Spiritus

CAHIERS DE SPIRITUALITÉ MISSIONNAIRE

34 *l'esprit du développement*

U. VON BALTHASAR — ESPRIT SAINT, ESPRIT D'AMOUR
D. NOTHOMB — AU MIROIR DE L'HYMNE A LA CHARITÉ
L. LEGRAND — BIENFAISANCE ET BONNE NOUVELLE
PAUL TERNANT — L'ACTION CARITATIVE DANS LA MISSION
JOSEPH COMBLIN — LE BUT DE LA MISSION : SAUVER L'HOMME
J. DOURNES — PROGRÈS HUMAIN ET AVÈNEMENT DU ROYAUME
TÉMOIGNAGES — L'ÉQUATION HUMANISER/ÉVANGÉLISER
la mission au concile de hollande
& *L. DEISS, F. BOURDEAU, A. BIROU, E. LOFFELD, ETC.*

SPIRITUS
40, RUE LA FONTAINE
PARIS XVI

MAI 1968 **34** TOME IX

l'esprit du développement

études	Esprit saint, esprit d'amour	131
	HANS URS VON BALTHASAR	
	Le missionnaire au miroir de l'hymne à la charité . .	143
	DOMINIQUE NOTHOMB	
	Bienfaisance et Bonne nouvelle.	155
	LUCIEN LEGRAND	
	L'action caritative dans la Mission.	162
	PAUL TERNANT	
	Le but de la Mission : sauver l'homme.	171
	JOSEPH COMBLIN	
	Le progrès humain et l'avènement du Royaume . . .	180
	JACQUES DOURNES	
témoignages	L'équation humaniser / évangéliser	197
&	A. BIROU, F. BOURDEAU, P. DANET, L. DEISS, H. DUBOURGET, F. FERRIER, L. FROMY, F. GILS, H. GRAVRAND, E. HILLMAN, E. LOFFELD, F. PERENNOU, P. SIGRIST, ETC.	
chroniques	Le rapport missionnaire du concile de Hollande . . .	209
	Eglise, monde et tiers monde	212
texte choisi	Un nouveau type de mission par L. Lebret	221
récollection	Serviteurs du Christ et des hommes.	224
billet de liturgie	L'homélie quotidienne	227
lectures	Esprit, Eglise et pauvreté	231
livres reçus	Théologie	236
lettre aux lecteurs	Points de repère et point d'orgue	240

Le développement doit-il devenir le nouveau nom de la Mission comme il est devenu le nouveau nom de la paix? Question lourde de conséquences dans la révision de vie entamée par tous les missionnaires. Certes, sous d'autres noms (œuvres de miséricorde, action caritative...), le travail du développement a toujours accompagné *l'effort missionnaire. Et maintenant que l'urgence d'une solution aux problèmes vitaux du tiers monde atteint un point si critique qu'elle en vient à ébranler jusqu'aux fondements chrétiens de la non-violence, les évangélistes des temps nouveaux ont-ils encore un autre chemin pour révéler l'amour de Dieu aux hommes que celui d'une participation loyale et désintéressée (désintéressée d'abord de toute prétention de conversions) à l'effort de développement entrepris par leur peuple d'adoption?*

Mais la question posée est plus qu'une question d'urgence ou de méthode, c'est une question d'essence. Les études centrales de ce cahier vont à la résoudre affirmativement. Entendons-nous bien. Si on laisse au mot « développement » le sens qu'il a communément, purement économique et matériel, le développement n'est pas la Mission. Mais si on veut bien lui donner - comme il va de soi pour un chrétien (cf. Populorum progressio *16) - toute sa dimension eschatologique révélée en Jésus Christ, l'aboutissement plénier du développement humain* coïncide *strictement avec le but dernier de la Mission. A quoi travaillons-nous en effet, sinon à sauver l'homme, à transfigurer ce monde en royaume de justice, d'amour et de paix, à faire enfin de toute l'humanité un seul corps atteignant en Jésus Christ le paroxysme divin de la conscience, de la liberté et de la communion? Les missionnaires ne devraient donc pas avoir à se sentir écartelés entre l'œuvre de solidarité humaine dans laquelle ils entrent et leur mission d'évangélisation. Remplir celle-ci, c'est pousser la première jusqu'à ses ultimes exigences en préservant l'homme de se satisfaire d'un avenir tronqué, enserré dans des horizons finalement sans espérance. Voilà pourquoi* l'esprit de la Mission *aspire à se traduire dans ce grand œuvre d'amour de notre temps qu'on appelle le développement. Lui seul, croyons-nous, parce qu'il n'est autre que l'Esprit saint, esprit d'amour, est à même de lui donner le souffle dont il a besoin. Comme lui seul est à même d'empêcher que ne retombent, dans la frustration, les violentes aspirations à la rencontre et à la participation qui poussent aujourd'hui la jeunesse des pays riches à contester anarchiquement le sous-développement spirituel et idéologique de notre société.* Spiritus.

ESPRIT SAINT, ESPRIT D'AMOUR

La spéculation dogmatique nous a tellement habitués à associer la deuxième personne de la Trinité, appelée *Logos* par Jean, à l'idée de « Vérité » et « d'Intelligence » et la troisième personne à celle de « Volonté » et « d'Amour », que si l'on nous interroge sur les fondements scripturaires de ces affirmations, nous nous trouvons surpris et puis embarrassés. En feuilletant l'Ecriture, nous découvrons, du moins chez Jean, un nombre impressionnant de textes magnifiques qui parlent de l'amour du Père pour son Fils (Jean 3, 35 ; 5, 20 ; 10, 17 ; 15, 9.10 ; 17, 23.24.26), pour le monde qu'il veut sauver (Jean 3, 16 ; 1 Jean 3, 1 ; 4, 9.10.16), pour les disciples de Jésus (Jean 14, 21.23 ; 16, 27 ; 17, 23.26) et enfin de l'amour qui caractérise Dieu le Père dans son essence la plus intime (1 Jean 4, 8 ; 4, 16 ; cf. 1 Jean 3, 16). Nous trouvons également beaucoup de textes qui parlent de l'amour du Fils pour le Père (Jean 14, 31), pour les siens (Jean 13, 1.34b ; 14, 21 ; 15, 9.10.12 ; 1 Jean 3, 16), pour ses amis (Jean 11). On éprouve alors un certain malaise de n'y point trouver une seule allusion à l'amour du saint Esprit. Aux endroits du Discours d'adieux qui se rapportent à l'Esprit, on est frappé par les qualificatifs plutôt intellectuels : il y est appelé « Esprit de Vérité » (Jean 14, 17 15, 26 ; 16, 13 ; « l'Esprit est la vérité » : 1 Jean 5, 6), sa tâche consistera à « enseigner » et à rappeler » (14, 26), à « conduire vers la vérité tout entière » (16, 13), à « annoncer » (16, 13.14), à « rendre témoignage » (15, 26) ; il exerce pour ainsi dire une activité « d'avocat » de tribunal, qui prend la défense de son client (14, 25 ; 15, 26 ; 16, 7) et qui attaque la partie adverse, en la « convainquant qu'il y a un péché, une justice et un jugement » (16, 8). Dans les écrits pauliniens, on ne découvre pas plus aisément la relation de l'Esprit avec l'amour. La plupart des textes associent le *Pneuma* à l'idée de force (*dynamis*), de pouvoirs et de dons d'origine divine (charismes) et fréquemment, à l'idée de connaissance des desseins salvifiques de Dieu (1 Col. 2, 10-15). Quant aux textes synoptiques, relativement peu nombreux, ils ne semblent guère s'orienter dans un autre sens. Cette constatation n'est-elle pas de nature à remettre en question le bel édifice de la dogmatique trinitaire traditionnelle? Ajoutez à cela la difficulté qu'on éprouve – notamment chez Paul qui parle le plus du saint Esprit – pour établir le caractère personnel du *Pneuma*. Mais alors, les conclusions du Credo de Nicée et de Constantinople I ne seraient-elles pas trop hâtives et le Credo lui-même n'aurait-il pas besoin d'être révisé?

l'amour du père entre dans le monde par le saint esprit *

Tout d'abord, il faut rappeler cette chose évidente pour tout croyant : que l'amour de Dieu est un amour unique et conforme à sa nature trinitaire ; que cet amour s'est révélé à nous comme amour du Père par son Fils dans l'Esprit saint. D'anciennes formules latines du Credo emploient de façon caractéristique l'ablatif au lieu de l'accusatif pour le troisième membre : « (Credo) in Deum Patrem... in Jesum Christum... in Spiritu sancto » [1] ; elles expriment la théologie paulinienne, où l'Esprit est moins objet de foi que « medium » divin de notre abandon de foi au Père dans le Fils. Mais, chose peut-être plus significative : presque tous les anciens Symboles mentionnent le saint Esprit avant de le confesser expressément dans la troisième partie : « in Jesum Christum, Filium Dei, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine [2] ». Ce grand amour du Père pour le monde, qui nous a valu l'envoi de son Fils, c'est par l'entremise du saint Esprit qu'il devient un événement de notre monde et de notre histoire. Dans l'optique néotestamentaire, il est impossible en effet de voir dans cet Esprit qui couvre la Vierge de son ombre le Dieu trinitaire (qui est esprit) dans sa totalité et de n'attribuer cette opération au saint Esprit que tout au plus par appropriation. Car (...) c'est précisément dans cet événement que se différencie aux yeux du monde le mystère des trois personnes, comme Luc l'a compris et concrètement exprimé : « Le Seigneur est avec toi ! (naturellement Dieu le Père, le dieu d'Israël) – tu enfanteras le Fils du Très-Haut – l'Esprit saint te prendra sous son ombre » (1, 28.31-32.35). En tout cas, il est bien évident qu'ici l'Esprit saint n'est pas le Père car il ne saurait être question d'un *hieros gamos* * entre Dieu-Père et une jeune fille. Ce n'est pas non plus le Fils, puisque c'est lui l'objet de l'action et son aboutissement en tant que « fait homme ». C'est même à cet instant précis dans la mission du Fils, qu'éclate la distinction des trois personnes divines : le Père est celui qui envoie, qui assigne la mission, qui ordonne ; le Fils est celui qui est envoyé, qui accepte la mission, qui obéit. Cela ressort clairement du fait qu'en s'incarnant, ce n'est pas le Verbe qui donne lui-même activement forme et fondement à sa propre mission (car alors il serait de quelque façon « l'époux » de Marie et le « père » de sa propre humanité, il se rend plutôt totalement disponible pour cet envoi. Mais l'Esprit, lui non plus, n'agit en aucune façon comme une espèce de père suppléant ; il permet seulement au Fils du Père unique de devenir homme, sans doute par un acte créateur mystérieux (*dynamis:* Luc 1, 35 ; cf. Matth. 1, 18) qui justifie son titre de *Spiritus Creator* et qui fait du Verbe incréé le Verbe incarné.

* Comme à l'accoutumée, les sous-titres sont de notre rédaction.
1/ DENZINGER, 10, 12, 32e édition – où on lit aussi : in Jesu Christo – 16, 17, 27, 28.
2 / DENZINGER, 10.
* *Note du traducteur.* Allusion aux mariages mythologiques alliant des divinités à des personnages humains.
3 / Mais Luc prend soin de souligner que tout l'environnement de l'enfant se trouve déjà rempli par l'Esprit : 1, 15.45 s. 67 s. 80 ; 2, 25 s. 36.
4 / Règle spirituelle, bien sûr et non figée dans une « lettre », pour reprendre la distinction paulinienne ; mais la règle spirituelle peut cependant exiger davantage et lier plus sévèrement à la « lettre » (Matth. 5, 18-20).
5 / Cette version, toutefois, n'est pas sûre.

la vie d'amour de jésus se règle sur l'esprit du père qui est en lui

Ce que l'Esprit a posé est une réalité qui demeure nécessairement en Jésus : toute sa vie sur terre est existence et mission dans l'Esprit saint. Les Synoptiques prennent soin de mettre en évidence cette relation de la mission du Fils avec l'Esprit : sa mise en route visible et officielle aux yeux du monde se fait au baptême [3], où par la voix du Père et la descente de l'Esprit se manifeste la Trinité et où Jésus commence aussi à être mu par l'Esprit » (Matth. 4, 1 ; Marc 1, 12 ; Luc 4, 1 souligne doublement). C'est lui d'abord qui le pousse au désert où toute action prend son départ, dans une lutte d'Esprit contre esprit : lutte entre l'esprit du monde et l'esprit de Dieu, lutte jusqu'à l'extrême contre la tentation d'user de l'esprit du monde pour y faire triompher l'esprit de Dieu. L'Esprit qui repose sur Jésus et qui lui donne la force de démasquer l'adversaire et de le débusquer – force contre force (Matth. 12, 28) – représente pour lui la volonté même du Père, à laquelle il se soumet comme à une loi suprême (Matth. 5, 17 ; cf. Marc 3, 35) et qui le fait devenir *Ebed*, « Serviteur ». Un Serviteur qui n'attire pas les regards par des dons charismatiques extraordinaires, mais qui fait triompher, grâce à « l'Esprit de Dieu posé sur lui », le « Droit » divin dans une obéissance douce et silencieuse (Matth. 12, 18-20 ; Isaïe 42, 1-4). Quiconque se dresse contre l'esprit de sa mission blasphème l'Esprit saint lui-même (Marc 3, 29-30). L'Esprit du Père présent en Jésus constitue pour lui une règle absolue et inflexible [4], qui demande (comme la scène du mont des Oliviers le montrera) une obéissance absolue ; mais c'est précisément ainsi qu'elle devient la force sur laquelle il s'appuie dans sa faiblesse pour vaincre la force adverse qui paraît infiniment supérieure (Matth. 12, 25 s.). Luc interprète justement « règle » et « force » dans le sens d'esprit (d'état d'esprit, *Gesinnung*) : là où Matthieu rapporte sous forme de « discours » la jubilation de Jésus à l'adresse du Père, qui le révèle aux simples (11, 25), Luc glisse comme une note d'intimité : « il tressaillit de joie sous l'action de l'Esprit saint » (Luc 10, 21 ; cf. 1, 47.67) ; et là où Matthieu fait dire à Jésus que Dieu donnera de « bonnes choses » (*agatha*) à ceux qui l'en prient (7, 11), Luc explicite : « combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit saint [5] à ceux qui l'en prient » (Luc 11, 13). Mais du point de vue néotestamentaire, cela est évidemment dit par anticipation, car si « l'Esprit du Seigneur » repose sur Jésus (Luc 4, 18 ; Isaïe 61, 1) et si Jésus remplit sa mission dans cet Esprit, il n'en va pas de même pour les disciples, pour lesquels le « baptême de l'Esprit saint » est encore à venir (Luc 3, 16 ; 24, 49 ; Actes 1, 5 ; 11, 16 ; Jean 1, 33) car, selon Jean, l'Esprit n'est pas encore venu pour eux (Jean 7, 38 s. ; 14, 26 s.). Cette venue de l'Esprit pour les disciples et pour l'Eglise dépend de l'achèvement de la mission terrestre de Jésus.

Tout cela est décisif pour la théologie de l'Esprit du moins du point de vue johannique. Auteur de l'existence de Jésus comme envoyé, l'Esprit se concentre entièrement sur elle pendant tout son déroulement. « Celui que Dieu a envoyé pro-

nonce les paroles de Dieu car c'est sans mesure que Dieu donne l'Esprit » (Jean 3, 34). C'est pourquoi ces paroles sont déjà « Esprit et vie » (6, 63) De cette plénitude sans bornes (qui est en lui), Jésus (dispose, pour nous) promettre la renaissance par l'eau et par l'Esprit, la vie dans l'Esprit qui souffle où il veut (3, 5-8), les eaux jaillissant de lui en vie éternelle (4, 14), l'adoration véritable du Père en Esprit et en vérité (4, 23) et (enfin), pour le temps où il remontera auprès du Père, il promet le pain qui par l'Esprit donne la vie.

c'est l'acte d'amour suprême de jésus qui le fait donneur de l'esprit

Le départ de Jésus vers le Père est mentionné très expressément comme condition préalable de la venue de l'Esprit (16, 7). Mais, partir c'est mourir et, pour Jésus, c'est mourir en portant tout le péché du monde, abandonné de Dieu, après avoir donné sa mère, épuisé de soif : bref, après être allé jusqu'à l'extrême limite (Jean 13, 1) au-delà de laquelle il n'existe plus aucune réalité, absolument aucune, même ennemie de Dieu. C'est jusque là que le menait sa mission et jusque là l'Esprit l'accompagnait, ordonnant le tout et lui permettant de le réaliser. Alors, c'est en un seul et unique acte que Jésus remet son esprit entre les mains du Père (Luc 23, 46) – signe de l'achèvement de sa mission (Jean 19, 30) – et qu'il envoie l'Esprit (*emisit spiritum:* Matth. 27, 50) ; avec un grand cri il exhale, ex-spire (*expiravit:* Marc 15, 37 ; Luc 23, 46), transmet l'Esprit (*tradidit spiritum:* Jean 19, 30).

Cet acte unique ne doit pas être entendu dans un sens apollinarien - comme si l'Esprit saint s'identifiait à l'esprit humain de Jésus. Cependant, il n'y a pas là deux actes séparables ; c'est simultanément que Jésus rapporte au Père sa mission (dans laquelle l'Esprit saint était engagé) et qu'il lui remet l'existence qu'il achève (cette existence pour laquelle son esprit humain a vécu).

Pourquoi tout cela? Pour y répondre exhaustivement, il faudrait déployer toute la christologie. En résumé, l'obéissance de Jésus à sa mission, la substance même de sa vie, c'est de manifester, de révéler (Jean 1, 18) la communion d'amour entre Dieu (Père) et son Verbe éternel. La révélation complète de cet amour dans ce monde athée et ennemi de Dieu exigeait qu'il descendît dans les ténèbres les plus extrêmes, pour que rien ne fût soustrait à la révélation de Dieu. Mais d'avoir à chercher Dieu dans ce qui est absolument a-thée, pour le représenter là où il est impossible de le trouver (la lumière éternelle dans les ténèbres éternelles),

6 / Sans prendre pour autant ces paroles dans le sens du docétisme [hérésie ancienne qui niait que le Christ eut un véritable corps humain].
7 / Car il ne s'agit pas de la pure causalité dans l'ordre de la création (« suprema efficiens causa » : DENZINGER 3814), mais de cet événement où les trois personnes commencent à se différencier par rapport à l'histoire du salut, introduisant ainsi une distinction quasi-formelle dans leur opération. Cf. K. RAHNER : *Gnade* dans LTkK IV (1960), 991-1000 : *Selbstmitteilung Gottes*, dans : LThK IX (1959), 627 (MS II col. 650) et ailleurs encore.
8 / Effusion *d'*Esprit : cette tournure indéfinie fait allusion à la fondation du ministère.

voilà bien le fait d'une aveugle et insupportable obéissance. Là où le Fils n'est plus qu'un homme qui sombre dans la nuit de la mort, là même il est devenu parfaite transparence et parfait instrument de Dieu : la dernière volonté du Père est aussi le dernier acte d'obéissance du Fils. (Suprême abandon au Père), la remise de l'Esprit saint dans l'ex-spiration de son esprit introduit définitivement l'humanité du Fils dans cet unique mouvement par lequel le Père et son Verbe libèrent l'Esprit.

De cet esprit rendu par le Fils, le corps livré et le sang répandu ne sauraient, selon Jean, être dissociés un seul instant. Par l'effusion d'eau et de sang (Jean 19, 34) s'accomplit la double promesse, celle de la renaissance par l'eau et l'Esprit (3, 5) et celle du pain qui donne la vie en l'Esprit (6, 58.63). D'ailleurs Jean associe expressément l'eau, le sang et l'Esprit en un seul témoignage (1 Jean 5, 8). L'homme Jésus, ayant parcouru le chemin de l'obéissance jusqu'au bout, est ressuscité par le Père en son intégralité et devient selon l'expression de Paul, un « *pneuma* vivifiant » avec un « corps spirituel » (1 Cor. 15, 45.44). (Sans doute), par le fait que l'Esprit, couvrant de son ombre la Vierge, a été à l'origine de l'Incarnation, le deuxième Adam était « céleste » depuis toujours (*ibid.* 47) [6].

Quant à l'Esprit, il est atteint par cette humanité d'une double manière. L'opération de couvrir la Vierge de son ombre, qui lui revient en propre [7], implique, par une certaine analogie avec l'incarnation, une prise de contact intérieure toute particulière avec l'homme et son humanité, quelque chose comme l'expérience de la spécificité de la liberté humaine par rapport à celle de Dieu. L'expérience ainsi commencée se poursuivit, au travers de la vie de Marie et de son Fils, jusqu'à une sorte de connaissance expérimentale exhaustive de tout l'humain (le péché inclus, dont toute la vérité se reflète dans l'expérience de la passion du Fils). Par là s'éclairent les affirmations de Paul au sujet de l'Esprit qui crie *Abba* au fond des cœurs humains (Gal. 4, 6) et qui sait prier comme il faut, grâce à cette connaissance du cœur humain, et aussi en sa qualité de personne divine devant le Père (Rom. 8, 26-27), mais l' « expérience » spéciale que l'Esprit a faite de l'homme en conduisant le Fils (et sa Mère), se transforme radicalement à partir du moment où le Fils en mourant commence à l'exhaler à son tour.

