome leur dit qu'il faut indigéniser les Eglises, mais d'autre part, la parole universelle vient du centre : on cite comme exemple la liturgie, l'usage du latin dans les séminaires, l'encyclique *Humanae Vitae*... Que reste-t-il à la créativité de l'Esprit dans les Eglises particulières, si l'on songe de plus qu'a été mis en place un système ecclésial reproduisant ce qui existe dans les Eglises mères.

On est héritiers de tout un passé, récent d'ailleurs, de formulations, de catéchismes, de règlements, de lois et il semble que tout s'écroule plus ou moins. Cela crée un malaise. Puis, second malaise qui fait suite au premier, nous ne sommes pas les maîtres. A supposer que j'aie une paroisse et que j'essaie quelque chose, je risque... des coups de crosse.

L'interrogation des missionnaires ne portent plus seulement sur le « comment » annoncer Jésus Christ, mais sur « ce que » je dois annoncer. Certes, ils se sentent héritiers d'une tradition, et ils savent aussi que la tradition ne peut se limiter à ce qu'ils ont appris. Mais il n'en reste pas moins que l'expression de leur foi est relative à la tradition occidentale. Or, peut-on dire que la culture occidentale est une culture chrétienne ? Nous sommes donc au cœur du problème de l'universel chrétien ? De quel type est cet universel ? La question sera reprise encore sous d'autres biais.

message et désacralisation

La question de l'acculturation du message est d'autant plus sérieuse que la désacralisation commence à jouer un peu partout.

Les animistes sont nativement religieux et ils le restent massivement beaucoup plus que nous-mêmes. Mais ce qui est fondamental à nos yeux dans une culture, c'est l'anthropologie sous-jacente. Or, l'anthropologie se définit surtout à partir des mythes qui sous-tendent et explicitent une culture. Elle est en danger pour la bonne raison que les mythes s'oublient, ont tendance à disparaître, même si les rites persistent nombreux, mais deviennent formalisme. La disparition de ces mythes est due au passage de l'oralité à l'écriture. L'écriture est récente dans le pays, mais l'initiation mythique aux rites qui se faisait

par tradition orale, ne se fait plus. De plus, la sécularisation dans les pays animistes commence à se faire : on passe peu à peu à la société séculière de type capitaliste ou socialiste.

Si, souvent, dans une culture traditionnelle, on a fait appel à des valeurs religieuses, la sécularisation donne priorité au visible et à l'expérimentable. Elle donne priorité également à l'initiative, tandis que la culture traditionnelle est bâtie sur l'autorité des anciens, sur la croyance aux esprits que l'on veut se concilier... La sécularisation fait intervenir la raison, le jeu des lois économiques ou autres. C'est un effort constant pour obtenir un résultat par l'œuvre de ses mains alors que dans l'animisme, on l'attend de l'attitude de la divinité. Dans la sécularisation, c'est un monde qui s'organise sans faire appel à Dieu. Ce qui ne veut pas dire que l'on supprime Dieu mais on le place à un niveau différent.

la rencontre des grandes religions

Les difficultés du témoignage chrétien apparaissent encore plus grandes dans la rencontre avec les religions qui, comme l'Islam et le Bouddhisme, ont un fort impact de structuration d'une société.

1. en pays d'islam

La pastorale en milieu musulman est à envisager d'un tout autre point de vue que la pastorale dans les autres milieux. Pour nous, la seule évangélisation possible pour le moment passe par des liens d'amitié. On ne peut pas aller plus loin, mais c'est déjà de l'évangélisation.

Les positions divergent d'un pays arabe à l'autre. Une sœur indique certaines difficultés qui viennent de l'histoire et de la situation des communautés chrétiennes locales :

Au Liban, en Syrie, cela fait deux générations seulement que l'Islam a massacré arrière-grands-parents et grands-parents, voire parents. De ce fait, les gens se situent dans un contexte de repliement sur eux-mêmes vis-à-vis de l'Islam, ils portent des peurs que nous, étrangères, nous n'avons pas. Nous n'avons pas toujours conscience de nous situer autrement qu'eux par rapport à l'Islam, mais il est clair que, de par les circonstances historiques, nous n'avons pas le même regard

que les autres chrétiens. Actuellement, cela va sans doute évoluer rapidement, parce que les chrétiens ne vivent plus dans des quartiers séparés des musulmans, mais ils ont encore des réflexes de peur et de timidité.

Marquant bien les diversités venant de la situation politique, un Père de Djibouti exprime ses difficultés et ses désirs dans ses rapports à l'Islam :

Les Arabes à Djibouti sont étrangers comme les Français. D'ailleurs ils ont la nationalité française et la garderont aussi longtemps que la France restera là-bas. La religion est musulmane, donc la prière se fait en arabe, c'est-à-dire que les gens là-bas savent l'arabe comme nous autres, nous savons le latin. Beaucoup savent le Coran par cœur, tous les enfants l'apprennent.

Nous autres, missionnaires en monde musulman, nous nageons pour ne pas couler. Un certain nombre parmi nous sont assez découragés pour envisager de quitter leur poste et de partir... Alors voici ce que nous aimerions : c'est que les experts nous aident à donner un commencement de réponse à quelques questions. Par exemple, celle-ci : Comment peut-on être missionnaire en pays musulman socialiste ? Et cette autre : Quelle attitude prendre dans un pays où, si l'on est du côté des pauvres, du peuple, on est « contre » le gouvernement et on risque l'expulsion ? Par contre, si l'on est « du côté » du gouvernement, on est forcément « contre » les pauvres et le peuple. Enfin, une troisième question qui est générale : Comment évangéliser sans annoncer Jésus Christ ?

A mon avis, il y a deux façons d'être missionnaire, elles sont indispensables et se complètent. D'abord, en vivant pour soi sa propre foi et en témoignant par sa vie personnelle, professionnelle et familiale. Ensuite et en même temps, car c'est complémentaire, en contribuant à la promotion humaine des personnes et de la société musulmane, de façon à permettre un jour à chaque citoyen un choix libre devant les options de la vie.

Cette deuxième façon d'être missionnaire, je crois que l'Eglise de Djibouti l'assume assez bien : d'abord dans le service du pays par l'enseignement - la moitié de l'effectif scolaire, c'est-à-dire 3.000 élèves, est à la charge de la mission. Le secteur sanitaire et le secteur

caritatif sont également très actifs et dirigés par des laïcs africains et français ; ils sont indispensables car le territoire est un des plus pauvres et les plus désolés par suite de la chaleur.

A Djibouti, il y a dix mille chrétiens, mais tous étrangers, français, éthiopiens, vietnamiens, syriens, indiens et même malgaches. Depuis trois ans, nous avons commencé à prendre de la distance par rapport à la deuxième « façon » d'être missionnaire, la présence silencieuse, faite de dialogue, d'échange, de partage... Nous nous sommes retirés en brousse dans un village. En dehors de Djibouti, il n'y a que quatre villages, nés artificiellement avec la présence française qui a établi des postes militaires. Le nôtre est un village de trois à quatre mille habitants. Nous vivons là comme les gens, au milieu d'eux, dans une maison où il n'y a aucun confort. On est au même niveau qu'eux et tout est partagé avec eux. Notre maison leur est ouverte comme leur maison l'est pour nous. Nous essayons de laisser tomber tout ce qui nous sépare d'eux : notre supériorité (si l'on en a encore une)... notre manière de vivre à la française, et souvent même bourgeoise, notre costume, notre genre d'habitat... Nous avons constaté que ce n'est pas nous qui nous adaptons. Mais c'est eux qui nous adoptent, et nous trouvons cela formidable. Nous sommes vraiment accueillis par eux pour ce que nous sommes, pas des enseignants, mais des hommes de Dieu qui viennent prier au milieu d'eux, essayant d'être frères avec eux. Comme nous l'a dit l'un d'entre eux : « Si vous êtes frères avec nous, cela suffit, c'est votre travail ». Même si on est invité dans une famille, c'est toujours nous qui présidons la prière. Ils la font avant le repas assis par terre, en arabe. En général, on récite la première phrase du Coran que n'importe quel chrétien peut dire.

Alors, qu'est-ce qui se passe dans cette évangélisation ? Nous n'essayons pas tellement de vivre avec eux, mais de vivre à partir d'eux, de partager la nourriture non seulement matérielle, mais spirituelle. Dès lors, nous avons été en pleine recherche puisque nous avons senti que là était peut-être la voie. Il s'est donc institué une sorte d'intercommunion : nous voulons avoir besoin les uns des autres sur tous les plans, matériel et spirituel. Et effectivement, nous avons ensemble des partages spirituels que nous n'aurions jamais eus autrement. Nous ne voyons plus devant nous le musulman, mais le croyant cherchant Dieu, comme nous le faisons ici : nous cherchons ensemble les valeurs à partager. Il est arrivé que le Père résidant avec moi ait été invité à parler à la mosquée. Il s'agit donc de l'appro-

fondissement de la foi de chacun. Si on cherche à susciter quelque chose, ce sera simplement un sentiment religieux plus pur, plus affiné. On accepte facilement que l'Islam s'épanouisse pleinement dans la rencontre avec le christianisme. Eh bien, nous autres, nous essayons de nous convaincre que nous avons tout autant besoin des musulmans pour nous permettre d'accéder à une vérité plus pure, plus pleine. Il s'agit donc de conversion mutuelle...

Je voudrais donner quelques témoignages de musulmans amis. C'était avant que je parte en congé. L'un m'a dit : « Pourquoi donc vous appelons-nous infidèles ? Vous êtes des musulmans comme nous, donc des frères... » Il voulait dire : « Vous êtes des croyants, des gens soumis à Dieu ». Dans l'épître de saint Jean, il y a un passage où il est dit : « Soyez soumis à Dieu ». On ne peut traduire autrement ce texte que par « soyez des musulmans »...

2. en pays bouddhiste

Un problème analogue se pose aux missionnaires qui vivent dans des pays de tradition bouddhiste du Petit Véhicule. Nous pouvons noter cette sorte de silence volontaire pour que naisse le témoignage. On voit par là que celui-ci n'est pas seulement une attitude qui suscite l'intérêt et l'attention, que ce n'est pas uniquement l'attestation d'une foi possédée, mais une disposition à accepter que l'Évangile révèle pour nous sa richesse et sa profondeur par la médiation de l'autre, que la Bonne Nouvelle dévoile sa nouveauté dans l'accueil de l'autre reconnu et saisi dans son authenticité.

Nous insistons sur le fait que nous ne voulons pas apporter quelque chose, mais que nous voulons avant tout être présents aux gens vers qui nous sommes envoyés. Ainsi pourront-ils sentir que nous avons le sens de l'accueil. Il est également important que chacun reste bien soi-même dans la vérité, pas étrangers aux problèmes des hommes pour que ceux-ci voient en nous l'amour. On ne sera jamais exactement comme eux, mais on peut être avec eux.

Notre style de vie doit être d'abord une attitude d'âme, attitude intérieure d'ouverture et d'accueil à l'autre qui nous invite à nous remettre en question, à quitter notre esprit de supériorité, de suffisance, de riche qui a toujours conscience « d'apporter ». Cela nous engage à

des attitudes pratiques de relation avec les autres ; nous acceptons de nous intégrer autant que possible dans d'autres cultures, de nous rééduquer au contact d'autres mentalités. Tous les missionnaires qui ont l'expérience de cet enracinement dans un peuple autre que leur peuple d'origine, ont subi positivement une certaine rééducation par le réel d'un autre pays et ils en sont reconnaissants.

Nous pensons qu'il faut aller jusqu'à nourrir notre quête de Dieu avec le fonds religieux que nous apportent les gens. Chercher Dieu non par la médiation de notre culture, mais aussi par celle du milieu religieux où nous vivons. Toute culture est limitée pour exprimer la plénitude de la vérité divine. L'Eglise est la maison où se rassemblent les croyants. Elle doit donc s'ouvrir pour devenir une communauté de réflexion et de partage avec ceux qui nous entourent. Mais tout cela est à reprendre à partir du vécu.

le poids des institutions

Un tel désir d'un témoignage plus pur n'est pas aussi facile à contenter parce que ce témoignage est situé dans une institution qui pose nécessairement un rapport de pouvoir. La bonne volonté ou la bonne intention ne peuvent suffire à évacuer ces problèmes :

Nous sommes liés à des structures anciennes, héritées de ceux qui nous ont précédés et qu'il ne faudrait pas transmettre à ceux qui vont suivre. Dans la réalité, l'aide matérielle dont il semble difficile de se passer arrive en partie par nous. Il y a là une grosse difficulté pour échapper au paternalisme et à une volonté de contrôle des fonds qui sont introduits dans les missions. Il y aurait donc nécessité de remettre aux Eglises locales les biens, même s'il y a crainte de gaspillage et de dégradation dans le fond.

D'autre part, il faut savoir équilibrer nos relations entre les pauvres et le pouvoir. On a pensé que négliger ce pouvoir était peut-être une attitude évangélique, comme si lui aussi, le pouvoir, n'avait pas besoin de lumière évangélique comme les autres...

L'attitude de la mission, à l'heure actuelle, c'est d'aller aux plus délaissés, à la brousse comme on dit. Alors la question s'est posée : est-ce qu'il est normal que les étrangers fondent seuls de nouvelles

chrétiens et les passent ensuite en héritage à l'Eglise locale qui souvent n'a pas grand-chose à dire au moment de la fondation.

L'évangile est à réactualiser constamment, aux dires mêmes des experts de la session. Mais il semble que, les choses étant ce qu'elles sont, aucun changement ne se fera si, en conscience, je ne prends pas la responsabilité de faire sauter les structures de blocage, quitte à me mettre en marge des structures en place (j'ajoute entre parenthèses : sans quitter pour cela l'Eglise !).

Cette parole de participant montre bien l'aspect conflictuel de la situation : les discussions qui suivirent la déclaration ci-dessus venue d'un petit groupe, nous ont montré combien le problème est passionné et combien il continue à soulever de palabres. Certes, tous sont d'accord : il ne faut pas apporter dans les pays extérieurs des questions étrangères au milieu, mais il ne faut pas refuser non plus les problèmes, sous prétexte que ce sont des Européens qui les ont signalés... Ces problèmes, très complexes à résoudre, conditionnent cependant le témoignage de la communauté des croyants, et l'un des plus importants est bien celui des institutions.

Il est évident aussi que l'on parle du lieu où l'on est et donc que l'on ne perçoit pas de la même manière la façon de témoigner. D'où le point de vue suivant :

Les structures jouent aussi pour ou contre un témoignage commun. On doit bien constater par exemple que les conseils pastoraux ou les presbyterium ne sont pas pris au sérieux. Tant que ces conseils seront seulement consultatifs, les problèmes que nous débattons n'auront aucune solution. Cela ne veut pas dire que la pensée de l'Eglise peut résulter d'un vote, mais si on veut vivre en adulte, un conseil presbytéral peut être l'expression de la communauté des prêtres du lieu. Je pense que le conseil d'un diocèse doit comprendre des prêtres, des religieuses, des laïcs. Certes, l'évêque sera présent puisqu'il est vraiment facteur d'unité. Il ne s'agit pas d'opposer évêque et conseil pastoral, mais de faire que le conseil pastoral avec l'évêque en son sein, produise le témoignage évangélique.

3/ Que faut-il attester ?

Toutes ces interrogations rebondissent plus loin. De quoi faut-il témoigner ? On touche de nouveau au problème de l'universel.

Admettons comme une hypothèse - qui reste à vérifier - que le Seigneur Jésus s'est coulé dans une religion qui existait sur terre avant sa venue, qu'il en a, par son attitude, par sa vie, par ses choix, montré les faiblesses, les contradictions et qu'il en a, par sa vie, changé aussi le sens dans certaines de ses expressions. Je crois que notre attitude du point de vue missionnaire - et l'attitude des chrétiens en général - c'est peut-être de trouver dans le milieu où nous vivons, une nouvelle expression de cette foi, donc une nouvelle religion, et cela pourrait aboutir à ce qu'un christianisme, par exemple en milieu musulman, en milieu sécularisé ou en milieu animiste, puisse revêtir des formes différentes. Mais ce qui s'est passé jusqu'ici, c'est qu'on a apporté dans tous ces milieux, une forme d'expression de la foi pratiquement identique. Voilà, me semble-t-il, le niveau où se situe la question.

l'herméneutique du témoignage

Dans l'interrogation précédente est impliqué un problème fondamental : celui de l'herméneutique du témoignage. On constate en fait que l'image que l'on se donne de Jésus est sans cesse ré-élaborée, de même qu'elle a été élaborée initialement en fonction des besoins des communautés, de leur visée missionnaire, de leur enracinement culturel et social. On a l'impression - si l'on ose s'aventurer dans l'analogie - de se trouver devant le visage d'un être cher qu'on a perdu et qui continue de vous accompagner dans la vie, dont la présence finalement, au creux de notre conscience, est beaucoup plus vivante que la présence de nombreux vivants qui nous entourent ; présence qui sans cesse est comme notre interlocuteur... Nous arrivons même à le faire parler sur des questions dont il ne nous a jamais entretenus. Et cela, parce que nous essayons de voir comment, vu ce qu'il était, vu ce qu'étaient ses attitudes les plus foncières, il réagirait devant des situations qu'il n'a pas connues, qui sont nouvelles et vitales pour nous.

Alors se pose le problème de l'expression de la foi. Ce qu'a pu être une rencontre heureuse entre la foi et une culture, à une époque donnée, devient quelques siècles après, une sorte d'imbroglio, d'obstacle entre la foi chrétienne dont nous héritons et une culture que nous rencontrons, que ce soit la culture de nos contemporains, que ce soit une culture d'Afrique ou d'Océanie... Il ne faudrait pas oublier la

défense de l'Ancien Testament : « Tu ne feras pas d'images taillées ». Et les images taillées les plus redoutables ne sont pas celles que l'on trouve dans le bois ou la pierre. Les plus redoutables, ce sont les images intellectuelles, ce sont les schémas de comportement. C'est une des attitudes les plus étonnantes dans la Bible si on compare avec les images ambiantes. Il n'y a qu'une image de Dieu pour les hommes de la Bible, pour les prophètes en particulier, et c'est l'homme. Quelle audace de dire cela ! « A notre image et ressemblance »... Le prophète sait très bien que les idolâtries qui renoncent à ne voir Dieu que sur le visage de l'homme, s'accompagnent généralement de l'injustice. Chez le prophète, la lutte pour le respect de Dieu et pour le respect de l'homme sont une seule attitude parce qu'il n'y a pas d'autre accès, il n'y a pas d'autre image de Dieu que le visage, qu'il soit de type collectif ou personnel, des hommes

l'avenir de Jésus

C'est ainsi que nous sommes l'avenir de Jésus. Il y avait à Byzance au x^e siècle, un monastère dédié « tou Xristou apocaleptou », au Christ incompréhensible. Cela me plaît bien. Nous sommes à un de ces moments charnières dans l'histoire de l'Eglise, où nous avons l'impression que les formules - formules verbales ou formules de dévotion du passé - sont inadaptées. Un passé s'éloigne derrière nous et nous n'avons pas encore inventé son avenir. C'est un moment extrêmement précieux et passionnant. Un certain nombre d'images de Jésus, de contenus de l'évangélisation ne parlent plus, sont inopérants, sont du passé et nous cherchons, comme à tâtons, à dire où va le fleuve dont nous sommes un moment. C'est très précieux dans la mesure où nous ne nions pas cette situation : nous sommes au milieu du Jourdain, les pieds dans l'eau et il faut bien nous rendre compte que tout l'Evangile nous a invités à la marche.

Autrefois, on était très à l'affût des paroles de Jésus qui n'avaient pas été conservées dans les Evangiles. Les Pères de l'Eglise rapportent de telles paroles qu'on appelle en grec un agraphon. J'ai trouvé dans un beau livre russe cette phrase : le cœur de l'homme est un agraphon du Seigneur. Je crois que la situation évangélisatrice est celle-là, de rencontrer tous ces agrapha du cœur et des conduites humaines qui, pour nous ont saveur d'Evangile et nous permettent de dire, d'écrire et surtout de vivre l'Evangile. C'est dans ce sens que nous sommes

l'avenir du Christ, nous les chrétiens, tous ceux qui sont nés de cette immense poussée historique qui s'origine en Jésus.

Il n'est pas possible de cadrer le visage de Jésus avec des catégories passées. Dans la mesure où j'explique un fait nouveau avec de telles catégories, je diminue quelque peu sa nouveauté. S'il est vraiment nouveau, je ne vais pas pouvoir l'enserrer, ce fait, d'une manière tout à fait satisfaisante dans ce qui le précédait. Dans le cas de Jésus, je crois qu'aucune des élaborations dont nous trouvons les traces dans les Evangiles ou dans le Nouveau Testament, ne peut être considérée comme totalement satisfaisante, même si toutes sont extrêmement précieuses puisque c'est le témoignage le plus proche de l'origine. Nous n'avons pas à utiliser ces éléments comme des éléments de théologie bétonnée et précontrainte. Si nous abordons un monde nouveau comme le faisaient Pierre ou Paul en arrivant à Rome, nous avons à reprendre dans une large mesure la genèse christologique de l'explication de Jésus, de la révélation de Jésus.

Alors une certaine souplesse dans l'échange avec les autres chrétiens est nécessaire, dans le sentiment que l'on est toujours incomplet en face d'une réalité aussi inépuisable que la réalité de Jésus et du sillage historique ouvert à l'infini par l'Evangile. Il faut vivre dans ce sentiment d'incomplétude et - j'insiste sur ce mot - d'impossibilité de l'Evangile. L'Evangile est impossible et c'est précisément parce qu'il est impossible qu'il a ouvert dans l'homme une brèche qui ne pourra jamais se fermer, qui appelle toujours l'homme au-delà de lui-même, brèche que l'on peut considérer comme un appel d'air perpétuel de Dieu qui arrache l'homme à lui-même pour le lancer vers son avenir ».

texte présenté par Joseph Pierron, à partir de la session de Chartres 1973 et des exposés des PP. Gérard Bessière, Jean-Yves Jolif et Yves Stéphane.

QUE PEUT SIGNIFIER LE RECOURS AU TÉMOIGNAGE ?

Les sessions de formation permanente pour les missionnaires donnent un éclairage sur la manière dont se vit la mission. Alors que, dans les années qui suivirent le Concile, les missionnaires étaient soucieux, tout en le rajeunissant, de consolider le système théologique dans lequel ils avaient été formés, dans une période suivante ils s'interrogent sur la parole, sur l'annonce et sur la catéchèse. Depuis quelques années, l'interrogation porte plus spécialement sur le témoignage et sur la possibilité de témoigner.

On peut se demander ce que signifie ce recours au témoignage. Avant de voir - avec le P. Jossua - ce que requiert l'attestation de la foi, nous avons demandé au P. Espie quel sens il trouvait à cette attitude actuelle des missionnaires.

n.d.l.r.

1/ La perte de la parole

un état de fait

La volonté de témoignage resurgit chez les personnes qui estiment avoir perdu le droit ou la possibilité de parler. Ce recours est tout ensemble le signe d'un certain échec et le désir manifeste de trouver une issue. Il peut être le constat d'une impuissance dont on prend acte, mais sans avoir le courage de se l'avouer et d'en tirer toutes les conséquences ; ou bien le pressentiment d'une issue positive qu'on ne sait pas encore comment formuler. Et précisément, puisqu'on ne sait pas comment la formuler, c'est le signe que la parole est perdue,

qu'elle le restera peut-être pour un temps indéterminé. D'où les slogans que l'on entend : « Il faut témoigner »... « il ne s'agit pas tant de parler que d'être »... « il ne s'agit pas de faire, mais d'être-avec »... Peut-être encore est-ce là le pressentiment d'un retour à l'acte fondateur, d'une proximité à retrouver avec ce qui permet de parler ; ou bien une démission, un prétexte au silence parce que le droit de parler a été perdu et n'est pas retrouvé. Enfin, le recours au témoignage pourrait se situer au niveau de la recherche d'une solution de facilité dans la mesure où il ne conduit pas à une interrogation méthodique.

Je crois que, lorsqu'on a perdu la parole, lorsqu'on expérimente quotidiennement la vacuité de ce qu'on dit - parce que ce que l'on dit ne rejoint pas l'autre et le laisse indifférent - on éprouve le sentiment d'un échec de la communication qui n'aboutit pas à une véritable rencontre. D'où un retour sur soi sous la forme d'une interrogation qui peut être assez radicale : ai-je quelque chose à dire ? ai-je même le droit de parler ? L'échec de la communication ne peut laisser indifférent ni « intact » le porteur d'un message à prétention universelle.

Dès lors se développe une mauvaise conscience en ce qui concerne la parole et le message chrétiens. Une mauvaise conscience qui est le résultat de toutes les mises en garde faites de diverses manières sur ce que l'on a appelé l'oppression culturelle, le colonialisme intellectuel ou spirituel, sur la méconnaissance des cultures, sur le droit de l'autre à être lui-même, à se dire lui-même de la manière qu'il l'expérimente et qui lui est donnée dans sa propre culture. De ce point de vue là donc, un certain renoncement à parler, à s'exprimer - et qui est précisément l'expression de cette mauvaise conscience - trouve un refuge dans le nom de « témoignage ». Ce renoncement dénote une interrogation sur la réalité de la mission, mais tant qu'il en reste là, il peut être seulement l'interrogation sur la justesse de la mission, sur son opportunité : il ne peut aller plus loin. Car, paradoxalement, si on se réfère au mot de « témoignage », on y découvre le sens d'une prise de parole, d'une parole qu'on est convoqué pour exprimer. Le témoignage implique alors la patiente attente, sereine ou inquiète, que surgissent ou resurgissent les conditions d'une communication possible. De ce point de vue là, la situation de plusieurs se rapproche de celle des missionnaires qui étaient en pays musulman ou bouddhiste.

de l'assurance...

Actuellement, il y a donc une sorte de rupture qui s'est installée chez nombre de missionnaires, entre la volonté de vivre d'une certaine manière et la possibilité de tenir le langage dont ils usaient antérieurement. Cette perte de parole se comprend et peut s'analyser de diverses manières : une défiance existe à l'égard de ce langage qu'on tenait dans le passé, un soupçon pèse désormais sur lui, il est devenu suspect pour de multiples raisons. Le missionnaire qui est à l'extérieur de son pays, c'est-à-dire de sa propre culture, a soudainement pris conscience, à la suite d'une série de faits et d'événements importants, que sa parole telle qu'il la proférait, était une parole d'autorité. Or, celle-ci est aujourd'hui contestée parce que foncièrement ambiguë. Adossé à un certain primat de sa culture, qui devrait, semble-t-il, s'imposer à toutes les autres - lesquelles de ce fait ne méritaient pas le nom de culture - le missionnaire était conscient de l'éminence des valeurs qu'il transportait. Car sa culture s'appuyait elle-même sur une puissance politique et économique, sur une puissance dominatrice et conquérante, devant laquelle finalement les gens étaient contraints de se taire, non pas parce qu'on leur aurait démontré de façon valable que leur parole n'était pas authentique, mais parce qu'ils étaient des hommes en état d'infériorité économique et politique, ce qui entraînait pour eux une impossibilité de se tenir comme des vis-à-vis responsables, libres, autonomes, ayant même dignité que celui qui venait vers eux.

Or, aujourd'hui tout cela se trouve renversé. La parole ne passe plus parce que l'autre a pris une force qu'il n'avait pas précédemment, celle de récuser le langage qu'on lui tient et de déclarer ouvertement qu'il ne se sent pas concerné par lui. Le missionnaire a beau être conscient de la qualité de ce qui le fait vivre, les modalités de sa présence antérieure sont devenues ambiguës. Il n'est plus écouté, il n'est plus reçu, et de ce fait, il estime devoir se taire. Et même lorsqu'il est reçu, il s'interroge encore sur cet accueil. Par conséquent la volonté de témoigner apparaît bien comme liée à une prise de conscience d'une situation nouvelle. Et c'est cela qui me paraît à bien des égards important.

... à un silence ambigu

Le recours au silence peut être une sorte de capitulation, une ambiguïté, mais celle-ci est difficile à analyser. Très souvent, qui dit

« ambiguïté » dit « possibilité de compréhensions diverses » et en même temps peut-être, « impossibilité momentanée, éventuellement définitive, d'accéder à une clarté satisfaisante qui permette de sortir d'une situation complexe et de la dépasser une fois pour toutes ». Peut-être finalement, semblable situation est-elle toujours indépassable. Mais de toute façon, si l'ambiguïté apparaît telle, on ne peut en prendre son parti, il faut accepter simplement et humblement d'élucider autant que faire se peut, ce qui est obscur.