Il y a là un événement insurpassable qui représente le point extrême (*telos:* Jean 13, 1) des avances de Dieu au monde, et qui, pour cette raison, marquera à jamais tous ses rapports avec le monde. Cette mort est la victoire de l'amour de Dieu sur toute chose, y compris « le dernier ennemi » (1 Cor. 15, 26) ; par là, elle ne fait qu'un avec la Résurrection. C'est pourquoi aussi l'ex-spiration dans la mort ne fait qu'un avec l'effusion d'Esprit saint [8] dans l'Eglise par le Fils ressuscité (Jean 20, 22). La remise de l'esprit au moment de la mort coïncide rigoureusement avec le retour glorieux du Fils auprès du Père, retour duquel

Jésus fait dépendre l'envoi de l'Esprit (Jean 15, 26 ; 16, 7 ; Luc 24, 49 ; Actes 2, 33). Et il semble bien qu'après son exaltation, Jésus ait gardé cette double relation au Père, acquise d'une manière particulière par l'expérience de sa vie et de sa mort : en tant que mort qui a rendu son esprit au Père, il prie le Père de « donner un autre Paraclet » à l'Eglise (Jean 14, 16 et le Père le fera en son nom 14, 26) ; en tant que disposant de l'Esprit au moment de l'expiration, il l'envoie lui-même de sa propre autorité (15, 26 ; 16, 7).

Dans cette seconde « expérience » – celle de l'esprit rendu au Père par le Fils mourant – l'Esprit vient de la dernière extrémité que Dieu dans son amour paternel et filial pouvait inventer, pour être malgré tout Dieu dans ce qu'il y a de plus a-thée et pour éprouver et sonder, au sein de la déréliction du Fils abandonné par le Père (déréliction dont l'expérience reste faite à jamais) l'insondable profondeur de leur amour mutuel.

l'esprit saint : libre cours donné à l'amour du père

L'Esprit, envoyé par le Père au nom de Jésus ou par Jésus lui-même, se révèle d'abord dans le libre cours donné à l'amour du Père, cet amour devenu réalité pour le monde grâce à l'obéissance du Fils. Aussi longtemps que le Fils œuvrait et souffrait (la période de la Résurrection à l'Ascension par un côté se rapporte encore à cette œuvre), c'était le Verbe du Père qui « parlait ». Voici maintenant que la parole est « parlée » et qu'elle apparaît dans sa « vérité », c'est-à-dire dans l'indubitable et indivisible réalité du fait accompli. Le Père (le Créateur et aussi le Seigneur de l'Alliance) a tant aimé le monde, a tant respecté la promesse de son alliance, qu'il a livré son Fils comme preuve de son amour ; tel est le fait et ce fait présente la double caractéristique de la « vérité » : 1 / il en *est* ainsi (Père) et 2 / cela a été rendu manifeste (Fils). Mais dans la mesure où la rédemption exprime l'amour du Fils, elle comporte aussi un double aspect : une dimension objective, en ce sens qu'il a souffert pour les pécheurs, mais en même temps

9 / F. J. SCHIERSE a sans doute raison lorsqu'il écrit (*Mysterium salutis*, II, 1967) : « De récentes études dogmatiques nous ont appris que le concept de personne dans la théologie trinitaire ne peut en aucun cas être assimilé au concept habituel qui la considère comme un centre actif spirituel subsistant en lui-même. Concevoir l'Esprit saint comme une personne consciente d'elle-même et indépendante (au sens moderne) serait proprement hérétique. Ce qui constitue les personnes divines comme personnes, c'est uniquement leur *oppositio relativa* respective ». SCHIERSE conclut, spécialement à propos de Jean : « Les personnifications qu'on rencontre dans le langage biblique et johannique ne contribuent guère à la solution du problème, car on n'a pas le droit de se figurer les trois personnes en Dieu comme trois centres actifs spirituels. Il importe donc peu pour le concept de personne dans la théologie trinitaire que l'Esprit soit représenté comme une personne agissante ou parlante (dans le sens courant) ou comme une force impersonnelle ». Ici (l'auteur) va trop loin, à mon avis. Car même si les trois personnes divines ne sont pas trois centres actifs mais seulement trois modes de participer à l'unique centre actif spirituel et personnel de l'Esprit absolu, il est certain que cette co-propriété implique aussi co-existence. Et pourquoi n'irions-nous pas imaginer Dieu se donnant au monde d'une manière trinitaire certes mais impersonnelle, puisqu'aussi bien le don du Père dans le Fils semble avoir épuisé toutes les forces et toutes les profondeurs de l'amour? Pourquoi ne suffirait-il pas de concevoir l'Esprit comme une qualité ou un mode divin, comme le mode précisément de ce qui est donné d'avance, de ce qui est accessible et à quoi le monde peut participer grâce à l'œuvre du Père dans le Fils?

une dimension subjective, en ce sens que ces pécheurs, dont il a endossé le péché, sont intéressés, concertés et touchés. Cependant la justification n'est pas pour autant réalisée au-dedans d'eux-mêmes dans la liberté, elle devra être signifiée au pécheur, connue et reconnue par lui comme l'œuvre de Dieu. C'est l'affaire de l'Esprit qui est la « bonne chose » donnée par Dieu (Matth. 7, 11 = Luc 11, 13). Cette « bonne chose », c'est l'état d'esprit (*Gesinnung*), l'esprit du Père, tel que le Fils l'a manifesté dans sa vie et sa mort. Il en dispose maintenant en plein accord avec le Père en faisant don aux hommes d'un esprit et d'un agir qui les tournent vers lui : livré pour eux, il triomphe en eux. Ainsi, une fois ressuscité, Jésus ne dit pas aux Apôtres : « Je vous pardonne » ou : « Le Père vous a pardonné par moi », mais : « Recevez l'Esprit saint. Ceux à qui *vous* remettrez les péchés... » (Jean 20, 22 s.).

L'Esprit apparaît donc 1 / comme étant essentiellement la résultante commune du Père et du Fils, 2 / résultante qui reçoit son autonomie en face d'eux (puisqu'il est envoyé) et 3 / comme don divin qui manifeste à nouveau la souveraine liberté de Dieu, telle qu'elle se traduit dans la Création, dans l'Alliance et dans l'Eglise. En tant que « résultante » de l'amour du Père concrétisé par l'œuvre du Fils, l'Esprit a un visage nettement anonyme ; il en est pour ainsi dire la somme totale et surtout, comme Paul le montrera clairement, il est l'espace conquis, ouvert et rendu disponible dans lequel l'action de Dieu accomplie *en elle-même* devient aussi réalité *pour nous*. Mais, d'autre part, sous cet anonymat, percent tous les traits de la plus haute personnalité, libre et indépendante : comme le vent, il souffle où il veut : « tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va » (Jean 3, 8). Ainsi, il est apparemment le contraire d'un résultat palpable ; il est cette incompréhensible liberté de l'amour de Dieu devenu proche et qui, dans cette proximité et cette immanence, révèle sa totale souveraineté. Pour les personnes divines, le concept de personne (d' « hypostase ») n'est pas un concept universel, univoque ; il représente par trois fois ce qu'il y a de plus distinctement particulier à chacune d'elles et que nul concept ne peut rassembler davantage. Si nous réalisons cela, le fait que l'Ecriture ne soit pas assez explicite sur la personnalité du saint Esprit ne nous apparaîtra plus comme une lacune. On approche au mieux sa personnalité propre en considérant que le Père et le Fils (qui l'envoient) se différencient de lui : n'est-il pas le fruit de leur manifestation au monde? Puisqu'il est don de leur part, ils lui laissent toute liberté de se communiquer comme il l'entend et de s'agréger qui il veut [9].

esprit d'amour précisément en tant qu'esprit de vérité

Comme résultat de sa communication aux hommes, l'Esprit leur apporte un fruit déjà acquis : la vérité. C'est pourquoi il ne prend pas du sien, mais « il dira ce qu'il entendra » ; il prendra « de mon bien » et « me glorifiera » (Jean 16, 13 s.).

L'accent et le relief sont mis ici sur l'héritage du Fils : car cet héritage est fruit d'un amour témoigné et réalisé dans la déchirure de la mort et l'Esprit est celui qui a été ex-halé du fond de ces ténèbres extrêmes. C'est alors seulement (de peur qu'on ne l'oublie) que le Fils ajoute : « Tout ce qu'a le Père est à moi ; voilà pourquoi j'ai dit : c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part » (*ibid.*, 15).

C'est précisément en sa qualité « d'Esprit de vérité » qu'il est l'Esprit d'amour : la « vérité » étant l'amour du Père manifesté par le Fils [10] que l'Esprit infuse maintenant dans les cœurs avec le détachement de celui qui est purement donné.

l'esprit nous fait rendre témoignage à l'amour

Jetons encore un bref regard sur les Actes des Apôtres et sur Paul. Les Actes présentent la Pentecôte comme une théophanie expressément annoncée (Luc 24, 48 s. ; Actes 1, 4.7), réalisée et monnayée en vue de (faire ressortir) la dimension historique et liturgique de l'Eglise. Le résultat de l'œuvre de Jésus y paraît presque trop clairement : libération du péché et présence de l'amour de Dieu au monde. Mais cette manifestation est tout le contraire d'une constatation d'événements clos, figés dans le passé ; elle porte toutes les marques de l'imprévu – langues de feu, miracle des langues – et elle est à tous égards ouverture créatrice. L'Esprit confère à l'homme des capacités qui le dépassent : guérir des malades d'un seul mot, rappeler les hommes à la vie ou les tuer d'un mot, faire sauter les chaînes des prisonniers, se déplacer dans les airs, etc. A un plan plus spirituel : connaître les secrets de Dieu par la vertu du *Pneuma*, « prophétiser », servir d'organe au message du salut. Tout cela, non pas de façon mécanique mais grâce à l'Esprit qui les introduit dans l'esprit, la mentalité du Christ. Seule celle-ci leur permet d'annoncer en accord avec l'Esprit le salut opéré par le Père dans le Fils. Pour l'Eglise primitive, la connexion entre l'Esprit et le martyre est des plus évidentes. La formulation de Matthieu, qui encourage les disciples persécutés à ne pas se soucier de ce qu'ils diront – « car c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous » (10, 20 : « l'Esprit saint » ; Marc 13, 11 ; Luc 12, 12) [11] est peut-être post-pascale et suppose l'expérience que la jeune Eglise a faite des persécutions. Cela vaut *a fortiori* pour Jean qui juxtapose les deux témoins, l'Esprit et l'Eglise, dans des situations de scandale, d'excommunication et de mise à mort (15, 26 à 16, 4). Cela se réalisera pour la première fois au moment où Pierre et les Apôtres affirmeront devant le sanhédrin : « Nous sommes témoins de ces choses, nous et l'Esprit saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent » (Actes 5, 32). Ici, les

10 / Pour le concept de vérité chez saint Jean cf. BULTMANN : *Théologie des Neuen Testamentes* (1965 5), pp. 370-373 ; *Das Evangelium Johannes* (1956 14), pp. 332 s.

11 / On trouve aussi chez Luc (21, 15) : C'est *moi* qui vous donnerai alors bouche et sagesse.
12 / Cf. la belle vue d'ensemble esquissée par OTTO KUSS : *Der Römerbrief* (1959), pp. 540-595 (bibliogr.),

Actes touchent au plus près le mystère de l'Esprit ex-halé du haut de la croix, jailli de ce témoignage du sang dont il demeure comme rempli et saturé. Témoignant de l'amour expirant du Fils, il donne aux disciples d'en témoigner à leur tour face à la mort. Etienne, « rempli de l'Esprit saint » (7, 55) et qui rend témoignage de sa vision de Jésus debout à la droite de Dieu, s'attire la lapidation.

l'action de l'esprit est amour par essence et ses dons culminent dans la charité

Inutile de déployer ici et de classer encore une fois les textes abondants et très nuancés de Paul [12], concernant le *Pneuma*. Il suffit d'y mettre en évidence le point de vue de l'amour. Les charismes enthousiastes sont sûrement pour Paul une occasion de s'introduire dans la théologie de l'Esprit. Loin de considérer ces charismes comme des irruptions isolées de l'Esprit, comme on en voit dans l'Ancien Testament, il y voit des signes multipliés de la présence universelle de l'Esprit dans l'Eglise. Aussi est-ce pour des raisons théologiques (et non pas uniquement disciplinaires) que Paul veut réglementer les phénomènes particuliers d'après un point de vue général et qu'il en demande le discernement, tantôt pour les freiner et tantôt pour les stimuler. L'aspect expérimental, mystico-extatique, qui apparaît chez le fidèle isolé, est à ses yeux tout à la fois le symptôme et le modèle de la relation ordinaire de tous les membres de l'Eglise avec le saint Esprit. En vertu de la rédemption opérée sur la croix par le Christ, l'homme (ne s'appartient plus) (2 Cor. 5, 15) ; objectivement réconcilié avec Dieu et devenu enfant du Père, il vit dans la sphère de Dieu ; sous l'influence de l'Esprit, il opère son dépassement, sa transcendance (« si je vis, ce n'est plus moi » Gal. 2, 20), qui est en même temps l'immanence et l'habitation de l'Esprit divin en lui. C'est une relation « d'inhabitation réciproque » : les fidèles habitent la sphère de l'Esprit et celui-ci demeure dans les croyants (Rom. 8,9-11).

A l'instar de l'œuvre du Père et du Fils, l'action de l'Esprit réalisant cette œuvre du Père et du Fils dans le monde, dans l'Eglise et les cœurs, présente également un double aspect : d'une part, elle est objectivement chose faite (aussi Paul parle-t-il à l'indicatif : vous *êtes* sanctifiés, vous *êtes* morts avec le Christ, ressuscités, glorifiés), et d'autre part, elle reste chose à faire dans la liberté des hommes (en conséquence, l'indicatif se mue en impératif : conduisez-vous selon votre dignité, le péché ne doit plus régner en vous (Rom. 6.12, etc. s.). La liberté tout en étant un don de la grâce de l'Esprit, est en même temps une exigence de sa part. Voilà qui nous révèle le mystère de cette opération : elle est amour par essence et non pas simplement par l'un de ses aspects.

Fondamentalement, le *Pneuma* ouvre à l'homme la sphère de l'amour du Père manifesté par le Fils, sphère dans laquelle les hommes sont désormais appelés et invités à séjourner. Comme cette sphère est unique, l'Esprit peut être appelé

indifféremment Esprit de Dieu, c'est-à-dire du Père (Rom. 8, 11 ; Cor. 2, 10.11. 12.14 ; 3, 16 ; 6, 19 ; 7, 40 ; Phil. 3, 3 ; 1 Thess. 4, 8) et Esprit du Fils (Phil. 1, 19 : les deux sont interchangeables et Rom. 8, 9-11). Mais puisque l'Esprit *en tant que* communication de l'amour de Dieu est lui-même cette sphère, on peut parler expressément de son propre amour à lui, de « l'Agapè du Pneuma » (Rom. 15, 30). C'est pourquoi il n'est pas non plus possible de distinguer entre l'Amour qu'il est en lui-même et l'amour que lui (ou le Père par le Fils) réalise en nous. « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le saint Esprit qui nous fut donné » (Rom. 5, 5) : ce « par » est à entendre dans le sens d'une causalité quasi-formelle et non pas purement efficiente. C'est en se répandant comme Esprit que Dieu est l'amour offert à nos cœurs. Voilà pourquoi le premier fruit de l'Esprit (dont dépendent tous les autres) est l'Amour (Gal. 6, 22). Tous les autres, énumérés à la suite, ne sont que des variations sur le même thème. La suite des idées en *1 Cor. 12-13* est décisive en ce sens : si « le même et unique Esprit opère ces divers charismes, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend », il ne s'agit pas de comprendre cela à la manière vétéro-testamentaire, comme des descentes isolées et occasionnelles de la *ruah* (le souffle) de Yahvé sur quelques élus et prophètes, mais il faut l'interpréter à la manière néo-testamentaire, comme développement d'un principe de vie permanent. Sans doute la mission individuelle n'émane pas du corps de l'Eglise, mais de l'Esprit (du Seigneur : Eph. 4, 11, ou du Père : Rom. 12, 3), de telle façon cependant que ces différentes missions se rejoignent aussi sur le plan horizontal en un réseau organique : les membres, soumis les uns aux autres, devront se témoigner une mutuelle sollicitude (1 Cor. 12, 12-30). Ainsi le charisme par sa nature est ordonné à l'amour, se mesure à l'amour, et la « voie supérieure » de l'amour, tracée dans le chapitre 13, n'est nullement un nouveau charisme mais simplement la quintessence et la récapitulation de tous. La discipline ecclésiastique qui modère et règle les charismes individuels en fonction du bien commun se révèle encore comme un service et proprement comme une diaconie de l'Esprit (2 Cor. 3, 8). Paul souligne très fortement pour lui personnellement – et peut-être pas assez pour les autres chrétiens – combien ce ministère de l'Esprit exige la ressemblance à l'amour crucifié dans le Christ : « Nous portons toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus... pour vous » (2 Cor. 4, 10.15), « car dans la faiblesse se déploie la puissance » (de la mission apostolique) (12, 9). Cette dernière parole est adressée par le Christ à Paul, chez qui apparaît sans aucun doute l'esprit, la mentalité du Christ.

* *Note du traducteur.* Esprit ou esprit : Le jeu des majuscules et des minuscules, impossible en allemand, n'aura gêné personne au long de cet article. *L'esprit de Dieu* pouvant signifier tantôt une personne divine, tantôt la mentalité, l'état d'esprit qu'elle inspire (*Gesinnung*).

de l'éros à l'agapè par changement d'esprit

Entendu, compris au sens de « mentalité » (Gesinnung), le terme de *pneuma* peut s'employer indifféremment pour « l'esprit venant de Dieu » et pour « l'esprit du monde » (1 Cor. 2, 12). Cependant, dans le Nouveau Testament, même « l'esprit du monde » n'est pas à prendre simplement comme une dénomination collective d'ordre psychologique ; quel qu'en soit le fondement, il se rapporte à une unité concrète. Quoiqu'il en soit des « maîtres de la terre » (1 Cor. 2, 8) ou du « prince de ce monde » (Jean 12, 31), une chose est sûre : pour ce qui est du premier Adam « terrestre » (*choikos*), l'unité (en lui) fut réalisée par génération, conformément à sa nature corruptible et mortelle, en un mot, conformément à la « chair et au sang » (1 Cor. 15, 50) qui « ne peuvent hériter du royaume de Dieu ». A cette unité éro-génétique du premier Adam terrestre correspond chez Paul l'unité d'une église spirituelle (*ibid.* 45.46), unité en *agapè* du deuxième Adam céleste. Mais d'abord, la sphère de l'*éros* devra être imprégnée par l'*agapè* et lui être assimilée et la relation homme-femme, assimilée à la relation du Christ (expirant) à l'Eglise (née de la croix) (Eph. 5, 25.33). L'identification des « mentalités » (*Gesinnung*) avec l'Esprit du Christ (Phil. 2, 5-9) suppose qu'on s'abaisse avec le Christ dans l'obéissance « jusqu'à la mort de la croix ». Cela se fera en se réclamant d'une commune participation à l'Esprit (*koinonia pneumatos:* 2, 1). Ainsi les Philippiens devront se rappeler et comprendre que participer à l'Esprit et posséder l'esprit du Christ, c'est une seule et même chose *.

l'esprit saint, comme l'amour, ouvre l'avenir

Un dernier mot à propos de Paul et de tout notre sujet. L'amour n'est pas seulement un don tout fait de la personne qui aime à la personne aimée, il est aussi libéralité de l'aimant par rapport à lui-même, (car) il l'enrichit de possibilités et de capacités insoupçonnées, qu'il sera tout heureux et surpris de pouvoir dépenser au service de l'amour. L'amour ouvre des espaces nouveaux, trace des voies, multiplie les forces. Cela tient à sa nature car toujours l'amour porte une immense promesse. Qu'il arrive, et l'amour façonne l'avenir, un avenir qui n'est pas vide mais qui s'accomplit sans cesse et qui, en s'accomplissant, engendre de nouvelles promesses. L'amour est essentiellement créateur.

Or, telles sont les caractéristiques du saint Esprit. Il est tout d'abord « prémices », « arrhes » (2 Cor. 1, 22 ; 5, 5 ; Eph. 1, 14), ce qui signifie qu'il entreprend en nous irrévocablement l'accomplissement de la promesse. Mais en occupant notre cœur à ce titre, il nous emporte toujours plus dans l'avenir de la promesse. Par son effusion dans nos cœurs, il nous donne « accès à cette grâce en laquelle nous sommes établis ». Certes, cette splendeur promise constitue un de nos titres de gloire, mais déjà son attente, traversée par les tribulations présentes, est comme

transfigurée par l'aube de cet avenir. Car la tribulation produit la constance, la constance produit la vertu éprouvée, et celle-ci engendre l'espérance qui ne déçoit pas, parce que l'Esprit d'amour a été répandu dans nos cœurs (Rom. 5, 2-5). La tribulation présente s'avère donc féconde (*katergazetai*) pour cet avenir glorieux en vertu des gages qui nous en sont déjà donnés, c'est-à-dire en vertu de l'amour sans lequel il n'y aurait ni espérance, ni vertu éprouvée, ni constance. La porte de la vie éternelle est ouverte et le fidèle a déjà posé le pied sur le seuil ; elle ne saurait plus se refermer. C'est en fonction de cet avenir que le fidèle organise sa vie présente, qu'il règle son degré d'engagement dans les choses de ce monde, qu'il en use ou s'en abstient (1 Cor. 7). Bien que l'esprit prophétique ne soit pas d'abord un esprit qui annonce l'avenir (mais un esprit qui comprend l'esprit et la volonté de Dieu), l'avenir lui est quand même particulièrement ouvert parce que Dieu a toujours l'avenir en vue et que le sens du présent déborde toujours le présent. Cela vaut éminemment du présent historique de la croix du Christ. En « rappelant » ce présent et en déposant son contenu dans les cœurs, l'Esprit est essentiellement prophétique : il annonce les choses à venir (Jean 16, 13: *ta erchômena*). Il interprète les signes du temps qui visent toujours l'avenir. Ce don de discernement fait partie du fond même de l'Evangile : Jésus expérimente toujours le présent comme l'avènement du futur aussi bien pour lui que pour son entourage et pour le monde.

Pour Paul, cette dimension eschatologique de l'Esprit se manifeste de deux façons : d'abord dans le sens d'*agesthai*, d'être animé par l'Esprit (Rom. 8, 14 ; Gal. 5, 18), et dans l'expérience qu'on y fait de la liberté (à l'égard de la Loi) (Rom. 8, 2.21 ; 6, 18). En vivant dans la mouvance de l'Esprit, l'homme dépasse l'horizon terrestre auquel se bornait essentiellement l'Ancien Testament. La Loi ne valait que jusqu'à la mort (à l'exclusion du *scheol*) et n'envisageait pas la résurrection pour la vie éternelle. Voilà pourquoi le chrétien *est* dans la liberté absolue, parce que, animé par l'Esprit, il est poussé de l'éternité à l'éternité. Et contrairement à la *ruah* de l'Ancien Testament, cette poussée n'est pas quelque chose d'inconsistant et de momentané qui pourrait de nouveau cesser et faire défaut à l'homme. Ainsi Paul sera animé toute sa vie, car il vit dans sa mission qui l'a dépossédé de lui-même une fois pour toutes et mis entièrement à la disposition de l'Esprit. Vivre sa mission et y demeurer veut dire « prier dans l'Esprit saint » (Jud. 20), laisser l'Esprit intercéder en nous (Rom. 8, 26), mais aussi « prier sans cesse » en se coulant dans sa prière (1 Thess. 5, 17). S'il est vrai que l'Esprit dans son essence est dialogue d'amour du Père et du Fils, comment une existence dans l'Esprit saint pourrait-elle jamais s'évader hors de ce dialogue? Ainsi, nous revenons au commencement : *Credo* (*et amo*) *in Spiritu Sancto.*

Bâle, Hans Urs von Balthasar
Traduit de l'allemand par Eugène Ginder et Michel Kieffer cssp

LE MISSIONNAIRE AU MIROIR DE L'HYMNE A LA CHARITÉ

Le chapitre 13 de la première épître de Paul aux Corinthiens est pour nous, missionnaires, programme de vie et programme d'action. L'Apôtre en effet, dans ce « cantique des cantiques du Nouveau Testament », y entonne son « hymne à la charité » – cette charité qui est la clé de notre existence missionnaire. Tout apôtre, il est vrai – voire tout chrétien – peut en dire autant. Nous ne lésons cependant personne en y reconnaissant la norme idéale à laquelle nous aimons nous référer.

Notre vocation ne s'explique et ne se justifie que par la charité divine devenant en nous charité apostolique courant vers la pointe de son avancée parmi les hommes. Nous avons conscience d'avoir été saisis par l'Esprit et assumés par lui dans le mouvement de l'amour divin à la recherche de l'homme (*Ad gentes* 12), de tout homme. Envoyés par l'Eglise, elle-même envoyée par le Christ conjointement à l'Esprit, nous allons vers les plus pauvres, ceux qui « sont encore loin du Christ » (*Ad gentes* 23). Notre mission consiste à montrer par notre service, et à annoncer par notre parole, cet Amour secrètement en travail, bien avant nous, dans les groupes humains dont nous partageons le destin. Le but de cette mission n'est autre que le rassemblement de tous, ceux qui sont « loin » et ceux qui sont « proches » autour du Christ, sous lui et en lui, dans l'Esprit d'amour et d'unité. Ainsi, nous ne sommes vraiment missionnaires – « envoyés » – qu' « enflammés du même amour dont le Christ a brûlé pour les hommes » (*Ad gentes* 42). Que sommes-nous venus faire dans cette mission sinon aimer, sinon « manifester et communiquer la charité de Dieu à tous les hommes et à toutes les nations » (*Ad gentes* 10)? Et c'est pourquoi nous méditons ce chapitre 13 – derrière lequel tout l'Evangile se profile – afin de l' « écrire » à nouveau, pour ainsi dire, dans notre existence quotidienne [1].

A Corinthe, il y a des partis, des clans, des compétitions. Il y a des scandales et des litiges dans la communauté. Il y a des jalousies et des ressentiments. On discute sur la valeur relative du mariage et de la virginité. Les judaïsants attachés à leurs coutumes respectables et austères méprisent des chrétiens issus de la gentilité qui se savent libres par rapport aux pratiques traditionnelles juives, mais qui heurtent les premiers dans leur conscience. Il y a les riches et les pauvres,

les hommes et les femmes... Enfin et surtout, certains se croient supérieurs aux autres parce qu'ils sont favorisés de charismes spectaculaires.

Chacun de nous peut transposer tout cela dans son diocèse et dans la paroisse, la mission ou la communauté où il vit. Ces phénomènes sont de partout et de tous les temps. Mais prenons garde de ne voir que la paille dans l'œil des autres – les hommes qui nous entourent – et d'oublier la poutre dans le nôtre. Dans les réflexions qui suivent, il ne s'agit que du missionnaire lui-même, dans son attitude concrète vis-à-vis des autres, et non de ceux-ci.

Il est bien entendu que le missionnaire est, par vocation, un artisan d'unité. Il n'empêche que le contexte général de son existence va dans un autre sens. On objectera que le monde évolue selon un processus d'unification. C'est un aspect de son évolution. Il est non moins certain qu'une autre tendance émerge partout, et au sein même d'une volonté souvent généreuse d'unité : celle de la diversification, de la pluralité et de l'affirmation de la personnalité autonome. Ces deux tendances créent une tension bienfaisante, mais l'équilibre en est difficile à réaliser. Le conformisme et le mimétisme sont devenus haïssables. Une ambiance raciste, plus ou moins virulente, et un penchant à la discrimination à divers niveaux conditionnent souvent les réactions psychologiques d'un missionnaire d'origine étrangère vivant en Afrique. C'est de lui qu'il s'agit ici. Les complexes de supériorité et d'infériorité, de tutelle ou d'indépendance, de néo-colonialisme ou d'anti-impérialisme, les ressentiments, les incompréhensions et les malentendus, les différences de culture et la mauvaise connaissance des langues, etc., ne sont pas des vues de l'esprit mais des réalités que nous rencontrons chez nous et chez ceux qui nous entourent, à divers degrés bien sûr, mais inéluctablement. Chacun avec une sincérité naïve ou apparente se persuade qu'il a le droit pour lui et que l' « autre » est traumatisé ou conduit par une passion désordonnée. Nous ne sommes pas exempts de ces illusions. L'homme est enclin d'une manière ou d'une autre à se croire supérieur aux autres.

Le chapitre 13 nous arrive ainsi dans un contexte analogue à celui de la première épître aux Corinthiens. Les situations, pour être extérieurement différentes, sont assez semblables au niveau des conflits psychologiques ou spirituels qui s'y expriment. Relisons donc la page paulinienne dans le cadre de l'existence d'un missionnaire européen ou américain dans l'Afrique d'aujourd'hui. Les sept premiers versets seront amplement suffisants pour nous apprendre à aimer les hommes auxquels nous sommes envoyés « du même amour dont Dieu nous a cherchés » (*Ad gentes* 12).

1 / Voir C. SPICQ op, Ire *Epître aux Corinthiens*, dans *La sainte Bible*, Pirot-Clamer, tome XI *b*, pp. 262-268.

2 / N'étant pas bibliste, et ce commentaire ne prétendant nullement à une analyse d'exégèse, je reprends telle quelle, sauf au v. 4, la traduction de la *Bible de Jérusalem* (Ed. du Cerf).

1 / « *Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit* [2]. »

Il s'agit évidemment du charisme de glossolalie (12, 10.28 ; 14, 2.4.6-19) si séduisant pour les Corinthiens. En *14, 7-9*, la comparaison de la flûte et de la cythare rappelle l'airain et la cymbale de *13, 1*.

La tentation de la supériorité intellectuelle n'est pas illusoire chez des missionnaires formés selon les séductions de la logique aristotélicienne, de la précision cartésienne et de la pensée discursive.

Sont-ils rares, parmi nous, ceux qui sont effectivement convaincus du caractère primitif non encore évolué, donc inférieur, d'une pensée plus intuitive, plus subjective, plus globale, plus conditionnée par l'émotion et l'affectivité? C'est même là l'opinion générale des Occidentaux étudiant la mentalité africaine. On proclame évidemment que la structure mentale des Africains moyens est la même exactement que celle des peuples plus cultivés : la différence, dit-on, provient non d'un motif racial, mais d'un retard, d'un manque de développement. Donc, lorsqu'il y a un conflit d'opinion, c'est « nous » *a priori* qui avons raison. Nous parlons les « langues des hommes » selon une pensée organisée. « Eux » parlent encore un langage de « grands enfants », ou d' « adolescents ». Cela s'entend encore. Mais, si nous n'avons pas la charité, que sommes-nous?

2 / « *Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien.* »

De nouveau, Paul évoque certains charismes : la prophétie, le plus grand d'entre eux (14, 1.39), la science (12, 8), et le charisme de foi (12, 9).

La transposition est facile ici également. L'Occidental, même missionnaire, se pique de sa prévoyance. Il pratique la prospective avec ingénuité. Il étudie dans les livres. Il brille par son talent d'organisateur. Il manque rarement d'assurance. L'insouciance des Africains moyens est proverbiale pour lui. Il oublie leur capacité de vivre à fond le moment présent, leur adaptabilité et leur attention aux hommes plus qu'aux chronomètres. Comme leur sagesse est orale et traditionnelle, les nuances de leur pensée nous échappent. On ne sait plus finalement où se trouve le simplisme, voire la naïveté des jugements de valeurs. Il est rare, cependant, que l'Occidental se croie dupé. Admettons qu'il possède beaucoup de techniques et qu'il puisse mettre sur pied des structures extérieures perfectionnées. S'il n'a pas la charité, dit l'Apôtre, il n'est rien. Qu'avons-nous et que

sommes-nous? Mieux : *avons*-nous, ou *sommes*-nous? Il est impossible, ici, de ne pas dire un mot du dialogue. L'agacement que nous éprouvons à entendre ce mot dont on abuse ne peut nous empêcher d'en proclamer la nécessité. Un missionnaire ne connaît rien de ceux à qui il est envoyé, ni des « richesses que Dieu dans sa munificence a dispensées aux nations » (*Ad gentes* 11), s'il ne sait ni interroger, ni écouter, ni communiquer. « Avec sincérité et patience » précise le texte conciliaire. Et comment imaginer un apostolat valable, dans ce pays, sans un dialogue constant avec les prêtres, religieux et laïcs autochtones? Comment prolonger la mission du Christ sans entrer dans ce mouvement d'insertion, dans ce « conversari » (*Ad gentes* 10 et 11) – à la fois communauté de vie et communion des esprits – qui est celui même de l'Incarnation? Encore faut-il que l'on dépasse le jeu de la « conversation » verbale et que l'on s'ouvre mutuellement à l'offre de l'échange et de la rencontre. Or seul un amour qui reçoit et qui donne – et la charité n'est-elle pas cet amour-là? – peut réaliser une vraie communion. En ce sens, la « rencontre » est, au-dessus de toute manière d' « adaptation », de toute science et de toute technique, la condition fondamentale de toute activité missionnaire qui soit une œuvre de Dieu.

3 / « Quand je distribuerais tous mes biens en aumônes, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. »

Ce verset est très important pour nous. A l'ordinaire, le missionnaire est un homme généreux et dévoué. Il est prêt à s'épuiser pour les autres, à s'user « jusqu'à la corde », à se dépenser sans réserve. Il se tuerait à la besogne. Lorsque les circonstances le lui permettent, il est en général un homme efficace, qui construit, réalise, distribue et donne avec libéralité ce qu'il peut avoir pour le bien des autres, pour le progrès de l'Eglise ou pour le développement de la population. Beaucoup d'entre nous ont été, dans leur jeunesse, membres de mouvements d'Action catholique ou autres. Nous y avons appris que la charité s'identifie au dévouement et à la générosité. Aimer, selon la définition classique, n'est-ce pas « faire du bien aux autres », aider ceux qui sont dans le besoin, rendre service sans calculer sa peine, donner sans espoir de retour?

Or, il se pourrait que ce dévouement, même poussé jusqu'à l'héroïsme, ne soit point charité. Paul, dans le verset 3, *distingue* la générosité (« donner tous ses biens en aumônes », « livrer son corps aux flammes ») et la charité. L'une peut exister sans l'autre. La charité, qui est l'amour même de Dieu répandu dans nos cœurs, se manifeste donc directement et essentiellement par « autre chose » que par le dévouement. Paul va nous dire bientôt quelle est cette « autre chose ».

3 / Si l'on parle parfois de « charisme institutionnalisé », l'expression n'est sans doute pas très heureuse. Elle répond cependant à une idée exacte, à savoir que les personnes gratifiées de ce charisme, s'étant réunies spontanément, organisent l'exercice de leur vocation commune d'une manière institutionnalisée. Ce dernier caractère est encore souligné par l'approbation de la hiérarchie de l'Eglise et le « mandat » qu'elle donne à ladite « institution ».

Cette première partie se résume donc ainsi : charismes, ou qualités spéciales, compétences, capacités, générosité, libéralité, services, etc., tout cela est excellent *si* la charité en est l'âme. Mais sans elle, il ne reste strictement *rien* comme valeur typiquement chrétienne.

charité et charisme

Au-delà de ces considérations moralisantes, une autre réflexion s'impose. Missionnaires par « vocation spéciale », nous affirmons que cette vocation s'identifie à un charisme, un don de l'Esprit accordé à quelques-uns en vue d'une activité propre destinée au bien commun de l'Eglise (12, 7). Ce don étant distribué par l'Esprit gratuitement et librement (12, 11), sans qu'il soit attaché à un ministère hiérarchique ou un sacrement, il constitue un charisme proprement dit, car non institutionnel par lui-même [3]. L'attention que nous prêtons à l'aspect charismatique de notre vocation missionnaire, et donc de notre place dans l'Eglise, est bienfaisante et opportune. Elle permet de mieux caractériser cette vocation et de la valoriser en profondeur. Il se peut cependant qu'une insistance intempestive sur les traits propres de ce charisme voile sa nécessaire connexion avec les autres charismes et son ordination première au bien commun de l'Eglise (pas seulement de l'Eglise en tant qu'universelle, mais aussi de l'église locale). S'il faut distinguer, c'est pour unir. Et l'union est un fruit de la charité.

Le charisme sans la charité n'est rien, ou du moins il est inutile, voire nuisible. Il est plus important, pour nous missionnaires, de libérer en nos cœurs et nos actions la charité fraternelle et apostolique que de revendiquer la reconnaissance de notre charisme propre. Et de ne parler de celui-ci que pour mieux permettre l'épanouissement de la charité, artisane de paix et d'union. Si notre charisme divise, s'il provoque des heurts ou des ressentiments, s'il écarte ou s'il isole, mieux vaut s'abstenir d'en faire cas. Si par contre, selon sa nature même, il favorise l'unité dans la pluralité, s'il aide le missionnaire à mieux se soumettre à la mouvance de l'Esprit agissant en lui *fortiter et suaviter*, s'il favorise l'émulation spirituelle et ouvre les cœurs à l'échange dans le respect de la diversité, alors, que notre charisme soit mis en valeur et qu'il soit animé de plus en plus par cette charité qu'il sert !

Le charisme, d'ailleurs, passera. Seules, « la foi, l'espérance et la charité demeurent, toutes les trois ». Si utile et nécessaire que puisse être le charisme, il relève de cet ordre de choses qui sont imparfaites, encore infantiles, voilées et confuses. La charité plus grande que la foi et l'espérance (13, 13) dépasse à plus forte raison tous les dons charismatiques (12, 31). Notre charisme missionnaire définit, sans doute, la spécificité de notre vocation dans l'Eglise. Mais seule la charité en est le cœur et le secret.

le visage de la charité

Les versets 4 à 7 de ce chapitre 13 dessinent les traits du visage de la charité. Ces traits sont au nombre de quinze : deux qualités qui expriment l'essentiel ; huit défauts qu'elle n'a pas ; et de nouveau cinq attitudes positives. Le premier trait et le dernier sont identiques. L'idée générale est le contraste entre le caractère brillant des charismes qui sont toujours sous-entendus, et la douceur discrète de la charité.

Celle-ci est personnifiée. Selon une remarque du P. Spicq [4], on peut remplacer le mot « charité » par celui de « Jésus », et l'on aura l'image concrète et exemplaire de la description que tente Paul. Cette charité est aussi le type du chrétien parfait. L'idéal du disciple de Jésus Christ est, en effet, d'être « transformé en cette même image, toujours plus glorieuse, comme il convient à l'action du Seigneur qui est Esprit » (2 Cor. 3, 18 ; Rom. 8, 29).

1 / « La charité est longanime »

Longanime : elle est patiente, elle sait attendre, elle est calme, égale à elle-même. Elle est magnanime dans les injures. Le contraire, c'est la précipitation, la réaction agressive, la réponse brusque, l'impatience – si fréquentes hélas. Je ne sais ce qui se passe ailleurs, mais, au peuple centrafricain, la précipitation et la brusquerie apparaissent comme les plus ridicules des défauts. Un homme qui se respecte est calme, digne, maître de lui. Il n'est pas talonné par le temps. Il peut attendre sans s'impatienter. La charité, estime Paul, revêt ce visage de calme sérénité. Elle rayonne la paix.

Où qu'il soit, l'apôtre, le missionnaire, doit savoir attendre l'heure de Dieu. Et Dieu a le temps devant lui. Il ne faut pas brûler les étapes. Si l'homme qui est là devant moi n'est pas prêt à entendre l'Evangile tout entier, il est cependant patiemment attendu par Dieu. Et peut-être puis-je l'aider déjà à se tourner, à sa mesure, vers ce Dieu qui l'appelle à son insu. La sérénité est le signe d'une grande force d'âme. Elle est le rayonnement de la présence de Dieu, de son amour en nous. Où que nous soyons, nous devons être des porteurs de paix (*Ad gentes* 12). La longanimité, l'égalité d'humeur et la joie sereine d'un homme équilibré, conduit par l'Esprit, sont plus efficaces que les déclarations et les discours. « Que

4 / *Op. cit.*, p. 264.
5 / « Est bonne », en grec *chrèstenetai*. La *Bible de Jérusalem* traduit malencontreusement par « est serviable ». Cependant, dans d'autres emplois de *chrèstotès* ou de ses dérivés la même Bible ne traduit jamais par « serviabilité », par ex. Rom. 2, 4 (bonté), 11, 22 (bonté), 2 Cor. 6, 6 (bénignité), Gal. 5, 22 (bonté), Tite 3, 4 (bonté), 1 Pierre 2, 3 (excellent). La traduction anglaise de la *Bible de Jérusalem* en 1 Cor. 13, 4 est plus heureuse : « the love is kind ».

votre bienveillance soit connue de tous les hommes » nous enjoint saint Paul (Phil. 4, 5). A une époque où tant de mutations et de révolutions se succèdent, et où nous risquons de dramatiser, où tant d'événements et de surprises nous déconcertent et nous feraient perdre pied, nous avons plus que jamais besoin de sérénité. Et jamais celle-ci n'a été plus appréciée et plus attendue de ceux que Dieu prépare à entendre son évangile de salut et de paix.

2 / « *La charité est bonne* [5] »

C'est la plus importante de ses qualités. Elle est aimable, accueillante, amène, douce, humble, courtoise, délicate. C'est le reflet de la bénignité de Dieu qui apparut en Jésus Christ (Tite 3, 4), « doux et humble de cœur » (Matth. 11, 29 ; et cf. *Ad gentes* 24).

Pour les chrétiens, ici au Rwanda, et sans doute pour les autres aussi, la charité c'est essentiellement cela : la bonté, la compréhension des autres, la douceur, l'accueil. Pour eux, Dieu est ainsi. Le chrétien doit être tel. Si on dit de quelqu'un : « celui-là, c'est un chrétien », c'est parce qu'il est bon. S'il ne l'est pas, s'il est brusque et dur, insensible à la pitié, ou blessant dans ses propos, on dira de lui (excusez-moi, mais c'est ainsi, et sans doute y a-t-il un certain fondement...) : « Celui-là, c'est un Européen ».

Si le missionnaire, dans ce pays, ne rayonne pas la *chrèstotès*, la « douceur et la bienveillance du Christ » (2 Cor. 10, 1), il ne sera pas accepté. On dira de lui qu'il n'est pas chrétien, et alors que fait-il ici? Du dévouement et de l'esprit de service, on peut dire que les missionnaires, en général, en ont à revendre. S'il y a chez eux un danger d'anémie et parfois d'un certain sous-développement, c'est dans le domaine de l'amabilité souriante et de l'humble bonté.

3 / « *La charité n'est pas envieuse* »

Elle ne convoite pas les avantages des autres. Elle est heureuse de la place qu'on lui fait. Le missionnaire est plein de joie lorsqu'il voit des membres africains du clergé ou du laïcat plus écoutés que lui, plus consultés, plus appréciés, mieux reçus. Il ne regrette pas les privilèges humains que la période coloniale lui procurait. Il est heureux de diminuer si les autres – ceux dont il a préparé les voies – croissent et le remplacent. En ces années où sa vocation de missionnaire n'est plus comprise par beaucoup, va-t-il devenir jaloux des formes nouvelles de consécration au Seigneur qui naissent dans l'Eglise? Le bien des autres est le nôtre. Si nous étions envieux, nous ne mériterions plus d'exister du tout.