1. le silence : une solution de facilité

Ici, il y a ambiguïté en ce sens que, dans l'attitude même de celui qui choisit de témoigner, cette volonté peut, pour lui, exprimer des réalités plus ou moins contradictoires, opposées et qui ne peuvent donc être admises, acceptées, tolérées de la même manière. Le désir de témoigner peut couvrir à ce moment une sorte de paresse profonde, une solution de facilité : je ne veux pas me couper de mes sources, de mes origines, je veux garder la conviction que ce que je disais me fait toujours vivre. Mais ne pouvant le communiquer, je suis réduit au silence. Seulement, si je ne puis le dire aux autres, cela fait tout de même question pour moi. Mais je peux refuser de me poser cette question à moi-même et en venir à cette position : la foi appartient à l'ordre de l'ineffable, de la non-communication. C'est une expérience vitale où finalement chacun est seul. Cependant une telle prise de position peut être une échappatoire, un refus de lucidité, car est-il vrai, est-il pensable que ce qui fait le fond de nos vies ne puisse en aucune manière être dit ? Est-ce que le silence ne peut pas être interprété comme un retranchement en soi-même, comme une attitude de désespérance ? Il semble bien en effet - apparemment du moins - que ce qui permet aux hommes de se rencontrer véritablement et d'être ensemble, c'est de communiquer dans la vérité, de partager une même manière de voir, de cheminer, de s'exprimer. La vérité a toujours été perçue comme le lieu par excellence de la rencontre, la réalité qui fait que les hommes peuvent, dans la liberté, dans le respect mutuel, se retrouver et vivre une certaine unité.

Or, la source de vie dont je me réclame, dont je témoignais auparavant en paroles, à laquelle je me réfèrais à travers un corpus de paroles, étant récusée par autrui, je me décide à faire silence, comme on décide de faire silence sur un conflit auquel on ne voit pas d'issue et où - de part et d'autre, tacitement, et plus ou moins consciemment -

on se résout à ne pas mettre la question sur le tapis. Alors, je t'accepte, et nous avons chance de pouvoir vivre ensemble à condition que ni toi, ni moi nous ne soulevions désormais cette question qui est renvoyée à l'ordre du choix strictement personnel, de l'indicible, *d'une privatisation totale*. A ce moment-là, le témoignage devient quelque peu ambigu en ce sens qu'il peut être l'expression d'un renoncement, d'une impuissance momentanée ou définitive. La fuite dans le silence peut devenir ainsi l'expression du désespoir, d'une impossibilité de parole.

2. ... ou un « ressourcement »

Le silence peut manifester parfois le souci de retrouver un contact plus vrai avec ce qui permet de parler, avec la source de tout langage, de toute parole. Nous prenons conscience que le pouvoir et le vouloir dire ne s'épuisent pas, ne s'expriment pas adéquatement dans ce que nous disons de fait. Il y a en nous un « vouloir dire le monde ». Par la parole, par nos discours quotidiens ou scientifiques, nous faisons accéder les choses à une certaine transparence, nous les intégrons à un certain ordre. Ordre toujours partiel, transparence toujours fragile qui ne vient pas à bout de l'opacité des choses d'une manière radicale. Le sens que nous découvrons en elles ou que nous leur attribuons n'est jamais adéquat à leur réalité et à la relation que nous sommes capables d'avoir avec elles. Tous les systèmes à l'intérieur desquels nous entendons capter la réalité pour la faire accéder à la transparence, pour nous en assurer la maîtrise et la possession s'avèrent fragiles et éphémères. Toute culture qui indique la manière juste, à un moment donné et pour un groupe donné, de se référer aux choses et aux autres, est incapable d'épuiser notre pouvoir et notre vouloir dire. Le risque d'une culture triomphante est de se prendre pour l'expression et le visage absolu, décisifs de l'homme. Ce risque est accru dans une culture de type sacré et plus encore pour une « culture théologique » qui oublie pratiquement son caractère humain. La mise en échec d'une telle culture aura des retentissements d'autant plus profonds chez ses adeptes. Ebranlement fécond si au travers des fissures il permet de retrouver la source et rouvrir le champ des « possibles ».

2/ *Le problème de l'universel*

L'idéologie missionnaire reposait sur la conviction que la parole pouvait être universelle. Le missionnaire partait, au nom d'une

conviction enracinée en lui, à partir de l'Évangile et de la parole « Allez, enseignez *toutes* les nations » - avec l'ambiguïté qu'il y a et qu'il faudrait reprendre, dans ce mot « enseignez » -. Mais il parlait aussi avec la conscience que s'il devait aller enseigner toutes les nations, c'est que, lui, il était désormais en possession claire, entière et venue à maturité de ce qu'il y a à enseigner sur l'homme, sur Dieu, sur la signification profonde de l'existence humaine, sur la manière de la mener à bon terme, etc. C'est-à-dire qu'au fond, à son insu, avec une sorte de conviction spontanée, il avait la certitude que la vérité dernière de l'homme était déjà apparue, qu'il pouvait l'énoncer dans une série de formulations satisfaisantes et que, par conséquent, lorsqu'il parlait, il était directement adossé à cet ensemble de certitudes structurées, organisées, susceptibles de satisfaire les interrogations de quelque homme que ce soit. Fort de ses arrières, il allait vers l'autre, qui, de ce point de vue, lui apparaissait surtout dans ses manques, dans ses lacunes et dans ses déficiences ou, au mieux, avec les pierres d'attente qui déjà préfiguraient providentiellement l'édifice pleinement humain dont il allait être l'architecte et le maître d'œuvre tout ensemble.

l'image de l'universel

Mais c'est là où précisément on peut s'interroger sur le modèle qui est véhiculé par cette manière de voir, se demander si ce modèle d'universalité est le seul qui s'impose et surtout s'il est le plus susceptible de s'accommoder de l'Évangile. C'est bien là le point que je soulignais tout à l'heure, en signalant l'ambiguïté qui charge le mot « enseignement ». Nous avons appris aujourd'hui, par l'éveil qu'a provoqué en nous la linguistique ou les diverses analyses du dire et du parler humain, que les mots ne renvoient pas à des réalités intemporelles, ils ne renvoient pas à un monde de vérités stables, absolues. Tout mot a une signification relative à un contexte, à une culture donnée, à une pratique sociale donnée, finalement à la manière dont se produit et se reproduit une société à un moment donné de son histoire. Dans un certain contexte, le mot « enseignement » se référait à une certaine idée de la vérité, mais qui laissait dans l'ignorance *la modalité dont on accède à la vérité*. Finalement, dans la théologie occidentale, le mot de vérité a été façonné et élaboré en grande partie en référence à la philosophie grecque. Affirmation globale et trop sommaire peut-être, qui souligne simplement l'indice culturel et

relatif de notre théologie. Jusqu'à une époque récente sa demande a été trop exclusivement spéculative. Ce faisant, elle a négligé l'histoire en tant que genèse de l'homme, l'histoire concrète en tant que lieu de perception et d'effectuation du sens. Et cela, à l'encontre d'une orientation biblique qui souligne l'événement.

Une certaine orientation traditionnelle est plus sensible à l'avènement de la raison, à son déploiement autonome et immanent, qu'à l'événement en tant que nouveauté irréductible... Or, la foi chrétienne nous lie d'une manière indéchirable à l'Événement et aux événements. Perspective trop oubliée alors même qu'elle est proclamée.

Ce qui me paraît capital pour moi aujourd'hui, pour clarifier ce problème du témoignage, c'est de voir précisément qu'une vérité ou une affirmation vraie ne se laisse pas dissocier de son mode spécifique de perception et que celui-ci commande un mode spécifique de transmission. C'est un point de vue méthodologique... et qui, peut-être, est assez lourd de conséquences. Ceci est d'autant plus urgent à clarifier, me semble-t-il, que le sens de la vérité aujourd'hui est en grande partie, pour de très nombreux esprits, pour de très nombreuses consciences, façonné par la mentalité scientifique. Finalement, dans la mesure où prédomine un schéma scientifique de compréhension de la vérité, c'est ce modèle qui tend à devenir normatif et qui véhicule une certaine image ou une certaine exigence de l'universalité.

L'universel scientifique

Le modèle de vérité scientifique que l'on a aujourd'hui est peut-être assez proche parent du schéma de vérité que l'on avait jadis. La théologie utilisait alors directement la réflexion philosophique comme instrument et en même temps comme véhicule de sa propre expression, à savoir que tout homme de bonne volonté, moyennant l'adoption de certaines habitudes et de certaines méthodes, moyennant qu'il acceptait de suivre la logique de certains raisonnements, devait être conduit pour ainsi dire spontanément et automatiquement, à telle ou telle conclusion. C'est identique aujourd'hui dans l'ordre scientifique : quiconque utilise telle méthode, accepte de suivre tel processus d'expérimentation, doit pouvoir vérifier par lui-même que telle affirmation théorique se trouve en effet fondée et vérifiée dans l'expérience. Et à moins qu'il ne soit de

mauvaise foi, aveuglé par une sorte d'incapacité à comprendre ou alors par une sorte de flagrante mauvaise volonté, il ne peut éviter de faire siennes telle et telle conclusion. Dans l'ordre philosophique et théologique de jadis, il y avait une sorte de fonctionnement identique, moyennant que l'esprit soit non prévenu, qu'il soit susceptible de faire sienne et de vérifier la légitimité de tel ou tel principe, il devait en quelque sorte, étant fidèle au déploiement de ces principes, et en suivant docilement une méthode non suspecte, arriver aux mêmes conclusions, à la conclusion que Dieu existe, à la conclusion éventuelle que Jésus Christ est également l'envoyé de Dieu, le Fils de Dieu. Il y avait donc un système rationnel bien construit, supposé purement objectif et capable de mettre en œuvre uniquement un fonctionnement logique et cohérent de la pensée, tel qu'il devait permettre à celui qui mettait en œuvre et ce fonctionnement et cette logique, d'arriver non moins logiquement et rigoureusement à telle et telle conclusion.

Finalement, je pense que la théologie appuyée sur cette philosophie avait un certain sens de l'universel, un certain sens de la vérité. Mais par voie de conséquence, si nous y réfléchissons, elle mettait plus ou moins directement entre parenthèses le sens de la vérité tel que nous pouvons le trouver dans l'Évangile, et entre parenthèses aussi le sens du témoignage tel que nous pouvons l'entendre aujourd'hui. Ce sens du témoignage, au-delà de toute attitude empirique et pragmatique qui se manifeste chez les missionnaires, doit pouvoir être réfléchi et situé d'une manière rationnelle, vraiment raisonnable, dans l'existence humaine, pour qu'une place lui soit reconnue comme légitime, imprescriptible, par quiconque accepte de raisonner et de réfléchir.

Pour cela donc, je dis qu'une vérité est fonction de la méthode qui la produit, et la transmission de cette vérité ne peut se faire que sur le mode même de sa genèse. *On ne peut conduire quelqu'un à une vérité qu'en l'éveillant à la manière dont cette vérité est susceptible d'être acquise.* Or, c'est là où précisément ce que nous appelons vérité de foi me semble relever d'une méthode, d'une attitude ou d'une modalité tout à fait différente de celle qui a cours dans l'ordre scientifique ou éventuellement même dans l'ordre philosophique pour autant que, jusqu'à aujourd'hui, il ne me semble pas que la philosophie ait accepté de réfléchir d'une manière satisfaisante sur le témoignage et lui ait donné la place qui lui revient. Si la philosophie, ou plus exactement l'esprit philosophique, a fait une place au témoignage,

cela n'a été que sur le mode indirect, sur le mode latéral de ce qui s'est inscrit progressivement dans les institutions élaborées en Occident, sur le mode de ce que l'on appelle la tolérance... sur le mode du caractère plus ou moins sacré de la personne, du caractère non violent selon lequel cette personne peut et doit être abordée. Mais en lui-même, le témoignage n'a pas reçu d'élaboration philosophique satisfaisante. Or, donner une élaboration satisfaisante du témoignage sur le plan philosophique me semble être un impératif pour aujourd'hui.

3/ Le statut du témoignage

En Occident, le recours au témoignage est resté de l'ordre purement pragmatique, de l'ordre du vécu, mais non formalisé, non réfléchi et, comme tel, n'ayant pas droit à un statut que j'appellerai d'universalité, à un statut original. On l'a laissé dans un domaine plus ou moins annexe, et sans qu'il soit directement pris en considération pour lui-même. C'est là où personnellement, je remets en cause le sens de la rationalité traditionnelle, le sens de la relation à la vérité. Car ce mode de compréhension du témoignage me semble frappé d'une certaine étroitesse, du moins en Occident, dans les cultures que je connais.

la découverte du « même »

La raison est historique. Nous prenons acte de ce pouvoir rationnel qui est en nous, de diverses manières. Nous accusons tel aspect au détriment de tel autre, mais il n'est pas évident que nous ayons une vision satisfaisante et pleinement accueillante de cette réalité que nous désignons par le mot de raison. La connaissance scientifique implique à mes yeux maîtrise, possibilité de réduire l'autre au « même », c'est-à-dire finalement d'effacer l'altérité radicale, de faire s'évanouir l'étrangeté, la différence, de faire accéder une réalité quelconque dans l'ordre de la transparence, où je me sens maître et susceptible d'effacer toute obscurité. L'ambition de la science, c'est finalement cela, établir ce réseau de connexions, de relations, tellement étroit, tellement rigoureux que finalement, l'étrange, le mystère, le non-maîtrisable, ce qui me domine, ce qui ne serait pas réductible à la pure lumière issue de moi, n'aurait plus de place. Or, je crois qu'Aristote avait vu avec netteté, lorsqu'il réfléchissait sur le statut des sciences éthiques et

politiques, que dans cet ordre, il faut se contenter d'une lumière approximative et de certitudes grossières. Mais dans la mesure où on a une exigence de rigueur, de maîtrise, où l'on voudrait exclure le tâtonnement et l'ombre, on s'écarte de cette perspective.

la rencontre de l'autre

Mais je ne suis pas uniquement dans une position de maîtrise. Si je veux savoir qui tu es pour moi, je dois nécessairement être celui qui écoute, ce qui ne doit pas seulement évoquer l'attention dictée par la bonne volonté qui se veut ou se croit non prévenue. Il faut se mettre « en état d'écouter » avec ce que cela suppose de mise en œuvre des moyens susceptibles de nous aider : apprentissage des codes de communication, repérage aussi exact que possible du lieu d'où l'autre me parle... Nous risquons d'insister d'une manière presque exclusive sur l'aspect « moral », oubliant que l'intention même généreuse ne peut suppléer les moyens que je peux m'approprier, qu'elle peut être faussée par les modalités de son inscription dans le réel. Je dois être d'abord celui qui se tait : c'est peut-être là qu'est la signification la plus positive de l'attitude missionnaire à l'heure actuelle. C'est là que le missionnaire retrouve, pragmatiquement et empiriquement, contraint et forcé, cette dimension de la communication humaine. Je ne peux savoir qui tu es que si je t'écoute, que si j'offre un espace à ta liberté pour qu'elle puisse s'exprimer, l'espace auquel tu as droit évidemment d'entrée de jeu, mais que je pouvais méconnaître initialement de par le souci qui m'animait de t'enseigner, de te dire malgré toi qui tu étais, alors que tu n'avais pas, toi, la possibilité de dire qui tu es. Je ne peux te rencontrer que si je te laisse la chance de me dire qui tu es et qui tu veux être pour moi. Et en même temps peut-être, par mon attitude, par mon comportement, par ma manière d'être, je vais me constituer comme un espace t'invitant à te dire - et de ce point de vue là, te révélant à toi-même ton propre pouvoir de te dire. Et réciproquement tu me donneras la chance de percevoir ma propre limite et mon manque. Tu m'ouvriras aussi et de la même manière un espace de liberté. Espace où nous sommes, l'un et l'autre, convoqués pour une aventure nouvelle... Quelles que soient les apparences qu'il faut dépasser, nul n'a le privilège ou le monopole du don et de la supériorité que celui-ci semble comporter. La venue à l'être nouveau qu'instaure la rencontre est médiante pour l'un comme pour l'autre. Il faut encore souligner que la rencontre de l'autre d'une

autre culture ne se réalise pas à un simple niveau personnel. Elle implique toujours la mise en présence, dans une position objective de supériorité, d'infériorité, d'affrontement, etc. de deux cultures. Les appartenances, les solidarités conscientes ou non, voulues ou non, ne sont jamais absentes, lors même qu'il s'agit de la rencontre de deux singularités.

l'impossible maîtrise

C'est là où précisément on perçoit que la théologie chrétienne occidentale a été par trop sous l'influence d'une pensée de type grec, je dirai même d'une pensée de type stoïcien. Une pensée hantée par la transparence, par la maîtrise, par l'indépendance et par l'autonomie. Le stoïcien dit : « Il y a ce qui dépend de toi et il y a ce qui n'en dépend pas. Ce qui dépend de toi, c'est cela seul qui compte, qui a de la valeur et qui t'importe ». Or, si on applique ce raisonnement à cette dimension de l'existence humaine qu'est l'amour, on s'aperçoit que l'amour ne peut pas être enfermé dans une structure de pensée ainsi définie et présentant de la sorte ses requêtes et ses exigences. Si je dis : « Ce qui dépend de moi, seul a de l'importance », et si je poursuis : « Dépend-il de toi que quelqu'un d'autre t'aime ? », je suis obligé de répondre : « Non, cela échappe à mon pouvoir ». Si l'on me dit : « Dépend-il de toi que l'autre te soit fidèle ? », je suis obligé de reconnaître : « Non, cela ne dépend pas de moi ». Et le stoïcien me dira : « Si cela ne dépend pas de toi, n'accorde pas d'importance, ne valorise pas, mets entre parenthèses, laisse passer ». Or précisément, la révélation chrétienne me dit (et le stoïcien me le disait à sa manière, mais de façon beaucoup plus fragmentaire) : « Est-ce que l'autre dépend de toi ? » - « Non, l'autre est libre ».

Si donc il est libre, à la limite il ne dépend pas de moi et je ne dépends pas de lui. Et pourtant, dans le message chrétien, on met l'accent sur le primat non pas simplement et d'abord de la rationalité ou du « logos », mais du « logos-qui-se-définit-comme-amour ». « Au commencement était le Verbe », c'est un aspect de la Révélation chrétienne : au commencement était la Parole. Parole plutôt que raison. Mais à la fin, il est dit : « Dieu est amour, la Parole qui t'est dite, c'est une Parole d'amour ». Par conséquent, je vois basculer le champ de la rationalité telle que je l'avais peut-être initialement et trop à la légère, définie avec le stoïcien. Dieu n'est pas une raison universelle, impersonnelle, et finalement une raison solitaire.

Impersonnel et solitaire, ça ne fait qu'un. Le sujet n'est pas un sujet unique, il se révèle comme intersujet, intersubjectivité, comme étant un ensemble de libertés qui se font face l'une à l'autre et qui, par conséquent, ne peuvent se rencontrer que dans cet aveu, d'une part, de leur liberté mutuelle et d'autre part - puisque nous sommes sous le régime de l'amour - de leur impossibilité de s'accomplir sans référence l'une à l'autre. Le lien qui sera cette référence ne sera pas constitué par la raison impérative, la raison contraignante, et pas davantage par l'irrationalité ou l'affectivité. Mais il sera essentiellement un lien de raison aimante, de raison susceptible de se reconnaître « vers » l'autre et de reconnaître en même temps qu'il ne serait rien, qu'il serait voué à une solitude de désespérance ou de désespoir si l'autre n'était aussi « vers » lui.

le témoignage comme appel à une liberté

Mais à ce moment-là, le pont établi de l'un à l'autre sera non pas une parole que j'arrache à l'autre ou une parole que je lui impose, mais une parole que j'attends. Par conséquent, la catégorie de base qui nous permettra de nous rejoindre, qui nous permettra de nous situer vis-à-vis de l'autre sera une attitude d'invocation, une attitude de prière, une attitude de mains jointes qui permettra ce va-et-vient, cette naissance et cette éclosion d'une parole d'amour qui est parole de reconnaissance de la présence de l'autre, qui est volonté de se rendre présent à l'autre et qui invente au fur et à mesure les moyens et les possibilités d'établir cette relation. Non pas réduction à l'identité, non pas volonté inconditionnelle d'autonomie, mais au contraire attitude d'attente, d'accueil, d'ouverture, qui fait que *l'universel n'est pas un arrière* bâti sur une identité toujours supposée et jamais démontrée, sur une identité antérieure à la différenciation, non pas sur l'unanimité, mais *un en-avant* qui a pour condition préalable *l'appel, l'écoute, la prière*. Car l'homme ne vit pas en marge de la nature, il n'est pas une liberté pure. L'homme est toujours une liberté dans un visage, une liberté charnelle, une liberté qui se présente comme une chose du monde et qui, en même temps, fait éclater de par sa propre présence, la chose comme chose. Elle fait alors que cette chose, qui à première vue apparaissait comme telle, devienne expression, signe et témoignage de l'universel.

L'ordre du signe

Il faut reconnaître, je crois, la structure profondément humaine, anthropologique, de ces catégories, c'est-à-dire que le lien d'un homme à un homme ou bien d'un homme à une femme, n'est pas un lien de maîtrise, de connaissance scientifique, mais qu'il est un lien de foi. C'est-à-dire qu'au préalable, je te reconnais comme libre, seule ta liberté surgissant devant moi, fait s'évanouir la solitude, l'isolement et la détresse dans laquelle je vivais, comme elle met en échec ma prétention de te maîtriser, de te posséder, de réduire ton altérité. Et seul, ce lien que nous instaurons de par nos libertés allant l'une au-devant de l'autre, nous fonde dans l'existence pleinement humaine. Le seul lien qui nous soit possible, c'est un lien de foi. La parole vraie - et qui doit sans cesse advenir à la vérité - que nous pouvons nous adresser l'un à l'autre, est et ne peut être qu'une parole de témoignage, parce que le témoignage s'oppose à la preuve. Le mot de preuve me renvoie à la prétention d'enseigner, mais toujours dans la même perspective d'un enseignement qui voudrait dire à l'autre qui il est. Or, ceci nous oblige à quitter nécessairement le domaine des preuves, le domaine de la rationalisation qui se déploie à partir de son énergie solitaire, pour nous renvoyer à l'ordre du signe. Je pourrai te donner des signes de mon amour, mais je ne pourrai jamais t'en donner la preuve. Si jamais tu pouvais avoir la preuve de mon amour, c'est que tu aurais annihilé ma liberté, tu en aurais fait une annexe de la tienne. Ou bien, toute médiation dépassée, nos libertés seraient pure présence l'une à l'autre. Et ma liberté ne se poserait pas dans sa plénitude et dans sa puissance de jaillissement et de source face à la tienne, également dans son ambiguïté persistante. Et c'est là que je retrouve l'idée que j'avais émise au commencement. C'est qu'une vérité ne se laisse pas dissocier de son mode d'appréhension et que le mode d'appréhension commande le mode de transmission.

révélation et témoignage

Et si nous quittons ce domaine simplement anthropologique, simplement humain, qui ne nous apparaît aujourd'hui dans toute sa clarté qu'en raison d'un certain devenir de la conscience humaine, d'une différenciation et d'un certain éclatement, ceci vaut - je serais tenté de dire : a fortiori - de la Révélation telle que l'entend le christianisme. La théologie nous a toujours exprimé ces données que nous avons

rappelées, mais sur des modalités qui aujourd'hui ne nous rejoignent pas parfaitement, parce que le mode de fonctionnement de notre raison n'étant plus le même, nous sommes obligés de modifier notre langage, notre appréhension de la vérité, en raison même des modifications du fonctionnement de notre raison. S'il est vrai qu'une autre liberté humaine posée devant moi, ne m'est accessible que dans la mesure où de son propre sein, elle va se dire à moi - et c'est cela que j'appelle révélation - ce n'est pas moi qui la conquiers. C'est moi qui me situe de telle manière vis-à-vis de l'autre que je le reconnais comme libre et que je lui adresse un appel à se manifester dans sa liberté, pour que sa liberté vienne au-devant de la mienne. Je ne suis pas homme parce que je conquiers ma nature, mais je suis homme parce que l'autre, mon autre, celui « vers » qui je suis, et que je ne peux pas conquérir, vient au-devant de moi en me disant : « Me voici ». Et au moment où je lui dis : « Je te reconnais », se crée le lien véritablement humain. Or, et toujours en se situant dans une perspective méthodologique, à l'aide de ce schéma grossièrement élaboré, je me place face à Dieu. Dieu sera aussi le mystère. Il sera le mystère comme toute liberté est mystère pour moi, c'est-à-dire une plénitude inexplorée, inexplorable de l'extérieur, mais une plénitude qui n'a jamais fini de se dire à moi. Mystère et sacré. Mystère, non pas l'opposé de la lumière, mais lumière venue d'ailleurs, à laquelle je dois m'ouvrir pour qu'elle soit aussi ma lumière. Lumière qui se dérobe à qui voudrait la saisir. Car vouloir la saisir, c'est la méconnaître radicalement, l'ignorer. Sacré, car intouchable, imprenable. Non point absence, mais présence, sur le mode du don, de la grâce. Et le chemin qui mène à lui n'est point de conquête, mais de prière, non point de maîtrise, mais d'accueil...

C'est un surgissement permanent qui vient à moi maladroitement, comme en tâtonnant dans une parole toujours neuve, toujours déficiente vis-à-vis de ce qu'elle aurait à me dire, mais le propre du temps et de l'histoire, c'est d'être alors pour cette liberté le champ ouvert à l'expression d'une plénitude qui s'accomplit et qui vient à l'être en se disant.

Mais s'il en est ainsi pour la moindre aventure humaine, pour le moindre amour qui commence à balbutier, à plus forte raison en sera-t-il ainsi pour Dieu. Dieu précisément que la Révélation biblique ne me présente pas comme le Dieu immuable, comme le Dieu éternel, retranché dans je ne sais quel univers inaccessible, mais qu'elle me

présente comme celui qui, dans une histoire et au fur et à mesure que se déroule cette histoire, dévoile son visage à l'homme. Dieu que la Bible ne me présente pas d'abord à travers des médiations cosmiques mais comme celui qui parle. Celui qui parle, non pour dicter des vérités, mais pour se dire, pour nouer une relation, une alliance au fur et à mesure que se fait une histoire, que les hommes font avec lui une histoire. Ainsi les paroles ou les événements par lesquels il se signifie ne me renvoient jamais à une réalité maîtrisable et disponible dont je pourrais en quelque sorte prendre possession, que je pourrais fixer et prendre dans mon réseau intellectuel.

Dès lors, Dieu se présente à moi comme liberté. Parce que je suis, moi, « historique », il a, lui, besoin de toute la durée de l'histoire pour se présenter. En respectant ma volonté de croissance personnelle, mon autonomie, en respectant le devenir global de tous les hommes qui d'une certaine manière se constituent comme sujets uniques vis-à-vis de lui, respectant donc cette histoire, il s'appuie sur des signes, sur des événements pour se révéler et dire aux hommes : « Vous n'êtes pas seuls, vous n'êtes pas les fils du hasard ou de la nécessité, mais vous êtes les fils de l'amour ».

la lecture des signes

Et c'est au fur et à mesure de cette histoire, et seulement dans cette histoire que j'apprends à me rendre sensible - ou que je suis en tout cas invité à le faire - à cette éventualité de Dieu qui donnerait des signes, de Dieu qui ne donnerait pas des preuves, mais qui ferait des signes appelant ma compréhension, demandant que je me mette dans les conditions voulues, dans les conditions méthodologiques que requiert précisément le témoignage, que je renonce à une certaine volonté d'autonomie, de mainmise, à l'idée de preuve, à un certain type de rationalité conquérante qui voudrait s'affirmer par elle-même. Et à ce moment-là, je dis : « Mais la révélation chrétienne en effet relève de ce schéma de compréhension, peut-être provisoire. Le problème est de savoir si dans l'instant, si vu la conscience différenciée qui est la mienne, vu les possibilités qui sont les nôtres aujourd'hui, cela peut m'aider à tourner mon regard vers, cela peut m'aider à trouver un chemin de compréhension et d'intelligibilité. Ceci n'étant finalement qu'une manière de dégager ce que j'appelle une sorte de formalité, une sorte de voie méthodologique. Mais finalement - et cela

me paraît être parfaitement dans la logique de mon amour - je suis renvoyé à la nature même de l'amour, au jeu des libertés.

révélation et acte

Car, finalement, je ne peux me dire libre que dans la mesure où j'agis, où je pose un acte libre. Je ne suis pas entièrement libre dans l'abstrait, mais en posant un acte, et je connais ma liberté dans la mesure de ces actes que je pose, tout comme mon amour n'est pas une intention. Car à ce moment-là, il resterait vide, creux, et presque totalement insignifiant, comme l'affirmation de l'idéal qui n'a pas trouvé un commencement de réalisation, reste une affirmation creuse et peut-être purement idéologique. Mais - et là j'utilise le vieux principe thomiste et aristotélicien - une réalité est connaissable dans la mesure où elle est acte. C'est l'acte qui est la lumière et par conséquent ma liberté est connaissable dans la mesure où elle est acte. Mais mon amour est une réalité connaissable dans la mesure où il est amour. Et ici, nous retrouvons peut-être une autre piste, une autre approche pour le témoignage. Je ne peux prétendre connaître que ce qui est et je ne peux donner à connaître que ce qui est. Alors si j'annonce : Dieu est amour, si j'annonce : « La loi d'amour est la seule loi », ma parole est vaine, sans contenu, si cet amour ne resplendit pas dans une tonalité de ma parole et surtout dans une tonalité de ma vie. Car autrement, pour que je dise aux hommes : « L'amour est votre loi », il faut que, dans ma conduite, brille cet amour, qu'il soit donné à voir, non pas comme preuve, mais comme réalité inaccessible à la preuve, comme réalité ne pouvant se manifester que dans des signes, parce qu'il est essentiellement appel à la liberté d'autrui, sollicitation de la liberté d'autrui et en même temps avancée de ma liberté vers autrui.