4 / « La charité ne fanfaronne pas »

Une autre tentation n'est pas impossible pour un missionnaire : celle de mettre en valeur, ne fût-ce que par des rappels indirects, les services rendus. « Que n'avons-nous pas fait pour eux? N'est-ce pas nous, les missionnaires, qui avons construit les premières routes, les premiers ponts, les premières maisons, les premières écoles? N'avons-nous pas soigné leurs malades et éduqué leurs enfants?... » On connaît la litanie.

La charité ne proclame pas ses hauts faits. Elle est modeste et réservée. Elle n'étale pas les titres qu'elle a à la reconnaissance. Rien n'est plus mesquin qu'un missionnaire qui réclame la gratitude et qui est froissé de n'être pas remercié. Qu'est-il donc venu chercher? « La charité chrétienne, conclut le décret, n'attend aucun profit, aucune reconnaissance : Dieu nous a aimés d'un amour gratuit » (*Ad gentes* 12).

5 / « Elle ne se rengorge pas »

Elle ne se gonfle pas d'orgueil [6]. L'homme charitable ne croit pas trop à son importance. Il ne se complaît pas dans sa « vertu ». Il ne compose pas son personnage. La charité est simple. Elle accepte ses limites. Elle voit la poutre dans son œil avant de voir la paille dans celui des autres. Elle a le sens de l'humour, et ne porte pas de masque. Elle considère les autres comme supérieurs à soi (Rom. 12, 10). Elle détruit chez le missionnaire d'origine occidentale le complexe de supériorité raciale. Elle l'ouvre à l'attention, au respect. Elle lui apprend à recevoir, à interroger, à écouter. Si on lui fait du tort, elle éprouve une certaine pudeur à se considérer comme « martyrisée ». « On nous persécute, et nous l'endurons » (1 Cor. 4, 12). « Affligés, nous sommes toujours joyeux » (2 Cor. 6, 10).

6 / « Elle ne fait rien d'inconvenant »

Paul se réfère sans doute à *11, 21-22*. La charité devine ce qui convient et ce qui ne convient pas. Il y a des choses, même vraies, qu'on ne dit pas et d'autres qu'il est bon de dire. Comment interpellai-je les ouvriers de la mission? et le député d'aujourd'hui à qui, naguère, j'enseignais à lire? Il y a surtout des choses qu'on ne fait pas, parce qu'elles ne conviennent pas. Je pense aux commodités matérielles, aux moyens de transport, à la manière de construire, de se nourrir,

6 / Allusion à 4, 6, 8, 19 ; 5, 2 ; 8, 1.

7 / Cf. Rom. 14, 19 ; 15, 1-3 ; 1 Cor. 9, 19-22 ; 10, 24, 33 ; Phil. 2, 4.

d'orner la maison, etc., dans un pays où le niveau moyen de vie de la population rend scandaleux ce qui est normal sous d'autres cieux. La charité n'étale pas une richesse, ne fût-ce qu'apparente, qui semblerait une condamnation ou un dédain, ou tout simplement un manque d'attention aux autres, aux voisins ou aux gens de la région.

7 / « La charité ne cherche pas son intérêt »

C'est un leitmotiv paulinien [7]. Le désintéressement est un des traits les plus typiques de la charité chrétienne. Chercher le bien des autres et pour cela renoncer à certains avantages – même spirituels parfois – pour mieux promouvoir le bien général.

Il se peut, par exemple, que les Africains avec qui nous travaillons et dont nous dépendons, aient une conception notablement différente de la nôtre de l'apostolat, de l'Action catholique, de l'obéissance, de la collaboration, etc. Allons-nous bouder, tirer notre épingle du jeu, ou user de procédés plus ou moins louches pour faire prévaloir notre opinion et nos méthodes?

Le « tout à tous » est vraiment une loi fondamentale de la vie missionnaire (9, 19-23). Se proportionner aux autres. Non dans un but politique, pour être admis et reçu, mais dans une intention d'amitié sincère. Non seulement les « accepter tels qu'ils sont », mais, comme écrivait l'abbé Evely, les « digérer ». Entrer dans le « nous » du peuple de ce pays qui, selon la consigne de Paul VI, dans le *Message à l'Afrique* du 29 octobre 1967, est devenu notre nouvelle patrie (n. 27). Les points d'application, les tenants et aboutissants du « tout à tous » sont trop nombreux pour en disserter ici. Mais il fallait noter qu'il est un aspect nécessaire de la charité apostolique.

Car la charité ne cherche pas son intérêt. Même pas la réputation d'être désintéressée. Il y a certainement des gens, dans ce pays, qui doutent fort du désintéressement des missionnaires. Du moins de certains d'entre eux. Peut-être suis-je du nombre. Ils sont plus ou moins convaincus que nous avons « une idée de derrière la tête ». Il est hélas possible que parmi nous l'un ou l'autre en ait. Il est certain cependant que la majorité des missionnaires sont sincèrement désintéressés. Totalement? Il faudrait être des saints consommés pour cela. Mais nous le voulons. C'est alors une grande souffrance d'être soupçonnés de poursuivre des intérêts humains, voire politiques. Il ne faut ni nous en étonner, ni l'attribuer à des intentions malicieuses. Ce qui nous reste à faire c'est de veiller d'autant plus à purifier nos intentions, à nous mettre au point de vue des autres, et à rechercher le bien de tous.

8 / « La charité ne s'irrite pas »

Le climat, le surmenage, les déceptions mettent parfois nos nerfs à fleur de peau. Ce n'est pas propre à tel continent, c'est de tous les lieux. Dans ce pays, cela se remarque davantage peut-être. Il est parfois dur de ne pas céder à la colère. Dans certaines régions d'Afrique (ou du reste du monde), des missionnaires ont été, ces derniers temps, très éprouvés. (Peut-être aussi, sans le vouloir, ont-ils fait souffrir tout autant, sinon davantage, leurs collaborateurs et amis africains...) Il y a des tentatives très graves qui peuvent les menacer alors : l'aigreur, l'amertume, le ressentiment. Seule la charité divine, répandue dans nos cœurs, peut dissiper ces nuages.

9 / « La charité ne tient pas compte du mal »

Le mal existe. La charité ne l'ignore pas. Mais elle ne tient pas un livre de comptes pour en faire le relevé et en calculer la somme. Dans ses projets, « elle ne tient pas compte du mal » en ce sens encore que le mal, si répandu soit-il, ne l'empêche pas de faire le bien, au contraire l'y stimule. Elle ignore la rancune, les règlements de comptes, la vengeance. Sa vengeance, c'est de vaincre le mal par le bien (Rom. 12, 21). Elle aime et fait le bien, même s'il reste sans réponse. Elle le fait par richesse de bonté, par débordement, non par indigence. C'est la manière de Dieu. Les missionnaires ont parfois eu la naïveté de dresser le palmarès de leurs réussites ; on les a trop habitués à faire des statistiques. Mais je ne crois pas qu'ils aient jamais pensé faire le bilan du mal qu'ils ont subi. C'est déjà quelque chose !

10 / « La charité ne se réjouit pas de l'injustice »

On connaît la réaction trop fréquente de ceux qu'on appelait « colonialistes », mais aussi des simples « coloniaux » lorsque, par l'indépendance politique, les Etats africains, comme on l'a écrit, « sont mal partis » : « Je vous l'avais bien dit !... S'ils nous avaient écoutés !... Si nous avions été là !... » Et de colporter les maladresses, voire les injustices, et de les grossir à l'envi, et de les arborer comme un trophée avec un arrière-goût de vengeance et de triomphe...

Il y a des injustices. Nous en souffrons. Nous prenons le parti de ceux qui en subissent les conséquences. Mais dans les jeunes Etats africains où, en dépit de nos intentions, nous restons des étrangers de naissance et de race, nous avons sans doute mieux à faire, nous missionnaires, que de proclamer de grands principes de morale. Il est facile, du haut d'une chaire quelconque, de tonitruer contre les abus d'un gouvernement nouveau qui cherche sa voie et fait son expé-

rience. La charité a sans doute assez d'imagination pour user de méthodes plus discrètes et plus efficaces. L'injustice de certains ne peut devenir pour nous l'occasion d'un succès facile ou d'une revanche.

11 | « La charité met sa joie dans la vérité »

L'homme charitable reconnaît ses torts, puisqu'il y en a aussi de son côté. Il sert la vérité d'où qu'elle vienne, même de ceux qui l'accusent. Mais il aime mettre en relief tout ce qui est droit et bien. Il sait admirer.

C'est ici qu'on peut – d'un mot – évoquer une des attitudes missionnaires fondamentales que le concile a soulignée très opportunément : à savoir, la recherche sympathique et attentive de « tout ce qui se trouvait déjà de vérité et de grâce chez les nations, comme par une secrète présence de Dieu » (*Ad gentes* 9) ; le souci de « découvrir avec joie et respect les semences du Verbe » cachées dans l'héritage culturel de ces peuples (*Ad gentes* 11, 22 ss.). Toute la Déclaration *Nostra aetate*, si importante pour nous, se déploie dans cette perspective. Ceux qui sont missionnaires en Afrique ont le privilège d'avoir reçu une leçon de choses et un modèle du genre dans la magnifique première partie du *Message de Paul VI à l'Afrique* (nn. 7, 14). C'est une illustration, combien autorisée et encourageante, de cette « charité qui met sa joie dans la vérité ».

12-15 | « Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout »

Prête à *excuser*, la charité, au lieu de condamner, cherche à comprendre, à voir les circonstances atténuantes et ainsi à trouver une explication bienveillante, une interprétation favorable. Elle répugne à généraliser (cf. *Message à l'Afrique* n. 6). Au fond, ce n'est que justice : *nemo malus nisi probetur*. La charité ne prête pas une oreille sympathique aux accusations. Elle attribue ce qui est répréhensible à la surprise ou à un manque de préparation. Les applications de ces prémisses sont nombreuses. On pourrait par exemple se poser la question de savoir si les accusations que certains missionnaires d'aujourd'hui portent facilement sur leurs prédécesseurs dans la Mission sont inspirées par la charité et l'équité. On doit surtout se demander si les critiques que nous croyons avoir le droit de faire à l'endroit des responsables actuels, de l'Eglise ou de l'Etat, s'inspirent des pensées de celui qui « insulté ne rendait pas l'insulte, souffrant ne menaçait pas, mais s'en remettait à celui qui juge avec justice » (1 Pierre 2, 23). Les vrais missionnaires disent, comme les premiers apôtres : « On nous insulte et nous bénissons, on nous calomnie et nous consolons » (1 Cor. 4, 12).

La charité est également prête à croire – *to trust* – aux bonnes intentions des autres, même lorsqu'elles n'apparaissent pas. Les hommes sont meilleurs que

le masque qu'ils portent. En être persuadé, c'est cela leur faire confiance. Le missionnaire accorde volontiers cette confiance : Il ira vers les hommes *mente aperta et corde dilatato* (*Ad gentes* 23), franchement, le cœur largement ouvert.

La confiance se prolonge en espérance. Si, pour le moment, la charité ne parvient pas à découvrir la lumière qui l'apaise, elle est certaine que l'aube va poindre, que le bien sortira du mal et que l'injustice finira par être vaincue par le bien.

De cet optimisme confiant, les deux derniers papes nous ont donné des exemples remarquables. Qu'il suffise de renvoyer encore au Message de Paul VI aux peuples d'Afrique. Le thème de l'espérance y émerge régulièrement (cf. nn. 15, 22, 39). C'est le langage de la charité, qui est aussi celui de la suprême lucidité.

Elle est aussi la force suprême. Indomptable, « elle *supporte* tout ». Pas seulement « la solitude, la fatigue, le travail stérile », mais aussi la persécution sous toutes ses formes. On a beau la contredire, la combattre, la haïr, elle continue à aimer, à pardonner, à rayonner, à sourire. C'est cela sa seule victoire. Tel doit être le missionnaire. « Enflammé d'un esprit de force, de dilection et de maîtrise de soi » (*Ad gentes* 25 ; cf. 2 Tim. 1, 7), « par la longanimité, par la douceur, par une charité sans feinte (cf. 2 Cor. 6, 4), il doit rendre témoignage à son Seigneur et même, si c'est nécessaire, jusqu'à l'effusion de son sang » (*Ad gentes* 24). Et c'est alors aussi qu'il connaît la suprême joie apostolique : la joie dans la tribulation (2 Cor. 8, 2).

De ce portrait de la charité, le trait le plus saillant n'a pu échapper au lecteur. Contrairement à une optique qui nous est sans doute familière, saint Paul n'y définit nulle part la charité par le dévouement, par les « œuvres » de bienfaisance, par les prestations de service, ou l'utilité contrôlable des actes accomplis. En revanche, la charité se présente à chaque ligne de ce tableau comme une *qualité de cœur* faite, avant tout, de *douceur* et de *bonté*. Certes, par le biais du v. 5 : « La charité ne cherche pas son intérêt », on débouche tout naturellement sur le « pour moi je dépenserai très volontiers, et me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes, même si, vous aimant davantage, je dois être moins aimé » (2 Cor. 12, 15). Mais c'est comme indirectement.

Dans le pays où j'écris, et où j'ai appris à comprendre ce chapitre 13, nous avons un mot magnifique pour exprimer un amour qui soit à la fois rayonnement de la tendresse divine et bonté humaine. Cela se dit *ubuntu* qui, étymologiquement, signifie « la manière d'être qui convient à l'homme en tant que tel ». Au cœur de l'Afrique (et sans doute partout dans le monde), le message de « la charité qui ne passe pas » ne sera compris que s'il apparaît dans la bonté chrétienne du messager.

Rwanda, Dominique Nothomb pb

BIENFAISANCE ET BONNE NOUVELLE

Le mot bienfaisance est actuellement plutôt démodé. En soi, c'est un mot très noble, mais il a l'inconvénient de trop évoquer les vieux « bureaux de bienfaisance » avec les bons de pain et les dames patronesses avec leur paternalisme humiliant. Une équivoque d'un genre analogue existait déjà dans le Nouveau Testament. D'une part, le mot bienfaisance exprime vraiment le sens de l'œuvre du Christ comme l'atteste saint Pierre quand, dans son discours à Corneille, il résume la carrière terrestre de Jésus par la phrase : « Il a passé en exerçant la bienfaisance » (Actes 10, 38) [1]. D'autre part, Jésus lui-même manifeste plutôt de la méfiance à l'égard du concept de bienfaisance : « Les potentats se font appeler bienfaiteurs. N'en faites pas ainsi vous-mêmes » (Luc 22, 25). Le mot et l'idée sont donc marqués d'une ambiguïté sur laquelle il vaut la peine de s'arrêter. C'est, croyons-nous, l'ambiguïté fondamentale qui s'attache en général aux œuvres de charité du ministère chrétien.

un vocabulaire équivoque

Luc 22, 25 touche à une phraséologie qui était vraiment de mode dans le monde hellénistique à l'époque du Nouveau Testament. Le concept de bienfaisance était alors populaire. Le titre de « bienfaiteur » (*euergetês*) était attribué aux dieux et aux héros ; rois et hommes d'état, philosophes et savants aimaient aussi se le faire conférer [2]. Ses connotations recoupaient celles du mot Sauveur (*sôter*) avec lequel il se trouvait souvent associé dans les adresses publiques et les inscriptions [3]. La renaissance augustinienne avait fait de ces termes « un des concepts fondamentaux de l'idéologie politico-religieuse de l'âge d'or de l'Empire romain. Les empereurs étaient 'sauveurs' divins et 'bienfaiteurs' de l'humanité du fait qu'ils établissaient la *Pax romana* et avec elle les conditions de base de toute civilisation humaine [4] ». Plusieurs mots gravitaient autour de ce concept de bienfaisance. Outre le nom concret de bienfaiteur (euergètês), il y avait l'abstrait *euergesia* (bienfaisance ou bonne action), le verbe *euergetein* (exercer la bienfaisance ; cf. Actes 10, 38), l'adjectif *euergetikos* (bienfaisant).

Quand on passe au Nouveau Testament, on trouve le mot *Sôter* largement employé tant à cause de ses harmoniques plus spécifiquement religieuses que de

la correspondance qu'il avait avec la terminologie juive relative à Dieu Sauveur. Mais, pour ce qui est du vocabulaire de la bienfaisance, ce qui frappe c'est qu'il soit si rarement utilisé dans le Nouveau Testament. Seul le verbe 'exercer la bienfaisance' est employé en rapport avec l'œuvre du Christ, et seulement une fois dans le message déjà cité d'*Actes 10, 38*. Dans ce passage, on devine l'intention de saint Pierre : s'adressant à un centurion romain, il fait de l'adaptation. Il utilise le vocabulaire avec lequel Corneille est familier et cela d'autant plus volontiers que l'allusion à Jésus « evergète » évoque dans l'esprit du Romain le rôle de *Sôter* et la position impériale du Seigneur (v. 36). Mais le terme ne vient pas du kérygme chrétien primitif. La mise en garde de *Luc 22, 25* montre bien que l'idéologie hellénistique de l'Evergète est loin de coïncider purement et simplement avec l'idéal chrétien.

La même remarque peut se faire à propos de l'emploi du mot *philanthropie* en *Tite 3, 4* : « Quand apparurent la bienveillance de Dieu notre Sauveur et sa philanthropie... » (en grec, philanthrôpia). Philanthropie et bienfaisance sont des termes assez proches et, ici encore, il s'agit d'un « essai de traduction de la théologie chrétienne dans la langue occidentale [5] ». Le vocabulaire de tout le passage appartient à la phraséologie décrivant les visites royales, les « épiphanies » des rois faisant leur joyeuse entrée dans leurs villes. La venue du Christ sur terre est aussi une joyeuse entrée, une « épiphanie », toute de bienveillance et de philanthropie. Bienveillance et philanthropie étaient considérées, selon l'idéal hellénistique, comme les qualités typiques du supérieur à l'égard de l'inférieur et particulièrement du souverain envers ses sujets [6]. On est donc encore ici dans un vocabulaire d'adaptation.

Les évangiles aussi offrent, semble-t-il, un cas de transposition analogue. Lors de la guérison de l'homme à la main desséchée, un jour de sabbat, Jésus, selon *Marc 3, 4*, demande : « Est-il permis de faire le bien (*agathon poiein*) plutôt que de faire le mal le jour du sabbat? » Jésus ne pose pas la question de savoir si l'on peut faire *du* bien, c'est-à-dire des œuvres de miséricorde le jour du sabbat : pour ce motif, les pharisiens eux-mêmes admettaient des exceptions à la règle sabbatique. Le problème posé par Jésus est celui de la supériorité de la loi morale sur les surcharges rabbiniques [7] et donc il faut bien traduire la question : « Est-il permis de faire *le* bien (*bene facere*)?... » Mais quand on passe à saint Luc (6, 9), on remarque un léger changement dans l'énoncé de la question. Luc emploie

1 / Les traductions disent en général : « Il a passé en faisant le bien ». Mais, comme on le verra, le mot grec *euergetôn* revêt un sens technique que l'on rend mieux en parlant de « bienfaisance ».
2 / Cf. G. BERTRAM, « *euergeteô* », dans TWNT II, p. 651.
3 / Voir L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Le culte des Souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai 1957, p. 147 et passim.
4 / G. BERTRAM, art. cit., p. 652.
5 / C. SPICQ, *Agapê dans le Nouveau Testament*, Analyse des Textes, tome III, p. 26.
6 / C. SPICQ, *Les Epîtres pastorales*, Paris 1947, p. 276 ; *Agapê*, tome III, p. 22.
7 / M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, Paris 1947, pp. 58 s.
8 / C. SPICQ, *Les Epîtres pastorales*, loc. cit.

le verbe *agathopoiein*, *benefacere*, faire *du* bien (à quelqu'un), exercer la bienfaisance, ainsi qu'il ressort clairement de l'emploi du même verbe aux vv. 33 et 35 du même chapitre. Luc est le plus hellénistique des évangélistes. Consciemment ou inconsciemment, il a transposé la parole du Seigneur selon les catégories grecques. Le miracle du sabbat devient miracle de bienfaisance. L'idée est la même qu'en *Actes 10, 38*. Ici aussi il y a un essai d'adaptation mais tel n'était pas le sens du texte ni du miracle dans son état primitif.

Cette étude du vocabulaire de la bienfaisance dans le Nouveau Testament montre donc que le thème de la bienfaisance, appliqué au ministère du Seigneur, représente un effort d'adaptation aux catégories mentales du monde païen hellénistique. Cette ligne de pensée est assez rare. Elle ne correspond pas aux couches les plus profondes de l'Evangile. Cela ne veut pas dire qu'elle soit illégitime mais on a tout de même l'impression que ce vocabulaire provoquait chez les chrétiens de l'époque apostolique la même gêne que celui qu'éprouve de nos jours le missionnaire quand il se voit classé comme « agent social » (*social worker*) et l'Eglise désignée comme « institution philanthropique ». Les termes sont équivoques. Assortis des explications nécessaires, ils peuvent servir à décrire l'œuvre chrétienne. Mal compris, ils sont simplement fallacieux. Essayons de voir si le Nouveau Testament peut aider à dissiper l'équivoque.

la « bienfaisance » de jésus

Etudions pour cela le contexte dans lequel s'inscrivent les mots que nous avons étudiés.

Tite 3, 4 donne de la « philanthropie » du Seigneur une image qui est loin de l'idéologie royale hellénistique. Pour les Grecs, la philanthropie était « respect de l'homme en tant qu'homme, politesse, bienfaisante générosité » ou, selon la définition du pseudo Platon, (412e), « une disposition bienveillante à l'égard des hommes [8] » (cf. Actes 27, 3 ; 28, 2). La « philanthropie » du Seigneur, telle que l'épître à Tite la décrit, a de tout autres dimensions. Elle est inspirée par la « miséricorde » (divine) et se manifeste en « sauvant par le bain de la régénération », c'est-à-dire le baptême (cf. 2, 14) grâce auquel, « justifiés », nous obtenons « en espérance la vie éternelle » (Tite 3, 5 ss). A l'arrière-plan, se profile le sacrifice du Christ Jésus « qui s'est livré pour nous » (2, 14). Nous voilà loin d'une philanthropie purement humaine. Celle de Dieu notre Sauveur ne tend pas tellement à nous épargner souffrance et mort qu'à nous conduire à la « régénération », à une vie par-delà la mort.

De même, en *Actes 10, 38*, la « bienfaisance » de Jésus est expliquée en des termes qui ont dû sembler étranges au centurion romain. Cette bienfaisance ne consiste

pas à établir les conditions idéales pour le développement de la culture humaine. Elle consiste à « guérir ceux qui étaient tombés sous le pouvoir du diable » et constitue un signe de la présence de Dieu (« car Dieu était avec lui »). La pensée se situe d'emblée sur le terrain religieux. Elle ne s'intéresse pas à l'épanouissement humain mais à la lutte eschatologique suprahumaine, familière à la pensée hébraïque, entre la puissance de Dieu et les Puissances adverses. La « bienfaisance » de Jésus remporte la victoire et établit la paix. Mais cette victoire et cette paix dépassent le plan politique et social et atteignent le niveau profond des relations entre l'homme et Dieu.

Si donc, en *Actes 10, 38* et *Tite 3, 4*, il y a un essai d'adaptation aux catégories hellénistiques, la pensée reste profondément biblique et déborde ces catégories. Après avoir employé le terme hellénistique qui amorce le développement, l'auteur se tourne immédiatement vers des perspectives chrétiennes et eschatologiques. Corneille et le lecteur grec de Tite doivent comprendre que leur conception de bienfaisance et de philanthropie ne peuvent pas recouvrir toute la réalité du mystère du Christ. La régénération, l'Esprit, la purification, la délivrance de l'emprise du démon sont des connotations nouvelles qui ouvrent sur des horizons allant bien au-delà de la pensée politique et sociale des interlocuteurs gréco-romains. On se trouve dans une optique nouvelle sur la bienfaisance. Celle-ci se définit par rapport à un idéal nouveau ; elle ne vise plus à faire remplacer les mœurs barbares par la paix romaine et la civilisation grecque, mais à faire triompher la grâce sur le péché et l'Esprit sur les Puissances de ce monde. La misère qu'elle affronte est moins celle qui peut être soulagée par des palliatifs que la misère ultime du péché et de la mort.

des guérisons miraculeuses au « signe » de la croix

Telle est bien aussi l'optique des évangiles sur les miracles du Christ : ceux-ci visent moins à restaurer l'ordre troublé qu'à manifester l'instauration d'un ordre nouveau. « Ta foi t'a sauvé » dit Jésus à ses miraculés (Matth. 9, 22 ; Marc 10, 52 ; Luc 17, 19) et c'est assez souvent que le mot 'sauver' est appliqué aux miracles de Jésus (Matth. 8, 25 ; Marc 3, 4 ; 5, 23-28 ; 6, 56) aussi bien qu'au pardon des péchés (Luc 7, 50). Les miracles de Jésus sont signes de salut. Ils ont une signification aussi profonde que la notion même de salut, telle qu'elle fut réalisée par le Seigneur en sa mort et sa résurrection.

C'est ici le lieu de rappeler que « selon la mentalité hébraïque... la maladie était signe autant qu'effet de l'esclavage du péché. Ainsi de la femme courbée (Luc 13,

9 / S. LYONNET, *De Peccato et Redemptione*, tome I, Rome 1957, p. 68.
10 / Une fois, le texte est douteux : en 1, 41, certains manuscrits lisent « s'étant mis en colère », ce qui est une variante très sérieuse.
11 / C. SPICQ, *Agapè*, tome II, p. 387.

11 ss), bien qu'elle n'ait pas été vraiment possédée du démon, il est dit qu'elle avait eu 'un esprit d'infirmité' pendant dix-huit ans (v. 11) et qu'elle était liée par Satan (v. 16)... Le Christ préserva les éléments de vérité contenus dans ces vues hébraïques [9] ». Selon la Bible, mort et maladie sont diaboliques : elles marquent l'emprise du démon sur le monde et c'est pourquoi Jésus « s'indigne » et « gronde » quand il les rencontre (Matth. 8, 26 ; 9, 30 ; Marc 1, 43 ; 7, 34 ; Luc 4, 39 ; Jean 11, 38). Guérison et résurrection signifient donc plus que simple retour à la santé ; elles proclament la victoire sur les puissances du mal. Le cas de la guérison du paralytique est particulièrement clair : Jésus y lie étroitement guérison et pardon des péchés (Matth. 9, 2-8). Jésus ne se contentait pas d'appliquer une thérapeutique miraculeuse surnaturellement efficace ; il annonçait le salut. Aussi les « signes » miraculeux sont-ils orientés intrinsèquement vers le « signe » de la croix, le seul signe qui soit absolument valide (Matth. 12, 38-42 ; Luc 11, 29-32) puisque, seul, il exprime parfaitement le but ultime de l'activité du Maître, qui n'est pas de reculer la mort mais de triompher sur elle, en en changeant le sens. La vraie réponse au problème de la mort et de la maladie n'est pas la guérison mais la croix et la résurrection.

Ainsi compris, les miracles sont signes du Royaume. La réponse de Jésus aux envoyés du Baptiste le fait entendre. Cette réponse évoque *Is. 29, 18 et 35, 6-10*. Ces textes prophétiques annonçaient des temps nouveaux où toutes les misères d'antan auraient disparu. Les miracles de Jésus témoignent que ces temps sont arrivés. Ils annoncent l'aurore d'un monde changé, purifié du mal et libéré du Malin. Ils sont œuvre de bienfaisance mais cette bienfaisance n'est pas la bienfaisance superficielle que l'homme peut exercer ; c'est la bienfaisance divine sauvant l'homme des racines mêmes de son mal.

Ainsi ressort la portée exacte du motif de la compassion dans les évangiles. Jésus fut souvent ému de compassion à l'égard de la misère humaine ; le verbe « être ému de compassion » (*splanchizesthai*) revient souvent dans les évangiles : cinq fois en Matthieu, quatre fois en Marc [10], trois fois en Luc. A cela on peut ajouter le verbe « avoir pitié » (*eleein*) que l'on trouve, dans les demandes de miracle, cinq fois en Matthieu, trois fois en Marc et trois fois en Luc. On peut dire que la vie du Christ sur terre fut « une *épiphanie* de quelques trente cinq années de douce bonté, miséricordieuse, bienfaisante, notamment dans le tendre accueil qu'il réservait... aux pécheurs repentants, la prédilection qu'il montrait pour les pauvres, les miracles qu'il opérait en faveur des malades et des infirmes, sa commisération pour toutes les détresses [11] ». Mais il faut bien entendre le sens de cette commisération. Ce n'est pas seulement le mouvement d'un cœur incapable de supporter la laideur de la souffrance et du mal. La « pitié » de Jésus n'est pas la simple tendresse sympathique qui s'efforce de calmer la souffrance. Elle a toute la profondeur de la pitié de Dieu. Elle en est l'Incarnation. Lorsqu'un miracle est accompli par compassion, c'est Dieu qui manifeste sa pitié. Le mot

pitié lui-même est assez pauvre et passablement équivoque. Il n'est qu'un équivalent bien imparfait du grec *eleos* qui lui-même n'a pas toute la vigueur de l'hébreu *hesed* ou *rahamim* qu'il traduit dans la Bible grecque [12]. Appliqués à Dieu dans l'Ancien Testament, ces mots décrivent l'amour divin dans toute sa puissance créatrice, attribut essentiel de celui qui, Epoux et Créateur, viendra, après un moment de colère, créer le nouvel Israël plus beau que le précédent.

la bienfaisance apostolique entre l'affadissement et le mystère

Nous pouvons maintenant appliquer les résultats de cette enquête scripturaire au problème des œuvres de charité.

1 / Les œuvres de bienfaisance, ou plutôt, selon le vocabulaire moderne, *les œuvres caritatives font partie de l'idéal chrétien.* L'œuvre du Christ fut œuvre de bienfaisance. L'œuvre caritative exercée par l'Eglise continue à incarner l'amour divin dans le monde. Mais, par sa réticence devant la bienfaisance officielle du monde d'alors, le Nouveau Testament nous met en garde contre *l'ambiguïté de ces œuvres.* De même que l'œuvre du Christ ne peut se réduire à une activité bienfaisante de thérapeute, *la mission de l'Eglise et de l'apôtre ne peut et ne doit pas se laisser ramener à la simple bienfaisance philanthropique.*

2 / Pour être vraiment chrétienne, l'œuvre caritative doit avoir *valeur de signe.* Elle n'a pas sa fin en soi ; le succès de l'œuvre n'est pas l'absolu. Le Christ n'a pas guéri tous les malades de Palestine. L'absolu, c'est, dans l'Esprit et par l'intermédiaire de l'apostolat de l'Eglise, l'avènement du royaume de Dieu, d'un monde nouveau, sauvé du péché et bâti sur la charité. C'est pour promouvoir l'Amour et non le bien-être que le Christ vint sur terre et que l'Eglise œuvre. Le caractère de signe doit être la pierre de touche de l'œuvre chrétienne authentique. *Quand le signe s'épaissit au point de perdre sa valeur quasi sacramentelle, l'œuvre perd sa valeur chrétienne.* Les tentations du Christ se renouvellent. Le Royaume est ramené à une question de pain (Matth. 4, 3-4), de prestige (Matth. 4, 5-7) ; il tourne en idole puisque quelque chose d'autre que Dieu est posé en absolu (Matth. 4, 8-10).

3 / Pour garder cette valeur de signe, l'œuvre doit être vraiment « caritative », œuvre de charité, animée par la charité du Christ (2 Cor. 5, 14). L'amour divin incarné dans le Christ continue son activité dans l'Eglise et l'apôtre est l'instrument de cet amour. C'est ce qui explique les exigences du ministère caritatif. L'amour divin, présent dans le Christ, l'a mené non seulement à s'intéresser aux miséreux mais à mourir pour eux car, par-delà leur misère, c'était à leur

12 / Sur ces notions, on pourra lire J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Paris 1951, pp. 44-48 et « *Miséricorde* » dans X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris 1962, col. 626-632.

péché qu'il fallait les arracher. Pour être un représentant de l'amour du Christ, il faut plus que pour être un philanthrope efficace. Il faut répondre aux exigences du Royaume, telles que les Béatitudes les expriment : la pauvreté, l'humilité, l'abandon à Dieu, la faim et la soif de justice, la pureté, l'esprit de paix. De même qu'il y a tout le mystère du Christ, de sa mort et de sa résurrection, entre l'idéal de l'*Evergète* hellénistique et l'amour divin que Jésus incarna, il y a tout le mystère de la vie chrétienne, mort à soi et au monde et naissance à une vie nouvelle en l'Esprit, entre l'efficacité froide du philanthrope même éclairé et l'idéal d'identification aux pauvres et aux opprimés tel que le proposent les Béatitudes.

4 / Ainsi comprise et appliquée, *l'œuvre de miséricorde exercée par l'Eglise montre vraiment au monde le visage de la miséricorde divine et continue l'épiphanie d'amour que fut l'Incarnation.* Le travail de la religieuse dans son hôpital prolonge les gestes de compassion du Christ se penchant sur les infirmes. En ce sens, l'œuvre de bienfaisance de l'Eglise est partie intégrante de sa vie. Elle n'est pas attitude tactique adoptée pour se faire accepter dans un milieu hostile ; encore moins constitue-t-elle une sorte de chantage à la sympathie. Elle fait partie de la mission même de l'Eglise, du témoignage que celle-ci rend à l'amour divin salvifique. Mieux que les mots, elle montre cet amour à l'œuvre et, comme une parabole en action, annonce l'Evangile du salut. Il n'y a donc pas à s'étonner si les œuvres caritatives semblent plus éloquentes que les débats idéologiques. Il n'est pas du tout certain que les conversions « intellectuelles » aient plus de valeur et soient plus authentiques que celles qui ont à leur origine une rencontre avec l'amour de Dieu dans l'Eglise. Dieu est amour. L'épiphanie de cet amour dans l'Eglise est certainement une communication de la révélation divine largement aussi valable que les arguments des savants.

C'est en ce sens que saint Paul disait : « Ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse ; ils se présentaient dans une manifestation d'Esprit et de puissance afin que votre foi reposât non point sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (1 Cor. 2, 4 ss.). Ce texte fait bien ressortir les deux éléments du ministère de l'Evangile. Il faut que l'Evangile soit annoncé par la prédication du message : c'est le ministère de la Parole. Il est indispensable car, sans lui, l'homme ne peut connaître les réalités du salut (cf. Rom. 10, 14 ss.). Mais cette prédication resterait lettre morte si elle ne s'insérait pas dans un contexte vivant qui démontre la puissance dont le message est chargé. Quand il parle de cette « démonstration d'Esprit et de puissance », saint Paul fait sans doute allusion aux miracles et aux manifestations charismatiques qui accompagnaient sa prédication. Le ministère de la Charité joue le même rôle ; accompagnant le ministère de la Parole, il manifeste l'Esprit à l'œuvre et démontre la puissance divine agissant dans le monde pour le rénover.

Inde, Lucien Legrand mep

'ACTION CARITATIVE DANS LA MISSION

La question posée par les rapports entre institutions caritatives et mission pourrait assez facilement se ramener à deux grands problèmes : 1. De quelle nature est la relation entre activité caritative et mission, qu'il s'agisse de la Mission en elle-même ou de la vocation missionnaire? 2. Comment mener l'action caritative – surtout dans le cadre des institutions – pour l'intégrer valablement dans la mission?

En gros, la solution du premier problème est claire. Tout comme l'activité bienfaisante (miracles, exorcismes...) de Jésus et des Apôtres (cf. Matth. 11, 20-24 ; Marc 16, 20 ; Jean 2, 11 ; 9, 41 ; 11, 15 ; 15, 24 ; Actes 14, 3 ; 1 Thess. 1, 5 ; 2, 13 ; Rom. 15, 19 ; 1 Cor. 2, 4 s ; Hébr. 2, 4 ; etc.) « accréditait » (Actes 2, 22) ces envoyés divins et leur message de salut, ainsi l'activité caritative, au service de laquelle la Mission crée certaines institutions temporelles, constitue un ensemble de signes à l'appui de la Parole proclamée aux non-chrétiens pour les conduire au Christ. En même temps, tout comme l'activité bienfaisante de Jésus et des Apôtres réalisait inchoativement ce salut que leurs miracles signifiaient et que leur Parole proclamait (cf. Matth. 8, 17 ; Luc 11, 22 ; 13, 16 ; Actes 3, 12-16 ; 10, 38 ; etc.), ainsi l'activité caritative de la Mission apporte à l'homme tout entier, corps et âme, quelque chose du salut que cette activité « signifie » et que proclame la Parole des missionnaires. C'est ce que le questionnaire de travail de *Spiritus* exprimait par la phrase suivante : « La charité missionnaire s'intéresse à l'homme tout entier et ne peut rendre croyable l'Evangile sans accompagner son annonce des signes du Royaume (guérison des malades, soin des pauvres...) »

l'action caritative est-elle par elle-même évangélisation?

Mais les deux membres de cette phrase sont-ils dissociables? Que penser des œuvres de charité quand elles sont effectivement dissociées de toute annonce de l'Evangile-message, comme il arrive habituellement dans les pays musulmans, où les missionnaires ne trouvent pas d'oreilles prêtes à entendre le Message? Dans ce cas, la charité mérite-t-elle encore le nom de « missionnaire »? Je pose cette question complémentaire, car elle m'a été posée par un ou deux prêtres

travaillant en Afrique du Nord. Ils trouvaient que leur cas – qui est celui d'un grand nombre de missionnaires aujourd'hui – avait été trop négligé par les théologiens dont les réponses ont été données dans le numéro 24 de *Spiritus*. Ils affirmaient avec force qu'en créant pour les musulmans des œuvres sociales, des écoles, etc., en les faisant ainsi plus hommes et en les aidant à mieux vivre selon leur conscience, dans la foi au Créateur et dans la solidar té humaine, voire en amenant les meilleurs à vivre pleinement eux-mêmes dans la charité théologale (sans référence explicite à Jésus comme Sauveur et Fils de Dieu), ils faisaient authentiquement œuvre de missionnaires et même d'évangélisateurs. Il me paraît impossible d'admettre que ces activités caritat ves, même si elles font passer certaines valeurs chrétiennes, même si elles font vivre dans la charité certains musulmans (ou autres) de bonne foi, soient de l'évangélisation au sens biblique et précis du terme. Dans le Nouveau Testament, *évangéliser* c'est prêcher aux non-chrétiens la Bonne Nouvelle du salut en Jésus Christ (Actes 8, 12.35 ; 10, 20 ; Rom. 1, 1-5.9 ; 2 Cor. 2, 12 ; 4, 4 ; Eph. 3, 7 s. ; etc.) ; or, dans l'hypothèse où nous nous plaçons, une telle prédication est impossible. Même sens restreint, et inapplicable à l'activité purement caritative, du mot « évangélisation » dans ce passage du décret *Ad gentes:* « La fin propre de l'activité missionnaire, c'est l'évangélisation et l'implantation de l'Eglise dans les peuples ou les groupes humains dans lesquels elle n'a pas encore été enracinée » (n. 6).

Mais ce décret connaît aussi un sens plus large du mot et je reconnais avec joie qu'à sa lumière les missionnaires qui sont obligés de se contenter d'une activité « humanisante » (œuvres sociales, scolarisation, soins des malades, formation à la religion et à la morale naturelles, etc.) méritent à un titre spécial le nom d'évangélisateurs au sens large, bien qu'ils ne puissent mener une action d'évangélisation au sens propre du terme ; leur activité organisée, jointe au témoignage de vie et à l'action de simple présence fraternelle à laquelle tout chrétien authentique se sait tenu, rentrerait bien sous le terme de « pré-évangélisation » qu'emploient les théologiens mais que le concile n'a pas repris. De même, s'il est vrai que cette activité ne réalise pas « la mission » au sens plein du terme, elle mérite cependant authentiquement le nom de « missionnaire » en un sens plus large (si du moins, nous le verrons, elle garde une valeur de signe qui lui permette de tendre à l'évangélisation proprement dite en lui préparant plus ou moins lointainement le terrain) ; et ici, l'élargissement du terme est plus facile, le mot « mission » étant étymologiquement et historiquement plus vague et plus ample que le mot « évangélisation ».

l'action caritative missionnaire

Il ne s'agit pas pour ces missionnaires de « faire des complexes », comme s'ils devaient se considérer, ou refusaient d'être considérés comme des missionnaires « de seconde zone ». Il s'agit pour eux d'assumer dans la joie (et la souffrance !) de l'Amour la vocation reçue du Seigneur et la place où il les a mis pour servir. Il est vain de jalouser comme de mépriser les Paul quand on est choisi pour être un Jean-le-Précurseur. Peu nombreux d'ailleurs sont les missionnaires entièrement consacrés à la Mission au sens plein du terme (offre de la vérité et de la grâce du Christ aux non-chrétiens) ; car si plusieurs en sont encore à une sorte d'évangélisation inchoative, beaucoup sont accaparés par la post-mission, le travail pastoral. Mais ce qu'il ne faut à aucun prix, c'est que ces missionnaires oublient que leur travail aride appelle de soi, à l'heure que Dieu voudra, une évangélisation proprement dite, et « s'installent » dans leurs « œuvres » comme si elles se suffisaient à elles-mêmes et se justifiaient par elles-mêmes au regard de la vocation missionnaire.

La charité, certes, a une valeur en soi : elle atteint le Christ en personne (Matth. 25, 31-46 ; 18-5) et, en apportant au prochain une amitié et une assistance respectueuse de sa fierté, elle lui apporte des éléments de salut et facilite même le cheminement de la grâce, indépendamment de toute « conversion » éventuelle à la foi chrétienne. Aussi la charité missionnaire, comme toute charité vraie, vient-elle au secours du prochain de façon spontanée et désintéressée : elle s'adresse à tous, bien ou mal disposés, et ne cherche pas à « profiter » des situations de misère ou de dépendance pour obtenir des conversions intéressées. Mais la compassion spontanée du Maître pour les malades, les affligés, les pauvres ne l'empêchait pas de vouloir aussi, par ses guérisons, susciter la question : « Quel est donc cet homme? » (Matth. 8, 27). L'émotion si humaine qui l'étreint quand il voit la douleur de la veuve de Naïm (Luc 7, 13) ou des sœurs de Lazare ne l'empêche nullement de ressusciter les morts pour susciter la foi (Jean 11, 15). C'est bien par amour pour le paralytique de Capharnaüm que, sans préméditation, il se dispose à le guérir, mais cela ne l'empêche pas de donner cette guérison pour preuve de son pouvoir divin de remise des péchés et d'exercer ce pouvoir pour le bien supérieur du malade (Matth. 9, 1-7). La charité chrétienne sait que l'homme trouverait un bien beaucoup plus grand et une surabondance de vie (Jean 10, 10) dans la plénitude de la vérité et de la grâce du Christ, dont l'Eglise est détentrice. Elle souffre de ne pouvoir apporter cette surabondance à nombre de ceux qu'elle atteint. *Et elle ne mérite le nom de « missionnaire », me semble-t-il, que dans la mesure où elle est réellement polarisée par le désir (votum) d'apporter le plus tôt possible cette surabondance, ainsi que par la souffrance de ne pouvoir le faire encore.*

Dans son récent ouvrage, *Le paysan de la Garonne*, qui entremêle les vues profondes et les critiques excessives ou injustes, Jacques Maritain dénonce chez les

missionnaires d'il y a 50 ans un désir de « convertir » qui ne procédait pas d'un amour des non-chrétiens « pour eux-mêmes et selon ce qu'ils sont », mais qui les considérait « avant tout en tant qu'appelés à devenir ce qu'ils n'étaient pas » (p. 113 s.). S'il provient d'une charité authentique et sincère, « le travail missionnaire demande que ce soit dans l'amour du non-chrétien aimé d'abord, non pour le convertir, mais pour lui-même et pour ce qu'il est – comme membre du Christ, au moins en puissance – que s'enracine la prédication apostolique » (p. 118).