Et sur ce point, nous pouvons voir qu'il y a inéluctablement une dimension collective ou ecclésiale. Nous nous réclamons d'un Dieu unique, Créateur d'un monde qu'il a donné en partage aux hommes. Comment rendre cela visible, croyable ? Par une démarche de raison ? de raison raisonnante, mettant en œuvre des arguments ?

Peut-on témoigner d'un Dieu Amour, Père de tous, et accaparer la terre ? Comment le pauvre et l'opprimé peuvent-ils entendre une parole de bénédiction et de liberté quand ceux qui les annoncent

demeurent adossés, consciemment ou non, à un monde de domination et d'exploitation ? Je ne te demande pas une meilleure définition de l'amour ou de Dieu mais que dans ton regard brille la lumière qui les signifie. Une certaine raison spéculative a faussé compagnie à la raison pratique. Ça ne pouvait être pour le bien ni de l'une ni de l'autre. Dieu signifié par la nature ? Peut-être, si dans la manière dont tu la regardes et dont tu la conquiers, tu en fais le signe de Sa présence et de Son amour pour tous.

la reconnaissance d'un visage

Le témoignage est donc un appel à la liberté de l'autre dans la mesure où je me compromets dans l'amour. Il est attestation de ma présence libre, d'une source de parole que l'autre ne peut mépriser comme il est reconnaissance d'une autre présence, d'une liberté qui se pose devant moi dans un visage et que je ne puis d'abord que reconnaître. Vis-à-vis de cette liberté, je suis en attente et à l'écoute, je reconnais pour moi son caractère vital, mais je ne la rejoins que dans un appel que je puis lui adresser ou qu'elle m'adresse. Si bien que pour moi au fond, la foi en J.C. est surtout la reconnaissance d'un visage... du Visage. Et j'emploie le mot « visage » pour bien souligner que la liberté que je rencontre, comme celle que je suis, n'est pas une liberté abstraite, pure ou formelle, mais liberté dans la chair, liberté avec une « figure » et les conditions qu'elle implique, d'ordre corporel, sexuel, etc.

jésus christ, témoin et visage de Dieu

Et il me faudrait poursuivre, en parlant de Jésus Christ, Témoin, Parole et Visage de Dieu. Nulle parole n'épuise la Source de Parole. Toutes les paroles de Jésus, celles qui l'annoncent et qu'il accomplit comme celles qu'il a dites, me renvoient à lui, le signifient. Les paroles de l'Evangile, les siennes, propres ou interprétées, me renvoient à lui comme à leur source. Non point paroles détachables de lui et susceptibles de devenir des « vérités » de nulle part. Paroles signifiantes d'une Liberté venant vers les hommes, naissant parmi eux, donnant, exposant, dans un visage humain la présence même de Dieu. Présence qui s'atteste dans un visage. Visage ayant, comme tout autre et d'abord, la forme et la figure du *donné*, et qui, comme tel,

peut laisser l'illusion que nous aurions prise sur lui. Visage qui, comme tout visage, n'est présent d'une présence pleinement humaine (et divine) qu'en *se donnant* à voir. Susceptible d'être touché, mais accessible comme tel au seul toucher qui ne touche pas. Apparemment, pris, vaincu, dominé, écrasé, mais alors même, sacré, inviolable, autre. Subissant la puissance qui l'écrase, s'y exposant librement, mais dans cette passion et cette exposition : autre. Présence de Dieu dans une chair fragile, exposée, donnée, visible et tangible, et faisant luire en elle liberté humaine et liberté divine. Jusqu'au jour de l'accomplissement, jusqu'à sa Résurrection ou liberté accomplie, jusqu'en la totalité de son être humain, *Il se donne à voir librement* à qui l'accueille, à qui ouvre ses mains et son cœur, sa raison et son amour. Et ses paroles demeurent signe de sa présence non parce qu'elles sont inscrites dans des livres, mais parce qu'Il donne son Esprit pour les entendre et en vivre. Attestation d'une Présence dans des paroles, des comportements, des options circonstanciées qui ne sauraient l'épuiser, dont elle ne saurait se passer... Contempler la « Puissance » de Dieu dans le Visage exposé, bafoué et qui déjà s'illumine de l'éclat du Ressuscité, nous initie au mystère de la Vérité dont la Présence *s'atteste*. Se dévoile ainsi le lien infrangible entre Vérité et Témoignage.

Bièvres, Gabriel Espie

APPROCHES THÉOLOGIQUES DU TÉMOIGNAGE

Au cours des années 1972-1973, j'ai tenté d'élaborer un enseignement sur le témoignage chrétien dans la conjoncture actuelle : celle d'une certaine mutation de la conscience chrétienne et du sentiment d'appartenance à l'Eglise, celle d'une évolution de la relation entre croyants et incroyants. Ce cours partait du contraste, très vif à mon sens, entre une idéologie missionnaire officielle - en particulier dans les mouvements d'« action catholique » - et une sorte d'impossibilité pratique d'annoncer effectivement l'Évangile, doublée d'une crise profonde de la conscience chrétienne en acte de témoignage ; je tentais d'en analyser la genèse et les facteurs déterminants. Une relecture du Nouveau Testament et de l'histoire des trois premiers siècles de christianisme s'avérait très libératrice en permettant de découvrir plusieurs modèles de réalisation de l'exigence fondamentale de communication de la foi, non seulement celui du kérygme, acte de proclamation de la Bonne Nouvelle accompagné de signes, mais aussi celui du témoignage, existence chrétienne prête à rendre raison de ce qui la fonde. Une section historique revenait ensuite sur la naissance de l'idéologie missionnaire et sur le préalable religieux que comportait jusqu'au XIX^e siècle toute annonce de l'Évangile. En contraste avec cela, l'interface actuel croyants-incroyants était approché par une analyse des représentations mutuelles. Dans l'impasse présente de l'annonce de la foi, une voie modeste était finalement proposée, fondée sur l'étude biblique effective des chrétiens actuels : celle d'une existence et d'une expérience témoignantes.

Une nouvelle série d'études plus approfondies était destinée à serrer deux questions, très liées entre elles, qui demeuraient encore insuffisamment éclaircies. Quelle est la structure de l'acte de témoignage ? Peut-on vouloir témoigner sans avoir une visée sur autrui, indiscreète

et peu respectueuse de ses chemins ? C'est dans cette deuxième partie que se situaient des pages que la direction de *Spiritus* m'a demandé de reprendre dans le présent numéro. L'étude des composantes de la communication comportait une analyse de l'acte de parole (sa portée, son aspect de pouvoir), du dialogue (échange dans la différence) et de la distinction entre dialogue et témoignage, puis une étude sémantique et philosophique de ce dernier. L'étude sémantique sera résumée ici, car elle introduit à une première section théologique, inspirée d'un article remarquable de Paul Ricœur dans le volume collectif *Le témoignage* (1972), où peut être approfondi le lien déjà suggéré ci-dessus entre existence et parole. Une deuxième section, partant de textes de Kierkegaard, évoquera le témoignage comme étant accompli devant Dieu, ce qui permet de disjoindre l'exigence de témoigner et la visée sur autrui. Mais ce problème de la motivation du témoignage ne sera éclairci qu'en creusant davantage, dans une troisième section, le rapport intrinsèque entre la foi et sa communication.

1/ *Le lien entre le témoignage et l'existence du témoin*

qu'est-ce que le témoignage ?

Le concept biblique de « témoignage » se situe dans une grille de signification dont on peut repérer, avec P. Ricœur, quelques axes majeurs :

- au sens *empirique*, le témoin est celui qui rapporte ce qu'il a vu et entendu. C'est quelqu'un qui a « perçu », qui raconte ; mais le récit est fait en vue de prouver une assertion, ce n'est pas un simple constat. On est obligé de faire confiance au témoin, car on ne peut répéter l'événement (à la différence de l'expérience scientifique) ;
- dans la vie sociale, le témoignage a souvent une dimension *juridique* : témoigner, c'est « attester que », mais aussi... « pour »... « devant », dans un procès ou au moins dans une contestation. L'attestation a pour visée un acte qui tranche « en faveur de... ». En ce sens, elle est indispensable, mais sujette à caution : le faux témoignage est possible ; le témoin est ici de plus en plus engagé dans son témoignage ;
- un troisième usage est capital pour nous : il représente la dimension *éthique* du témoignage. Le témoin ne se borne pas à raconter ce qu'il a vu, il s'engage, à proprement parler, dans ce qu'il dit, il scelle son attachement à la cause qu'il défend par une profession publique, il

devient capable de souffrir et de mourir pour ce qu'il croit. En suivant le fil de l'engagement de plus en plus net du témoin, on est passé d'une parole sur un fait à une action attestant une conviction intérieure, sorte de pivotement qui sera très important pour comprendre l'évolution du témoignage dans le Nouveau Testament.

l'autorité du témoin

Si, comme le veut Ricœur, il est vrai que le concept biblique de témoignage comporte une nouvelle irruption de sens dans le champ sémantique du témoignage et cependant une conservation des principales valences de ce terme, il peut être intéressant de se frayer un chemin en suivant la grille présentée ci-dessus et d'analyser les éléments nouveaux et les déplacements.

Prenons pour point de départ un grand texte d'Isaïe (43,8-10) :

*« Fais avancer le peuple aveugle et qui a des yeux,
les sourds qui ont des oreilles.
Que toutes les nations se rassemblent
et se joignent aux peuples.
Qui d'entre eux a révélé cela
et jadis l'a proclamé ?
Qu'ils produisent leurs témoins pour être justifiés,
qu'on les entende pour pouvoir dire : " c'est vrai " !
C'est vous qui êtes mes témoins - oracle de Yahvé - et mes serviteurs
que j'ai élus,
pour qu'on me connaisse et qu'on me croie sur parole
et que l'on comprenne que c'est moi ».*

On voit aisément ici que la première note du témoignage biblique est en rupture avec ce que nous savons du témoignage en général : le témoin n'est pas n'importe quelle personne qui s'avance et témoigne ; mais il a été envoyé à cette fin. De là cette caractéristique, unique et double : *l'altérité* (car le témoignage prend son origine ailleurs que dans le témoin) et à son service, *l'autorité* (car le témoin est investi par un autre et cette autorité se transfère, dans une certaine mesure, à sa parole.

Je note en passant que cette question de l'autorité (je parle de celle de Dieu sans même aborder celle de l'Eglise témoignante), qui a joué un

rôle dans la théologie de la prédication et de la foi, est loin d'être claire pour nous. Certes, elle a bien une valeur formelle décisive : au terme, on croit Dieu parce qu'il est Dieu. Mais elle ne peut être mise en œuvre dans le cheminement que dans un contexte déjà religieux, tout le problème étant, en dehors de ce contexte, de découvrir qu'il y a quelque chose comme une parole de Dieu et que je peux avoir un intérêt décisif à y répondre. Il est vrai que cette dimension d'autorité est corrélative de *l'envoi* du témoin. Aujourd'hui, cet envoi n'est à mon sens vécu comme décisif ni par lui, ni par l'autre, mais il demeure structural.

Mais je sors ici de mon propos immédiat qui est cette *originalité* du témoignage biblique comme *altérité* (et donc envoi). On la retrouve aussi bien chez Luc et chez Jean : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa seule autorité. Mais vous allez recevoir une force, celle de l'Esprit-Saint qui descendra sur vous. Vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et jusqu'aux confins de la terre » (Ac. 1,7-8 ; voir aussi Jn 15,26-27 : l'Esprit rendra témoignage, et à leur tour, les Apôtres témoigneront parce qu'ils ont été choisis ; rapprocher de 15,16).

l'intériorisation du témoignage

Ricœur note qu'un autre élément de rupture est que le témoignage ne porte pas sur des faits isolés et contingents, mais sur le *sens radical, global, de l'existence humaine* ; c'est Yahvé lui-même qui s'atteste dans le témoignage. Et cependant le sens quasi empirique du témoignage n'est pas aboli, la confession de foi n'absorbe pas la narration, le récit des choses vues. Von Rad a montré qu'Israël a d'abord confessé sa foi à Yahvé en racontant les faits de délivrance ponctuant l'histoire de sa libération (credo narratif, du type Deut. 26,5-9) ; dans une histoire de libération, un sens prophétique est non seulement confessé, mais attesté. On ne peut témoigner pour un sens (et l'affirmation « Je suis Yahvé » est de cet ordre) sans témoigner que quelque chose est arrivé (« c'est moi qui t'ai fait sortir ») qui atteste ce sens. Chez Luc, l'équilibre est à peu près le même : la confession que « Jésus est le Christ » est le témoignage par excellence (noyau de sens), mais le témoignage oculaire des choses arrivées (forme du récit) lui est indissociable en raison du caractère

historique de ce sens : « *de cela* vous êtes témoins » (Luc 24,48 = « nous sommes témoins *de ces choses* », Ac. 5,32).

Mais il faut tenir compte du genre de faits qui sont attestés, déjà particuliers dans l'A.T., et cela s'accroît dans le N.T. : par exemple les apparitions du Ressuscité, dont la reconnaissance engage déjà la foi. Il me faut maintenant rappeler que chez Jean, si le pôle « confession de foi » l'emporte décidément sur le pôle « narration » sans abolir celui-ci, cela recouvre une évolution beaucoup plus profonde, une intériorisation décisive (au sens existentiel, non spiritualiste) du témoignage, qui va concerner également les disciples. Sur la prédominance de la confession et le maintien de la narration, je me contenterai de deux indications : le témoignage porte pratiquement toujours sur la personne de Jésus et ce qu'il signifie (1,6-7 et 15 ; 6,31 et 8,13-18 ; 5,39 ; 5,36 et 10,25 ; 5,37 ; 15,26) et en même temps il y a une grande insistance sur le verbe « voir » (1,34 ; 19,35 ; 15,27 1 Jn 1,2 ; 4,14). Mais l'important est que le Fils devient le témoin par excellence et il l'est en manifestant le Père (Apoc. 1,1-2) ; le témoignage suit, devenant la manifestation elle-même (Apoc. 1,18, l'exégèse de Dieu est le témoignage). Dans le volume où se trouve l'article de Ricœur, le P. de la Potterie se demande de son côté : « en quel sens Jésus est-il donc le témoin de la vérité (18,37) ? D'après de nombreux commentaires, le Christ se présenterait ici comme le témoin des choses célestes, le révélateur de Dieu dans le monde. Mais contrairement au platonisme ou au gnosticisme, Jean ne situe jamais la vérité en Dieu ; « témoigner pour la vérité » ne signifie donc pas directement : faire connaître aux hommes les réalités du monde d'en-haut. D'ailleurs, la construction de la phrase (avec le datif d'avantage) s'oppose, elle aussi, à cette interprétation. La vérité, c'est la révélation elle-même que l'homme Jésus communique au monde par sa parole et qui s'identifie à lui, le Verbe fait chair (1,17)... cette plénitude de grâce et de vérité, il la communique en dévoilant son propre mystère... pour lui, révéler, c'est se faire connaître » (*Le témoignage*, pp. 324-325).

Là-dessus se régle le témoignage du disciple. On comprend ainsi que le Christ se rend témoignage (8,14), que le Père lui rend témoignage (5,36-37, les deux témoins), que le témoignage est intériorisé dans le disciple (celui qui croit, a ce témoignage en lui, 1 Jn 5,9-10) et qu'il n'est autre que le témoignage de l'Esprit (« il me

rendra témoignage... et vous témoignerez », 15,25-27). La facticité du témoignage rendu à l'événement demeure, en amont, on l'a vu, mais la notion d'« œuvres » est intermédiaire (10,25 et 3,7-8) entre celle-là et une facticité en aval : celle de l'agapè (Jn 14,23 ; 15,9 ; 13,34-35) et de l'unité (17,23) des disciples, signe de l'intériorisation dans l'existence entière. Ce processus est conforme à ce que nous avons remarqué en pratiquant l'analyse sémantique lorsque le témoin devient le serviteur d'une cause. Comme ce qui s'est produit dans ce cas, la prédominance du *sens* sur le *fait* (qui s'est encore accentuée sous la pression de l'intériorisation croissante), n'a pas fait éclater le champ de référence parce que l'engagement du sujet a assuré une continuité en s'intensifiant lui-même en proportion de l'intériorisation. Il nous faut en dire un mot maintenant.

L'engagement total

Cet aspect des choses est en effet tellement accentué dans la Bible que Ricœur l'inscrit sinon en rupture du sens profane (il note au contraire qu'il y a continuité), du moins comme une des caractéristiques majeures : engagement total non seulement dans ses paroles, mais dans des actes et, à la limite, dans le sacrifice d'une vie. Pour Isaïe, il n'y a pas encore de lien direct entre la notion de serviteur souffrant et le thème du martyr. Mais dans la mesure où ce thème du prophète bafoué, voire mis à mort, donc engagé dans sa parole (Isaïe, Jérémie surtout) existe, il nous rappelle que l'on ne *meurt pour* que parce que l'on *parle à ...* Quand les deux se sont rejoints, on sera « martyr » *parce que* témoin, et non l'inverse. Il ne me semble pas nécessaire après ce que j'ai développé au paragraphe précédent, de revenir sur le lien entre l'engagement de l'existence entière et le témoignage chez Jean, où devient intense un lien entre l'apôtre et le message dont on retrouverait des équivalents chez Paul dans un autre vocabulaire. Je veux simplement faire remarquer que si le lien formel entre témoignage et martyr (au sens précis) ne se trouve pas dans l'expression « rendre témoignage à la vérité », le fait qu'il soit employé pour les seuls Jean-Baptiste et Jésus (qui en raison du contexte d'hostilité des Juifs où ils rendaient leur témoignage, virent celui-ci se terminer par la captivité et la mort), prépare, à travers l'Apocalypse (lien entre parole et témoignage et don de la vie, 12,11), le « martyr pour le Christ » ou « pour la vérité » des *Constitutions apostoliques* (V.Q. 1 et 2). Mais cela nous invite à revenir sur un

dernier trait du témoignage dans le N.T. : s'il s'est infléchi du sens majeur de type « révélation » (dans l'existence) à cette limite qu'est l'engagement dans la passion, c'est à cause de l'hostilité des Juifs, je le disais, c'est-à-dire du procès de Jésus, qui est aussi le jugement du monde.

la crise du témoignage

Un des traits notables du texte d'Isaïe que nous avons lu en commençant, c'est que le témoignage est orienté *vers la proclamation, la divulgation* : c'est pour tous les peuples qu'un peuple est témoin. Cet aspect éminemment positif du témoignage biblique est en contraste avec un autre aspect, qui lui est commun avec les sens profanes : l'aspect juridique. Chez Isaïe, c'est dans la perspective d'une contestation, d'un procès mettant en jeu le droit de Yahvé à être et à être seul véritablement Dieu, que l'homme est convoqué au témoignage : « qui est semblable à moi ? Qu'il se lève et parle, qu'il se révèle et argumente devant moi » (44,7), et appelé à une décision : « vous êtes mes témoins, y a-t-il un autre Dieu que moi ? » (44,8). Il y a donc une crise et un jugement des idoles : « ils sont tous adorateurs d'idoles, ils ne sont rien et leurs œuvres bien-aimées sont inutiles » (44,9). Chez Jean le caractère de procès, qui déborde sur tout le ministère, sert de cadre à la passion (règle rabbinique des deux témoins, accusation de faux-témoignage, suscitation de faux-témoins au procès) - mais ce procès historique de Jésus devant des instances humaines est l'épisode décisif d'un procès, d'une contestation entre Dieu et le monde (avec son Prince, 16,11) sanctionné par un jugement et une condamnation, jugement proprement eschatologique, mais avec la transposition johannique actualisante : « c'est maintenant le jugement de ce monde » (12,31 et 3,19). Il est clair que cette crise et ce jugement, qui culminent en « son heure », interviennent en choc en retour dans les rencontres avec Jésus : acceptation ou refus. Celui-ci est déjà jugement (3,18-19) non tant jugement au sens d'une déclaration de sentence que comme une auto-condamnation de celui qui refuse la lumière, qui fait acte d'incrédulité. Enfin l'extension de ce caractère aux disciples est attestée notamment par les liens entre le jugement et l'Esprit (témoin au procès, 1 Jn 5,5-8 ; « Paraclet » 15, 26-27, qui est une figure symétrique de celle de l'accusateur ; Jn 16,7 le montre accusateur au sujet du monde). Il faut l'avouer, cela ne nous est pas très familier. Nous avons été échaudés par l'incroyable suffisance de la prédication de la foi, ainsi que par son corrélat : la

suspicion de la bonne foi de ceux qui ne sont pas chrétiens. Nous ne voulons pas juger, nous préférons même ne pas poser les conditions de la crise. Malgré tout, la prédication de l'exigence inconditionnelle fait partie de la responsabilité du témoin, comme Kierkegaard nous l'a rappelé.

2/ Le témoignage est dirigé vers Dieu

Ce deuxième moment de recherche théologique s'inspirera beaucoup de Kierkegaard, le penseur chrétien le plus profond du XIX^e siècle. L'axe de cette recherche, tout en tenant compte du thème de l'existence et de la dimension décisive que je viens d'évoquer sur le problème de la *forme du discours* que suppose le témoignage pour en arriver au fameux problème : le témoignage est-il désintéressé ? Je partirai d'un texte du *Journal* (tome III, 82. Papire 2 XI. A. 235). « Le "témoignage" est au vrai la forme de message exactement équidistante du message direct et du message indirect. Le témoignage est bien communication directe, mais sans faire cependant des contemporains *l'instance*. Car tandis qu'il adresse son *message* aux contemporains, le témoin s'adresse à Dieu et fait de lui l'instance. »

L'hypothèse du discours direct

1. Les raisons pour lesquelles Kierkegaard lui-même n'a pas voulu situer son service du christianisme sur le registre du discours direct me semblent être : d'une part, et pour l'essentiel, le fait de la chrétienté : « Tout le monde est chrétien », cela va de soi. Tout discours direct est alors compris, englobé, dissous dans cette évidence qui n'engage plus à rien, pas même pour celui qui parle le dimanche (car pour lui-même et pour les autres, tout rentre dans l'ordre le lundi). Ensuite, mais de moins en moins au cours des années, parce qu'il n'ose pas se dire un vrai chrétien. Au début il hésite réellement à s'engager - en serai-je capable ? - ensuite : il est pris de scrupule devant la distance entre l'exigence et ce que nous sommes. Nous pourrions nous-mêmes avoir profit à nous interroger sur ces deux points tant en ce qui concerne les paroles s'adressant à ce qu'on pourrait appeler le « public chrétien » encore existant, que par rapport à notre facilité à nous dire chrétiens sans plus (question qui ne porte pas sur la confession de foi, mais sur le fait d'être réellement disciple).

2. Mais il est plus intéressant de nous interroger sur l'hypothèse du discours direct dans notre propre contexte qui est autre que celui de Kierkegaard.

Je ne puis m'empêcher de remarquer l'usure du « témoignage » direct (mélange de confession de foi et d'expression d'une conviction personnelle), depuis sa vogue d'après-guerre. Cela ne tient pas seulement à une sorte d'érosion du langage de la confession de foi pour les croyants eux-mêmes et en tout cas à son étrangeté pour les incroyants, mais aussi à une sorte de clôture mutuelle des attestations : chacun dit sa conviction, qu'est-ce que cela prouve ? A chacun sa vérité !

3. Quoi qu'il en soit, dans le texte que nous examinons, Kierkegaard n'a pas tant en vue sa propre démarche (qui est cependant à l'arrière-plan) que son souci de refuser *que le public soit « l'instance »*, c'est-à-dire le juge dans ce procès, que la réaction du public soit le critère de l'authenticité du témoignage et donc, ajouterai-je, la fin directement visée par le témoin. Rejetant donc le discours direct, Kierkegaard a recours, pour sa part, au discours « indirect » - il ne nous est pas possible de nous engager ici sur cette voie, pourtant si importante.

message et réduplication

J'ai parlé de discours, Kierkegaard, lui, parle de message ; que ce soit ou non inscrit dans cette différence, il est indispensable de faire apparaître maintenant à nouveau le rapport du discours à l'existence, que nous évoquions tout à l'heure à partir de saint Jean et que Kierkegaard appelle « réduplication », et qui constitue le message du témoin dans son essence. Voici les articulations principales du thème :

1. « Le christianisme n'est pas une doctrine mais un message existentiel (...). Par conséquent, ne lui est pas indifférente, comme le serait à une doctrine, la personne qui l'expose, pourvu qu'elle dise (objectivement) le vrai. Non, le Christ n'a pas institué des « professeurs » mais des imitateurs. Si le christianisme ne se « réduplique » pas dans celui qui l'expose, alors ce dernier n'expose pas le christianisme ; car le christianisme est un message existentiel, et c'est votre existence seule qui l'expose. En somme, exister en lui, l'exprimer en existant, c'est là « rédupliquer » (IX A 207, II,292) ; cela est assez clair.

J'ajouterai deux compléments brefs. D'abord, voici un texte où apparaît le vocabulaire du témoignage, et où intervient le passage à la limite dont nous avons eu l'occasion de parler à propos du martyr : « Qu'est-ce qu'un témoin ? C'est quelqu'un qui immédiatement fournit la preuve de la vérité de la doctrine qu'il prêche - je dis "immédiatement" tant parce qu'en lui c'est vérité et béatitude, que parce qu'à l'instant il offre sa personne et dit : voyez si vous pouvez me contraindre à nier cette mienne doctrine. Par cette lutte où le témoin peut-être succombe physiquement - où il mourra - la doctrine est victorieuse » (XII A 6 ; IV 8-9). Voici en second lieu un autre texte. Comme exemple de réduplication, Kierkegaard donne quelque part le seul cas d'Augustin parmi les écrivains religieux (IX A 121 ; II 269)... Ici, il se donne lui-même mais avec l'humble remarque qu'il ne se considère que comme un demi-témoin : « Rédupliquer, c'est être ce qu'on dit. C'est pourquoi les hommes tirent infiniment plus de profit de quelqu'un qui parle sans trop d'emphase, mais est ce qu'il dit. Je ne me suis jamais hasardé à dire que le monde est mauvais. Pour mon compte, je n'ose le dire, étant loin pour cela d'être assez pur. Mais j'ai dit : le monde est médiocre, et c'est justement cela qu'exprime ma vie » (IX A 208). Pour sa part, Jésus a rédupliqué « en n'étant rien » (XIII A 11).

2. Cette perspective relance la recherche du témoignage en montrant à quelles conditions un discours ainsi complété pourrait être authentique, effectif. Mais cela ne résout pas le problème de Kierkegaard de savoir qui est « l'instance », et donc, en un sens, la fin directement visée. Nous rejoignons une autre difficulté majeure du témoignage : témoigner en visant directement autrui, en se proposant quelque chose à son sujet, si respectueux que ce soit, c'est toujours être déchiré entre l'intérêt (qu'on le veuille ou non, c'est du prosélytisme) et le détachement (qui est faux aussi, car quelque chose en moi ne peut pas ne pas souhaiter que ce que je crois vrai, source de vie, soit partagé). L'un des apports de la conclusion de Kierkegaard sera de nous suggérer l'une des deux pistes solides pour résoudre existentiellement cette difficulté ; l'autre sera évoquée dans la troisième section.

Dieu, comme instance

C'est à Dieu que le témoin s'adresse, faisant de lui l'instance, alors même qu'il adresse son message à ses contemporains. Voici comment

je comprends cela, sans prétendre à une exégèse absolument précise, mais en faisant fructifier le texte en moi.

1. Dieu est l'instance parce que c'est à lui seul que je m'adresse, que je me recommande ; ma responsabilité de témoin est devant lui et non devant les autres. Elle n'est pas devant toi à qui j'adresse mon message. Du même coup, elle n'est pas mesurée par ta réponse, elle est d'un autre ordre, elle ne se propose pas cette réponse. On élimine donc de la motivation du témoignage ce qui peut demeurer de l'ordre d'une réjouissance ou d'un souci qui sont miens, mais non en tant que témoins. Comme la prière, comme la foi, le témoignage est *devant Dieu*, même si, comme la foi elle-même, il s'effectue par une action dans le monde. Je n'aime pas le vocabulaire souvent trompeur de la gratuité, mais par opposition à l'intérêt, disons qu'il a la gratuité de l'amour.

2. Je disais : elle n'est pas mesurée par ta réponse, c'est-à-dire aussi - et c'est là le souci majeur de notre auteur - tu n'es pas l'instance, ce n'est pas toi qui juges. Mais il y a bien crise et jugement dans la prédication, et c'est toi qui es jugé - par Dieu qui est l'instance.

3. Mais si je m'adresse à Dieu, d'une part, ce n'est pas seulement pour me sentir responsable devant lui seul, c'est parce que je m'en remets à lui. Et si, d'autre part, il juge, c'est aussi parce qu'il est grâce - et en cela, il est suprêmement l'instance - car sans lui nul ne peut accepter le message, et nul ne l'accepte que par lui. C'est la parole intérieure du Maître, qui donne le sens de la parole extérieure du témoin, selon Augustin.

C'est cette composante imprévisible, indéfinissable qui ne peut être dissociée de la libre acceptation, mais aussi qui rejoint cette liberté et accueille sa réponse décisive.

3/ le rapport de la foi à sa communication

En étudiant le Nouveau Testament, on découvre un certain rapport virtuel de la foi à sa communication, une certaine tendance de la foi à se dire, une certaine logique intérieure reliant conviction et expression, qui constitue la composante la plus profonde de la responsabilité du témoignage, constante dans la diversité de ses

modalités. Il vaut la peine de reprendre cela en l'analysant un peu pour constituer un troisième axe de réflexion théologique fondamentale sur le témoignage.

à partir de la dynamique intérieure de la foi

Dans le Nouveau Testament, l'autorité apostolique conférée par le Christ ou le devoir d'annoncer en vertu d'un précepte sont seconds ; l'envoi ne devient premier que quand il s'identifie, chez Jean, du fait de l'intériorisation, à l'une des expressions de cette tendance profonde de la foi à se communiquer : le témoignage. Il faut donc rapprocher ce rapport d'abord à partir d'une sorte de dynamisme, puis à partir des divers éléments de signification. Les théologies de l'envoi sont trop connues pour devoir faire l'objet d'une étude de plus ; elles poseraient en outre le problème très complexe et assez incertain du rapport entre l'apostolicité générale de l'Eglise et le rattachement des ministères comme tels à l'apostolicité des Douze et de leurs collaborateurs immédiats.

1. le lien entre la foi et sa confession comme acte.

La présente approche va nous mettre d'abord sur la ligne, encore relativement indifférenciée, du « parler », tant entre croyants qu'aux autres ; la deuxième approche qualifiera de l'intérieur la démarche en précisant son contenu ; enfin, en troisième lieu, on envisagera son objectif.

a) Partons de la foi comme réponse à une Parole de Dieu. Si la foi naît comme écoute d'une parole et qu'elle s'interroge sur la possibilité d'arrêter, de saisir sa propre écoute, elle découvre que l'écoute est imperceptible en elle-même, mais saisissable seulement dans la parole que nous trouverons sur nos lèvres et qui est le fruit de la parole accueillie (que du même coup elle révèle comme la parole d'un enfant révèle qu'on lui a parlé). On pourrait sans doute reprendre avec une assez grande part de vérité, une analyse comparable pour la saisie de la parole intérieure : ai-je la foi ? Dans beaucoup de cas ou de moments, je ne puis l'affirmer que parce que je la dis quand je suis interrogé ou amené à parler. Si donc la foi se décèle, se dévoile quand elle se dit (par un cri, une parole dans un échange, une proclamation), ce n'est pas là un fruit secondaire ou superflu mais cela procède d'une

nécessité intérieure, sinon la foi est avortée. Elle se détruit, s'annule si elle ne renvoie l'écho de son écoute.

Toutefois, elle ne fait pas que se révéler à elle-même dans cet écho : elle va *vivre* de cet échange. La parole de la foi ne se conserve pas en se gardant mais elle ne peut vivre que si elle est communiquée en se disant à celui qui me l'a adressée, à autrui, à l'autre différent. Elle va vivre parce que, pour me saisir croyant et me saisir à la fois changeant et identique, j'ai besoin d'être reconnu comme tel par l'autre. Les discussions infinies des chrétiens sur le « spécifique » - qu'est-ce qui nous différencie des incroyants ? - sont absolument incompréhensibles pour les non-croyants. Il est libérateur pour les chrétiens de le découvrir. Elle va vivre enfin parce que en s'engageant dans tous les langages des hommes, la foi a la chance à chaque fois de se découvrir sous une autre face, dans une virtualité encore inexprimée.

b) Cette sorte de nécessité intérieure subit un redoublement ou une intensification dans l'expérience particulière du charisme de la parole. Particulière, mais comme toujours le charisme est dans la ligne d'une donnée baptismale : il en va de même pour le charisme ministériel (dans son rapport avec le sacerdoce baptismal) ou pour le charisme théologique (dans son lien avec la compréhension que tout croyant prend de sa propre foi).

Certains attesteront en effet que ce qu'ils ont vu se placer sur leurs lèvres et se glisser dans leurs mots, parole qui est vraiment la leur sans, pourtant, venir d'eux, n'engageant plus une expérience occasionnelle mais devenant une condition de vie et un service de la communauté (et parfois au-delà d'elle), raison d'être et souci de leurs jours. Chose étrange, cette situation toujours fort éprouvante, le sera **singulièrement** par l'impossibilité d'évaluer les effets de la parole : comment calculer la répercussion intime dans une existence, l'allègement du poids des jours, l'inflexion initiale de la conscience d'un groupe, l'espérance tarie qui commence à renaître ? Cette efficacité sera tout au plus révélée à celui-là même qui l'a prononcée par la réponse de l'autre (ce qui redouble ce que nous disions tout à l'heure de la foi), à condition de savoir à son tour écouter cette réponse dans sa différence, dans sa nouveauté par laquelle elle nous échappe et nous réinterroge, de telle sorte qu'une parole doit mourir pour qu'une autre naisse et que la Parole vive, au fil des temps.

2. Le lien entre la foi et sa confession comme message

Il nous faut revenir sur un autre aspect de la confession de foi : on ne peut objectiver le centre christologique de la confession de foi en le retirant de sa relation vivante avec la conscience croyante. En résulte-t-il que le seul élément essentiel serait un dynamisme d'adhésion totale à la parole et d'attachement au Christ ou tout au plus une visée commune (par exemple : la libération des hommes), de telle manière que toute règle de foi et même tout contenu de la confession serait extrinsèque, surajouté à ce dynamisme ? A mon sens, le refus de l'objectivation mythologique n'empêche pas une *identification* de Jésus Christ, à laquelle répond corrélativement une *détermination* interne de la foi et de l'existence entière, affectant l'orientation essentielle même de son acte avant toute considération de la forme ou du contenu des énoncés de la confession.

Il faut donc se tenir en deçà de la distinction de la foi comme acte et de la foi comme message, et découvrir que, quand la foi vécue se dit, elle est déjà confessante, elle renvoie de l'intérieur même à ce qui la dépasse, à ce qui a du sens, à ce qui concerne également autrui et le monde - ce qui nous introduit à la démarche suivante. La foi ne peut être et vivre que si elle se dit, et ce qu'elle dit, c'est toujours une confession de Jésus Christ dont elle sait que la portée ne la concerne pas seule comme si c'était « sa » vérité.

3. Parler en vue de soi-même ?

Cela nous suffit pour aborder à nouveau la question de la responsabilité du témoignage avant que les autres types de désir ou d'espoir qui procèdent de la signification du message ne nous brouillent les pistes. Faut-il conclure de ce qui précède que l'on parle à autrui en vue de soi-même ? Non. On parle toujours à autrui pour être entendu de lui, advienne que pourra. Mais si on pose la question sur le terrain de la responsabilité du témoignage, de même que nous disions : on témoigne auprès d'autrui devant Dieu et à cause de Dieu, nous pouvons ajouter : on témoigne auprès d'autrui à cause de soi-même et pour la vérité de sa propre foi (ou de son propre appel au service de la Parole). Ceci est imprescriptible et épuise la responsabilité et la visée directe du témoin comme témoin, quelque espoir qu'il puisse mettre dans la portée et la fécondité de la parole en général et éventuellement de la sienne propre en particulier. C'est aussi

comme il nous reste à le voir, un élément très puissant qui pourra le conduire à prendre la parole, si cela lui est donné, et en tout cas à être attentif à la destinée de la parole évangélique dans le monde.

à partir de la signification de la foi

Je serai beaucoup plus bref sur cette approche où je n'ai pas le sentiment de développer grand-chose par rapport à ce que peut apprendre une étude du Nouveau Testament. Il me semble clair que le contenu du message, la signification même de ce qui est dit et transmis, comporte une logique interne de communication, que tous ceux qui l'ont découvert ont éprouvée. Cela ne semble inévident aujourd'hui qu'en raison de l'usure entraînée par la difficulté de témoigner ou par une altération de l'expérience ou du message même. On connaît bien ce thème de la surabondance d'une bonne nouvelle qui, reçue et éprouvée comme *bonne*, ne peut pas ne pas engendrer le désir de la partager et la conviction qu'elle peut, qu'elle doit être aussi pour autrui. Et aussi le thème de ce message de réconciliation et de communion qui, comme tel, ne peut pas ne pas vouloir être contagieux, même s'il est vrai qu'il peut être contagieux de proche en proche dans l'ordre des réalisations - la « charité » - sans l'être entièrement dans ce qui le fonde - la « foi » -, et qu'à la limite, c'est la réalisation par l'action elle-même qui est primordiale. En effet, on veut dire l'appel de Dieu pour que la réconciliation s'accomplisse ; or certains peuvent n'entendre que la possibilité d'aimer qu'ouvre l'espérance chrétienne et c'est déjà vrai ; de même cela demeure vrai si on se réconcilie seulement soi-même dans les faits avec autrui sans pouvoir parler. C'est enfin le thème de la vocation « universelle » du message évangélique dont il faut bien avouer que nous n'y voyons pas très clair, ni dans le sens de l'affirmation de principe (en dehors de sa portée eschatologique) étant donné ce qu'a été l'histoire de ces vingt siècles de christianisme, ni quant à la portée des « solutions théologiques » qui ont été proposées pour nous expliquer que le message chrétien est universel tout en ne l'étant pas.

la foi de la communauté

M'en suis-je tenu à une perspective individualiste dans mon analyse du témoignage ? Je ne le pense pas. Certes, les dimensions collectives

sont apparues sous un angle négatif, je veux dire les structures collectives de la mission organisée. Mais s'il est vrai que j'ai abordé la question sous l'angle de la responsabilité directe et consciente, pour laquelle la subjectivité du témoin individuel fournit un exemple commode, je n'ai aucunement privilégié celle-ci en tant qu'individuelle sur la dimension communautaire.

Pour la foi même, dont traite cette section, une dialectique est à faire entre la personne et la *communauté comme sujet de la foi*. Cette foi, face à Dieu et à autrui, est plutôt un *nous* qu'un *je*, même si elle est impossible quand tous les membres ne peuvent dire *je* pour leur part. Par conséquent, le sujet adéquat de la responsabilité du témoignage peut être également reconnu dans la communauté - autre façon encore de débloquer les incertitudes et les contradictions auxquelles s'affronte le témoin individuel - comme lieu de la confession, étant entendu à nouveau qu'à la limite l'exigence de rendre raison de l'espérance peut reposer sur la décision et l'acceptation du risque de la part de chacun de ses membres. C'est dans le service de cette fonction témoignant de chaque communauté, et dans son lien (si concrètement décisif) au témoignage des autres communautés dans le temps et dans l'espace, que se place, à mon sens, l'aspect ministériel du témoignage, beaucoup plus que dans un rattachement direct à l'envoi ou à l'autorité des Apôtres.

Il est donc bien vrai que, comme on le dit couramment aujourd'hui, le souci de communiquer la foi est essentiel pour le chrétien. Mais il nous faudra méditer longtemps l'enracinement de cette parole dans l'existence et l'absolu désintéressement de son expression devant autrui pour dépasser ce qu'a de trop superficiel une certaine mobilisation « missionnaire » et redécouvrir la richesse de l'expression néo-testamentaire de *témoignage*.

Paris, Jean-Pierre Jossua

ÉVOLUTION DU TÉMOIGNAGE

l'exemple du m.r.j.c.

1/ Les débuts

La J.A.C. naît le 12 mars 1929. Elle succède aux équipes rurales de l'A.C.J.F. ; celle-ci, fondée en 1886 par des étudiants, a eu, moins de dix ans plus tard, le souci d'atteindre les différents milieux qui jusqu'alors lui étaient étrangers.

La J.A.C. fait ses premiers pas dans un contexte de crise grave. Cette crise qui affecte l'économie mondiale se traduit dans le milieu rural français par une démobilisation et un exode grandissant.

Dans la décennie qui précède la seconde guerre mondiale, la paysannerie française subit une crise aiguë. L'effondrement des prix étrangers, en provoquant des importations massives, n'a en France, abaissé le prix de la vie qu'en désorganisant l'agriculture.

Certes le gouvernement de Front Populaire a fait adopter le 15 août 1936 la création de l'Office du blé qui supprimerait le jeu de l'offre et de la demande. Mais à cette époque l'agriculture française n'arrive pas à se moderniser : les capitaux investis ne permettent d'améliorer ni les techniques, ni l'équipement, ni l'habitat ; l'instruction et la formation professionnelle demeurent très insuffisantes. L'exode rural qui semblait se ralentir, reprend. Au plan religieux, la déchristianisation va, elle aussi, croissant.

les buts du mouvement

A la naissance de la J.A.C. une volonté unanime s'affirme, celle de servir « l'éducation des jeunes ruraux », d'en faire des personnalités

capables de s'aider eux-mêmes à relever le monde des campagnes, dans les difficultés toujours actuelles de l'exode rural, de la démoralisation et de la déchristianisation. Des services sont adoptés pour répondre aux différents besoins : la formation agricole par les cours par correspondance et les semaines rurales, la formation dans les loisirs, par des excursions, bibliothèques, cinéma, sports, fêtes rurales. Sur tout le territoire aussi, des veillées de prière affirment la volonté spirituelle du mouvement.

L'idéal de conquête, « nous referons chrétiens nos frères », marque incontestablement les origines, mais il est précisé que la conquête se fera par l'amitié et non par la contrainte. Aussi est-ce bien un mouvement de masse qui se dessine : ce qui est « catholique » dans la J.A.C., c'est moins le nombre pris individuellement que la section, dans laquelle il pourra y avoir des sympathisants à côté des chrétiens authentiques.

A la veille de la guerre, le thème de l'enquête préparatoire au congrès de la J.A.C. de 1939 est « la J.A.C. en face du malaise rural ». La J.A.C.F. (née en 1935) est associée à ce congrès par un millier de déléguées. Les rapports qui résument les résultats de l'enquête sont : le dépeuplement des campagnes ; les professions rurales paient-elles ? les lois sociales et le monde rural ; quelle âme animera le monde rural ? ; aspects féminins du malaise paysan.

« La J.A.C. réalise l'unité du monde rural dans la diversité des professions et conditions sociales ». Elle est un mouvement de milieu et non pas un mouvement de classe, bien que les « petits » et « très petits » paysans forment la grande masse du mouvement qui ne compte que 1% de « gros » paysans.

Elle n'est pas un mouvement professionnel, elle se veut mouvement d'Action Catholique, laissant ses membres libres d'adhérer à des groupes professionnels divers, mais voulant les aider à faire pénétrer de levain chrétien tous les terrains où est engagée leur vie humaine « qui est professionnelle et civique, autant que personnelle et familiale ». « Dans leur idéal, s'unissent étroitement leur foi paysanne et leur foi chrétienne ».

L'enthousiasme des débuts s'inspire plus de la générosité que de la profondeur des analyses : l'idéologie missionnaire entraîne au

prosélytisme, même lorsqu'on critique sincèrement les méthodes de contrainte. Par ailleurs deux visées semblent rester parallèles dans l'animation du mouvement : l'une pour rendre plus humain le monde rural dans lequel on vit, l'autre spirituel qui maintient la ferveur et le dynamisme. Le rapport qu'entretiennent ces deux visées sera un des points difficiles dans l'histoire du mouvement.

Il n'est pas certain que l'on soit sorti alors de l'idée de chrétienté, qui a si fortement structuré la vie des campagnes. Toutefois, mouvement d'Action Catholique, la J.A.C. laisse à ses membres la responsabilité individuelle de son « action temporelle ». Certes il y aurait bien des nuances à apporter à de tels jugements globaux mais cela suffit pour situer comment se posait au début le problème de l'attestation de la foi.

2/ La J.A.C., mouvement de jeunesse et mouvement d'Eglise

Les cinq années de guerre, l'occupation, la résistance et la libération révèlent brusquement aux jeunes qu'ils sont concernés par des problèmes politiques dont les données leur échappent. Il ne suffit pas que les ruraux résolvent les problèmes des ruraux. Les problèmes ruraux sont repensés dans le cadre de la politique générale de la Nation.

Une évolution s'affirme dans la paysannerie française. Le châtelain, s'il n'a pas disparu, n'est plus qu'un gros agriculteur ; le crédit agricole affecte le rôle du notaire ; le curé est obnubilé par la déchristianisation dont il prend subitement conscience. Dans le même temps la révolution technique s'impose à la campagne. Le village qui a perdu ses notables, doit trouver en son sein les élites nouvelles dont il a besoin pour le diriger et le représenter. Le marxisme qui prétend amener la libération pénètre rapidement dans les campagnes qu'il trouve désorganisées et en train de se prolétarianiser. « Le terrain était mûr pour donner naissance à la lutte des classes. »

La J.A.C. se veut tout d'abord attentive à l'évolution économique et technique du monde rural : la motorisation s'accélère, la commercialisation des produits rend fragile les petites exploitations, la prolétarianisation est menaçante. Il ne suffit pas d'attendre passivement des

réformes préparées de loin et qui risqueraient d'aggraver la situation. Il faut s'atteler aux réformes qui s'imposent en sachant s'associer pour les réaliser. Il s'agit de fournir aux membres du mouvement une formation professionnelle technique pour que les ruraux puissent prendre en mains leur propre destin.

référence à la foi

Pour de jeunes catholiques, cette action militante ne peut jaillir que de la charité du Christ : « Aimer les hommes comme Dieu les aime, c'est les aider à répondre à leurs vrais besoins ». Pour y arriver, « la charité doit se faire technicienne ; elle appelle aussi l'efficacité. Pour ne pas sombrer dans « l'hérésie de l'action » et être armé contre l'athéisme marxiste, on fabrique alors des « fiches de doctrine spirituelle » pour la réflexion des dirigeants et aumôniers ».

Mouvement de jeunesse, la J.A.C. l'est par sa structure et son organisation, aussi bien que par sa pédagogie qui vise à s'adresser à tout l'homme. Les enquêtes que mènent les jacistes, les stages auxquels ils participent et qui représentent un effort considérable de culture populaire leur apprennent à analyser le plus rigoureusement possible les conditionnements sociaux, économiques et politiques de leur vie de paysan, afin de leur permettre, et de les inciter, à agir sur les structures elles-mêmes en connaissance de cause, avec la volonté de « réussir » et de « se faire comprendre ». Ce qui caractérise le mouvement, « c'est un souci permanent d'éducation totale permettant l'épanouissement de toutes les virtualités humaines sur les plans humains et spirituels ».

Mouvement de jeunesse, la J.A.C. se veut mouvement d'Eglise : les jeunes laïcs qu'il regroupe se retrouvent en fonction de leur appartenance humaine. Car « le laïc est inséré dans le monde indépendamment de son christianisme et antérieurement à lui. La place qu'il y occupe est déterminée par le village où il vit, sa famille, sa profession, son pays, ses aptitudes personnelles. » Mais précisément, « c'est là qu'il doit être chrétien. C'est cette situation qui lui est propre qu'il doit christianiser. Les liens avec l'Eglise sont ceux de son baptême, de sa confirmation. Le laïc participe à la mission de l'Eglise en jouant son rôle de laïc. » Il veut n'exprimer cette plénitude de l'homme que par le christianisme. Ces jeunes face à leurs

besoins, leurs désirs, leur profession, choisissent délibérément d'œuvrer dans le sens de la vision du monde et de l'homme qu'a donnée le Christ, avec tout ce que cela exige sur le plan humain et spirituel. D'où la référence de la J.A.C. à l'Eglise.

On retrouve ici la distinction entre évangélisation et action temporelle, l'évangélisation étant l'objectif du mouvement et de l'action temporelle. Par hypothèse, celle-ci est l'objectif des diverses personnes appartenant au mouvement, mais elles poursuivent cet objectif hors du mouvement, celui-ci n'ayant aucune fonction politique.

On comprend bien pourquoi cette distinction a été faite à la fin de la guerre pour sortir des ambiguïtés de la chrétienté politique. Finalement l'Action Catholique était assez liée, avant la guerre, au rêve de restauration d'une chrétienté par des moyens politiques, et la liberté des laïcs a pu être assurée, au sortir de la guerre, par cette distinction qui faisait que, au moins, l'engagement politique était livré à la conscience de chacun et que les mouvements d'Eglise ne prenaient pas cela en charge. Il y a donc cet aspect d'individualisation de l'engagement politique pour le libérer de la tutelle cléricale, ce qui est positif. D'autre part, derrière ce thème d'évangélisation, il y a les camps de prisonniers, « France, pays de mission », la résistance, la découverte de l'incroyance et de son importance. Tout cela s'explique et il ne s'agit pas de condamner ou de juger : *un processus historique, ça ne se juge pas, ça se constate.*

premières difficultés

Mais il n'est pas étonnant que le mouvement bute depuis longtemps sur cette distinction entre évangélisation et action temporelle. Une telle distinction fait de l'évangélisation un objectif abstrait, verbal, déconnecté de la vie, entraînant une espèce de militantisme chrétien parallèle au militantisme politique, sans profondeur, parce que sans expérience évangélique qui permette de l'asseoir comme témoignage, sans analyse de l'impasse missionnaire actuelle en France, avec le risque de mobiliser des gens dans une ligne proprement ecclésiale d'évangélisation et de démobiliser politiquement ou de faire de l'engagement politique une affaire individuelle. Bien sûr, cela permet de ne pas retomber dans les partis chrétiens, mais nous ne sommes

pas satisfaits de cette manière de traiter l'engagement politique comme quelque chose qui n'a rien à voir avec la conscience collective des chrétiens. On ne s'est donc jamais bien accommodé dans le mouvement de cette distinction entre évangélisation et action temporelle, qui était l'une des bases de l'Action Catholique. A la rigueur, on peut dire à des adultes : « Vous êtes responsables de votre vie politique ; par ailleurs, dans le mouvement, vous êtes là comme chrétiens dans un but d'évangélisation ». Si ça veut dire quelque chose, on peut parler ainsi. Mais dans un mouvement de jeunes, ce n'est pas possible parce qu'on ne peut pas dissocier l'éducation à la conscience politique et l'éducation à la foi : ce serait faire marcher sur deux rails absolument parallèles. C'est pourquoi d'autres mouvements de jeunes avaient buté sur cette même difficulté depuis longtemps déjà : qu'on se rappelle la crise de l'A.C.J.F., les crises répétées de la J.E.C...

3/ Le M.R.J.C.

Depuis ses origines jusqu'en 1950-1955, la J.A.C. était essentiellement composée de petits paysans.

L'entrée des non-agricoles dans le mouvement a conduit à leur donner une place secondaire au début, mais qui s'est imposée peu à peu et c'est ainsi que les autres catégories de jeunes ont réclamé une place reconnue. Le M.R.J.C. est créé en 1961 et regroupe des branches socio-professionnelles : paysans, ouvriers, apprentis, scolaires, étudiants... Cette spécialisation devient une exigence pour une action enracinée dans la vie, pour une libération des jeunes. Pour répondre aux vrais besoins des jeunes, l'action doit partir de ce qu'ils vivent tous les jours dans leurs divers milieux et dans toute leur vie.

On constate que le monde dans lequel nous sommes connaît de grandes transformations :

- le phénomène de rationalisation qui découle de l'application des découvertes scientifiques, se traduit au niveau national par le Plan, dans les entreprises par la prospection, l'étude des marchés, des modifications dans le travail.
- la concentration se retrouve dans l'agriculture sous la forme des

regroupements des entreprises, déjà accomplis depuis longtemps dans l'industrie, de la concentration des capitaux.

- la socialisation s'accélère : nous sommes de plus en plus en relation avec les hommes et le monde dans tous les lieux du globe.

Cette évolution dont sont rappelés ici quelques traits peut se faire au bénéfice ou aux dépens de l'homme. Les jeunes doivent apporter un dynamisme nouveau à la société. Pour la première fois dans l'histoire, ils représentent une masse. Le mouvement devra aider les jeunes à se libérer de leurs conditionnements, à s'engager pour faire progresser le monde par leur travail, leur esprit d'invention et de recherche, mis au service de tous les hommes. Mais il faut que les jeunes se mobilisent pour transformer le monde.

témoigner... mais comment ?

Etre chrétien ne change rien à ma condition de jeune. Croire en Dieu, c'est chercher à mieux comprendre ce monde parce que Dieu l'a créé et nous l'a confié pour l'achever. Croire en Dieu, c'est le rencontrer au cœur du monde où nous sommes et des hommes qui y travaillent. C'est savoir qu'il est la source et le terme de tout. Rejoindre Dieu, c'est s'insérer et travailler toujours plus intensément dans ce monde terrestre.

En Jésus, Dieu s'introduit dans l'histoire humaine. L'homme Jésus, c'est Dieu vivant avec les hommes, au milieu d'eux, dénonçant les scandales, se compromettant avec les pauvres. Il a aimé le monde jusqu'à donner sa vie pour lui.

« C'est dans la réalité concrète de notre vie quotidienne que nous vivons avec le Christ. C'est dans notre action au service du monde et de l'homme, pour que règnent la Justice, la Liberté, la Vérité, l'Amour, que nous construisons le Corps du Christ aujourd'hui. »

Jeunes chrétiens, nous avons à être témoins du Christ aujourd'hui : en prenant conscience de nos solidarités et en acceptant les exigences qui en découlent - dans une action pour plus de justice - en vivant un amour authentique - dans une Eglise en recherche...

L'extension du mouvement ne fait que rendre plus sensibles les ambiguïtés sur l'attestation de la foi telles qu'elles apparaissaient

dans la deuxième étape. Le malaise s'accroît, surtout en 1968 et en 1969 commence un virage.

un virage

En 1969, le mouvement s'interroge sur ses orientations, ce qu'il est, ce qu'il fait. On s'aperçoit que les structures du mouvement permettent à beaucoup de jeunes de prendre des responsabilités mais ils ne savent pas de quoi ils sont responsables. On se pose la question de l'originalité du mouvement, de son efficacité ; on pense qu'on sera plus efficace dans les syndicats ou partis politiques.

- Est-ce que l'on assure une fonction pour une promotion personnelle ou bien, par une action, est-ce que l'on vise une promotion collective ? Ne sommes-nous pas plus une institution qu'un mouvement ?
- La formation que nous donnons par l'action, les stages, ne se réduit-elle pas à donner un peu plus de culture à ces jeunes-là ? Ce qui fait que les jeunes deviennent des leaders, dans leur profession, dans le milieu ?

- Est-ce que le mouvement ne fait pas mieux ce que l'école fait mal ? Est-ce que le mouvement a à aider les jeunes à comprendre un peu mieux la société, à s'y trouver plus à l'aise, à l'aménager, à s'aménager eux-mêmes ? Cela veut-il dire pour nous qu'il faut aménager cette société, peu à peu ou bien la transformer plus radicalement ?

- Un projet humain idéaliste : promouvoir Justice, Liberté, responsabilité... amène à privilégier les personnes au détriment du collectif. Est-il possible de transformer le collectif en transformant le rapport entre les personnes ?

- Dénoncer quelques maux flagrants, comme l'inégalité face à la promotion sociale, le scandale du sous-développement, l'absence d'emplois, de participation des masses dans l'organisation de la vie sociale, sans situer les causes réelles de ces maux, sans comprendre comment fonctionne notre système social, c'est se condamner à une inefficacité totale dans le changement des rapports entre les hommes.

Pour franchir ce cap difficile, il nous a fallu passer de l'impression morale à l'analyse structurelle des soubassements objectifs qui conditionnent la société. Le mouvement choisit des instruments d'analyse : la loi de la valeur, les classes sociales, l'exploitation, la domination... Il fait l'hypothèse que ces concepts-là vont permettre d'interpréter la réalité d'une manière plus rigoureuse et conduire à un style d'action

plus efficace pour la transformation des rapports sociaux entre les hommes.

Une nouvelle pratique se développe sur le terrain : c'est dans l'entreprise ou dans l'école ou à partir d'une réalité précise, telle une vente de terres pour les paysans, que se constitue un groupe. C'est l'action à mener qui est mobilisatrice. Ces actions partent des revendications élaborées par les gens concernés. Ils déterminent les objectifs et les moyens de la lutte. C'est donc dans et par l'action que les travailleurs accèdent à une conscience de classe. Nous assurons la continuité et la qualité de l'action commencée par la formation des militants. Ainsi le M.R.J.C. permet une avancée collective d'un peuple opprimé, afin de réaliser sa tâche historique : obtenir la libération de tout l'homme et de tous les hommes par la suppression de toute forme d'exploitation et d'oppression.

le M.R.J.C... mouvement d'Eglise ?

Mais dans ce contexte le M.R.J.C. se demande comment se dire mouvement d'Eglise.

Jusqu'ici sur quelle base se fondait notre conception du Mouvement d'Eglise ?