Cette mise au point est opportune, et l'on a raison d'insister fortement là-dessus aujourd'hui. Mais Maritain n'en distingue pas moins, comme dérivant de cet amour intérieur dont il parle et possédant de ce fait une égale valeur (car rien n'est meilleur que l'*agapè*), « trois zones de comportement *différentes* » (c'est moi qui souligne) : 1/ le témoignage rendu à cet amour par la prière et par le partage de la vie des hommes, qu'on essaie ainsi de comprendre et d'aimer sans aucune intention de les convertir ; 2 / les œuvres de miséricorde et d'aide fraternelle (lutte contre la misère, la maladie, la famine, etc., coopération à l'effort social, économique et culturel du tiers monde) ; 3 / la zone « de l'apostolat et de la mission... la plus haute œuvre de charité qui se puisse concevoir... la continuation de la prédication du Christ » (p. 117), la réalisation du « désir ardent de l'éternelle Vérité » incarnée, et la réponse au « besoin absolument premier de l'être humain ». (Nous notons que, pour Maritain, « la mission » garde son sens traditionnel : c'est « la prédication apostolique » adressée aux non-chrétiens).

Les « institutions caritatives » font partie de la deuxième zone distinguée par Maritain. Elles ne sont pas « la mission » (troisième zone), et elles se justifient suffisamment par elles-mêmes comme expressions autonomes de l'*agapè*. Remercions le philosophe d'avoir rappelé ces données fondamentales. Nous ajouterons seulement, sans aucunement le contredire, que « la mission », tout en reconnaissant pleinement cette valeur « en soi » des œuvres sociales ou autres, a le droit et le devoir de les assumer comme *signes* « de la Vérité qui délivre », tout comme le faisait le Christ « quand il cheminait sur les routes de Judée et de Galilée pour annoncer le royaume de Dieu » (p. 117) en répandant les guérisons. On ne court pas, de ce fait, le risque de donner aux institutions caritatives un caractère « intéressé » si, conformément à l'invitation du « vieux laïc », on enracine la prédication apostolique dans l'amour des non-chrétiens *pour eux-mêmes.*

Plaçons-nous maintenant du point de vue des *vocations* chrétiennes correspondant à ces trois « zones de comportement », réellement mais inadéquatement distinctes. A la première zone correspond une vocation spécifique (celle des Petits Frères et des Petites Sœurs de Jésus notamment) qu'on évitera de qualifier de « missionnaire », et Maritain craint même les équivoques qui pourraient découler de l'emploi du mot « pré-apostolat ». Autre est la vocation de ceux qui se sentent appelés à concrétiser leur amour surnaturel par des œuvres de

« miséricorde », sans cependant estimer qu'ils auraient mission de coopérer directement à la prédication de l'Evangile, si d'aventure leur témoignage de charité ouvrait leurs frères non chrétiens à la grâce de la foi explicite. Cette vocation correspond à la deuxième zone de comportement, déjà « missionnaire » en un sens très élargi, dans la mesure où, en faisant l'homme plus homme, et même en le faisant éventuellement meilleur bouddhiste ou meilleur musulman, on contribue au salut qui lui vient de sa rencontre secrète avec le Christ dans l'appartenance invisible à son Corps ecclésial, et l'on prolonge ainsi l'œuvre du Sauveur. D'autres enfin ont vocation d'agir dans les deuxième et troisième zones à la fois (et, bien sûr, dans la première aussi en tout ce qu'elle n'exclut pas) : ce sont les « missionnaires » destinés à la prédication de l'Evangile.

Leurs œuvres « caritatives », à ceux-là, prennent pour ceux qui reçoivent la Vérité évangélique une valeur de « signes » à l'appui de cette Vérité, sans cesser d'être pour tous, convertis ou non-convertis, le fruit d'un amour désintéressé et toujours disponible. A l'égard de ceux qui ne sont pas prêts à écouter la Parole – et parfois c'est le cas de l'ensemble du peuple au milieu duquel ils vivent – ces activités caritatives revêtent la valeur intrinsèque de l'amour qu'ils nourrissent pour les non-chrétiens tels qu'ils sont, mais aussi celle de signes encore obscurs, celle d'une évangélisation inchoative et d'une préparation lointaine à l'évangélisation proprement dite (par la Parole). L'amour qui porte les missionnaires dignes de ce nom à entreprendre ces activités, dans un scrupuleux respect de la liberté d'autrui, les porte aussi à désirer ardemment, et à préparer dans la douleur le jour où leurs successeurs pourront partager avec leurs frères librement consentants les richesses spirituelles plus hautes qu'ils possèdent, et qu'ils se savent habilités à leur apporter en vertu d'un charisme particulier.

Un des lecteurs de *Spiritus* auquel je faisais allusion tout à l'heure m'a gentiment reproché d'avoir écrit qu'en pays musulman les missionnaires doivent « se contenter » d'une activité caritative et d'une préparation des âmes à la grâce sans entrée visible dans l'Eglise. En 1966, semblait-il dire, le missionnaire n'a rien à regretter s'il ne « convertit » personne. Humaniser, et ouvrir des chemins à la grâce invisible, voilà sa tâche. Or, bien au contraire, ne pas « se contenter » de cela par principe (quoique cela soit de très grand prix), mais viser d'intention, au-delà des œuvres de charité, un terme à atteindre dès que l'attirance divine et la liberté humaine le permettront, un terme qui est « l'évangélisation et l'implantation de l'Eglise », « fin propre de l'activité missionnaire » d'après Vatican II, voilà ce qui me semble spécifique de la vocation missionnaire. Ne plus percevoir ce terme et ne plus y tendre, prendre son parti et juger « normal » de devoir rester en deçà, ne plus souffrir (paisiblement, dans la foi et l'espérance) d'être empêché de l'atteindre par l'indisponibilité des âmes, c'est ne plus être « missionnaire » : l'activité charitable n'est plus alors finalisée par « la fin propre de l'activité missionnaire ».

la souffrance des missionnaires silencieux

En parlant de « souffrir », j'entends une souffrance qui atteint le plus intime de notre « personnalité » surnaturelle. Un trappiste, un petit Frère de Jésus, dans l'élan de leur charité, peuvent aussi souffrir de ce que leurs frères musulmans ne possèdent pas la plénitude des richesses du Christ, et offrir cette souffrance pour le salut de ces frères ; mais ils ne sont pas faits pour leur apporter eux-mêmes directement ces richesses, leurs aspirations à « réaliser » leur vocation sont comblées par leur activité de prière, par leur témoignage de vie, par leur présence fraternelle, leur vocation étant précisément de s'en tenir là ; tandis que la vocation proprement « missionnaire » implique, en plus de tout cela, la prédication de l'Evangile intégral dès qu'il y a des oreilles pour entendre. Lorsque, après des décades ou même des siècles de « présence », le missionnaire constate qu'il n'a toujours pas de chances de faire entendre le Message à un peuple, il en éprouve, il doit en éprouver « une grande tristesse et une douleur incessante en son cœur » (Rom. 9, 2).

Jésus a connu la souffrance « missionnaire » dont nous parlons. Il avait été oint par l'Esprit pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres (Luc 4, 18 ; Matth. 12, 18), c'était bien là sa « vocation » messianique ; et voilà que les esprits s'épaississaient, les yeux se fermaient, les oreilles se bouchaient (Matth. 13, 14 s.). Pendant un certain temps, il avait proclamé la Bonne Nouvelle du Royaume et guéri toute maladie et toute langueur (Matth. 4, 23 ; 9, 35) ; mais très vite, la foule s'est avérée incapable de comprendre la nature de son messianisme, et Matthieu suggère, à partir du chapitre 14, qu'il a dû à un moment donné se contenter de guérir ses infirmes sans l'enseigner (comparer Matth. 14, 14 avec Marc 6, 34 et Luc 9, 11) (cf. X. Léon-Dufour, *Etudes d'Evangile*, pp. 236-237). « Se contenter de » est l'expression qui vient spontanément sous la plume : les larmes qu'il versa sur Jérusalem (Luc 19, 41) montrent assez que ce ne fut pas de gaieté de cœur qu'il cessa d'instruire son peuple, mais parce que ce peuple ne voulut pas se laisser rassembler par sa Parole (Luc 13, 34). Il ne trouvait pas « normaux » l'insuccès de cette Parole et la limitation de son activité à des guérisons, mais il savait que son Père lui donnait aussi « vocation » de sauver par la souffrance de l'échec et par la Croix ceux qu'il avait reçu « vocation » d'unir dans une même foi à son « message de paix » (Luc 19, 42). Ainsi en va-t-il de l'apôtre qui se trouve dans des conditions analogues (et quel missionnaire, au vrai, ne se trouve pas un jour ou l'autre dans ces conditions?) Etant celle de son Maître, sa souffrance missionnaire, qu'il sait féconde comme le pourrissement du grain de blé (Jean 12, 24), demeure paisible, et ne ressemble nullement à une frustration. Elle n'en reste pas moins réelle et nécessaire, d'une nécessité de nature.

faire soupçonner le mystère

Le mode d'action caritative missionnaire doit découler de sa nature. Les œuvres de charité missionnaire sont des signes de la crédibilité du Message évangélique quand celui-ci est annoncé. A la lumière de ce qui précède, il est permis d'ajouter que, quand il n'est pas encore possible de l'annoncer, et que les œuvres caritatives ne peuvent donc pas lui être explicitement référées (ce qui vaut dans les pays d'Islam, par exemple, mais aussi dans des milieux déchristianisés d'Europe), elles doivent néanmoins, pour garder valeur « missionnaire » de préparation au moins lointaine à l'évangélisation, rester de quelque manière des « signes » du salut offert en Jésus Christ : au moins faire soupçonner le Mystère de charité (jusqu'au don total) qui est au cœur du christianisme et qui transcende toutes les formes naturelles de solidarité humaine. Ceci n'est certes pas facile. Le P. de Menasce a parfaitement raison d'écrire : « Ou bien l'assistance n'a plus aucune valeur de signe et alors elle est admise (on admettra ainsi les écoles chrétiennes dans la mesure où elles sont supérieures à ce qu'on peut faire d'ailleurs et où on y enseigne le Coran par exemple...), ou bien elle est refusée pour la valeur de signe qu'elle pourrait avoir (alors on supprime tout l'enseignement procuré par des chrétiens, même si l'on ne trouve rien à mettre à la place) » (*Spiritus*, numéro 25, p. 440). Telle est la situation (représentée par le premier membre de l'alternative) dans le Proche-Orient. Aussi voit-on ici des collèges renoncer à tout rôle effectif et même à toute finalité « missionnaires » : leur but se limite à former les jeunes chrétiens, et les élèves musulmans ne sont admis que dans la mesure où c'est nécessaire pour faire agréer l'institution par les gouvernants. Les familles devront d'ailleurs payer cher le privilège d'une formation généralement supérieure à celle donnée par les écoles officielles, et voilà même le risque d'un contre-témoignage : celui d'une Eglise se réservant pour les riches...

le premier des signes

Quand il s'agit de signes accompagnant la Parole, ces signes disposent normalement les non-chrétiens à entendre cette dernière, mais inversement la Parole explique la portée des signes. Les yeux qui voyaient les miracles de Jésus ne pouvaient pas saisir leur signification précise, à moins qu'en même temps les oreilles n'entendissent sa parole (cf. Matth. 11, 15 ; 13, 9.43 ; Luc 8, 21 ; 11, 28 ; 10, 24). Pierre dut écarter une interprétation grossière de la glossolalie de la Pentecôte (Actes 2, 12 s. 15) et en expliquer le vrai sens (2, 16-36). Dans l'Eglise primitive, Athénagore, l'épître à Diognète, Tertullien, etc., s'efforcèrent d'expli-

1 / J. Dournes, *Dieu aime les païens*, 1963, p. 121.
2 / P. A. Liégé op, *La pauvreté, compagne de la mission*, dans *Eglise et pauvreté*, Ed. du Cerf, 1965, p. 167 s.

quer le vrai sens des gestes de la charité fraternelle aux païens qui n'y percevaient pas d'emblée un témoignage en faveur de la foi chrétienne.

Quand le Message ne peut être proclamé, on n'a même plus la ressource de l'explication des signes : ceux-ci doivent parler par eux-mêmes. Alors s'impose plus que jamais la primauté du signe de l'amour fraternel, plus important que toutes nos institutions : « qu'ils soient un, afin que le monde croie ! » (Jean 17, 21). (Hélas, le Proche-Orient, cœur du monde musulman, est en même temps le paradis des divisions chrétiennes !) Alors, plus que jamais aussi, tout devrait être tenté pour que la charité dont ces institutions-signes devraient être la concrétisation, demeure pure de tout alliage : profit matériel et prestige humain individuels ou collectifs, collusion avec la nation d'origine des missionnaires, défaut de collaboration et dénigrement mutuel ou surenchères entre missionnaires divisés (entre membres d'une même équipe apostolique, entre congrégations diverses, entre confessions chrétiennes différentes...), etc. C'est en ce sens-là, je crois, qu'on pourrait invoquer *Luc 12, 14* et d'autres textes qui semblent marquer une distance du Seigneur à l'égard des affaires humaines : Jésus ne se désintéresse certes pas des affaires humaines quand il s'agit du vrai bien de l'homme dans son corps et son âme (il combat la maladie, la souffrance, la mort, le scandale des « petits », la dureté envers les pécheurs, et bien entendu le péché ; il prescrit de secourir les affamés, les étrangers, les miséreux, les malades, les prisonniers, Matth. 25, 31-46) ; mais il n'entend pas que nous tentions de le rendre complice de nos cupidités (Luc 12, 15 fait suite à Luc 12, 14) : ce que nous ferions si nous utilisions le label d'hommes d'Eglise pour couvrir, dans nos institutions, certains intérêts de prestige, d'honorabilité ou de profit.

les reconversions nécessaires

Si nous avons une reconversion à faire, c'est dans le sens d'une plus grande pauvreté (non seulement réelle, mais aussi visible, apparente, capable d'être « signe »), d'une plus grande union entre chrétiens, surtout entre apôtres, et d'une moins grande confiance dans les moyens humains ; le Seigneur y insiste assez dans son discours de Mission (Matth. 10). Saint Paul n'avait pas d'institutions temporelles à donner en preuve de la vérité divine de sa mission et de son message ; mais il ajoutait aux signes miraculeux opérés par ses mains le témoignage de sa constance dans les tribulations (2 Cor. 12, 12) et de son absolu désintéressement (1 Th. 2, 2-12 ; 2 Cor. 11, 12 s.). Trop souvent, « l'arsenal des moyens d'apostolat encombre le témoignage, empêche d'en voir la pureté [1]... »

Tout ceci n'exclut pas automatiquement le maintien d'institutions organisées (du moins tant que l'Eglise aura sur ce point un rôle de suppléance), ni un maniement d'argent (saint Paul a manipulé de grosses sommes... pour les pauvres de

Jérusalem !) Mais nos institutions sont l'instrument de notre charité active, rien de plus. Il faut certes leur accorder ce que réclame leur nature fonctionnelle : une école doit remplir certaines conditions d'hygiène, avoir des maîtres compétents, un hôpital doit être bien équipé, etc. Mais pourquoi des collèges de luxe, des hôpitaux pour riches, des nonciatures princières, un train de vie bourgeois au milieu d'un peuple de pauvres? Nous voyons tout cela par ici. La valeur de signe des institutions « missionnaires » constitue leur première justification, étant mise à part la valeur en soi que possède la charité. La portée « signifiante » de beaucoup d'entre elles, avouons-le, est pratiquement nulle, et certaines sont des contre-signes. Une partie d'entre elles seraient avantageusement remplacées par l'envoi de certains missionnaires pour un partage intégral de la vie des pauvres travailleurs, et si possible par une présence stimulante spécifiquement chrétienne (pour être « signifiante ») dans les organismes d'état, ainsi que dans les organisations internationales laïques, tant au plan local qu'au plan mondial.

Pour déterminer les institutions qui méritent de survivre et celles qu'il vaudrait mieux abandonner, les responsables pourraient se servir de la distinction toute militaire du P. Liégé. Il distingue des institutions « lourdes » : celles qui donnent à l'Eglise de la puissance, la mettent du côté des riches, l'alourdissent « de moyens d'influence sans proportion avec leur capacité de service apostolique ». Au contraire, « légères » sont celles qui mettent l'Eglise « sous le signe du service désintéressé de la communauté humaine et de la foi, au service des libertés, au service de l'amour, avec un privilège pour les plus pauvres [2] ». Seules ces armes « légères » de la Mission ont chance de ne pas être ni paraître une assistance humiliante et sans portée éducative. Seules elles ont valeur de signes. Seules donc elles méritent d'être conservées.

En fait, si je suis bien renseigné, un certain nombre de « missions » se trouvent dans le plus grand dénuement, et leur procurer des ressources devient un cauchemar pour des confrères réduits au rôle de bateleurs dans les foires. Mais le dépouillement nous rend plus libres pour aimer vraiment. Or c'est l'amour qui donne à nos « œuvres » leur valeur de signes, surtout là où le Message n'est pas prêché. On m'a cité le cas d'un jeune musulman qui s'est converti au Christ dans un hôpital, à la vue du dévouement inlassable et toujours souriant de quelques religieuses, qu'il ne pouvait pas s'expliquer. Certes, c'est un cas relativement exceptionnel et, quoi qu'on fasse, le risque d'abus « capharnaïte » (cf. Jean 6, 26) et d'inintelligence des signes par un grand nombre, tout comme le risque du refus de l'Evangile-message, demeure bien réel. Mais, comme le P. Dournes le dit équivalemment (*Spiritus*, n. 25, p. 440), nous ne sommes pas dispensés de courir ce risque, pas plus que du devoir de prêcher l'Evangile dès que « Dieu ouvre un champ libre à notre prédication » (Col. 4, 3).

Beyrouth, Paul Ternant pb

LE BUT DE LA MISSION : SAUVER L'HOMME

recherche sur le vrai sens de la mission

On n'a pas fini de disserter sur le sens et les fins de la Mission. C'est que les diverses théories proviennent d'horizons différents. Chacun tend à faire prévaloir le bout de vérité qu'il tient d'une réponse à un type de préoccupations limité et souvent étroit. Examinons d'abord quelques théories actuelles.

sauver les infidèles?

Aujourd'hui encore, on continue à faire dépendre les fins de la Mission de la question du salut des infidèles. C'est par exemple le point de vue qu'adopte un ouvrage récent et, par ailleurs, très suggestif, *Le salut sans l'Evangile* [1]. Or, ce problème du salut des infidèles semble toujours réduire le salut à l'entrée dans la vie future. Ce qui préoccupe, c'est de savoir si les infidèles entreront au ciel, et de quelle manière. S'ils peuvent y entrer, quelle est l'utilité de la Mission?

Mais, à la réflexion, il apparaît impossible de comprendre le christianisme à partir du problème de l'accès à la vie future. Si le Créateur avait simplement voulu conduire les hommes à la vie éternelle, il pouvait les dispenser de vivre d'abord une existence terrestre. L'accès à la vie future ne peut être conçu que comme l'aboutissement d'un salut de la vie présente. Si l'on concevait la vie actuelle comme une simple épreuve éliminatoire pour le ciel, on lui enlèverait toute rationalité et tout contenu. La Bible ne nous dit rien de tout cela. Ce qui intéresse l'Eglise et la Mission, c'est le salut dans cette vie, étant donné que le salut dans la vie future sera une simple conséquence de celui-ci, et qu'il n'est donc visé qu'indirectement.

Sans doute la Mission vise-t-elle indirectement le salut éternel des infidèles. Mais il ne s'agit pas là d'une mission spécifique auprès des infidèles. L'Eglise joue le même rôle auprès de ses fidèles. Ceux-ci ne sont pas plus assurés de leur salut éternel que les infidèles. L'appartenance à l'Eglise ne constitue nullement une garantie. Les exigences seront plus sévères pour eux, de telle manière que l'on ne peut même pas dire que le salut est plus sûr, mieux garanti, plus tranquille

pour les chrétiens. Si le but de la Mission était d'assurer le salut éternel des infidèles, il faudrait dire qu'il vaudrait mieux ne pas commencer. Car l'Eglise est incapable d'assurer ce salut. La grâce n'est nullement une assurance.

Ce thème du salut de l'âme des infidèles est entré dans les missions étrangères probablement par extension de la thématique de la prédication en terre chrétienne. Autrefois, l'appel à la conversion fondé sur l'argument de la vie future, du désir du ciel et de la crainte de l'enfer, se montrait très efficace. Les missionnaires étendirent l'argument aux infidèles.

Comment se sauvent les infidèles? On pourrait aussi bien se demander : comment se sauvent les fidèles? C'est le mystère de la rencontre entre la grâce et la liberté. Certainement, ce ne sont pas les sacrements qui réalisent ce salut spontanément, ni la participation à la vie ecclésiastique. Comment se fait la conjugaison de la grâce, des moyens de salut et de la liberté humaine? C'est le secret de Dieu. Il n'est pas étonnant que le mode de salut éternel des infidèles soit difficile à expliquer, puisque le salut éternel des fidèles l'est tout autant.

En réalité, les données bibliques nous orientent vers un salut de cette vie. Le royaume de Dieu commence ici maintenant. Les titres du Christ se rapportent à une mission salvatrice actuelle. Quant à l'avenir, il est en dépendance du salut actuel.

faire des conversions?

La solution proposée naguère par le P. Charles, et qui eut une certaine diffusion, est aujourd'hui généralement rejetée à cause de son juridisme et de son extrinsécisme. Planter l'Eglise : pour quoi faire? La Mission n'a pas pour but de multiplier les chrétiens, comme membres de l'Eglise société organisée de manière juridique. « Faire des chrétiens », c'est là le prosélytisme. Si la Mission consistait à convaincre les autres hommes d'entrer dans « notre » groupe, de devenir semblables à nous, on peut se demander quel intérêt elle aurait pour les autres. Pourquoi renonceraient-ils à leurs traditions propres pour adopter les nôtres? La Mission serait donc œuvre de conquête, et elle ne pourrait réussir qu'appuyée sur la force physique ou morale.

Une autre solution semble présenter plus d'attraits aux théologiens d'aujourd'hui : c'est la théorie subjectiviste. La Mission aurait pour but de susciter des « adhésions » au Christ, c'est-à-dire de faire des conversions au sens subjectif du mot : des hommes qui font un acte psychologique de reconnaissance de Jésus Christ.

1 / H. Nys (Ed. du Cerf, 1966). Voir la conclusion où la question est explicitement posée : pp. 263 s.

Ceci peut s'entendre de deux manières. Ou bien l'on considère l'adhésion psychologique à Jésus Christ comme une explicitation d'un salut qui, de toutes manières, était déjà un fait acquis. Il s'agirait de rendre consciente une réalité en train de se faire. Mais on ne voit pas bien l'utilité de cette explicitation. Si le salut est en train de se réaliser sans que j'en sois conscient, j'ai tout intérêt à le laisser se faire et à ne pas le rendre conscient. En cherchant à l'expliciter, je ne ferais que m'encombrer d'une vie psychologique inutile. Je me créerais, à côté de mon existence normale, une sorte de doublet ou de redoublement de ma personnalité, une sorte de vie intérieure superflue qui userait mes énergies sans compensation équivalente. La Mission ne ferait que compliquer inutilement la vie des gens.

Ou bien l'on conçoit le salut sous forme de vie psychologique et on le met dans cette conversion psychologique, dans cette adhésion consciente au Christ. On aurait ici l'écho d'une tradition de spiritualité augustinienne selon laquelle la vie chrétienne consiste dans une sorte de recherche de Dieu, de mouvement vers la transcendance, bref dans une « vie spirituelle » située en dehors de la vie temporelle. Le chrétien installerait au milieu de son existence terrestre une existence parallèle, faite d'actes d'introspection ou d'actes intérieurs. Il peut s'agir là d'une tradition religieuse ou spirituelle intéressante comme phénomène culturel. Mais cela n'a rien à voir avec le message de la Bible. Il n'y a aucun indice que le Christ viendrait installer une sorte de vie parallèle, séparée des activités ordinaires, une sorte de vie monastique sans contact avec le cours des événements terrestres.

faire l'homme nouveau

Une fois écartées les théories qui nous paraissent insuffisantes, partons à la recherche du vrai sens de la Mission.

1 / Ni le salut, ni le but de la Mission ne se situent dans un au-delà de l'homme. L'homme n'est pas appelé à sortir de lui-même, du cours temporel de son existence pour rejoindre un autre monde, par voie de montée ou de concentration ou d'anéantissement de soi ou des choses matérielles. Si le but de la Mission est Dieu et sa gloire, il s'agit d'un Dieu qui s'est fait homme et se rencontre dans l'existence humaine. Et la gloire de Dieu est dans l'humanisation de l'homme. Il n'y a pas de chemin de la transcendance. Le transcendant est entré dans l'humain. Il n'y a pas d'au-delà de l'homme qui entre en considération. C'est pourquoi la christianisation ne peut être qu'humanisation. Sinon, elle s'évanouit en fumée. Car la sortie vers l'absolu ne peut être qu'un effort psychologique sans contenu objectif. Kierkegaard est un phénomène psychologique intéressant. Rien de plus. Ou bien, si l'on veut, c'est un représentant d'une tradition culturelle intéressante – elle plonge ses racines dans la gnose et dans les traditions spirituelles de l'Orient.

Divers éléments de cette tradition peuvent servir à une certaine pédagogie chrétienne, c'est-à-dire aux préambules de la vie chrétienne. Mais ce n'est pas le salut. Ni l'ascèse, ni la mystique, ni le « désir de Dieu », ni l'aspiration à l'infini ne sont l'entrée du salut. Celui-ci consiste en la venue de Dieu dans le cours de l'existence humaine ordinaire. Le reste appartient à l'ordre des moyens.

2 / L'œuvre du Christ, c'est faire un homme nouveau, c'est-à-dire renouveler l'homme, non le remplacer par un autre, mais transformer l'homme ancien pour qu'il arrive à l'homme parfait [2]. La Mission est subordonnée à cette œuvre de renouveau de l'homme. Elle a donc pour but une réalité objective : le changement de l'humanité, sa vie nouvelle.

3 / Ce qui intéresse le missionnaire, ce n'est donc pas en premier lieu de susciter des conversions formelles, juridiques ou subjectives : plus de gens qui se disent chrétiens. Quelqu'un peut se dire chrétien, ou exprimer un acte psychologique de foi sans être réellement transformé. La Mission vise des résultats objectifs, et non pas formels. Il lui importe que les hommes soient réellement transformés par l'Evangile, et beaucoup moins qu'ils aient conscience que ce fut l'Evangile qui les a transformés. Car le royaume de Dieu, ce ne sont pas ceux qui disent : Seigneur ! Seigneur !

Cette transformation objective de l'humanité se situe dans la ligne de la réalité humaine contemporaine. Le Christ prend les hommes tels qu'ils sont et leur fait faire un pas en avant. Ce pas sera différent suivant les époques et les lieux. C'est pourquoi le christianisme ne constitue pas un être défini. C'est un mouvement imprimé à l'homme concret. Ce mouvement consiste en une libération de l'homme, des forces qui l'attirent vers le péché, qui l'empêchent de vivre comme homme (*gratia sanans*), et en une relation nouvelle qui donne aux activités temporelles un prolongement secret vers le royaume de Dieu futur (*gratia elevans*). Dans ce sens, le christianisme sauve l'homme : il le libère de ce qui l'empêche d'être, et il donne à ses actes une valeur nouvelle, une portée nouvelle, en les orientant vers le royaume définitif.

Etant salut de l'homme ancien et non création d'un homme nouveau pour le remplacer, la Mission part de l'homme tel qu'il évolue et s'inscrit dans son

2 / Voir à ce sujet le texte proposé par la commission préparatoire de la IVe assemblée du Conseil œcuménique des Eglises qui se tiendra cette année à Uppsala.
3 / On ne parle pas ici de cette liberté de malice (1 Pierre 2, 16) qui d'ailleurs s'atrophierait elle-même en refusant l'unité. Une église particulière n'est vraiment engendrée dans la liberté qu'à la condition de demeurer dans la communion universelle des croyants et d'intégrer sa tradition. Cf. J. C., *La théologie de la ville*, Ed. univ., Paris 1968.
4 / La réception du baptême et de l'Eucharistie, comme aussi l'acte de confesser Jésus Christ par la parole et jusque dans la mort, est certes un devoir pour toute conscience suffisamment éclairée. Mais ce qui est en question ici – comme il est clair par le contexte – c'est ce qui restera de tout cela au jour du jugement selon l'intention qui aura animé ces démarches et selon la fécondité que notre liberté leur aura donnée : « Beaucoup me diront en ces jours-là... » (Matth. 7, 21 ss).

évolution pour lui faire faire le pas auquel elle est appelée à ce moment, et qui s'inscrit dans le cadre des possibilités historiques. Par exemple, le christianisme ne peut pas libérer l'homme de l'esclavage avant d'avoir rencontré (trouvé et suscité en même temps) les conditions économiques qui permettent sa suppression sans tuer la civilisation humaine.

4 / Le moyen mis en œuvre par la Mission est l'évangile de Jésus Christ porté par l'Eglise. Mais l'Evangile n'est pas une fin. Ce n'est qu'un moyen. Il ne suffit pas que les hommes acceptent l'Evangile d'un accord de principe. Il faut que l'Evangile produise ses fruits. Les adhésions à l'Eglise sont une étape de l'œuvre missionnaire. Elles ne la mesurent pas. Il arrive un moment où les hommes acceptent d'une certaine manière de se faire les disciples réels et non purement formels de Jésus Christ. Lorsqu'ils le font, ils engendrent l'Eglise. En même temps, ils la font naître sous une forme nouvelle. Car il faut laisser à chaque peuple la liberté d'engendrer l'Eglise comme il l'entend, c'est-à-dire dans la ligne de ses traditions propres [3]. Sinon, l'Eglise ne fait que du prosélytisme.

5 / Le salut est à la fois individuel et collectif. Il est individuel, puisque l'humanité est faite d'individus. Améliorer l'humanité, ce ne peut être qu'améliorer des individus. Mais chaque individu n'a d'autre existence pleinement humaine que celle qui consiste à accepter de jouer un rôle dans l'évolution de l'humanité. Chacun de nous est inscrit en un point situé dans la suite des générations humaines.

Dans son sens pleinement humain, l'histoire est un enchaînement de générations, où chaque personne joue un destin personnel dans sa participation à une chaîne. Sauver l'humanité, c'est aider chacun à jouer en plénitude son rôle d'homme, en le libérant de ce qui l'en détourne et donner à ce mouvement l'impulsion qui vient de l'espérance finale. C'est aussi aider la chaîne des générations à se réaliser dans un homme renouvelé, jusqu'au moment où Dieu donnera le changement final, et fera le dernier pas. D'étape en étape, l'humanité est ainsi conduite vers sa plénitude. Non pas en vertu des seuls dynamismes de la création, mais en vertu de l'entrée toujours renouvelée de l'Esprit qui sauve.

6 / Comment chaque individu se rattache-t-il à la résurrection finale? Comment se fait la sélection? Comment savoir quels sont ceux dont la participation à l'œuvre de la création et du salut sera jugée suffisante, et ceux qui seront jugés insuffisants? Nous connaissons les critères évangéliques théoriques. Comment ils s'appliquent? Dieu seul le sait, aussi bien pour les infidèles que pour les fidèles. Nous savons bien que ce ne sont pas ceux qui se disent ou se croient membres de l'Eglise, qui sont ses membres de fait. Se dire ou non membre de l'Eglise, recevoir ou non les sacrements ne changera rien au jugement (voir Matthieu 25) [4]. Car tout cela appartient à l'ordre des moyens dont on profite ou non.

Le but premier et direct de l'évangélisation n'est pas de sauver des âmes, ni de faire des conversions, ni des adhésions à l'Eglise. Il est de déployer la force de l'Evangile dans toutes les nations pour faire un homme nouveau, pour que l'appel de la parole de Dieu conduise les hommes à se changer, ou, mieux, à se laisser changer. Ce qui compte, c'est le changement objectif dans la vie individuelle ou collective : le changement de vie des hommes, des familles et des peuples, leur délivrance du péché, et la plénitude de leur réalisation humaine, chacun dans la ligne de ses dons propres, de son histoire, et le tout convergeant vers l'unité.

objection 1 / qu'y a-t-il là-dedans de spécifiquement chrétien?

Quelles sont les objections que l'on oppose généralement à cette conception? Nous en voyons surtout deux qui sont importantes. La première, c'est que le salut ne serait pas différent de l'action temporelle, et que le christianisme perdrait sa spécificité. Qu'est-ce qui ferait la différence entre un chrétien et un marxiste? La seconde objection, c'est que les chrétiens qui conçoivent ainsi leur mission finissent toujours par se délier de l'Eglise et par perdre la foi.

En ce qui concerne la première objection, il suffit, pour y répondre, de rappeler la notion de salut. Dans le christianisme, l'action humaine – c'est-à-dire ce que l'on appelle aujourd'hui l'action temporelle ou l'action dans le monde – a besoin d'être sauvée. Par elle-même, elle n'est pas capable d' « humaniser ». Elle n'est pas capable de réaliser cette « humanisation » suivant toutes les dimensions et la profondeur que requiert la vocation humaine. Politique, culture, société, travail, tout doit être « sauvé », transformé.

Le champ d'action, les énergies humaines mises en œuvre, les facteurs sur lesquels on s'appuie, tout cela est identique pour un chrétien et un non-chrétien. Seul diffère le mode d'agir. Il y a un chemin chrétien vers la plénitude de l'homme. Le christianisme ne crée pas les forces historiques, ni le mouvement de développement de l'humanité. Ce n'est pas lui qui crée l'histoire. Il s'embarque dans un convoi déjà en mouvement. Mais une fois embarqué, il agit sur le mouvement. Si un marxiste agit dans le sens de la dialectique de l'histoire, le christianisme agit sur le marxisme pour le transformer. C'est ainsi qu'il a agi sur le monde gréco-romain ou sur le monde germanique. Jamais il n'a été possible au christianisme de créer un type d'homme. Il n'a jamais pu qu'essayer d'influencer les types donnés par l'histoire : les « sauver ».

objection 2 / l'action temporelle déchristianise ses propres agents

Quant à la seconde objection, elle se fonde sur l'expérience. L'expérience semble montrer que très souvent les chrétiens les plus « engagés » s'éloignent de l'Eglise ou même renoncent à la foi – quand ils ne découvrent pas un jour qu'ils l'ont « perdue ». S'ils ne perdent pas la foi eux-mêmes, il arrive très souvent que leurs enfants ou leurs disciples la perdent. Cela est exact. Ajoutons encore ceci : les chrétiens « engagés » ne font généralement pas de « conversions ». L'expérience montre que les « conversions » obéissent le plus souvent à des motifs « religieux » (au sens étroit du mot). C'est ainsi, par exemple, que les mouvements d'Action catholique spécialisée ont fait très peu de conversions. Il est des pays où ils ont causé plus souvent la perte que le gain de la foi, et fait plus de conversions à rebours que de conversions à l'Eglise catholique. On nous certifie que les Eglises protestantes ont connu et connaissent encore des phénomènes semblables. Par conséquent, il semble qu'une théorie de la Mission comme celle que nous venons de présenter, mériterait plutôt le nom de contre-mission.

Nous ne contestons pas le fait. Nous n'en conclurons pas que le christianisme évolue, ni qu'il doit évoluer vers le petit nombre, qu'il doit se restreindre à animer quelques petits groupes d'engagés. Ce serait non seulement renoncer à la vocation universelle du royaume de Dieu. Ce serait encore renoncer à sauver l'histoire. D'ailleurs, si les engagés ne se reproduisent pas, ils doivent survivre en empruntant leurs effectifs aux fils des non-engagés (ou des moins engagés).

Cependant, il convient de limiter la portée de ce qui vient d'être dit. Le danger de l'engagement temporel – qui ferait en sorte que le christianisme serait appelé à se faire disparaître lui-même – ne menace qu'une catégorie. Il s'agit, avant tout, de ceux que l'on appelle aujourd'hui les intellectuels, et non pas des techniciens. Les techniciens, c'est-à-dire ceux dont l'action temporelle consiste avant tout dans l'exercice de capacités professionnelles, ne montrent pas les phénomènes que nous venons d'évoquer. Mais bien les intellectuels, c'est-à-dire ceux dont l'engagement temporel consiste surtout dans le maniement des idées et des mots (responsables de mouvements sociaux ou politiques, écrivains, journalistes, etc.). Or, le salut de l'histoire n'est pas seulement le fait des intellectuels. Il nous faut le concevoir de la façon la plus large. Ce qu'il faut sauver, c'est tout l'homme, son développement personnel, sa famille, sa culture aussi bien que son travail. La société ne grandit pas seulement par le mouvement des idées et les changements que celles-ci provoquent, ni par l'action sociale de quelques meneurs. Elle suppose l'exploitation des ressources de la terre par les techniciens.

En second lieu, l'engagement du chrétien diffère de l'engagement de l'homme quelconque. Il est soumis aux voies de l'Evangile et à l'orientation de l'Esprit. Il peut arriver que des chrétiens croient sauver le monde par leur action, mais

que celle-ci ne suive pas les voies de l'Evangile et qu'elle obéisse plus à la précipitation humaine ou à la présomption qu'à l'inspiration de l'Esprit. Pour un chrétien, agir suppose une préparation : il faut s'assimiler le sens de la Bible, et choisir le moment de l'action suivant les signes de l'Esprit. Si l'on néglige la pédagogie chrétienne, il n'est pas étonnant qu'une action intense éloigne du christianisme. La fièvre de l'action fait perdre de vue les objectifs lointains, et concentre celui qui s'y consacre, dans la poursuite de fins immédiates.

L'action est justement l'épreuve de la foi. Qui ne l'affronte pas, ou l'affronte sur un rythme lent, court moins de risques. Mais cette foi éloignée des risques, ne court-elle pas cet autre risque de demeurer purement formelle ou subjective? Ne sera-t-elle pas une impression subjective d'avoir la foi, une impression de conversion qui ne sort pas de la subjectivité?

la mission est possible même quand les conversions sont impossibles

Le salut et la conversion conçus comme nous l'avons fait, n'excluent nullement l'action purement et étroitement « religieuse ». Les motivations psychologiques de la foi, surtout de la foi du converti (sans doute la moins pure et la plus subjective de toutes), et la réalité de la foi sont deux choses distinctes, qui peuvent très bien exister l'une sans l'autre. Mais l'on ne doit pas, pour autant, renoncer à susciter la foi. Cela fait partie de la pédagogie chrétienne. Les motivations psychologiques de la conversion (désir de l'infini, recherche de l'équilibre, besoin de donner un sens à l'existence, besoin de communauté, besoin de don de soi, etc.) sont des forces précieuses pour une pédagogie chrétienne. Mais il faudra se souvenir que lorsque l'on a amené des hommes à la foi, on n'a pas encore achevé l'œuvre du salut : on n'a fait qu'un premier pas, encore ambigu.

Quand l'Eglise ou les missionnaires doivent-ils chercher à multiplier la foi? Lorsque les circonstances y sont favorables. Ce n'est pas toujours le cas. Il arrivera très souvent que toute conversion s'avère impossible. Il y faut une réunion de facteurs psychologiques et sociologiques favorables. Pour tout peuple, tout groupe social, tout individu, il y a une « heure » ou des « heures » de conversion, c'est-à-dire des rencontres de circonstances telles que la conversion est possible. Mais durant des années, voire durant des siècles, la conversion peut s'avérer impossible. Il ne faut pas en conclure que la Mission est impossible.

Lorsque la conversion est possible, c'est un signe pour les missionnaires. Ils mettront en œuvre la pédagogie qui recourt aux motivations acceptées par ce peuple ou cette personne à ce moment. Lorsque la conversion n'est pas possible, il reste aux missionnaires leur œuvre principale, leur finalité dernière : sauver

* Voir son livre à paraître prochainement : *Le provisoire et le définitif.*

l'humanité de ses maux, de ses péchés, avec les chrétiens et les non-chrétiens, c'est-à-dire avec les baptisés qui sont chrétiens et les baptisés qui ne sont pas chrétiens, avec les non-baptisés qui sont chrétiens et avec les non-baptisés qui ne sont pas chrétiens.

Il est très probable que le salut authentique, l'exercice réel des activités qui sauvent le monde, ne soit pas ce qui fait le plus de conversions. La sainteté est rare, et Dieu n'est pas forcé d'y recourir toujours. Il peut très bien convertir pour des motifs imparfaits. Il est parfaitement possible que les nouveaux chrétiens ne parviennent que peu à peu à savoir ce qu'est le christianisme. Lorsqu'ils se sont convertis, ils ne le connaissaient qu'imparfaitement. Plus tard, ils commencent à croire pour des motifs plus sérieux que ceux qui ont provoqué leur conversion. Cela est parfaitement compréhensible. Il n'y a donc rien de répréhensible à recourir à des motivations psychologiques religieuses pour aider les gens à faire le pas lorsque l'heure est arrivée. C'est là un moment de l'action missionnaire. On aurait tort de centrer toute l'action sur ce moment. On aurait tort également de ne pas en tenir compte.