Le M.R.J.C. recrutait ses membres pour la plus grande partie dans les milieux de tradition chrétienne, et s'il est vrai qu'il leur permettait de passer d'une foi traditionnelle à une foi renouvelée, il n'en reste pas moins que habituellement, la foi continuait à fonctionner comme motivation ou justification d'un engagement. Pendant longtemps, dans l'esprit de plusieurs, le M.R.J.C. a gardé une finalité missionnaire qui était première, et sur laquelle s'embranchait une exigence d'engagement. Foi chrétienne et engagement (réformiste ou révolutionnaire) étaient liés suivant un type de relation où la foi jouait le rôle d'une idéologie : engagé parce que chrétien, révolutionnaire parce que chrétien.

foi et engagement

Mais une évolution s'opère qui va dans le sens d'un déblocage entre Foi et engagement. D'abord la présence de nombreux jeunes non chrétiens, recrutés souvent par les jeunes eux-mêmes et non pas par la

filière ecclésiale change la position du problème. Il faut prendre au sérieux aussi bien ceux qui se disent chrétiens et ceux qui se disent non-chrétiens (la seule manière de les distinguer étant ce que les uns et les autres disent d'eux-mêmes).

Il y a surtout *une évolution de la conscience chrétienne au sujet du lien établi entre tel choix politique et la foi*. Là deux attitudes sont possibles, et l'évolution a joué dans les deux cas.

1. Ceux-là mêmes qui partent de l'Évangile et qui sont conduits à adopter une orientation politique, reconnaissent la consistance du politique et ne se disent pas révolutionnaires ou socialistes parce que chrétiens. Il y a une spécificité du choix politique qui amène à une consistance du choix politique du mouvement, si c'est le mouvement qui fait ce choix. Ce n'est pas une réalité que l'on peut déduire de la foi. Concrètement, bien sûr, il y a un lien intérieur en moi : si je fais ce choix pour moi, c'est la meilleure façon dont je vivrai un certain nombre de choix évangéliques. Mais il y a également au service de ces choix politiques l'adoption d'une analyse, qui est une analyse économique-technique et politique. Dès lors, l'adoption de ces choix, qui est scientifique ou du moins rationnelle, fait que ceux-là mêmes qui sont partis de la foi pour aller vers une attitude politique déterminée, reconnaissent qu'ils ne peuvent pas bloquer les deux choses. Finalement, le mouvement ne pourrait pas se dire à la fois révolutionnaire et chrétien, parce qu'il y aurait un tel lien, une telle nécessité entre les deux.

L'action politique ne peut pas être une activité évangélique ; elle est action politique. Le Mouvement ne peut pas être d'autant plus chrétien qu'il est plus révolutionnaire ; ce n'est pas là tenir assez compte de la spécificité du combat révolutionnaire par rapport à l'Évangile, ni de la spécificité de l'Évangile : on ne peut pas faire n'importe quelle lecture de l'Évangile.

2. Si ceci est clair pour ceux qui sont allés de la foi à une certaine responsabilité politique, c'est encore plus clair pour ceux qui, de plus en plus nombreux, font le chemin inverse, c'est-à-dire adoptent un certain nombre d'analyses et de choix politiques en fonction d'une situation qui est la leur, situation d'aliénation ou bien en fonction du refus qu'ils opposent à une société, dont ils sont peut-être moins les victimes que d'autres, mais de qui ils se sentent finalement solidaires.

Ils font des choix politiques qui paraissent valables en tant que tels ; pour eux, c'est cela être homme, prendre sa responsabilité d'homme

A partir de là, comme ils sont également engendrés par une tradition chrétienne, comme l'Évangile leur paraît avoir du prix, ils font entrer en dialogue ces deux points de départ qui sont les leurs.

quelle base donner à un mouvement d'église ?

Dès lors sur quelle base pourra se fonder notre pratique de mouvement d'Église ?

1. On peut se dire mouvement d'Église dans une conception de l'Église, *Peuple de Dieu*, à partir du moment où on joue, au bénéfice de cette Église, de réelles fonctions.

- Une première direction est en rapport avec les communautés chrétiennes existantes. Les communautés chrétiennes sont de plus en plus distinctes des groupes d'action. Or ces communautés chrétiennes ont du mal à réaliser, par elles-mêmes, ces fonctions d'animation, de lien, de formation et de recherche d'une nouvelle expression de la foi : le Mouvement peut se définir des fonctions ecclésiales dans cette ligne. Cela ne peut se faire qu'à certaines conditions :

- Un développement progressif de ces communautés à la mesure de la maturité des situations ; il ne s'agit pas de susciter à tout prix des communautés parce que c'est la mode.

- Laisser se développer ces communautés distinctes des groupes d'action au fur et à mesure que cela s'impose dans la réalité même de l'expérience ; il ne s'agit pas de regrouper tous les chrétiens du coin qui sont en mal de communauté, sinon la communauté ne peut avoir sa spécificité : or une communauté a le droit d'être spécifique, sans ce couper du reste de l'Église ; si la communauté n'est pas spécifique, elle ne peut pas être le moyen de faire le rapport entre la vie et l'Évangile.

Il ne s'agit pas de s'engager dans une nouvelle dissociation où le mouvement serait redéfini comme l'ensemble des communautés chrétiennes du M.R.J.C. On retombe dans quelque chose de purement ecclésial d'un côté et de purement politique de l'autre, alors que la dissociation groupe d'action-communauté de foi fournit la

marge de souplesse qui permet de reconnaître l'autonomie de l'un et de l'autre.

2. Un deuxième type de service peut être rendu par le mouvement comme mouvement d'Eglise, *en rapport avec le témoignage chrétien*.

Au sein d'une même pratique, des chrétiens cherchent à vivre une cohérence entre l'Evangile et cette pratique, et en même temps ils s'intéressent aux aspects spécifiques de la vie d'une communauté chrétienne. Ils vivent au contact de gens qui ne sont pas chrétiens, mais sont engagés dans la même action qu'eux... On trouve là assurées les conditions d'un libre dialogue dont l'objectif peut être également avoué sans réticence par le mouvement. Celui-ci assure un service d'Eglise en étant *un lieu de dialogue*, à l'intérieur duquel une recherche et un témoignage peuvent se produire.

Ne serait-ce qu'humainement, la façon dont les hommes ayant une conception différente du monde peuvent échanger est irremplaçable. Cet échange avec des gens qui ne pensent pas comme nous absolument, a une valeur en soi. Si ce dialogue intervient entre chrétien et non-chrétien, le chrétien sera à la fois celui qui s'y livre d'une manière désintéressée et celui qui cherchera à convertir l'autre, à lui apporter une vérité, souhaitant que les conditions du témoignage existent. Dans le chrétien s'articulent désintéressement du dialogue et volonté légitime de témoigner de ce dont il vit.

Ce témoignage est une responsabilité de l'ensemble de l'Eglise, qui, elle aussi, doit créer les conditions de ce dialogue, à très long terme, et sur la base d'une pratique commune. Et là réside toute la différence entre une idéologie missionnaire un peu courte, qui consiste essentiellement à parler et qui se propose des objectifs à court terme, et l'analyse de la situation culturelle qui est la nôtre, et démontre par toutes sortes de raisons qu'on ne peut en rester là. Situation de mur qui n'empêche pas un dialogue « à la croisée des chemins ».

Ainsi se définit pour l'instant la recherche du mouvement comme mouvement d'Eglise : recherche pratique, honnête, concrète, et pas seulement stratégique. L'enjeu est donc celui d'une autre pratique d'Eglise : elle pose le problème d'un type de référence à l'Evangile et à l'Eglise mais elle demande aussi une réflexion continue pour maintenir la cohérence dans les personnes et dans le mouvement...

Paris, Annick Espinasse

AU CŒUR DE L'EXPÉRIENCE

Les deux textes suivants nous font part de l'interrogation des missionnaires en pleine action. Le Japon, le Mali... peuvent-ils trouver un sens à la présence de ces étrangers, venus au nom d'une foi qui reste, malgré tout, fortement liée à la culture occidentale ?

TÉMOIN AU JAPON

Après trois ou six mois de séjour au Japon, certains voyageurs n'hésitent pas à écrire des articles, voire un véritable ouvrage, sur ce pays qui les fascine. Après plus de vingt ans en milieu japonais, nous autres missionnaires, constatons, jour après jour, combien nous leur sommes *étrangers* ; nous sommes donc de moins en moins à l'aise pour en parler... et même pour leur parler de ce qui nous tient le plus à cœur. Nous perdons nos premières assurances et nous finissons par nous demander quel est pour le Japonais moyen le sens de notre séjour dans son pays.

1 / Au regard des Japonais, quel est le sens de la présence missionnaire ?

un don d'accueil

Tout étranger, fût-il touriste, est particulièrement bien accueilli au Japon. Il est reçu comme l'invité par excellence. En autobus comme dans le train, si vous demandez votre destination à votre voisin, il n'est pas rare qu'il vous y conduise, même s'il va dans une direction opposée. Cette politesse exquise faisait déjà les délices d'un saint François-Xavier. Elle se double incontestablement d'une immense curiosité à l'égard de la civilisation occidentale. Du reste le Japonais s'est merveilleusement adapté aux techniques

scientifiques tout en adoptant le standard de vie occidental. Le paradoxe est pourtant qu'il fait partie d'un des peuples les plus traditionalistes du monde, aussi fidèle à sa vieille civilisation qu'à ses ancêtres. Il a, sans aucun doute, le souci du rendement et de l'efficacité mais il n'oublie pas de cultiver son jardin et bien d'autres arts... et il trouve encore le temps de passer une heure par jour dans son bain. Il est à la fois l'Extrême-Orient et l'Extrême-Occident. Depuis toujours, son génie propre est de tout assimiler sans rien perdre de son originalité. Qu'on pense par exemple à la manière dont il a « japonifié » la culture chinoise... C'est pourquoi, à la différence de beaucoup de pays d'Afrique ou d'ailleurs, le Japon n'a jamais eu de complexes envers l'Occident ; il n'a pas peur de lui emprunter car il sait bien qu'il ne perdra pas son âme en s'occidentalissant de sorte que, pour l'ensemble de la population à l'exception de quelques initiés, nous sommes d'abord les *témoins* de cette civilisation occidentale qui les attire. On m'invite volontiers à faire des conférences sur la manière de vivre en France, sur la famille, l'école, le travail ou les loisirs. Mon rôle de missionnaire catholique est généralement ignoré, presque toujours incompris, et cela d'autant plus qu'en général l'Eglise locale passe inaperçue.

Malgré les efforts de certains d'entre nous pour se mettre à l'école des « bonzes », malgré la présence de cinq Trappes relativement connues, malgré surtout l'engouement qui porte 10 % des jeunes non-chrétiens à choisir, comme cadre de leur mariage, l'église chrétienne plutôt que les rites shintoïstes traditionnels, le missionnaire, sauf exceptions, n'est pas d'abord regardé comme le ministre d'un culte ou d'une religion, mais plus simplement comme le représentant de l'Occident. A mon avis, cette constatation n'est pas nécessairement pessimiste dans un monde qui tend à la sécularisation et où les religions traditionnelles sont en pleine crise. L'Eglise primitive a bien refusé d'appliquer aux ministres de la Nouvelle Alliance, le vocabulaire sacerdotal hérité du Judaïsme...

avoir une fonction sociale est une nécessité

Pour être tout à fait sincère, il est impossible de pousser plus loin la comparaison avec l'Eglise primitive. Cette dernière a toujours refusé à ses ministres d'exercer des charges d'autorité à la manière du pouvoir séculier. Or, si l'Eglise du Japon, en tant que communauté de croyants, est *insignifiante*, ses institutions, écoles, hôpitaux, etc., font encore *autorité* dans la société. Grâce à ces établissements, la plupart des missionnaires trouvent une fonction qui les situe dans la société. Pour tout le monde, à l'exception des chrétiens, je ne suis pas le « Père » mais le directeur d'un gros jardin d'enfants, le « Maître », appellation si recherchée par tout Japonais désireux de se faire respecter. Dans un monde aussi structuré,

hiérarchisé que la nation japonaise, une telle *situation* facilite des contacts multiples mais, par le fait même, ces relations ont le danger de se situer sur un plan fonctionnel plutôt que personnel. Même entre Japonais, ce type de relations est bien connu. Au lieu de se *mettre à nu*, on imite les acteurs du Nô qui prennent un masque pour se rencontrer sur la scène. Pour parvenir au véritable dialogue qui fonde le témoignage missionnaire, il ne suffit pourtant pas de refuser *la fonction sociale* comme quelques jeunes sont tentés de le faire, il faut tout de même justifier sa venue au milieu de ceux avec lesquels nous avons choisi de vivre, trouver une *raison sociale* sans laquelle notre présence serait vite considérée comme parasitaire et pourrait même être mal interprétée. Dans un pays surdéveloppé ce point d'insertion est difficile à trouver. S'il fait défaut, la rencontre avec l'autre se fait le plus souvent au hasard des circonstances. Quand elle arrive à dépasser le simple contact superficiel pour s'orienter vers une réelle amitié, elle peut également révéler à chacun, dans l'autre, la présence du Seigneur.

Pour aider un foyer en difficulté, j'ai eu l'occasion de retrouver souvent un homme dont le petit garçon avait fréquenté le Jardin d'enfants de l'église : « A cette époque, me dit-il, j'ai entendu plusieurs de vos conférences. Mais c'est aujourd'hui seulement que j'ai l'impression de vous comprendre et d'être compris. »

une vie signifiante

Si je veux être fidèle à ma vocation missionnaire, l'important n'est pas uniquement le départ ou le chemin parcouru pour rejoindre mes frères japonais, c'est aussi la valeur signifiante de ma vie avec eux. Proclamer l'Évangile, c'est annoncer à la fois le Christ et son Corps qui est l'Église.

a/ Il y a d'abord l'Église qui m'a envoyé. Beaucoup de Japonais sont disposés à découvrir les valeurs chrétiennes de l'Occident mais il faut bien dire qu'à l'heure actuelle ce dernier risque de les décevoir. Où est la civilisation chrétienne qui nous a façonnés ? Chaque année, des milliers de Japonais visitent la France. Ils sont émerveillés par ses cathédrales et ses musées. Sentent-ils le même souffle évangélique en voyant vivre et travailler les chrétiens de France ? Nous ne répéterons jamais assez à ces chrétiens : « Vivez en sorte que notre témoignage missionnaire ne soit pas un mensonge ou une hypocrisie. »

b / Plus que l'Église qui nous envoie, c'est la communauté locale qui incarne au Japon l'Église universelle. Ce n'est plus à nous, missionnaires étrangers, mais à elle d'assumer sa vocation missionnaire. Ce n'est pas en faisant cavalier seul, mais en travaillant avec elle, en elle que nous

pourrons manifester le vrai visage du Ressuscité. Ce n'est pas en créant une communauté parallèle, mais en orientant vers elle tous ceux qui cherchent le Seigneur. Etre un membre à part entière de cette Eglise locale n'est pas seulement pour moi un des moyens possibles de réaliser ma vocation, c'est la condition essentielle sans laquelle mon témoignage ne serait pas chrétien. Encore faut-il bien se situer à l'intérieur de cette Eglise. Je sais bien que l'Eglise ne s'identifie pas à son clergé mais je sais aussi que, *dans la mesure* où j'ai reçu le sacrement de l'ordre, je dois d'abord trouver ma place dans le presbyterium auprès de mes frères, les prêtres japonais. Certains d'entre nous pensent qu'il est plus important de faire équipe avec les laïcs. Dans la mesure où cela semble plus facile, n'est-ce pas encore une forme voilée de néo-cléricalisme ?

A la différence des protestants, l'ensemble des catholiques est resté en dehors de la vie du pays. Ce réflexe de prudence est sans doute lié à l'histoire d'une longue persécution. Pourtant une petite minorité de la génération actuelle, au nom même de sa foi, n'hésite pas à s'engager dans les grands combats de l'heure, par exemple contre la pollution et toutes les formes de l'injustice sociale, sachant toutefois qu'ils ne sont pas suivis par l'ensemble de la communauté catholique. Leur lutte ne peut nous laisser indifférents. Notre qualité d'étrangers nous permet rarement de partager leurs efforts, notre foi par contre, nous fait un devoir de rechercher avec eux comment réaliser une plus grande fidélité à l'Évangile. C'est ainsi qu'en refusant de rester neutres, nous acceptons nécessairement une certaine *fonction critique* à l'égard de cette Eglise locale que nous sommes venus servir. Toutefois l'exercice de cette fonction est une chose très délicate. Il n'est pas question de se mettre au-dessus ou en dehors de cette Eglise pour la juger, il faut le faire du dedans pour finalement ressentir avec elle cette tension inévitable entre les exigences de l'Évangile et le service de son Eglise.

pourquoi rester au japon ?

A l'heure où un certain nombre d'Eglises locales met en question la présence de missionnaires, beaucoup de ceux-ci s'interrogent. Dans certains pays, on n'hésite pas à dire que la présence des missionnaires est un obstacle à l'Évangélisation. Au Japon, la hiérarchie affirme que cette présence est encore désirable, voire même nécessaire. En examinant les motivations qu'elle donne, on peut se demander si elle correspond à un véritable « besoin ». Quand on parle, par exemple, de suppléer à l'insuffisance du clergé local pour assurer le service pastoral, il semble qu'une simple restructuration pourrait être suffisante pour y remédier.

Pour ma part, je crois qu'en tout état de cause on a tort de situer le

problème de notre vocation missionnaire sur le seul plan de l'utilitarisme. Je suis devenu missionnaire pour répondre à un appel du Seigneur et pas nécessairement à un besoin urgent exprimé par une Eglise locale. Tant que ma présence au Japon n'est pas subie comme un obstacle, même si l'Eglise locale peut se passer d'un prêtre supplémentaire, je suis heureux de rester dans ce pays, poussé par le « besoin intérieur » d'annoncer les merveilles dont je suis un témoin privilégié : c'est le même Seigneur qui m'a envoyé et qui déjà y est présent dans le cœur des hommes et de leur culture.

2/ Comment les Japonais perçoivent-ils le témoignage chrétien ?

Le témoin est jugé non seulement par ce qu'il fait, mais aussi par ce qu'il dit. Si les actes ne sont pas accompagnés par la parole, ils perdent toute leur signification, quand ils ne sont pas mal interprétés. Le Christ ne s'est pas contenté de vivre caché à Nazareth, il ne s'est pas contenté non plus de guérir des malades et de ressusciter des morts, il a manifesté par ses paroles le sens de ses actions comme celui de son sacrifice. Dans le Nouveau Testament le témoignage est toujours la prédication de l'Evangile, une parole que les actes des témoins viennent confirmer. Encore faut-il que cette parole soit comprise par nos interlocuteurs japonais.

les difficultés du vocabulaire

Une première constatation s'impose. Pour désigner la réalité humaine, on n'emploie pas le même vocabulaire au Japon et en France. Malgré les efforts des spécialistes, il est souvent difficile de trouver à chaque mot un correspondant qui lui convienne ; ainsi certains termes français, comme « personne », sont-ils intraduisibles. Par contre, d'autres comme « responsabilité » se retrouvent bien, mais ils correspondent à une conception diamétralement opposée. Même si toute une série d'expressions nouvelles a été fabriquée au Japon pour exprimer, par exemple la psychologie occidentale, elles passent difficilement dans le langage courant et sont souvent mal interprétées. Pour remédier à ces inconvénients, les Japonais ont encore pris l'habitude de ne plus traduire certains mots étrangers mais de les utiliser tels quels dans leur langue ; il faut d'autant plus se méfier de ces mots qui semblent familiers qu'ils ont pris un sens nouveau en devenant japonais. Cette impossibilité d'obtenir une traduction exacte n'est pas étonnante. De part et d'autre, les mots se contentent de manifester deux sociétés, deux civilisations profondément différentes qui ont chacune leur langage propre. Dans le domaine religieux, le problème est encore plus complexe. Quand les termes sont empruntés au langage courant, ils ont un sens qui varie avec chaque civilisation et, aujourd'hui, on pourrait

presque dire avec chaque génération. Être « père » ou « fils aîné » ne peut évoquer la même image pour un Japonais et pour un Français. La difficulté s'aggrave lorsqu'on utilise le vocabulaire d'une autre religion. L'exemple le plus typique est le mot choisi par les chrétiens japonais pour désigner le Dieu de la Bible. « Kami » est une expression qui indique spécialement dans le shintoïsme la sphère de ce qui est au-dessus de l'homme et qui, par conséquent, le domine. C'est le « sacré » dont on sent partout la présence bien qu'elle échappe à toute représentation concrète. Nous sommes donc loin du Dieu personnel des chrétiens, des juifs et des musulmans. Et pourtant, chose curieuse, les shintoïstes n'arrivent pas à se situer dans les catégories religieuses de l'Occident et ils rejettent aussi le panthéisme et le polythéisme.

Un mot aussi ambigu que « Kami » doit être utilisé, en dehors des milieux chrétiens, avec beaucoup de précaution. J'en ai fait personnellement l'expérience : un professeur de lycée m'expliquait un jour l'intérêt qu'il portait à la Bible. « Mais, ajouta-t-il, je ne puis croire au Dieu des juifs et des chrétiens. » Comme je lui en demandais la raison, il me répondit : « De par ma formation scientifique, je sais trop combien l'homme est faible et limité, je suis sûr qu'il ne pourra jamais parvenir à la perfection quels que soient ses efforts et ses progrès. » Pour lui, Dieu, ou plutôt le divin, n'était autre que cet état idéal vers lequel devrait tendre tout homme.

Dans un tel contexte proclamer que Jésus-Christ est Dieu n'est pas seulement une affaire de courage pour le missionnaire et de bonne volonté pour ses auditeurs.

la nécessaire tolérance

De plus, le christianisme se présente presque nécessairement comme une religion qui heurte la sensibilité religieuse du Japonais. Des siècles de bouddhisme lui ont appris la valeur spirituelle de la « tolérance » (Kan yô). C'est pour lui, une des qualités suprêmes de l'homme religieux. Il ne s'agit pas tellement de respecter la liberté des consciences, mais plutôt de saisir la valeur relative de toute expérience spirituelle. Il n'est donc pas gênant pour un Japonais d'être à la fois bouddhiste et shintoïste. Shintoïste à la naissance et au mariage, bouddhiste quand il rencontre la mort. Les Japonais sont très fiers de cette attitude d'accueil que nous traduisons fâcheusement par le mot péjoratif d'« éclectisme » (Setchû). Il n'est pas question de faire seulement un assemblage qui nous apparaît assez superficiel, mais de laisser toujours une porte ouverte et de ne jamais considérer une voie comme un absolu. « Le sommet du Fuji est

unique mais multiples sont les chemins qui y conduisent. » Vouloir trop préciser le contenu objectif de ce sommet, c'est déjà l'appauvrir, le vider de toute sa richesse. Vouloir que l'Eglise soit « la seule voie » pour y parvenir, c'est le signe d'un esprit étroit qui se ferme aux mille facettes de la « Vérité ». Est-il nécessaire de renoncer au bouddhisme ou à une autre religion pour accéder au christianisme ? Presque tous les catéchumènes que j'ai rencontrés se sont posé cette question avec angoisse avant de s'engager dans l'Eglise par le baptême. Cette angoisse se comprend d'autant mieux qu'un tel abandon est également ressenti comme une trahison à l'égard des ancêtres. Depuis « Vatican II » surtout, l'Eglise ne considère plus les autres religions comme nuisibles. Elle ne peut pourtant les accueillir que comme des ébauches et des *préparations évangéliques*. Ce genre de récupération n'est pas encore ressenti par un Japonais ordinaire comme le signe d'une véritable tolérance. A cause de son lien privilégié avec Jésus-Christ, l'Eglise est consciente de se situer à part dans le concert des religions. En reconnaissant qu'elle est aussi une réalité humaine et historique, en tant que telle, ne devrait-elle pas proclamer davantage ses limites et son impuissance radicale à saisir l'Insaisissable ? S'il était possible de découvrir une forme chrétienne de la « tolérance » japonaise, et par conséquent de la pleine coexistence avec les autres religions, le témoignage missionnaire pourrait alors toucher une des cordes les plus sensibles de l'âme japonaise.

le besoin d'harmonie

Cette attitude de tolérance, si nécessaire soit-elle, ne suffit pas encore pour approcher vraiment l'âme religieuse du Japonais. Comme on l'a fait remarquer depuis longtemps, « dans une religion les Japonais recherchent davantage la poésie que l'efficacité ». Aussi paradoxal que cela puisse paraître dans un pays si fortement engagé dans la vie économique moderne, c'est le sentiment « Kanjō » qui régit l'ordre social et la vie intellectuelle. Bien que ce peuple se soit plié à toutes les disciplines scientifiques, la logique cartésienne lui est étrangère ; si vous voulez le faire vibrer, ne cherchez pas à le convaincre par des arguments ou des raisonnements ; chez lui tout est commandé par le cœur et la sensibilité. « Pour contempler le fameux jardin du "Ryōanji" (célèbre pagode bouddhiste de Kyoto) on vous invite à vous taire et à fermer les yeux. »

1. Le Japonais doit d'abord se sentir en harmonie avec la « Nature », non pas en la maîtrisant pour lui imposer ses lignes et finalement la mettre au service de l'homme, à la manière des jardins à la française, mais en la respectant pour s'y plonger, se laisser imprégner par elle. Pas plus grand que le front d'un chat, le jardin du Japonais n'asservit pas cette nature

aux lignes sinueuses et compliquées, sa maison même est faite pour ce jardin et non l'inverse.

2. Mais il doit également se sentir en harmonie avec cette société, tellement grouillante d'hommes qu'il est difficile d'y trouver sa place. Le Japonais ne se situe pas comme une personne qui cherche à se poser ou à s'imposer. Il s'intègre à un groupe avec lequel il s'identifie. Les individus disparaissent dans un réseau de groupes qui s'imbriquent les uns dans les autres. Se soumettre aux règles compliquées de la politesse japonaise n'est pas seulement une exigence de la vie en société, c'est déjà une démarche religieuse qui m'arrache à la solitude et me met en accord avec ceux qui m'entourent. En somme le Japonais ne demande pas à la religion un cadre moral qui impose un idéal de perfection. Il ne lui demande pas davantage une réponse aux grands problèmes de l'homme. Il lui demande une « voie » une « ascèse » qui lui permette de les supporter et de les dépasser, un *art de vivre* dans l'harmonie et dans la beauté.

Cette sagesse est d'une incontestable grandeur. Elle nous rappelle l'importance de ces « sens spirituels » si chers aux Pères grecs. Elle nous rappelle encore que le « cœur » est par excellence le lieu de la communion avec le sacré. Dans la Bible aussi, on rencontre un courant sapientiel qui considère la religion comme une « voie ». Les voies de Dieu y sont opposées à celles de l'homme. Le Christ lui-même s'est désigné comme la « voie » qui conduit à la Vérité et à la Vie.

Proclamer la divinité du Christ n'a rien d'extraordinaire pour des Japonais, car dans leur tradition ils ont l'habitude de rencontrer une foule de personnages divinisés. On pourrait même se demander, mutatis mutandis, si le Christ en évitant de se désigner comme Dieu n'a pas eu le même souci à l'égard des Juifs et par le fait même ne nous indique-t-il pas une voie « originale » par son refus de manifester sa puissance autrement que par son impuissance. Il est apparu comme un homme parfaitement libre, un homme dont le pardon ouvre à tous les hommes des possibilités d'amour qui leur montre le mystère même de Dieu.

A l'inverse de l'Illumination bouddhiste qui aboutit à l'anéantissement du moi, l'illumination chrétienne conduit à la découverte de soi-même, répondant à l'appel du Seigneur. Bien entendu, une telle découverte n'est possible que si les Japonais sont capables de « voir » que Jésus-Christ n'est pas seulement un personnage de l'histoire, de « sentir » qu'aujourd'hui, au Japon, il est aussi vivant qu'hier en Palestine. A mon avis cette présence « actuelle » du Christ ne peut être expérimentée qu'à travers la rencontre personnelle et amicale avec le croyant et sa communauté.

Japon, Claude Bastid mep

CHEZ LES PEULS

Tenenkou est, dans le delta intérieur du Niger, au Mali, le village du chef traditionnel des Peuls du Macina. Les Peuls sont un peuple d'éleveurs semi-nomades ; ils cohabitent avec leurs « captifs », des agriculteurs qu'ils ont trouvé sur place au moment où ils ont conquis le pays (xv^e siècle). Au xviii^e siècle, sous la férule du conquérant Sékou Amadou, s'est constituée la « dina » du Macina, véritable empire théocratique musulman. Il en résulte encore aujourd'hui un Islam assez particulier, très homogène et fervent. Peuls et « captifs », malgré une barrière sociale assez marquée, parlent la même langue, ont les mêmes coutumes quant à l'habillement, le logement, etc. et vivent dans une interdépendance économique. Le pays est habité également par les Bozos qui vivent de la pêche sur le fleuve et sont donc astreints, eux aussi, au nomadisme, au gré de la crue et de la décrue du Niger. En saison sèche, Tenenkou voit aussi arriver du Sahel les Touaregs et leurs « captifs », les Bellas. Mais ici les Peuls sont les maîtres.

Ce peuple peut nous accueillir, nous sommes ses hôtes. Sur l'initiative et l'envoi de l'évêque de Ségou, la fraternité a commencé il y a quatre ans, avec la spécificité d'être envoyée à un milieu musulman à 100 %. Il n'y a à Tenenkou aucune communauté chrétienne. Comment cette fraternité se comprend-elle aujourd'hui ? Qu'est-ce qui pour nous fait l'essentiel de notre témoignage ? S'il fallait résumer notre mission en une seule phrase, nous dirions volontiers qu'elle se veut une *communauté qui témoigne de sa foi au Christ vivant aujourd'hui chez les Peuls musulmans du Macina.*

Quand, au début, on nous demandait qui nous étions, nous disions que nous étions des « marabouts », des hommes de Dieu. Ceux qui nous connaissent le mieux se disaient entre eux que nous étions des « priants » et des « lisant le Livre ». Bientôt nous nous sommes rendus compte de l'ambiguïté de ce terme « marabout ». Beaucoup de gens nous plaçaient sur le même plan que leurs marabouts, et nous demandaient donc de « travailler », c'est-à-dire de donner des amulettes ou le nom de Dieu qui accorde la richesse, qui protège les troupeaux, donne la santé ou même le succès auprès des femmes et la victoire à la course de pirogues. Aujourd'hui, nous nous présentons volontiers comme des « envoyés de Jésus », et nous nous comprenons de plus en plus comme une communauté de « chercheurs de Dieu ».

« Chercheurs de Dieu »... parce que nous ne sommes pas les détenteurs de la vérité acquise une fois pour toutes, et nous savons que nous portons

notre foi dans des vases d'argile. Cela veut dire d'abord que nous essayons de mettre l'accent, au cours de nos journées, sur le temps et la qualité de la prière, de l'écoute de l'Esprit (qui est notre « patron ») et de la Parole. Cela veut dire aussi l'accent mis sur le temps et la qualité de notre vie fraternelle comme prise en charge mutuelle qui nous rend, bien concrètement, souvent dans les petites choses, serveurs les uns des autres. Nous prenons le temps de « vivre ensemble », et même pourquoi pas, « d'être bien ensemble ». Nous ne pourrions « tenir » seuls ici, mais surtout nous voulons que soit perçu l'aspect ecclésial, communautaire, de notre foi. « Chercheurs de Dieu » cela signifie enfin pour nous le temps de l'accueil, pour découvrir Dieu au plus profond de la réalité humaine telle qu'elle est vécue autour de nous.

En essayant de vivre comme une communauté de chercheurs de Dieu, et plus précisément du Dieu fait homme en Jésus-Christ, nous le faisons en relation avec l'UMMA, communauté de foi des musulmans ; communauté très constituée, qui n'a aucun besoin de nous, qui s'estime supérieure à nous et nous considère plus ou moins comme étant dans l'erreur. Il nous semble, en fonction de cela, que notre témoignage ne peut être perçu que comme témoignage communautaire. Nous veillons donc à ne jamais prendre d'options individuelles. Si proches de cette communauté musulmane, il nous est essentiel aussi de connaître, d'estimer et de partager les valeurs de foi réelles, telles que la prière, l'adoration, la soumission totale à la volonté de Dieu. Cependant, tout en nous laissant interpellé par ces valeurs que vivent les musulmans de notre entourage, nous savons aussi que nous avons un message à leur révéler : la « Joyeuse Nouvelle » de Dieu-fait-homme-en-Jésus-Christ. Cette incarnation, qui est l'expression de l'amour de Dieu pour les hommes, nous sommes appelés à la prolonger, à la rendre présente et perceptible ici au Macina. En tant que communauté ecclésiale, nous sommes appelés à témoigner de l'amour qui a son origine au cœur même de notre Dieu, qui est le leur, mais dont ils ne savent pas qu'Il est communauté d'Amour.

Nous voulons insister sur l'expression « nous essayons »... Cette façon de concevoir notre mission ici n'a rien d'original, ce sont les intuitions de base d'un François d'Assise, d'un Lavigerie, d'un Foucauld... Mais nous avons été amenés à redécouvrir au fil de la vie, dans notre contexte, les conditions de cette voie d'incarnation vécue par Jésus, prônée par Paul : « Je me suis fait tout à tous afin de les gagner... » C'est bien ce qui a été perçu par notre entourage : « Ils adoptent toutes nos façons de vivre pour nous avoir » dit-on à notre sujet dans le quartier. Cette opinion est évidemment pour le moins ambiguë, mais elle prouve qu'un effort d'adaptation au milieu, de communion avec lui est possible et perceptible par ce milieu. Il s'agit avant tout de la connaissance de la langue et des coutumes, mais aussi de l'adoption du vêtement qui permet de passer

plus inaperçu, de la nourriture qui permet de recevoir l'hôte de passage quel qu'il soit, de l'habitat qui permet à chacun d'être chez nous comme chez lui et nous soumet aux mêmes contraintes que les voisins. Une sœur, arrivée la nuit à Tenenkou, a commencé par dormir à la belle étoile à quelques mètres de notre concession parce qu'elle n'avait pas reconnu « la mission » ! Bien sûr, et hélas, dans cet effort nous devons tenir compte de nos limites physiques si vites atteintes. Cela nous empêche en particulier de nous immerger dans le monde des travailleurs.

Nous prions dans une grande paillette en tout semblable à celle de nos voisins et construite par eux. Cela nous paraît « signifiant » pour nous mais aussi pour eux, ainsi que nos attitudes de prière largement inspirées des attitudes musulmanes, non par mimétisme, mais pour que notre prière soit réellement perçue pour ce qu'elle est. Nous ne sommes jamais dérangés quand nous prions déchaussés, tournés vers le soleil levant qu'est pour nous le Christ, et nous prosternant front contre terre pour les doxologies. Tout récemment en tournée, alors que nous faisons étape près d'une famille de transhumants, la confiance n'a été établie que lorsqu'ils nous ont vus prier ainsi à l'office de l'aube. Nous sommes alors perçus comme proches, frères croyants. Beaucoup reste à faire, à vivre, à inventer dans ce domaine, en particulier pour « désintellectualiser » notre prière. Nous ressentons de plus en plus que cette incarnation ne sera pleinement vécue que lorsque notre fraternité comptera des membres africains. Il y a eu pendant un temps un infirmier chrétien qui rentrait à plein dans notre vie et nous ressentons encore sa mutation dans une autre ville comme une mutilation de la fraternité. Il y a aussi avec nous Almami, bambara musulman, et sa famille. Il vit avec ferveur et intelligence sa foi musulmane et fait souvent notre admiration. Seuls, des frères africains pourront pleinement sentir la réalité par l'intérieur, percevoir les valeurs spécifiques de ce peuple afin de les adopter et de leur donner « la bonne odeur du Christ ». C'est peut-être un peu cela, pour nous, « désirer les gagner ».

S'incarner à la manière du Christ, cela ne veut pas dire uniquement se faire tout à tous, Peul avec les Peuls... S'il est vrai que le Christ « de condition divine... s'anéantit lui-même prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes », il est vrai aussi qu'il ne passait pas inaperçu. Il proclamait sans gêne sa relation au Père ; notre référence, à nous, doit être, explicitement, ce même Christ ressuscité et vivant. Cette relation au Christ doit s'exprimer dans notre parole, en prenant le risque, comme le Jésus des Evangiles, de ne pas être compris, ou même de choquer. Sans faire de prosélytisme, nous essayons donc, mais pas encore assez, une prédication explicite de la Bonne Nouvelle, surtout à partir des paraboles si parlantes dans un pays comme le nôtre.

Si enfin nous voulons être témoins de l'Amour, il ne suffit pas d'essayer de vivre cet amour entre nous, il ne suffit pas non plus d'en parler, il faut que nous en débordions, il faut qu'il devienne palpable pour notre entourage. C'est ici que nous voyons la raison d'être de nos modestes efforts pour contribuer au « développement » du peuple qui nous accueille. Si notre contribution est modeste (jardinage, apport d'instruments de travail, éducation nutritionnelle des femmes), ce n'est pas parce que nous n'avons pas les moyens d'en faire davantage, ce n'est pas non plus parce que nous ne sommes pas qualifiés. La raison en est simplement que nous ne cherchons pas le rendement ni l'efficacité qui, l'expérience le montre, vont souvent aux détriments des plus pauvres. Ce que nous cherchons, c'est que notre aide soit l'expression concrète de l'amour de Dieu qui veut libérer tel et tel homme, lui faire prendre conscience qu'il est aimé et reconnu pour lui-même. C'est pourquoi nous croyons beaucoup aux contacts humains vécus dans le temps et la patience. Tout ceci, évidemment, n'est pas facile à vivre, et nous sommes bien conscients que la plupart du temps nous restons loin derrière notre « idéal ». Ce qui nous redonne au jour le jour du courage, c'est la communauté des amis de par le monde, c'est aussi de savoir que d'autres communautés « essayent... pauvrement » comme nous.

Peut-être notre effort de présence ici pourrait-il se résumer en cette phrase de Serge de Bearecueil !

« Pour proposer l'Eau vive à la Samaritaine, il faut n'en pouvoir plus d'avoir vagabondé sur les routes de tous, et crever de soleil et de poussière... et tel un mendiant, d'une autre foi, d'une autre race, il faut pendant longtemps lui avoir demandé qu'elle vous donne à boire... »

A l'heure où l'Eglise s'interroge sur sa mission d'évangélisation, nous reprendrions aussi volontiers à notre compte ce que François dit à Frère Tancrede dans « Sagesse d'un pauvre » :

- « Evangéliser un homme c'est lui dire : toi aussi, tu es aimé de Dieu dans le Seigneur Jésus... et se comporter avec cet homme de telle manière qu'il sente et découvre qu'il y a en lui quelque chose de sauvé, quelque chose de plus grand et de plus noble que ce qu'il pensait, et qu'il s'éveille ainsi à une nouvelle conscience de soi. Tu ne peux le faire qu'en lui offrant ton amitié, une amitié qui lui fasse sentir qu'il est aimé de Dieu en Jésus-Christ ».

Mali, Georges Janssens et l'équipe de Tenenkou

POLITIQUE, ÉGLISE, FOI

Les rapports entre la politique, l'Église et la foi sont devenus l'un des thèmes majeurs de la réflexion chrétienne. Les comportements de naguère, les justifications sur lesquelles ils reposaient (si évidentes qu'il n'était pas même besoin de les expliciter) apparaissent aujourd'hui insatisfaisants, voire condamnables : n'ont-ils pas provoqué l'échec d'entreprises apostoliques qu'animaient pourtant les intentions les plus pures et la générosité la plus admirable ? Il faut donc changer de cap, dans la théorie comme dans la pratique, multiplier les recherches, accepter les risques du changement.

Il faudrait être singulièrement naïf pour s'étonner de ces mises en cause. Elles ne sont, pour une large part tout au moins, que le reflet des changements qui ont bouleversé le cours du monde depuis quelques décennies. L'étonnant serait plutôt que les transformations qui affectent notre situation objective ne provoquent pas, dans le domaine chrétien, une effervescence de la pensée, un ébranlement des idées, des images, des institutions adaptées à la situation antérieure. Les invitations au calme et les rappels à l'ordre ont donc toutes chances de rester inopérants ; ils n'expriment d'ailleurs bien souvent qu'une philosophie inconsciemment idéaliste, selon laquelle la réflexion peut demeurer indemne des réalités sociales et politiques, parce qu'elle constituerait un monde à part, capable de résister aux faits, de sorte que l'agitation intellectuelle ne saurait avoir d'autres causes qu'un besoin déraisonnable de nouveauté, un fléchissement de la morale ou un affadissement de la foi.

Si l'on reconnaît au contraire un lien entre le bouleversement que connaît le monde et l'ébranlement qui secoue la théologie et la pastorale, on ne s'engage évidemment pas à légitimer toute nouveauté. Mais on souligne d'emblée le sérieux de la recherche, on la juge à la fois nécessaire et difficile ; elle seule permet d'échapper à ces deux attitudes également irresponsables et néfastes qui consistent ou bien à répéter des mots et à

reprendre des comportements devenus vides de contenu, ou bien à dire et à faire n'importe quoi (ce qui est encore une façon de ne rien dire et de ne rien faire). Tracer un chemin pour l'avenir est assurément une tâche ardue, mais il faut bien l'accomplir si l'on veut qu'il y ait un avenir ! Encore est-il bon d'en mesurer d'abord la difficulté, ne serait-ce que pour éviter les fourvoiements et les désillusions.

1/ Les pièges du discours chrétien sur le politique

Tout serait plus simple s'il était possible de trouver spontanément les réponses justes et de s'adapter comme intuitivement à la situation. C'est bien d'ailleurs cette complicité avec la vie que l'on recherche souvent (quitte à en faire ensuite l'apologie et l'idéologie) : à quoi bon discuter, pourquoi tant de paroles et de raffinements conceptuels, alors que la question est d'*agir* ? Les intellectuels avec leur besoin intarissable de discuter, ne montrent-ils pas à l'évidence qu'ils ignorent ce qu'est l'action ou qu'ils n'ont pas le courage de s'y adonner ? Quiconque, en tout cas, a pris sur lui le risque d'agir sait bien en ce domaine qu'il s'agit de tout autre chose que de parler : les choses nous pressent, les événements empiètent sur nous, il faut y aller, sauter le pas, choisir, et le faire quasiment dans l'instant, au lieu de bavarder indéfiniment.

A cette critique ou à ce mépris de la réflexion, on peut toujours objecter à juste titre qu'il ne suffit pas d'agir pour faire réellement quelque chose ; qu'au surplus l'action qui demeure aveugle parce qu'aucune réflexion ne l'éclaire produit souvent un effet tout autre que celui qu'on en attendait, qu'elle peut même contribuer à éloigner le but qu'on lui assignait. Mais il ne faudrait pas se débarrasser trop tôt de cette méfiance à l'égard des discours sur la politique. Il faut plutôt la prendre en considération parce qu'elle reflète une vérité essentielle dont l'oubli trop fréquent est lourd de conséquences. Même si l'urgence de l'action politique ne suffit pas à démonétiser tout à fait la réflexion sur l'action, elle permet du moins d'en pressentir les pièges.

qui parle ?

Un premier point semble évident : les discours chrétiens sur la politique ont un lieu de naissance bien déterminé. Qu'on le veuille ou non, ils sont en gros l'apanage de ce qu'on appelle encore souvent une *élite* : les intellectuels d'une part, les autorités hiérarchiques d'autre part, qui monopolisent, pense-t-on (ou pensent-ils), le savoir et la compétence nécessaires à cette fonction.

Sans doute, cherche-t-on aujourd'hui à briser le monopole et à donner la parole à la *base*. Mais il n'est pas sûr qu'on ait réussi à provoquer un changement décisif. Peut-être assistons-nous seulement à un élargissement de l'élite ou à un déplacement des frontières qui la définissent. Et, d'autre part, cette parole venue de la base, peut renforcer, bien loin de la détruire, l'autorité des professionnels du discours : car leur pensée, même si on la critique, demeure la référence indispensable, celle qui semble seule donner du poids à ce qu'on dit. Les privilèges alors demeurent saufs.

Cette mission privilégiée, le document publié par l'épiscopat français, *Pour une pratique chrétienne de la politique*, l'attribue lui-même aux théologiens et aux pasteurs : il appartient à ceux-ci de dire le sens ultime de l'expérience politique vécue par les laïcs, d'indiquer le lien entre l'action humaine et le salut apporté par Jésus-Christ, de poser des questions et d'interpeller au nom de la foi.

Or, il faut bien s'interroger sur la légitimité d'un tel privilège. Qu'en est-il par exemple, de ces intellectuels que sont les théologiens ? *Etre intellectuel*, ce n'est pas seulement (j'allais dire : ce n'est pas d'abord) avoir acquis les connaissances et la capacité de les utiliser au mieux. C'est aussi - parce que le théologien ne vit pas de l'air du temps - être lié économiquement à l'institution ecclésiale, à tel ou tel organisme (université, formation permanente, centre de recherches) qui disposent ainsi d'un pouvoir considérable, puisqu'ils garantissent le gagne-pain indispensable. C'est encore jouer un certain rôle social - qui confère un incontestable pouvoir - mais selon des règles définies par l'autorité ecclésiastique - ce qui implique d'évidentes contraintes. C'est enfin d'une façon générale avoir un certain style de vie, se rapporter au monde d'une façon déterminée : parler plus qu'agir, voir plus que participer. Telle est en tout cas, l'image que veut accréditer le texte publié par les évêques français : les *clercs* (théologiens et pasteurs) ont d'autant plus de compétence pour parler religieusement de la politique et pour aider les laïcs à unifier leur foi et leur action qu'ils sont eux-mêmes à l'abri des décisions et des compromissions théologiques.

Ces remarques devraient évidemment être affinées. Telles quelles, elles autorisent du moins, ou plutôt elles exigent, qu'on fasse preuve d'esprit critique et qu'on se demande si ceux qui parlent avec le plus d'autorité sont capables de jouer le rôle qui leur est communément reconnu.

le danger de parler

Ce qui vient d'être dit ne touche qu'à un aspect somme toute secondaire du problème : ce n'est pas seulement la condition propre au théologien ou

au pasteur qui menace la validité du discours sur la politique. Le fait même de tenir un *discours - sur...* doit être tenu pour dangereux parce qu'il tend à provoquer un déplacement, voire une réduction de la réalité. Cette menace prend toute sa force quand on en vient à parler de la politique, à tel point que les discours sur la politique peuvent n'avoir pas d'autre effet que de la faire disparaître dans sa réalité et de lui substituer quelque chose de tout autre (les militants politiques n'auront plus alors aucune chance de se retrouver dans ces discours, tandis que les non-engagés y trouveront la confirmation de leur a-politisme). Essayons d'explicitier ce point essentiel.

Ce n'est pas ici le lieu d'analyser longuement le rapport original au monde, à la réalité, qui s'accomplit dans le discours, dans la reconnaissance théorique. Disons seulement qu'il consiste essentiellement dans une *mise à distance*, qui permet seule à la réalité d'apparaître, de se donner en spectacle, de se faire visible. A l'opposé, vivre, c'est adhérer aux choses, s'enfoncer dans la réalité en abolissant toute distance, c'est mordre à belles dents... En ce sens, on a sans doute raison de dire que « l'intellectuel n'est pas dans la vie ». Entendons du moins que le mode paradoxal selon lequel il la fait sienne est d'en devenir le *spectateur*. C'est dans cette rupture que le discours peut naître et se développer. Un nouvel univers est alors constitué qui prétend dire ce que le monde laisse voir de lui-même et être le substitut adéquat de la vérité.

L'intellectuel est le citoyen enchanté de cet univers des mots, des concepts. Sa tentation permanente est de s'enfermer dans ce reflet de la réalité. Même s'il n'oublie pas que le monde connu et dit est adossé à un monde objectif, il s'acharne toujours à atténuer la distance qui sépare l'un de l'autre. Il se convainc qu'il n'y a rien d'autre et rien de plus dans la réalité que dans la représentation mentale qu'il s'en donne.

C'est quand on en vient à l'action que le problème révèle toute son ampleur. Il s'agit tout bonnement de savoir s'il est possible d'introduire dans l'univers du *connaître* ce qui relève du *faire*, de se donner un *concept* de l'*action*, d'élaborer un discours sur l'action. Question byzantine pour l'homme d'action qui sait d'expérience ce qu'il y a d'irréductible dans le fait d'agir ! Et pourtant de longs siècles d'histoire de la philosophie nous font assister au tenace effacement de l'activité pratique. Ou bien celle-ci, pour cette raison même qu'elle résiste à la transcription conceptuelle, est rejetée dans les ténèbres extérieures, en deçà de la vérité et du sens ; elle ne peut être prise au sérieux ni poser aucune question essentielle pour l'homme. Ou bien elle est réintégrée à la pensée, mais seulement dans la mesure où elle est *réduite* - dans la mesure où les obscurités des choix à faire, les risques de l'action à entreprendre, les conflits inhérents à toute prise de position sont transférés dans le domaine des mots et ne

demandent plus qu'une bonne articulation ou une clarification de concepts.

On pourrait relire dans cette perspective l'abondante littérature consacrée aux rapports entre la foi et la politique : la question posée n'est-elle pas détournée de son sens dès le point de départ (ou avant même qu'on ne la pose dans la structure mentale à l'intérieur de laquelle on l'appréhende), se trouvant réduite à la simple comparaison de deux *concepts* ? N'est-ce pas déplacer le débat, l'installer à côté du domaine où il devrait être maintenu, s'il est vrai que la politique (pour ne rien dire de la foi) relève de l'ordre pratique, qu'on ne la rejoint donc qu'en cessant de contempler la réalité comme un spectacle pour se jeter en elle, qu'on ne la *comprend* qu'en se laissant *prendre* par elle ? Les deux pièges que représentent le statut clérical et l'attitude spectatrice du théoricien concourent à produire un discours qui estompe singulièrement la rigueur des conflits, l'urgence des choix et la pesanteur de l'action quotidienne !

les ambiguïtés du discours sur la foi et la politique

Peut-être faut-il indiquer de façon moins générale quelques-uns des points sur lesquels le discours chrétien sur la politique risque de se laisser piéger.

1. Une première évidence s'impose. Si l'on se représente la foi d'une part, et d'autre part, la politique, comme deux concepts qu'il s'agit de mettre en rapport, si le problème foi et politique consiste à harmoniser deux notions ou deux définitions - celle de la foi et celle de la politique - alors on ne parviendra jamais à penser l'unité des deux termes. Car le propre des concepts, c'est de renvoyer à des réalités distinctes, à des univers séparés, qu'on ne saurait mélanger les uns aux autres. On est donc irrésistiblement conduit à poser à part l'une de l'autre la foi et la politique.

Le militant peut bien protester : il n'y a pas pour lui deux mondes, il ne vit pas séparément sa foi et son action quotidienne. Tout au contraire, c'est dans son engagement politique qu'il réalise concrètement et qu'il exprime sa foi. Le discours ne peut légitimer cette unité vécue. Elle lui paraît même suspecte, sinon aventureuse : le militant qui refuse toute séparation n'a-t-il pas déjà supprimé l'un des termes du problème, réduit la foi à la politique, le théologique au sociologique, bref, inconsciemment liquidé la révélation chrétienne ?

Pour obvier à cette menace de liquidation, le discours chrétien doit se faire démobilisateur : « Evêques et prêtres », dit le document de Lourdes, « garderont le souci de ne pas donner l'impression d'une Eglise trop centrée sur la politique (...). Surtout, ils ont à rappeler que la politique

n'est pas le tout de l'homme. L'homme (...) ne peut s'accomplir qu'en Dieu lui-même ». Il faut bien dire que cette déclaration est pleine d'ambiguïté. On ne peut sérieusement mettre en doute sa validité théorique et, pour ainsi dire, abstraite ; mais sa légitimité pratique est beaucoup moins évidente. La réserve qu'elle exprime serait pratiquement pleine de sens si l'ensemble des chrétiens étaient si profondément investis dans la pratique politique que « l'accomplissement de l'homme en Dieu » perdrait pour eux toute densité ; or, c'est précisément l'inverse qui est vrai : le danger dénoncé par les évêques n'est éventuellement couru que par une faible minorité de croyants et, pour la majorité des fidèles, l'insistance mise sur la « relativisation du politique » ne peut que confirmer et renforcer l'a-politisme... Où l'on voit que la façon dont on pose le problème n'est pas sans répercussion pratique ; les évêques affirment l'importance de la politique (« Evêques et prêtres aideront le peuple chrétien à percevoir que la politique vit une dimension particulièrement importante de l'existence humaine »), mais, parce qu'elle demeure notionnelle et abstraite, cette affirmation risque fort de se retourner pratiquement en confirmation de l'apolitisme, c'est-à-dire d'une pratique politique conformiste.

2. La même méthode conceptuelle conduit d'autre part à établir entre foi et politique une hiérarchie qui fait de la première une instance capable de juger souverainement la seconde, mais aussi une hiérarchie qui relativise si bien la politique qu'elle tend à ruiner le sérieux de celle-ci.

La supériorité hiérarchique de la foi sur la politique est la seule façon de transcrire correctement la *différence* que la pensée abstraite pose entre l'une et l'autre. Car cette différence signifie en dernière instance que foi et politique ont affaire à deux dimensions distinctes de l'existence humaine - deux dimensions qui au surplus ne sont pas d'égale importance : l'histoire présente prise en charge par l'action politique, n'est pas un absolu ; si sérieuse qu'on la puisse juger, elle n'est malgré tout que relative si on la compare au destin ultime, au salut ou à la libération totale qui sont en question dans la foi.

Ce mode d'articulation entre la politique et la foi permet d'attribuer au chrétien une supériorité ou une lucidité qui lui est propre. Lui seul est capable de situer correctement l'action politique, de la mesurer à sa juste valeur. La foi lui apprend en effet la relativité de la politique et que la plus grave tentation est d'enfermer l'homme dans les limites que la révélation chrétienne fait éclater. Comment, par contre, l'incroyant se garderait-il efficacement contre ce danger ? Comment pourrait-il ne pas se laisser prendre au piège de l'idéologie, se donnant pour l'image définitive et exhaustive de l'homme et de son avenir ? Comment, par suite, l'action politique sans la foi ne deviendrait-elle pas oppressive en faisant passer le

dogmatisme théorique avant les hommes en imposant à ceux-ci un bonheur inadéquat à leurs aspirations, en préparant un avenir trop petit pour eux ? De ces tentations toujours renaissantes, la foi seule peut délivrer.

Cette problématique - qui reproduit à sa façon la classique distinction du *temporel* et du *spirituel* et celle du *laïc* et du *clergé* - peut conduire à des formulations diverses qui sont autant de variations sur un même thème. Ce peut être, par exemple, la mise en avant d'une doctrine sociale chrétienne - d'un modèle de société - qui fournit à l'action politique des buts nettement déterminés. Ce peut être, plus modestement, l'évocation de valeurs évangéliques qui, si elles n'indiquent pas clairement ce qui est à faire, permettent tout au moins de discerner les conduites politiques qui doivent être rejetées : ainsi le chrétien doit-il condamner le racisme s'il veut être fidèle à un évangile qui récuse toute discrimination entre les hommes. Ainsi encore, l'appel chrétien à l'amour fraternel contraint-il à regarder avec la plus grande méfiance les stratégies politiques qui reconnaissent le caractère inévitable du conflit ou se définissent explicitement par une visée révolutionnaire... L'impact de la foi sur la politique, la régulation que la première exerce sur la seconde peuvent donc être conçus plus ou moins strictement ; dans tous les cas, le même schéma est à l'œuvre : c'est en raison de sa supériorité - de sa transcendance, si l'on veut - que la foi juge ou dirige l'action politique.

Sur ce point encore, le discours chrétien sur la politique n'est clair qu'en apparence. Il confère au croyant une supériorité. Mais en même temps, il parvient mal à ne pas inciter au désengagement : si l'existence religieuse est seule vraiment décisive pour l'homme, comment ne pas voir en elle l'unique nécessaire à quoi il faut se donner tout entier ? Ou bien le chrétien doit-il accepter de vivre simultanément dans les deux mondes - celui de la foi et celui de la politique - ce qui n'est peut-être que le plus sûr moyen de n'appartenir ni à l'un ni à l'autre ?

Mais il faut prendre acte d'une difficulté plus redoutable encore. Elle gît dans l'idée d'une régulation de la politique par la foi, telle qu'elle est le plus souvent légitimée et développée : s'il y a la foi et la politique, si l'on est en présence de deux domaines aussi distincts en réalité que le sont leurs concepts, comment passer de l'un à l'autre, comment tirer de la foi des règles, des principes, des valeurs, des instruments critiques, etc., qui ne soient pas seulement théologiques, mais aussi politiques ? Ou, pour donner la transcription concrète de cette question : comment faire pour que la régulation de la foi sur le politique soit autre chose que la domination des clercs (évêques, prêtres, théologiens) - à qui est remis le pouvoir de discerner, d'interpréter, de remettre en question - sur les laïcs ?

3. Le risque est grand en effet lorsqu'on s'interroge à partir de la foi sur le domaine politique, de considérer pratiquement celui-ci comme la simple occasion de réaffirmer des certitudes ou des valeurs religieuses ou, tout au moins, de l'interpréter en utilisant des critères qui lui sont mal adaptés et qui en laissent échapper l'essentiel. On lâche la proie pour l'ombre et, croyant parler de la politique, on ne parle que de l'image que l'on s'en fait (un peu comme en d'autres occasions, on parle du travail, de la vie conjugale... de façon irréaliste). Il conviendrait donc de se demander si l'action politique réelle apparaît dans les discours qui sont tenus. De nombreux indices justifient largement cette inquiétude : citons-en quelques-uns.

C'est d'abord l'extrême généralité - et donc aussi l'abstraction - des termes véhiculés par le discours. Le document *Pour une pratique chrétienne de la politique*, par exemple, énonce ainsi « les exigences éthiques » que manifeste la Bible à l'endroit de l'action politique : « le respect des pauvres, la défense des faibles, la protection des étrangers, la suspicion de la richesse, la condamnation de la domination exercée par l'argent, l'impératif primordial de la responsabilité personnelle, l'exercice de toute autorité comme un service, le renversement des pouvoirs autoritaires ». Ce langage n'est assurément pas privé de sens, mais ce n'est en aucune façon un langage politique : on n'en peut inférer aucune action déterminée ou, ce qui revient au même, il peut être utilisé pour légitimer des actions contradictoires - la lutte pour la libération des pays colonisés ou la politique d'*apartheid*. Le langage politique ne se réfère pas à des valeurs universelles, mais à des situations concrètes. Il échappe à l'ambiguïté parce qu'il désigne les protagonistes qui s'affrontent dans ces situations. Il ne prône pas la « suspicion de la richesse », mais il dénonce une politique des salaires et en désigne les responsables. Aussi longtemps qu'on reste en deçà de ces implications concrètes - et c'est souvent le cas de ces discours chrétiens - on donne l'illusion de parler de la politique, alors qu'au contraire, on la dissimule.

Dans un domaine très proche, ou peut-être par une simple conséquence de l'abstraction dont on se contente, on doit remarquer que le langage tend à voiler la rigueur des conflits politiques. Qu'il y ait des conflits, le document de Lourdes le reconnaît et ses auteurs n'hésitent pas à rejeter une « fausse théologie de l'amour » qui tente de « camoufler les situations conflictuelles, prôner des attitudes de collaboration dans la confusion, en minimisant la portée des antagonismes collectifs de tous genres ». Mais ces antagonismes sont interprétés de telle façon qu'ils cessent d'être de véritables conflits et deviennent un « combat pour l'homme », à l'intérieur duquel tout le monde a raison dans ce qu'il affirme et tort dans ce qu'il nie. Il y a conflit parce qu'aucun groupe humain ne peut s'approprié à la

fois toutes les valeurs humaines : les uns sont avant tout sensibles à la liberté - au risque de sombrer dans l'individualisme ; les autres, à la communion - sans voir suffisamment qu'ils risquent d'opprimer la liberté. Bref, le conflit politique semble devenir un simple conflit idéologique.

Enfin - pour indiquer un dernier indice qui est sans doute le plus significatif - le langage chrétien sur la politique opère subrepticement un passage, ou plutôt un déplacement, au terme duquel il parle de tout autre chose que de ce qu'il prétend viser. Le document de Lourdes nous fournit encore un exemple éclairant, lorsque, ayant évoqué et reconnu les conflits et les antagonismes politiques, il poursuit : « Une violence partage le cœur de tout homme, quelle que soit son appartenance sociale. Le seul changement des structures ne fait pas disparaître cette volonté de puissance présente en tout homme et en tout groupe ». C'est dire en clair que le concept théologique de péché est la seule véritable et ultime explication du concept politique de conflit. Qui ne voit que cette démarche est singulièrement aventureuse ? Elle substitue *immédiatement* le théologique au politique ; elle interdit par là toute élucidation du politique en lui-même et retire à celui-ci toute crédibilité et tout sérieux : si ce qu'on appelle « politique » n'est rien d'autre en réalité que le débat *théologique* entre le péché et la grâce, comment ne pas conclure à la vanité de l'action humaine, parfaitement inadéquate au problème qu'elle entend résoudre ? On comprend pour quelle raison essentielle le discours épiscopal met en garde contre la réduction du théologique au politique. Mais pour surmonter cette tentation, il n'offre pas une analyse lucide de l'action politique : ce qu'il propose, en définitive, c'est une réduction du politique au théologique !

Bref, l'intégration de la politique à la pensée et à la pratique chrétiennes doit nous apparaître comme *une tâche à réaliser* s'il est vrai tout au moins que, paradoxalement, la façon chrétienne de parler de la politique n'a bien souvent d'autre résultat que de voiler la réalité, de gommer la radicalité des décisions qui s'imposent et de déplacer les problèmes.

2/ Brèves remarques pour une meilleure position du problème

Des remarques critiques qui précèdent, on peut conclure que la *foi*, telle qu'elle est encore présentée et telle qu'elle fonctionne dans *l'Eglise catholique*, sert bien souvent d'alibi à l'égard de la politique : très précisément, elle semble fournir un *ailleurs*, une instance qui exténue la virulence des choix et dilue dans une sorte de grisaille les arêtes vives des questions auxquelles nous avons à faire face.

Il n'est évidemment pas suffisant de s'en tenir à ce constat. Il faudrait mettre à nu les racines de cet indifférentisme politique ! Poser cette question, ce serait en définitive s'interroger sur les liens (peut-être invisibles, mais réels et efficaces) qui rattachent l'Eglise à des forces politiques déterminées - les forces actuellement dominantes qui, visant à maintenir la situation présente, font flèche de tout bois et utilisent les représentations religieuses pour voiler les problèmes et détourner l'attention loin des décisions nécessaires. *L'ailleurs* est ainsi postulé par la politique bien plus que par la foi. Ces discours théologiques et pastoraux que nous avons critiqués sont moins religieux qu'ils ne le paraissent ou que ne le pensent leurs auteurs : ils sont un peu comme ces marionnettes qui semblent se mouvoir librement alors qu'en réalité une main invisible décide souverainement du moindre de leurs gestes.

On ne s'engagera pas ici dans cette analyse. Il fallait au moins l'évoquer ne fût-ce que pour laisser deviner que si cruelle qu'elle puisse être, elle est foncièrement bénéfique : percevoir les motivations et les intérêts qui exercent leur pouvoir, à l'intérieur même des discours et des comportements chrétiens, démasquer ces forces occultes, c'est la démarche première et indispensable qu'il faut accomplir pour que la foi soit libre d'être elle-même, pour que, dans la communauté chrétienne, ce soit l'Esprit qui parle et non les puissants de ce monde. On est donc en droit de s'étonner chaque fois que les autorités ecclésiastiques s'attachent à dénoncer comme manœuvre politique une réflexion critique qui n'a d'autre but, en réalité, que d'arracher la foi et l'Eglise aux manipulations dont elles sont les victimes - inconscientes peut-être, sinon tacitement consentantes.

Laissant de côté l'analyse qui vient d'être évoquée, contentons-nous d'apporter quelques précisions qui seront peut-être de nature à débloquent le problème foi et politique.

la politique relève de la pratique

Il peut sembler naïf de rappeler d'abord que la politique relève de la pratique. Cependant, nous l'avons vu, la façon dont théologiens ou pasteurs parlent de la politique rend ce rappel nécessaire puisqu'elle tend à transformer l'action en un simple débat conceptuel ou, dans le meilleur des cas, en une opposition de valeurs, de projets, qui n'entrent d'ailleurs en conflit que parce qu'ils sont tous partiels.

Que votre oui soit oui, que votre non soit non : c'est dans le domaine de la pratique que ce précepte de l'Evangile trouve toute sa vérité et l'on pourrait dire qu'il énonce la règle première de l'action politique. Une règle en

dehors de laquelle il n'est pas de morale possible. Dans les débats intellectuels qui ne mettent en jeu que des idées, ou que le prestige de ceux qui prennent part à la joute, des compromis sont toujours possibles : chacun peut montrer à l'autre qu'il a sans doute raison en ce qu'il affirme mais qu'il a tort en ce qu'il nie. A fortiori, celui qui joue le rôle d'observateur est-il bien placé pour remarquer que les deux partenaires ont également raison et également tort, adoptant ainsi une attitude dont la neutralité objective est évidente.

Transposant cette attitude dans le domaine politique, le président de la section française de *Pax Christi* déclarait naguère (octobre 1967) à propos de la guerre du Viet-Nam : « Il sera toujours difficile de porter un jugement sur les origines et les développements de la guerre du Viet-Nam. Chaque camp a sa version qui n'est pas sans vraisemblance. Un esprit qui se veut objectif et critique hésite à choisir. Il en est pourtant qui choisissent, mais plus en vertu de parti-pris que d'informations sûres ». Étonnant renoncement à choisir entre le *oui* et le *non*, incertitude où l'on peut lire à la fois la déroute de la morale et l'ignorance de ce qu'est la politique.

Déroute de la morale, car celle-ci ne consiste pas à porter un jugement sur le processus qui a engendré une situation donnée, mais à décider de ce qu'il faut faire maintenant. Même si l'histoire passée ne peut être mise tout-à-fait entre parenthèses, ce n'est pas elle pourtant qui commande la décision. Les autorités ecclésiastiques le savent fort bien, lorsque, en reconnaissant par exemple, la somme des difficultés que peut engendrer l'histoire d'un couple, elle condamne comme immoraux l'avortement, la contraception, le divorce : ici du moins, l'extrême ambiguïté des origines et du développement n'interdit pas de choisir entre le *oui* et le *non* et, quoi qu'il en soit d'ailleurs, de la validité de la réponse qu'on apporte, il est clair que la morale n'a pas à expliquer une situation en la référant à sa genèse, mais à se prononcer sur son *sens* et sur l'avenir qu'il convient de lui donner.

Ignorance de la politique, car ce qu'on appelle politique, ce n'est pas la réalisation de valeurs ou de projets pré-établis, soumis en quelque sorte à la libre discussion et au libre choix des hommes (comme on débat dans un groupe d'amis de l'utilisation du prochain week-end). Ce n'est pas non plus le simple affrontement entre des forces différentes, toutes également plus ou moins bonnes, plus ou moins mauvaises et donc susceptibles d'être réconciliées pour réaliser ensemble un « bien commun ». La politique est affrontement de forces contradictoires inconciliables et, si pénible que ce puisse être pour notre bonne conscience, il faut bien admettre qu'en

dernière instance, dans les conditions qui sont présentement les nôtres, la politique est lutte à mort entre les hommes. On peut s'offrir le réconfort moral de l'ignorer quand on est « du bon côté ». Pour les autres, ce que disait le ministre nord-vietnamien Le Duan est la vérité évidente : « Si le pays perd, nous perdons tout : l'indépendance, la liberté, le riz, le bonheur et nous n'avons plus de raisons de vivre ». Ce discours volatilise les images rassurantes : aide au Tiers-Monde, décolonisation, assistance mutuelle et fraternelle entre les peuples, défense des valeurs de la civilisation contre la subversion communiste. Mais il a par là même quelque chance de dévoiler les enjeux réels de la politique dans le monde présent.

Peut-être dira-t-on qu'assurément en certaines régions du monde, il s'agit bien de vie et de mort, que certains peuples sont menacés dans leurs raisons même de vivre, mais que ce sont là, grâce à Dieu des cas exceptionnels : ailleurs, en Europe, en Amérique du Nord, par exemple, il en va autrement. Les problèmes n'atteignent pas à cette acuité et par suite, les choix politiques n'ont qu'une portée limitée. Perspective rassurante qui, en localisant *ailleurs* les situations où le *oui* et le *non* s'imposent avec urgence, permet de vivre sans avoir à aller plus loin que le *oui*, *mais...* Illusion pourtant, car on oublie ici un fait décisif : il n'y a plus qu'un monde, tous les hommes sont rassemblés dans une communauté de destin - non pas abstraitement et en idées, mais par la grâce (si l'on peut dire) du système de production économique construit par les pays avancés - et les conflits politiques sont rigoureusement omniprésents. Ils peuvent, certes, ne pas apparaître. Nous savons même par quels mécanismes efficaces ils sont dissimulés. Cela ne signifie pas - tout au contraire - qu'ils sont purement et simplement absents : ils sont posés, là même où nous ne les voyons pas, et même si les relais sont complexes entre la quotidienneté politique dans les « pays calmes » et les affrontements mortels qui se font voir ailleurs à visage découvert.

Agir, c'est se donner une direction déterminée ; c'est se risquer absolument, au-delà de toutes les tergiversations. C'est adhérer à ceci et exclure cela. Prendre la politique telle qu'elle est, c'est reconnaître qu'il est impossible de rester neutre et, comme on dit, objectif : il faut savoir à quel camp l'on appartient, savoir aussi que - malgré toutes les raisons que nous nous donnons pour l'éviter - le choix est relativement simple, même s'il doit ensuite bouleverser le tout de notre vie : ses données apparaissent assez clairement en certains points du monde pour que nous n'ayons pas à nous perdre dans les affres de la conscience douteuse !

la décision pour la foi

Se situer au sein des conflits politiques, choisir le camp auquel on veut appartenir, c'est prendre position à l'égard de l'ensemble des hommes, c'est aussi du même coup décider de sa propre humanité. C'est dire que ce choix nous constitue en notre plus profonde racine. L'individualisme contemporain de l'époque moderne nous cache la radicalité du rapport politique : il nous convainc que l'homme pré-existe à celui-ci, entièrement constitué déjà, dans une sorte d'intimité close sur elle-même, et que le lien à l'univers humain n'intervient que dans un second moment, par une décision libre des individus.

Un théologien médiéval, tel Thomas d'Aquin, n'hésitait pas à faire sienne la définition de l'homme que lui fournissait la tradition grecque : *l'homme vit dans son être même politique*, et il la prenait dans toute sa rigueur : le lieu de naissance de l'homme, ce sont les rapports entre les hommes : l'individu, au sens moderne du terme, n'est qu'une fiction : il n'existe pas d'autre humanité que cette réalité éminemment concrète qu'est le tissu de liens qui rassemblent les hommes. S'orienter dans ces rapports, se situer dans ces conflits qui tout à la fois rassemblent et opposent les hommes, bref, se définir politiquement, voilà donc la décision la plus radicale que nous ayons à prendre, celle qui nous définit de la façon la plus globale et la plus lourde de conséquences. Ce n'est pas dire que rien n'existe en dehors de la politique, que la vie personnelle n'est qu'un rêve, c'est dire que la décision politique conditionne ou colore toutes les autres et que, par exemple, la richesse et la vérité de mes expériences personnelles dépendent de la place qui est la mienne dans les forces qui modèlent l'humanité.

Cette affirmation est d'une grande importance au point de vue de la foi. Si c'est d'abord dans et par ses choix politiques que l'homme se fait, qu'il assure ou met en péril sa propre humanité, si d'autre part, la foi évangélique est elle-même l'objet d'un choix, qui décide du destin de l'homme, on est alors conduit à cette conviction que *la décision politique* est aussi, objectivement, *décision à l'égard de la foi*. C'est selon ce schéma, celui de la décision pratique, qu'il faut sans doute penser et vivre le rapport entre les deux instances, la foi et la politique. La première n'est pas un *ailleurs* qui permet de relativiser la seconde, voire de lui échapper. Elle n'a pas davantage pour fonction de lui fournir un modèle, auquel l'action politique aurait à se plier ou par lequel elle devrait se laisser juger. L'une et l'autre enfin ne constituent pas deux mondes séparés. Il faudrait plutôt dire en gros que l'homme décide de sa propre humanité, qu'il se met en jeu absolument dans les choix (politiques) qui définissent son rapport à la collectivité humaine et que l'évangile dévoile la portée dernière (et humainement imperceptible) de ces choix : ils sont aussi

décision à l'égard du Dieu manifesté en Jésus (« ce que vous avez fait au plus petit d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait »).

Faut-il préciser qu'on n'entend en aucune façon sacraliser l'action politique? Ce que l'on a dit souligne seulement l'enjeu dont elle est porteuse, le risque que nous courons dans la façon dont nous l'assumons ou la récusons, un risque que, encore une fois, la révélation évangélique n'atténue pas, mais au contraire redouble à l'infini. Peut-être est-il permis de penser que nombre de discours prétendument religieux ou spirituels, qui récusent l'importance de la politique, n'ont inconsciemment pas d'autre but que de mettre à l'abri du risque, de suggérer qu'il est malgré tout facile d'être chrétien et de le rester et que, pour adhérer à l'Évangile, il n'est pas besoin de se soumettre à la rigueur des choix pratiques : de bonnes dispositions intérieures suffisent !

En revenant comme nous le faisons, sur l'insistance décisive de la pratique politique, nous ne sombrons pas non plus dans on ne sait quel oubli de la *gratuité*. Nous ne prétendons pas tout remettre entre les mains de l'homme. Nous disons seulement que, pour reconnaître réellement la Présence qui s'est donnée en Jésus, pour en faire notre joie et notre passion, nous avons à vivre d'une certaine façon, à choisir notre camp et à assumer toutes les conséquences de notre décision. En ce sens, la politique juge *la vérité de notre foi* (on reconnaît l'arbre à ses fruits), elle est pour le moins un indice et une source d'inquiétudes qui conduisent à vivre avec crainte et tremblement notre appartenance au Royaume.

Remarquons enfin que ce qui est dit ici de la politique, la théologie et la pastorale traditionnelle le disent aussi à *propos d'autre chose* - la morale individuelle par exemple (qu'il suffise de mentionner les rigoureuses exigences que l'on exprime aujourd'hui à l'égard de la vie sexuelle). Cette variante ne semble pas tenir à autre chose qu'à la perspective individualiste qu'adopte encore spontanément la pensée chrétienne : c'est cette vision abstraite de l'homme qui, privant quasiment de sens la politique, conduit à reporter sur d'autres domaines la rigueur évangélique - quitte à laisser dans l'ombre les choix les plus décisifs.

pas de nouveau cléricalisme

Le langage qui est ici tenu, si vague et si abstrait qu'il soit, n'en apparaît sans doute pas moins politiquement marqué - plus « à gauche » qu'« à droite ». Ne relève-t-il pas pour autant - ne serait-ce qu'inconsciemment - d'une opération qui vise à lier la foi et la communauté chrétienne à une politique déterminée et qui présuppose en définitive qu'on ne peut être chrétien qu'en étant révolutionnaire? Qu'en est-il alors de ces masses de

croyants qui demeurent politiquement conservateurs ? Faut-il décréter que leur prétendue foi n'est qu'une illusion ? Il s'impose de fournir au moins quelques éclaircissements sur ce point.

On répète souvent aujourd'hui qu'au moment où l'Eglise se détache - plus ou moins entièrement, plus ou moins vite - de son ancienne compromission avec une politique conservatrice, il est peu souhaitable de rééditer les erreurs du passé et de tomber une fois de plus dans le cléricalisme - un cléricalisme de gauche qui ressemblerait comme un frère au vieux cléricalisme de droite. Il faut au contraire veiller à sauvegarder et à manifester l'indépendance de l'Eglise à l'égard de toute politique quelle qu'elle soit;

Si bien intentionnée qu'elle soit, cette exhortation ne manque d'ambiguïté. On risque en effet de l'entendre en ce sens qu'aucun choix politique ne s'impose absolument, que tous les choix sont également possibles (d'où la recommandation du pluralisme comme situation normale de la communauté chrétienne). Discours énigmatique, à moins que son sens ne soit trop clair : si tous les choix se valent, c'est qu'ils sont tous également indifférents, c'est que la politique échappe à la morale - ce qui n'est encore qu'une façon de proclamer qu'elle est inconsistante et que la foi se situe *ailleurs*. Si, par contre, on reconnaît le lien essentiel qui intervient entre l'homme et l'action politique, on retrouve en celle-ci la même exigence de rigueur qu'on impose, par ailleurs, au comportement individuel : pas plus en politique que dans les activités sexuelles, on ne peut choisir et faire n'importe quoi ! Contrairement à ce que l'on semble souvent s'imaginer, il ne s'agit pas de lier la foi ou l'Eglise à une politique (qu'au surplus on tend à représenter comme partielle, passionnelle, subjective), il s'agit de soumettre l'action à des règles objectives qui imposent *ceci* et récuse*nt cela* ; il s'agit donc tout simplement d'un souci moral.

Il s'impose d'autre part de souligner que le parallélisme entre *cléricalisme de droite* et *cléricalisme de gauche* est vraisemblablement fallacieux. Que devons-nous conclure en effet des réflexions que nous avons esquissées ? Elles n'inclinent pas du tout à utiliser le prestige de l'Evangile ou la puissance de l'Eglise au bénéfice d'une cause politique. Elles invitent seulement à reconnaître dans l'action politique, le lieu premier où s'accomplit la conversion à l'Evangile, pour cette raison que c'est aussi et d'abord en ce lieu que le destin humain se joue le plus radicalement. Politique et foi se rejoignent donc, mais la communication qui se fait entre l'une et l'autre n'est pas du tout à comprendre comme une dépendance ou une domination : la politique - action qui établit un rapport entre tous les hommes et qui décide de leur avenir - est ce par quoi l'homme naît à lui-même *et* (du même coup, selon l'Evangile) se situe par rapport au Dieu de

Jésus-Christ. On ne peut rien dire de plus ; on ne peut surtout pas dériver de là un discours ou une pratique qui restaureraient le cléricanisme.

Il faut enfin se débarrasser de l'idée que tout lien entre l'Eglise et la politique serait néfaste, comme si la politique était en elle-même corrompue. La *vraie question* est de savoir à *quelle politique* l'Eglise entend se lier : à celle qui assure la mainmise des puissances du monde occidental sur l'ensemble de l'humanité ? ou à celle qui offre des chances d'avenir à ceux qui sont aujourd'hui les damnés de la terre ? Cette question demeure posée et il faut prendre garde que les multiples autres questions agitées autour du thème *foi et politique* n'aient pour effet, sinon pour but, de dissimuler la vraie - celle qui n'invite pas seulement à un remuement d'idées, mais à des bouleversements autrement concrets et onéreux.

Lyon, Jean-Yves Jolif

ce numéro 58 est le premier de l'abonnement 1975

Comme tous les périodiques, nous avons subi les conséquences des grèves postales de fin d'année. De ce fait, nous n'avons pu vous faire parvenir en temps opportun les rappels d'abonnements. Mais nous comptons sur l'intérêt fidèle que vous portez à la revue. Les imprimés sont très touchés par l'augmentation du papier et nous avons besoin de votre soutien pour que *Spiritus* continue avec vous son travail de réflexion au service de la Mission.

pensez à votre réabonnement...

voir les tarifs en page 2 de couverture

LA CHINE ET LE TIERS MONDE

Complexe et divers, le tiers monde est une mosaïque de peuples, de races, de cultures, d'idéologies, de régimes, de systèmes sociaux, de cas économiques. Depuis son entrée officielle sur la scène internationale en 1955, à la conférence de Bandoeng, il n'a pas cessé d'avoir des frontières mouvantes, selon les grilles adoptées pour le définir. On en arrive même aujourd'hui à parler non plus « du » mais « des » tiers mondes. La crise du pétrole qui fait de certains pays sous-équipés des « nouveaux riches », la contestation de la notion de développement par les experts du « Club de Rome », de l'Institut de Technologie du Massachusetts et la remise en cause du « modèle industriel » des pays nantis, par la Chine notamment, rendent encore plus difficile de tracer les limites précises des réalités du tiers monde.

Si l'on considère cependant les grands thèmes à forte résonance commune, développés aux Nations Unies et en maintes rencontres internationales, le tiers monde apparaît globalement comme une réalité politique vaste et compacte. Or, à ce fait politique du tiers monde, la Chine attache aujourd'hui une importance majeure, croissante, manifeste.

1 / La nouvelle vision chinoise du monde

Le 10 avril 1974, à l'O.N.U., devant les chefs d'Etat et ministres d'environ 60 pays, pour la plupart du tiers monde, M. Teng Hsiao-Ping, vice-premier ministre de Pékin, révèle officiellement une nouvelle vision chinoise du monde. Désormais les Etats-Unis et l'Union Soviétique ne constituent plus deux mondes séparés, mais sont confondus dans un même monde, celui de l'impérialisme et de l'hégémonisme, contre lequel doivent lutter tous les peuples qui sont soucieux d'indépendance et de développement. D'autre part, la notion de « zones intermédiaires » n'existe plus. Voici le texte :

1. Les Etats-Unis et l'U.R.S.S. forment le premier monde. Le « camp socialiste » a cessé d'exister avec l'apparition du social-impérialisme soviétique. Le bloc impérialiste occidental s'est également désagrégé sous l'effet de la loi de l'inégalité du développement du capitalisme. Les deux superpuissances

tentent de s'assurer l'hégémonie mondiale, malmèment les pays développés dont le potentiel est inférieur au leur et cherchent, par divers moyens, à placer sous leur contrôle respectif les pays en voie de développement.

2. Les pays développés situés entre, d'une part, les deux superpuissances, et, d'autre part, les pays en voie de développement, composent le second monde. Tous ces pays souffrent, à des degrés divers, des vexations des deux superpuissances et cherchent à s'affranchir de l'asservissement ou du contrôle, à préserver leur indépendance nationale et l'intégrité de leur souveraineté.

3. Les nombreux pays en voie de développement d'Asie, d'Afrique, d'Amérique latine et autres régions constituent le troisième monde... Ils sont, d'ores et déjà, devenus la force principale dans la lutte contre les deux supergrands... La Chine n'est pas une superpuissance et ne le sera jamais. La Chine appartient au tiers monde. Elle est un pays socialiste et un pays en voie de développement. Nous entendons par superpuissances les pays impérialistes qui se livrent en tous lieux à l'agression, à l'intervention, à la mainmise, à la subversion et au pillage à l'encontre des autres pays et recherchent l'hégémonie mondiale.»

En 1940. Mao avait écrit que « la révolution chinoise est devenue une partie très importante de la révolution mondiale. Le premier type de révolution mondiale, bourgeoise et capitaliste, a pris fin en 1914-1917. Depuis a commencé le second type de révolution mondiale, socialiste, prolétarienne, avec pour forces principales le prolétariat des pays capitalistes et pour alliés les peuples opprimés des colonies et des semi-colonies... » Vingt-trois ans plus tard, le 15 juin 1963, dans une lettre explosive à Khrouchtchev - document capital du conflit sino-soviétique - Mao reconnaît une importance accrue au rôle du tiers monde : « C'est dans les vastes régions d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine que convergent les différentes contradictions du monde contemporain. Elles constituent la principale zone des tempêtes de la révolution mondiale qui assène des coups directs à l'impérialisme... »

En 1974, un nouveau pas est franchi : « Le tiers monde est d'ores et déjà devenu la force principale dans la lutte des peuples du monde contre les deux supergrands. »

« Le tiers monde, dit Pékin, représente près des trois-quarts de la population mondiale, occupe 65 % du territoire de la planète, comprend plus de cent pays en voie de développement d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine. Le tiers monde est une force montante qui s'est développée pas à pas depuis la fin de la deuxième guerre mondiale. »

2/ Soutien politique et diplomatique de la Chine

« Le peuple chinois se range résolument dans le camp du tiers monde, écrit M.F. Aufrey¹, pour faire reculer peu à peu les deux supergrands. Pékin vise à y faire connaître son modèle, à couper progressivement les liens qui en

rattachent encore tant d'éléments à l'influence soviétique ou américaine, à créer et à développer une solidarité massive sur certains thèmes à forte résonance commune : désarmement des « Grands », libération du Sud-Est asiatique, anti-sionisme, maîtrise des matières premières, souveraineté sur le plateau continental, etc. Cette tâche de longue haleine se heurte évidemment à l'infinie diversité des situations et des intérêts nationaux en Asie, en Afrique et en Amérique latine. Les moyens matériels de la Chine sont encore faibles, comparés à deux des grandes puissances rivales. Mais la pensée stratégique chinoise semble parfaitement adaptée à cette partie prolongée ; la dispersion calculée et la combinaison harmonieuse de ses efforts tendant à bâtir lentement une situation globale de supériorité des forces révolutionnaires. »

La Chine se fait en quelque sorte le porte-parole du tiers monde, l'amplificateur de la « voix militante du tiers monde », à l'O.N.U. et dans toutes les instances internationales, invite les pays pauvres à se solidariser davantage « pour combattre l'impérialisme, l'hégémonisme, le colonialisme, l'apartheid, le racisme, le sionisme ; libérer les peuples et territoires encore dépendants : Guinée Bissau, Mozambique, Angola, Namibie, Azanie, Zimbaowe, Sao Tomé et Príncipe, Sahara espagnol ; libérer le peuple arabe de Palestine ; libérer les peuples asiatiques du Vietnam, du Cambodge, du Laos, de Corée ; réaliser la proposition malaise de « neutralisation du Sud-est asiatique » ; obtenir l'application de la résolution de l'O.N.U. sur « l'Océan Indien, zone de paix » ; faire respecter les droits des pays riverains sur le détroit de Malacca ; défendre leurs intérêts nationaux et régionaux ; préserver leurs propres richesses et ressources naturelles ; arracher la maîtrise du pétrole et matières premières ; acquérir les droits de la mer, la souveraineté sur le plateau continental ; empêcher les superpuissances et les sociétés internationales de piller économiquement les pays du tiers monde, d'abaisser les prix des produits agricoles, d'élever les prix des produits industriels, de vendre quantités d'armements et de munitions ; opérer l'indigénisation des entreprises à capital étranger ; obtenir la dénucléarisation des pays d'Amérique latine ; créer un ordre économique plus juste dans le monde, etc.

3/ La Chine du tiers monde

Une certaine solidarité de la Chine avec la plupart des pays pauvres, son soutien politique, diplomatique, dans les instances internationales, sa primauté du politique sur le profit économique, ses réalisations dues principalement à ses propres forces, son aide économique et technique relativement modeste mais peu coûteuse et efficace, expliquent l'audience croissante de la Chine parmi les pays du tiers monde.

En raison de l'infinie diversité des situations et des intérêts nationaux en Asie, en Afrique et en Amérique latine, est-il possible de connaître l'opinion que se fait le tiers monde de la Chine ? Du moins peut-on tenter de s'en faire une certaine idée à travers les déclarations des représentants de ces pays.

le sénégal

L.S. Senghor, homme d'Etat et écrivain africain, agrégé de l'université française, président de la République du Sénégal depuis 1960, estime pour sa part, le 6 mai 1974 :

« Nous avons beaucoup à apprendre de la Chine. La première leçon, c'est que l'existence du sentiment national, et, mieux, l'idée nationale, est la condition première du développement d'un pays, singulièrement d'un pays sous-développé. A juste titre, le président Mao montre l'utilité, pour former une nation, d'une majorité ethnique, mais en même temps, d'une pluralité d'ethnies, puisque la nation, c'est essentiellement une volonté d'être ensemble, de penser ensemble, mais surtout d'agir ensemble. Agir ensemble signifie, dans le cas présent, construire une nouvelle nation.

La deuxième leçon que nous avons à apprendre de la Chine est une leçon de socialisme. Les études fondamentales du président Mao « A propos de la contradiction » et « A propos de la pratique » sont d'autant plus assimilables par nous, hommes du tiers monde, qu'elles sont plus typiquement chinoises, avec leur rythme rhapsodique et leurs exemples pris sur le vif de la vie chinoise. L'homme du tiers monde, enraciné dans sa culture ethnonationale, les comprendra d'autant plus vite qu'on l'aura mis en garde contre la dichotomie de la pensée occidentale classique, qui est l'instrument le plus efficace du conservatisme intellectuel. Si le président Mao a su si bien assimiler la pensée des fondateurs du socialisme scientifique, c'est qu'il avait lu ceux-ci en chinois et pour les Chinois : « Nous ne pouvons appliquer le marxisme dans la vie, dit-il, qu'en l'adaptant aux particularités concrètes de notre pays et sous une forme nationale, afin qu'il reflète en toutes circonstances les traits spécifiques de notre pays. »

La troisième leçon concerne la pratique. C'est bien de théoriser, d'analyser les problèmes auxquels nous sommes confrontés, mais c'est encore mieux d'agir pour les résoudre concrètement, d'autant plus que les solutions les plus efficaces ne peuvent être trouvées que dans l'action. Nous devons, nous du tiers monde, être d'autant plus attachés à la pratique qu'elle est dans notre tradition. C'est par une symbiose de la théorie et de la pratique que le président Mao a, pour la première fois en Chine depuis quatre mille ans, relevé le grand défi de l'histoire : nourrir, instruire, gouverner un peuple traditionnellement rebelle, qui représente le quart de l'humanité. »

Sur le « modèle chinois », L.S. Senghor dit clairement qu'il n'entend ni le copier ni en tirer une version adaptée, mais s'inspirer de l'expérience chinoise pour créer un « modèle négro-africain, sénégalais » et s'efforcer, après la Chine, d'enraciner le marxisme dans la tradition nationale, sénégalaise : « Nous Sénégalais, dit-il, nous ne prétendons être ni des marxistes-léninistes, ni des communistes, ni même des maoïstes, car ceux qui se donnent ce dernier nom ont souvent trahi la pensée de Mao Tsé-Toung. Nous n'en avons pas moins à prêter une attention toute particulière à Mao Tsé-Toung, parce que la Chine appartient au tiers monde et que la pensée chinoise traditionnelle - avec le

yin, yang et le tao pour féconder leurs contradictions - est proche de la pensée négro-africaine... Après la Chine, nous nous sommes efforcés d'enraciner le marxisme dans la tradition nationale, voire ethnique... Nous méditons les leçons chinoises en fâchant, non pas de prendre la Chine populaire comme modèle, mais en nous inspirant de l'exemple chinois pour élaborer un modèle négro-africain, sénégalais... »

le nigéria

Dans une allocution en date du 9 septembre 1974, le général Y. Gowon, chef du Nigéria, retient de la Chine son effort pour instaurer une « véritable justice », « une répartition équitable », son appui moral et matériel à la lutte pour la libération nationale des Africains et s'efforce d'étudier l'expérience chinoise « non pas pour emprunter tout », mais pour assimiler ce qui peut être utile à son pays : « Pour en apprendre davantage de la Chine, dit-il, nous nous inspirons des propres paroles du président Mao Tsé-Toung : il y a deux manières d'apprendre. L'une, dogmatique, consiste à emprunter tout, que cela convienne ou non aux conditions de notre pays. Cette manière-là n'est pas la bonne. L'autre consiste à faire travailler nos cerveaux et à apprendre ce qui correspond aux conditions de notre pays, c'est-à-dire à assimiler l'expérience qui peut nous être utile. C'est celle-là que nous devons adopter. »

Nous avons vu comment la Chine, à partir d'un début dur et difficile, continue à accomplir d'énormes progrès, principalement par la mise en valeur de ses propres potentialités économiques et sociales, étendant ainsi son influence pour le plus grand bien des autres nations en voie de développement. Le Nigéria ne saurait passer sous silence le rôle remarquable que la Chine a joué en soutenant la lutte de libération en Afrique. La Chine a accordé son immense appui moral et matériel à la lutte héroïque menée par nos compatriotes africains pour la possession et l'exploitation de leurs terres...

le togo

Président de la République togolaise depuis 1967, le général G. Eyadéma déclare le 2 septembre 1974 : « Le peuple chinois est devenu maître de son pays et de son destin après avoir brisé les chaînes du colonialisme et de l'impérialisme. Il a accompli de véritables prodiges, rattrapé les retards accumulés, remporté des succès que nous admirons, dans la révolution agricole, scientifique, industrielle, culturelle... Sur les continents africain, asiatique, sud-américain, le peuple chinois a apporté son soutien indéfectible, moral et matériel dans la lutte internationale des pays sous-développés et des pays colonisés contre l'impérialisme... L'indépendance chèrement acquise par nos peuples n'aura un sens que si nous arrivons à satisfaire les besoins vitaux des masses populaires et à élever leur niveau de vie. Cela, nous ne saurions le faire que si nous avons la pleine jouissance de nos richesses nationales et que si nous mobilisons toutes nos ressources pour un travail fécond. Dans le domaine du développement économique, nous comptons d'abord sur nous-mêmes, avant de compter sur nos amis. C'est pourquoi le problème de la

coopération entre les pays du tiers monde retient particulièrement notre attention... »

le zaïre

Président de la République du Zaïre depuis 1965, le général S.S. Mobutu affirme : « Ma visite en Chine n'est pas seulement destinée à apporter un message d'amitié et de paix, mais également à découvrir, à comprendre et à mieux connaître le peuple de la République populaire de Chine... La Chine et le Zaïre sont heureux de constater que l'unité militante entre les pays et les peuples d'Asie et d'Afrique se resserre encore davantage. Les deux parties ont la conviction que les peuples afro-asiatiques remporteront une victoire totale dans leur juste lutte pour conquérir et défendre l'indépendance. Elles sont disposées à œuvrer de concert avec les autres pays du tiers monde pour combattre la politique du plus fort et l'hégémonisme des grandes puissances. »

le mali

Le colonel M. Traoré, chef de l'Etat du Mali souligne notamment : « Qui mieux que la Chine peut comprendre les aspirations des pays en voie de développement ? En effet, le passé de la Chine et les motivations de ses propres luttes créent naturellement entre elle et les pays en voie de développement un courant de compréhension propice. Plus qu'un grand pays, plus qu'un grand peuple, la République populaire de Chine représente pour nous un symbole, le symbole d'une nation attachée à son passé dans un sens révolutionnaire et qui travaille avec détermination pour se forger un destin radieux dans la paix, dans la dignité et en comptant sur ses propres ressources. La victoire remportée par la Chine sur la coalition des forces impérialistes constitue désormais un des événements les plus importants de l'histoire du mouvement de libération des peuples d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine... »

la tanzanie

Président de la République unie de Tanzanie, J. Nyérére est un catholique dont le socialisme convaincu a pour fondement « le respect de l'homme et l'égalité entre tous ». « De ma première visite en Chine en 1965, déclare-t-il à Pékin le 24 mars 1974, j'ai été impressionné par la discipline de la Chine, le désintéressement de son peuple, de ses cadres et la manière dont les ressources du pays sont utilisées pour le bien des masses plutôt que pour l'enrichissement d'un petit nombre d'individus. En 1968, lors de ma seconde visite, j'ai vu que le peuple chinois n'était pas satisfait des progrès si impressionnants qui avaient été réalisés. La révolution culturelle reflétait cette insatisfaction. De nouveaux efforts ont accru le pouvoir du peuple chinois sur lui-même et sa destinée. En 1974, nous sommes venus étudier les nouveaux progrès que vous avez accomplis. Vous-même, M. le Premier Ministre (Chou En-lai) et vos collègues, n'en êtes pas toujours satisfaits. Comme je suis

chrétien, je vois dans votre attitude un « mécontentement divin » car bien que vous ayez une insatisfaction permanente du rythme de la progression croissante de la Chine vers la justice, le bien-être et l'égalité pour son peuple tout entier, le gouvernement et le peuple de Chine ne se permettent en aucun cas de se décourager pour autant. Nous avons besoin d'apprendre ce que vous pourriez considérer comme un mécontentement révolutionnaire et de l'appliquer dans notre langage à notre propre situation...

... Quand la Tanzanie et la Zambie ont voulu avoir un chemin de fer, nous avons demandé l'aide des institutions occidentales et des pays riches. Mais ceux-ci n'ont estimé ce chemin de fer ni économique ni nécessaire. Aux termes d'un accord en 1970, la Chine s'est engagée à construire ce chemin de fer et à nous accorder un prêt à cet effet. La Chine qui n'est pas un pays riche, n'a pas fait de discours et nous a simplement donné la possibilité d'avoir un chemin de fer. Les travaux seront terminés avant la date de 1976. Cette ligne ferroviaire sera d'une valeur considérable pour notre pays et pour l'Afrique libre. Mais l'exemple de travail dur et d'abnégation donné par les camarades chinois travaillant comme techniciens et enseignants sur le chemin de fer peut revêtir également une grande importance pour le développement futur de la Tanzanie. »

Il serait possible de multiplier les déclarations de même sens parmi les leaders du tiers monde. Ces quelques témoignages suffiront à indiquer la portée du symbole que représente la Chine pour les pays et les peuples en quête de libération.

4/ La montée de la Chine et la revanche du tiers monde

Près de 70 pays du tiers monde ont reconnu diplomatiquement Pékin. Une dizaine d'autres s'appêtent à en faire autant. Des chefs d'Etat, des premiers ministres, d'éminentes personnalités et d'importantes délégations politiques, économiques, commerciales, militaires, culturelles, sportives du tiers monde se succèdent sans arrêt à Pékin.

La Chine célèbre l'indépendance de la Guinée Bissau, des Bahamas, de la Grenade, encourage la lutte pour l'indépendance des pays des Caraïbes, la prochaine indépendance du Surinam (ex-Guyane hollandaise), le combat pour la libération des peuples d'Azanie, de Namibie, de Mozambique, d'Angola, de Botswana, de Sao Tomé et Príncipe, de Zimbabwe, de Palestine.

La Chine intensifie des échanges de toutes sortes avec des dizaines de pays et territoires du tiers monde, accorde des prêts à long terme, sans condition, sans intérêts, multiplie des accords commerciaux, des accords de coopération économique, technique, scientifique, culturel avec nombre d'entre eux. La Chine envoie dans le tiers monde des dizaines de milliers de coopérants au niveau de vie austère, beaucoup plus bas que celui des occidentaux et n'exige pas pour son personnel des avantages spéciaux. Elle fournit un type d'aide mieux adapté au tiers monde que celui des pays industrialisés.

Son aide diffère de l'aide soviétique trop souvent « liée » à des obligations diverses. La Chine diversifie son aide et se préoccupe du développement local, crée des emplois nouveaux, forme du personnel et des cadres autochtones. Ses équipes de médecins et d'infirmiers travaillent dans les hôpitaux, les dispensaires ruraux, parmi les paysans (Algérie, Tunisie...). Ses ingénieurs, experts et ouvriers construisent des routes (Yemen, Rwanda, Ethiopie...), des chemins de fer (Tanzanie, Zambie, Mali...), des barrages, des aménagements de chutes d'eaux, des centrales électriques (Guinée, Mali...), des cimenteries, des ports en eau profonde (Mauritanie...). Ils forent des puits, réalisent l'adduction d'eau, construisent des fabriques de conserves, des manufactures de tabac, des broquetteries, des usines de céramique, des usines de traitement des feuilles de thé. Ils aménagent les terres, y introduisent la culture du riz, consacrent des centaines de spécialistes à la riziculture, etc.

Dans un monde perturbé, les pays du tiers monde, inquiets pour eux-mêmes, se conscientisent, s'organisent, se solidarisent et, pour un bon nombre, semblent voir dans la Chine le symbole et le porte-parole de leur « revendication de la justice ».

M. Christian Goux, professeur à l'Université de Paris I, écrit : « Toute l'expansion et la croissance des vingt dernières années se sont faites au détriment des pays sous-développés producteurs de matières premières. De 1950 à 1972, leur prix a subi une baisse de 40 % par rapport à la période de 1947-1951... L'exploitation des pays sous-développés au cours des vingt dernières années a été une affreuse réalité qui montre l'hypocrisie de pseudo-dons et aides accordées à ces pays... L'éveil d'une partie du tiers monde et la prise en mains, dans certains secteurs-clés, de son propre destin, sonnent le glas d'un pillage systématique des matières premières... »

Il ne peut y avoir de paix mondiale sans *justice* internationale. On peut appliquer à l'ensemble des nations ce que Confucius disait d'une nation : *Ce qui est profitable à une nation, ce ne sont pas les richesses, c'est la justice*. Des deux grandes impulsions qui traversent l'œuvre de Marx, l'impulsion prométhéenne et la revendication de la justice, la Chine accorde la priorité à la *revendication de la justice*, sans renoncer à l'impulsion prométhéenne, à la différence des Russes et des Occidentaux qui semblent trop souvent absolutiser les exigences techniques et relativiser les impératifs moraux.

Paris, L. Trivière

notes bibliographiques

Good News and Witness

par L. Legrand, J. Pathrapanikal et M. Vellanickal

Cet ensemble d'études bibliques est un essai fait par trois exégètes de l'Inde pour rechercher, dans le Nouveau Testament, les vraies dimensions de la Mission. Dans une « préface », ils précisent leur but. Est-ce que l'ensemble des exégètes qui étudient la situation missionnaire dans la Bible ne sont pas influencés par la situation historique des dits « pays chrétiens » qui doivent porter à l'extérieur l'Evangile aux pays non chrétiens ? D'où la vieille expression « Propagation de la Foi » qu'on pourrait appeler « la dimension horizontale de la mission ».

Ces trois exégètes de l'Inde partent à la recherche d'autres dimensions. Le P. L. Legrand étudie, dans une première partie, « Jésus et l'Evangile » et, plus loin, au ch. 2 de la deuxième partie, « les Apôtres ». Dans la seconde partie, J. Pathrapanikal étudie l'Eglise primitive et Paul ; peut-être les « Actes des Apôtres » auraient-ils mérité une étude plus directe. La troisième partie « L'Evangélisation dans les Ecrits johanniques » révèle d'autres dimensions étudiées par M. Vellanickal. L'ensemble montre une réelle et profonde évolution au fur et à mesure de l'expansion de l'Eglise apostolique.

Le dilemme de Bultmann « du Jésus de l'histoire au Christ de la Foi » a été expérimenté en Inde sous la forme : « Faut-il prêcher le Christ ou prêcher comme le

Christ ? » Ce sujet fut étudié à la conférence épiscopale de Nagpur : « L'analyse de l'expérience pascale du témoignage du Seigneur ressuscité nous aide à surmonter le dilemme » (p. 59) et à comprendre l'évolution.

Il manque à cette publication une conclusion générale qui aurait fait le pendant à la préface. Cette conclusion aurait eu l'avantage de condenser les étapes de l'évolution de la mission et, en même temps, d'en souligner les multiples dimensions qui ne s'excluent pas d'ailleurs.

Ce travail peut être continué et repris avec utilité. Il est indéniable, pour l'évangélisation de notre temps, que nous devons connaître toutes les dimensions de la Mission évangélique dans tout le Nouveau Testament.

Paris, G. Dedeban

Theological Publications in India, St Peter's Seminary, Bangalore 560055, India, 1973, 179 p.

Théologie en situation

une communauté chrétienne dans le tiers monde (algérie 1962-1974)

par Raymond Facéline

Le temps n'est plus à un discours théologique sûr de lui, qui part des réalités célestes pour inspirer à tous les hommes leurs lignes de conduite. Tout discours théologique est incarné dans un temps, une culture. C'est ce point de départ qui guide Raymond Facéline dans une étude qui sert de base au 5^e colloque du *Cerdic* (7-8 juin 1974), organisé par l'université des sciences humaines de Strasbourg. Il nous invite longuement à regarder *une communauté chrétienne en situation* : l'Algérie, au temps de la colonisation, mais surtout maintenant, une Algérie qui se veut libre, indépendante dans ses choix, optant pour le socialisme et forte-

ment marquée par l'Islam. Ce que dit le Président Houari Boumédiène de l'indépendance politique vaut pour tous les domaines. « La libération de l'économie de la dépendance étrangère est l'un des objectifs que s'est assignés depuis plusieurs années notre révolution socialiste. Nous avons en effet donné l'assaut au dernier bastion de l'exploitation étrangère de notre pays, mettant fin à toutes les entraves qui pouvaient réduire notre indépendance politique ». (Houari Boumédiène, Discours aux assemblées populaires communales, 1^{er} novembre 1971, cité p. 67). Autre option forte de l'Algérie, l'arabisation : « L'arabisation n'est pas un problème technique que l'on peut résoudre avec de bonnes méthodes, elle touche à la façon dont les Algériens se situent par rapport à eux-mêmes et à leur environnement » (Houari Boumédiène, p. 48).

La communauté chrétienne n'est pas directement associée, en tant que communauté, à l'élaboration du projet algérien pas plus qu'à sa mise en application. « Elle y est étrangère parce qu'elle est étrangère ». L'Eglise présente en Algérie était perçue avant l'indépendance, comme une des expressions de la puissance coloniale, et encore aujourd'hui, elle reste constituée massivement d'Occidentaux. C'est à partir de ces constats que la communauté a été appelée à une conversion profonde de sa mentalité, de son mode d'être, de son discours. Le premier plan où cette conversion sera sensible sera celui des institutions. Il semblerait qu'à la visibilité de l'Eglise dans ses institutions, la tendance serait à substituer la présence des chrétiens participant avec tous les autres hommes à la construction du pays. Autre interrogation cruciale à l'Eglise d'Algérie : que signifie la présence chrétienne en milieu musulman ?

L'étude de cette première partie de l'ouvrage peut être d'un grand intérêt aux ouvriers de « l'apostolat ad gentes ». Chrétiens, nous ne sommes pas porteurs d'une Bonne Nouvelle, une fois pour toutes formulée, définie ; notre annonce sera marquée, contestée, décantée par la rencontre des destinataires surtout si eux-mêmes sont porteurs d'un projet de société fort, et dans lequel il nous faut d'abord entrer, sous peine d'être rejetés.

C'est à partir de ces constatations que l'auteur cherche, dans une seconde partie, à réactualiser ce qu'est la mise en œuvre de la Bonne Nouvelle, quels en sont les destinataires et qui est l'envoyé... En résumé un livre qui, par la première partie surtout peut interpeller tout agent de la Bonne Nouvelle.

Paris, Denis Fryen

Cerdic - publications, Strasbourg, 1974, 328 pages.

L'évangélisation en question

Revue des sciences religieuses, oct. 1974.

La thèse de R. Facéline, analysée ci-dessus, a été prise comme base du Colloque du CERDIC, les 7 et 8 juin 1974 à la veille du Synode épiscopal de 1974 et de la cinquième Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises à Jákarta en 1975. La revue des Sciences religieuses de Strasbourg publie les principales interventions de ce colloque. L'intérêt est immédiat pour ceux qui se préoccupent d'une théologie partant de la praxis chrétienne.

La lecture des travaux est encore facilitée par le dernier article de Marie Zimmermann qui est un essai de lecture de ce colloque lui-même. Il s'agit bien en effet d'une rencontre entre ceux qui sont engagés dans la pastorale et qui ont le rôle de témoin : R. Facéline, Mgr Tessier, Van der Bent et les universitaires qui ont l'appui de leurs instruments de travail.

La question principale est formulée par Ch. Wackenheim : « Comment l'acte théologique s'exerce à l'égard d'une situation déterminée ». Tous les participants sentent la nouveauté de la situation qui est celle de la communauté chrétienne en Algérie et aussi bien il ne s'agit pas de répondre à sa place aux problèmes qui sont les siens mais bien plutôt de savoir comment une

telle communauté reste en quête d'une Eglise universelle.

Une première question qui surgira c'est l'importance du descriptif et du narratif : « une distinction entre une catéchèse qui raconte et une théologie qui argumente serait trop naïve. N'y a-t-il pas au contraire un lien entre le récit et l'argumentation, l'Évangile étant avant tout une annonce, donc un récit ? » (M. Zimmermann).

Une autre question sera celle du rapport des sciences dans une recherche pluridisciplinaire. Chacune des sciences a ses propres méthodes ; leur rapport ne peut être utilitaire et si utile il y a, elle est plus dans leur indépendance...

Dans ce rapport des diverses sciences, celui de l'exégèse est le plus délicat. L'article de M.A. Chevalier est très intéressant pour l'histoire des communautés primitives, mais citons encore M. Zimmermann : « J'oserais même demander à l'exégète d'en tenter des rapprochements avec la situation actuelle qu'en soulignant avec force la distance à la réflexion théologique des communautés. » La lecture de ce numéro de revue sera donc d'un grand intérêt pour le témoin qui est soucieux de donner une expression à la réponse de foi que la communauté chrétienne donne dans une situation précise.

Paris, J. Pierron

La Terre africaine et ses religions

par L.V. Thomas et R. Luneau

Un livre clair, bien composé, qui sera utile à tous les missionnaires en terre d'Afrique. L'introduction traite de la rencontre d'un autre monde religieux. « En quelque endroit du monde que nous soyons parvenus, forts de notre puissance et de notre savoir, "l'homme" nous avait devancés et n'attendait pas de nous que nous lui révélions son identité. » « La rencontre d'un autre monde culturel pose bien des pro-

blèmes qui ne trouveront pas tous leur solution dans l'immédiat. On est étranger et on le demeure. Mais cette condition même n'interdit pas le sérieux et la vérité de la rencontre... »

La première partie est une étude de l'anthropologie religieuse de l'Afrique noire dite traditionnelle. Cette partie est un instrument de travail, un outil que tout homme sur le terrain peut utiliser pour intégrer et confronter ses propres observations et pour approcher l'homme africain. Il est impossible de résumer une pareille œuvre mais celui qui cherche à comprendre un rite, à saisir un symbole, à entrer en dialogue trouvera un ensemble de remarques bien intégrées.

La deuxième partie soulève les questions : la culture africaine est interrogée par les autres cultures ; elle l'est dans un contexte historique bien précis. « Sans tomber dans le piège de l'ethnologie classique hantée par la recherche de l'« authenticité », de la « pureté », nous avons cependant insisté plus spécialement sur la religion africaine dite « traditionnelle ». Toutefois, même si cela ne constitue pas le principal de notre objectif, nous ne voudrions pas ignorer les entreprises de destructuration, voire de destruction, auxquelles sont soumis croyances et rites et qui, à elles seules, mériteraient un ouvrage séparé, anthropologiquement peut-être le plus intéressant. »

L'auteur étudie là des thèmes extrêmement importants pour l'évangélisation : la métamorphose ou la disparition des mythes, l'évolution des rites et des techniques de guérison, la désaffection ou la désacralisation du pouvoir, un monde social en mutation sous l'influence de l'école, de la ville, de la modernité, la place des religions synchrétiques, prophétiques, messianiques, le sens du message chrétien ou musulman. C'est une étude des faits mais qui ne peut pas ne pas nous poser de multiples interrogations sur la présentation du message chrétien.

Paris, J. Pierron

Librairie Larousse, série anthropologie, sciences humaines et sociales, 1974, 336 p.

lettre
aux lecteurs

flashes
et nouvelles

point
d'orgue

- Comme nous vous l'avions dit dans le dernier numéro, l'Assemblée générale de *Spiritus* a eu lieu en décembre 1974. Elle s'est redonné comme *présidente*, pour un nouveau mandat de trois ans, S. Andrée Rescanière, assistante générale de N.D. des Apôtres. Elle a procédé aux élections pour assurer le renouvellement de l'équipe de *Spiritus*. Après avoir décidé de certaines modifications des statuts, elle a renouvelé sa confiance aux objectifs et aux méthodes de la revue.
- Les autres numéros de 1975 sont en préparation. En mai, le n° 59 reprendra le thème du n° 56, *A l'épreuve de l'écoute des autres*, qui a donné lieu à un abondant courrier et à des appréciations variées. Ceux qui voudraient nous exprimer leur accord ou leur opposition, ont encore le temps de nous écrire.
- En septembre, le n° 60 reprendra les grandes questions posées dans le n° 55 à propos du mariage.
- Pour décembre, nous lançons dès maintenant une enquête auprès des Instituts missionnaires féminins, dont les mutations, depuis les premiers chapitres généraux de l'après-concile, ont été rapides et profondes.

Voici la nouvelle équipe permanente de *Spiritus* :

■ Joseph PIERRON mep, 53 ans, *directeur*. Etudes à l'Institut catholique de Paris, à l'Institut biblique de Rome et à l'École biblique de Jérusalem. Missionnaire au Vietnam, professeur à Paris et responsable de la Formation permanente des missionnaires jusqu'en 1974. Appartient au Comité de rédaction depuis 1966.

■ Cl.-Marie ECHALLIER nda, 59 ans, *directrice-adjointe*. Etudes à l'Institut catholique et à l'Université de Lyon. Missionnaire en Egypte et au Liban. Collabore à *Spiritus* depuis 1968.

■ Yvon CRUSSON sma, 35 ans, *administrateur*. Etudes à l'Institut catholique de Lyon et à l'ISTR. Missionnaire au Dahomey, professeur au Consortium missionnaire de Chevilly. Collabore à *Spiritus* depuis deux ans.

■ Janine CARLES fmm, 50 ans, *secrétaire*. Maîtrise de sociologie avec une spécialisation pour le Maghreb. Missionnaire en Algérie.

■ Yvonne PAIX fmm, collabore à la revue pour les travaux de dactylographie.

Nous souhaitons vivement garder le dialogue avec vous, lecteurs de *Spiritus*, et nous comptons sur votre amitié !

**Veux-tu
que nous restions
tranquilles
en ordre et
contents ?
Ton Fils
était-il content
du monde
de mort
et de souffrance,
du monde humain
d'oppression,
de meurtre
et de haine ?
Il nous a donné
l'exemple
pour que nous
soyons
comme lui,
sans repos
et mécontents,
révoltés
contre tout ce qui,
dans ce monde,
n'est pas encore
ton monde.
A. Boone
F. Cromphout
dans « Kyrie »
Desclée/Cerf
page 94**

SERVICE INTER-INSTITUTS DE FORMATION PERMANENTE

sessions 1975

MISSION : CARREFOUR D'EXPÉRIENCES

BIÈVRES vie de groupe : vivre ensemble et
22-28 juin se rencontrer

BIÈVRES recherche sur le projet mission-
29 juin-12 juillet naire : attester la foi

CHEVILLY vie de groupe : écoute des autres
17-23 août et communication

CHEVILLY recherche : foi et comportements
24 août-6 septembre éthiques

dans la ligne du synode
une bonne nouvelle
pour tous les peuples

Pour tous renseignements et inscriptions :

Service inter-instituts de formation permanente
128, rue du Bac 75341 PARIS cedex 07

Théologie de la libération :

LES NOIRS ONT LA PAROLE

LUMIÈRE ET VIE n° 120

Les Noirs américains sont en train d'élaborer une théologie originale à partir de l'expérience de la foi qu'ils font au sein d'une société « raciste et blanche ». Négritude, Pouvoir noir, Libération des opprimés, Christ noir, Dieu noir, tels sont les axes majeurs de cette théologie, ardente et rigoureuse, que nous ne pouvons plus ignorer : la « théologie noire ».

Henry MOTTU	Contexte historique et culturel
James H. CONE	Prise de conscience des Noirs et Eglise noire
J. DEOTIS ROBERTS	Le Dieu de l'homme noir
James H. CONE	Le Christ dans la théologie noire
Joseph R. WASHINGTON	La mission des Noirs aujourd'hui
Bruno CHENU	Point de vue d'un théologien européen
John MBITI	Point de vue africain sur la théologie noire américaine

Ce numéro : France 13 F – Etranger 15 F
Abonnements pour 1975 : France 52 F – Etranger 62 F

LUMIÈRE ET VIE, 2 place Gailleton, 69002 LYON
Tél. 37.49.82 – C.C.P. LYON 3038-78