Brésil, Joseph Comblin

note de la rédaction

*Au regard d'un lecteur pressé, il se pourrait que ces pages évoquent ce qu'on stigmatise aujourd'hui sous le nom d'*horizontalisme, *c'est-à-dire cette tendance à réduire le christianisme à un nouveau moralisme, à un humanisme dépouillé de sa dimension « verticale » d'adoration et d'amour personnel du Dieu de Jésus Christ. Que ces lecteurs se rassurent:* Spiritus *ne croit pas à la vérité de l'horizontalisme et nous savons bien que l'auteur de cet article réprouve autant que nous cette mutilation *. Par contre, la thèse centrale de ces pages nous paraît vraie d'une vérité libératrice et lumineuse, particulièrement utile à méditer en un temps où certains semblent conclure de l'urgence du développement à l'effacement de la Mission comme s'il s'agissait de deux activités concurrentes ou séparables. A la fin des fins, nous rappelle M. l'abbé Comblin, la Mission n'a pas d'autre but que de sauver l'homme, tout l'homme, réellement et dès cette vie car c'est en cela que se révèle la gloire de Dieu. Mais il est bien évident, pour lui comme pour nous, que cela suppose, outre l'action temporelle, incapable par elle-même d'humaniser (p. 176), une évangélisation proprement dite pour que « l'appel de la parole de Dieu conduise les hommes à se laisser changer » (ibid.), pour qu'ils soient, par l'adhésion de foi qui les ouvre à l'action « toujours renouvelée de l'Esprit » (p. 175), non seulement délivrés du péché mais encore mystérieusement préparés au « royaume de Dieu futur » (p. 174). C'est ainsi que le développement reçoit « l'impulsion qui vient de l'espérance finale » (p. 175), lorsque, dans l'effort d'un peuple vers la plénitude de l'homme, se trouve implantée, comme un levain, comme un ferment, comme un feu et un dynamisme irremplaçable pour son progrès, la confession de Jésus Christ, fils de Dieu sauveur. Comment dès lors la course des évangélistes, pressés de porter à tous les peuples le témoignage vivant de l'amour de Dieu en Jésus Christ pour qu'au plus tôt un germe de Royaume y jaillisse dans la liberté (p. 175), pourrait-elle être considérée (ou se considérer) comme étrangère à cet effort humain?* Spiritus

LE PROGRÈS HUMAIN ET L'AVÈNEMENT DU ROYAUME

rapport de l'effort de développement à l'activité missionnaire

Deux mots pour préciser mon propos : l'activité missionnaire doit signifier le Christ-agent de transformation du monde et le signifier efficacement, c'est-à-dire tout acheminer effectivement en direction du Christ récapitulateur. Par emploi abusif du mot et dégradation du sens, on a parlé d' « incarnation » du chrétien dans le monde comme processus analogue [1] à la «k énose » du Christ qui a « fait le vide » de sa condition et de ses privilèges de Fils de Dieu ; mais ne sommes-nous pas déjà charnellement du monde ? de par notre condition humaine, qu'aurions-nous à « évacuer » (sur ce plan) pour être de plain-pied avec tout homme ? Par contre, nous avons à manifester l'Incarnation en ce sens que désormais l'amour de Dieu passe par l'amour de l'homme. En devenant un homme le Fils de Dieu a inauguré l'assomption de chaque homme. Dans ces conditions, aimer c'est reconnaître en l'autre comme une incarnation de Dieu (ébauche cachée exigeant l'achèvement), exactement comme en soi-même, et tendre à ce qu'elle aboutisse, sans avoir pour cela à s'abaisser ou à commander (ce qui supposerait une supériorité qui n'existe pas), mais en agissant plutôt comme un « révélateur » permettant le « développement » de l'image – avec cette différence qu'ici l'image doit vouloir librement son développement et y coopérer [2].

pour que le signe du serviteur
signifie et produise l'homme en sa plénitude

Plus concrètement : voilà notre chrétien [3] « en mission », sorti, poussé par l'Esprit et signe par son service ; qu'est-ce qu'il va y faire et comment va-t-il s'y prendre pour que son signe soit signifiant? On lui supposera un minimum de connaissances d'anthropologie, c'est-à-dire de la nature de l'homme et de son devenir, faute de quoi notre missionnaire devrait y regarder à deux fois avant de prétendre fabriquer de l'humain, du toujours plus humain.

Il est bien évident que ses actions (plan de l'*opus*) vont dépendre de plusieurs facteurs : *a*) de sa condition, selon qu'il est simple chrétien, religieux ou prêtre, et des possibilités qui lui sont offertes dans cet état de vie ; *b* / de son charisme propre, le disposant à servir par une présence contemplative [4], par la prédication

prophétique, ou par une compétence particulière [5] (médecine, enseignement, technique) – ces services ne s'opposent pas, mais sont complémentaires et peuvent même se composer en un sujet unique ; *c* / du terrain d'action, selon le stade de développement du pays et aussi selon l'attitude de la population (ou de ses dirigeants) vis-à-vis de l'apostolat, de la prédication, du culte public. On voudra bien noter que l'évangélisation ne saurait être liée à la faveur du pouvoir ou au bon vouloir d'un peuple disposé à se convertir ; l'interdiction de catéchiser, le simple refus d'écouter, ou l'état d'apathie d'une sous-humanité [6] sont seulement des signes déterminants des modalités de l'action, commandant tel genre d'action plutôt qu'un autre (ou : avant un autre), affectant donc le plan de l'*opus* sans mettre en cause l'existence de l'*operatio.*

Celle-ci – l'activité missionnaire d'évangélisation – se définit par sa fin : christianiser, c'est-à-dire sur-humaniser (cf. *Populorum progressio* 20), achever l'homme (nécessairement dans toutes ses dimensions) *in Christo*, et donc unir les hommes. C'est la mise en pratique d'une anthropologie totale, programme où les actions humaines (les œuvres, plan de l'*opus*) doivent signifier et produire la visée de l'*operatio*, et c'est à cette mesure qu'elles pourront être jugées.

1 / Suppléances et antibiotiques

Tout cela serait assez simple si une broussaille de notions et de conduites ne venait obscurcir la relation entre les actions humaines et l'activité missionnaire fondamentale. Il nous faut bien tailler là-dedans si nous voulons voir clair et marcher droit.

L'élémentaire assistance à l'homme qui est dans le besoin – précepte évangélique, avant d'être codifié dans le Droit occidental – ne va pas sans poser de problèmes : si l'homme se refuse à être assisté, va-t-on faire son bonheur malgré lui? Je traverse un village. Un grand malade. Une injection peut le sauver ; il s'y oppose. Après s'être débarrassé de moi, la famille paie très cher un infirmier local qui injecte n'importe quoi, ou bien elle sacrifie rituellement un cochon pour la guérison (les deux cas se sont présentés). Ce qui a été refusé, c'est la gratuité de mon aide qui, pour eux, équivalait à tomber dans ma dépendance ; la gratuité ne pouvait faire signe dans ce contexte culturel. Une autre fois, en compagnie d'un infirmier du chef-lieu, nous tombons sur ce spectacle : un enfant enflé pour avoir été mordu par un serpent et couché rituellement sur des ordures (pour que l'impureté ainsi contractée éloigne de lui les puissances néfastes) ; d'autorité nous portons l'enfant chez lui et l'y soignons sous le regard désapprobateur de la famille ; l'enfant est guéri, mais en ce village on ne m'adresse plus la parole (l'infirmier, lui, risque bien pire) ; aucune explication n'a pu encore justifier notre intervention.

Hors les cas d'urgence, les moins fréquents d'ailleurs, *l'opus* d'assistance se réalise souvent sous la forme d'une suppléance (à la carence du groupe social), transitoire ou permanente (parfois le Pouvoir s'y oppose parce qu'il y voit l'ingérence d'une puissance étrangère ou un agent conditionnant des conversions, ce qui peut être le cas tant nos œuvres humaines sont ambiguës). La suppléance est devenue quasi une fonction traditionnelle de l'Eglise – qu'on ne songe d'ailleurs à lui reprocher qu'après coup, quand la société est suffisamment structurée pour assumer ses responsabilités (ce qui n'est pas même toujours le cas). Mise en valeur du sol et organisation de la société, état-civil et justice, médecine et équipement, orphelinats et léproseries, éducation, du jardin d'enfants à l'université ; il ne peut s'agir que de suppléances quand l'Eglise prend cela totalement en charge, car en soi elle ne vise pas à former une société dans la société, en doublant, pour son compte, les institutions publiques ou privées de la cité [7].

La présence d'étrangers, prêtres de ministère, religieux et religieuses, hospitaliers et éducateurs, est aussi une suppléance en attendant que la jeune église jouisse d'un personnel autochtone suffisant et compétent, de même que les coopérateurs

1 / Il faut reconnaître que *Ad gentes* 10 semble encourager cet emploi ; il semble bien que « incarnation » ne veuille plus dire que : insertion réelle dans un milieu concret, « communauté de destin ».
2 / On notera qu'ici les expressions « incarnation », « coopération » se réfèrent à l'Autre, ce qui inverse la façon de parler habituelle.
3 / Qu'on n'impute qu'à la masculinité de la langue française ce qui n'est nullement limitation de sexe de ma part.
4 / Cf. *Gaudium et spes* 38, bien que la valeur de signe de la vie contemplative y soit insuffisamment soulignée. Noter encore que ce genre de vie comporte normalement une part de travail (au sens le plus large), soit intérieur à la communauté (type bénédictin), soit dans le monde (type Fraternités Ch. de Foucauld), visant soit à la pure communauté de destin, soit au développement par coopération technique.
5 / Celle-ci s'exerçant dans le cadre des institutions du pays ou bien des œuvres socio-charitables d'Eglise.
6 / Situations sous-entendues par *Ad gentes* 6, 12.
7 / On peut s'opposer à ce que l'Etat ait le monopole de l'enseignement, mais il ne faut pas confondre liberté de l'enseignement avec enseignement confessionnel. La présence de maîtres chrétiens dans une école non confessionnelle me semble plus orthodoxe que la pratique de ces écoles « catholiques » où les élèves (aux trois quarts païens) braillent des prières à longueur de journée. De même, hors le cas de suppléance encore nécessaire, la présence de religieuses (même en civil) dans un hôpital de la cité me semble plus « missionnaire » que ces cliniques de religieuses *for the happy few* (pour quelques privilégiés). Le grain est fait pour être mis en terre, non pour s'isoler. A la chrétienté ne laissons pas succéder le ghetto.
8 / La protection n'a alors pas duré plus d'un mois. Quand le Jörai abat un arbre pour en manger quelques fruits qui le tentent, quand le Vietnamien coupe les jeunes palissandres et autres arbres à bois de première qualité pour faire du charbon de bois, et quand il ne se trouve personne pour s'en étonner, parfaitement vains sont alors les secours prodigués par l'étranger, ils tombent dans un gouffre sans fond. Et que dire de l'absurdité d'arracher les hommes à la rizière pour les mobiliser dans l'armée et de faire cadeau de riz à la place ! Les ressources existent ; autrefois le peuple arrivait à vivre ; éduqué, il produirait davantage et ne gâcherait plus. Comment des « sages » d'Occident peuvent-ils prôner le développement quand ils laissent détruire le Vietnam et souhaitent tacitement que la Chine cesse de se développer? N'admettraient-ils qu'un « développement » selon leurs vues et dans leur dépendance?
9 / Où commencent et où finissent les œuvres dites « caritatives »? La météo, à titre de suppléance bénévole, rendant service à l'agriculture et à l'aviation (civile, je précise ; les Américains ont leur météo à eux), n'est-elle pas une œuvre aussi « charitable » qu'une pouponnière ou un asile?
10 / La recherche ethnographique, à laquelle je me livre, a essentiellement pour but de révéler des hommes à eux-mêmes, de leur faire prendre conscience notamment des ressources de leur esprit en vue d'une progression dans leurs facultés créatrices ; insensibles à ce signe de « révélation » les Jörai de mon village y ont vu un calcul de ma part pour profiter d'eux et m'enrichir en « vendant à Paris » les renseignements qu'ils me fournissaient, au point maintenant d'exiger paiement pour raconter une légende – lesquelles légendes je tire à la ronéo, pour eux, et leur vends (pour ne pas les donner, ce qui serait mal interprété) au prix du papier ! Ils commencent à comprendre et à s'intéresser à ces ressources oubliées. Pour moi, le « développement » passe par là.

au plan du développement ; toutefois je crois que la collaboration en un même lieu de chrétiens divers d'origine est un bien pour chaque église locale, favorise son universalisme, lui évite un nationalisme fermé, et qu'on se tromperait en croyant pouvoir s'en passer à partir d'un certain point d'auto-gestion. Les Etats ouverts le comprennent d'ailleurs et le monde évolue vers l'internationalisation.

suppléances avides d'être transitoires

Quand je suis arrivé à Phu-Bôn (qui s'appelait alors Chöreo), il n'y avait pas encore de paroisse vietnamienne ; j'ai réuni en une même communauté bilingue baptisés vietnamiens et catéchumènes jörai ; c'était une suppléance ; un prêtre vietnamien ayant été désigné pour prendre en charge la paroisse, je me suis tourné vers les païens. J'ai tenu un dispensaire ; depuis que la ville en est pourvue j'ai abandonné cette suppléance. J'ai ouvert une école ; les établissements scolaires étant devenus suffisants, j'ai fermé l'école ; je forme les instituteurs chrétiens par l'apostolat dans leur profession et je joins les autres par des conférences et conversations privées. On m'a donné des vivres à distribuer aux plus démunis – ceux qui sont alors entrés en catéchuménat, pensant en avoir plus, ont vite quitté voyant qu'ils se leurraient et qu'il leur était demandé une conversion de toute leur vie – je ne le fais plus, la puissance occupante jetant des vivres à pleins cargos. Déplorant la dégradation anarchique de la forêt, j'ai enclos une « réserve » de beaux arbres ; le jour où la préfecture a été dotée d'un service des Eaux et Forêts, j'ai remis ma réserve aux responsables [8]. On m'a demandé d'ouvrir et de tenir une station de météorologie ; je l'ai fait, bénévolement, tout en formant un homme du pays, lequel se trouve aujourd'hui chef de la station et payé par le ministère ; en liquidant une suppléance j'ai procuré une situation à un Jörai.

Ces œuvres n'étaient nullement des moyens de « gagner » les Jörai et n'ont pas peuplé le centre de catéchuménat ; il ne se peuple pas plus aujourd'hui depuis que je suis libéré de ces œuvres ; elles n'ont ni favorisé ni gêné ma mission. De ma part, elles correspondaient à un devoir de charité [9] dont je les voulais signe ; leur signification n'a pas été perçue [10] (cf. Matth. 16, 1-11), ce qui ne saurait condamner l'œuvre. Actuellement je m'efforce, par mes contacts (oraux et écrits) avec les Jörai, de les faire aspirer et tendre à plus d'humanité, sans me dispenser cependant d'intervenir directement dans leur développement : par exemple en appuyant ou suggérant une mesure administrative qui y serait favorable, en aidant des étudiants à obtenir des bourses, tenant compte alors de la capacité et du mérite, non de l'attitude vis-à-vis du christianisme.

le danger d'accentuer la dépendance

Il ne faudrait pas croire que l'assistance, quand elle n'est pas refusée, est accueillie d'enthousiasme par des peuples qui ne demanderaient qu'à progresser ; ce n'est pas toujours le cas ; il arrive qu'elle soit subie passivement par des hommes qui ne « s'aident » pas. J'admire l'optimisme de tant de documents officiels supposant que tous les hommes aspirent au progrès [11] et y tendent effectivement, et passant allègrement d'un plus-avoir à un plus-être dans l'exposition du projet. Les Jörai seraient-ils les seuls à ne pas souhaiter du tout ce développement-là? Je ne le crois pas ; et peut-être est-ce justement parce que les pauvres humains ne se prêtent pas à une telle assomption que l'assistance devient un faire-pour (à la place) et que la suppléance s'éternise – ce qui ne résout rien et ne fait même qu'accentuer la dépendance, tant que le sujet « intéressé » ne veut ni n'agit de lui-même. Le fond du problème est là, non dans des recettes palliatives ; on le sait, mais on continue à déverser des « secours [12] » paralysants, qui tombent sur une minorité de bénéficiaires, toujours les mêmes.

Il existe deux façons pour l'homme de lutter contre une maladie microbienne : il excitera son organisme à fabriquer lui-même des antitoxines (médications type vaccin), ou bien il recevra passivement celles-ci de l'extérieur (médication par antibiotiques). La première, à la limite, se réduit au « laisser faire la nature », cas de tant de primitifs, dont les survivants sont passablement immunisés ; la seconde a l'inconvénient d'habituer l'organisme à se faire aider, ce qui l'encourage à la paresse et le débilite. Aujourd'hui, c'est la seconde méthode – au propre et au figuré – qui tend à se généraliser. La pénicilline remplace l'ancienne quinine à tout faire de l'infirmier d'occasion ; dans l'obscurité d'une case : un lot de streptomycine, on s'en injecte pour un rhume de cerveau. Et devant des êtres apathiques quel missionnaire n'a pas eu la tentation d'exercer la « fonction antibiotique », de tout faire *à leur place?* Tant de suppléances prolongées s'expliquent ainsi. L'erreur des Réductions amérindiennes était moins dans la conception particulière d'un Royaume inauguré sur terre que dans un mode paternaliste de suppléance consistant à « tout faire pour » ces Indiens, par-dessus eux, comme sans eux (pas d'ordinations sacerdotales notamment), sans parler du racisme latent lié à toute politique de ségrégation. Ecoutons plutôt Balthasar :

11 / Sans parler du critère de ce « progrès », trop souvent visé en fait, la stérilisante société de consommation d'un occident mécanisé dont une fraction lucide refuse justement aujourd'hui un tel « idéal » de vie ; la nature de l'homme s'insurge contre une culture de mages technocrates.

12 / Secours de la main droite, pendant que la gauche s'occupe activement à préparer d'intimidantes bombes pour rappeler à la raison le secouru au cas où il s'aviserait de prendre de l'avance – dit le Jörai, dans l'optique duquel se superpose, en une figure étrange, tout ce qui vient de l'Occident.

13 / H. Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, Aubier, Paris 1965, tome I, Apparitions, p. 497.

14 / Cf. *Populorum progressio* 81 : « Les laïcs doivent assumer comme leur tâche propre le renouvellement de l'ordre temporel (...) sans attendre passivement consignes et directives ».

15 / *Apostolicam actuositatem* 7.

16 / TEILHARD DE CHARDIN, dans *La vie cosmique* (1916), *Ecrits du temps de la guerre* (Grasset, Paris 1965), p. 46.

« *Jésus ne met pas – oh ! pas du tout ! – sa puissance à la place de l'impuissance de l'homme; par sa puissance il aide l'homme impuissant à pouvoir lui-même* [13]. »

Aujourd'hui que les chrétiens (pas tous) prennent à leur compte les critiques classiques faites jadis à l'Eglise, on les entend dire : « L'Eglise doit se dégager de ces suppléances, c'est l'œuvre des chrétiens et même de la communauté chrétienne tout entière » (elle ne serait donc pas l'Eglise?). Il serait plus simple et plus exact de dire : 1 / c'est toute l'humanité qui doit se mettre au travail pour le bien de tous et spécialement les chrétiens ; 2 / il ne convient plus que les clercs (en tant que clercs) en tiennent les commandes (car il s'agissait là encore d'une suppléance, du temps où le laïcat n'était pas jugé adulte [14] !). Si l'on voulait exercer un jugement critique, on ferait bien de l'appliquer à l'intention de ceux qui entendent assister les autres. J'y reviendrai, mais il nous faut défricher plus avant.

2 / Surnaturalisme et anti-progrès

Tout ce qui compose l'ordre temporel: les biens (...), *les relations* (...), *leur évolution et leur progrès, n'ont pas seulement valeur de moyen par rapport à la fin dernière de l'homme. Ils possèdent aussi une valeur propre* [15].

Avant que le concile se prononce ainsi (et même depuis), la sphère des actions humaines des chrétiens était empoisonnée par la suspicion des « surnaturalistes » qui mésestimaient la qualité de l'*opus* pour ne s'attacher qu'au mérite de l'*operatio*. « Il faut que je sois convaincu, non seulement du mérite de mes œuvres, mais de leur valeur. Il faut que je croie à ce que je fais [16]. » L'orthodoxie de la réaction de Teilhard est indiscutable, mais l'Action a souffert (et souffre encore) d'être mésestimée au profit d'un « surnaturel »... qui se réduit à une illusion.

L'homme serait un composé provisoire de corps et d'âme, le corps n'intéresserait nullement l'Eglise, le missionnaire n'aurait qu'à sauver des âmes (à condition qu'il en trouve). L'anthropologie occidentale n'ayant guère fait de progrès depuis Aristote, nous ne sommes pas encore débarrassés de cette « surnature » se passant de la nature, de cette grâce dispensant de l'effort. Ce que les Jörai attendaient des *yang*, le missionnaire le leur ferait alors attendre de Dieu (ou de lui-même) – dévotion commode, mais on ne sort pas du paganisme. De fait, il est des missionnaires qui, pour avoir négligé l'enracinement charnel de la progression humaine, voient maintenant les « évolués » qu'ils jugeaient « hors du bon ordre » se trouver effectivement bien loin de l'Eglise. J'ai connu des colons et administrateurs s'efforçant de maintenir les primitifs dans leurs traditions, par esthétisme ou politique, et même les empêchant de s'acculturer, appelant « dégénérés » ceux qui s'habillaient à l'européenne.

Les chrétiens ne peuvent amener les hommes à croire au Christ et à la réalité du Royaume commencé « au-dedans » sans travailler avec eux à la construction de ce monde, non par condescendance, mais par confiance en la portée eschatologique de l'œuvre humaine [17]. Ce n'est pas pour passer le temps ou pour se mortifier que les moines ont bâti de leurs mains la culture occidentale, labourant la terre, taillant la pierre, calligraphiant leurs manuscrits.

Aujourd'hui, un mouvement [18] se dessine à l'opposé du surnaturalisme ; je serais tenté de penser que, à certains nouveaux apôtres du développement, il manque d'être des moines – c'est-à-dire des hommes qui font plus qu'ils ne disent et surtout des hommes pour qui seul (*Monos*) compte Dieu (mais un Dieu qui n'est pas extérieur au monde des hommes). On a tellement détaché le catéchisme (et la théologie) de l'évangile de Jésus jusqu'à en faire parfois une religion à l'instar des autres que, constatant le divorce d'avec les aspirations réelles de tant d'hommes, certains éprouvent le besoin de trouver quelque chose de neuf pour prendre la suite de cette religion devenue anachronique. J'ai eu ainsi sous les yeux : un catéchisme social, une catéchèse du développement [19]. Mais l'Evangile ne dispense-t-il pas de tout cela? Non qu'il dispense d'œuvrer dans le monde, mais de codifier ce que pourrait être une société chrétienne ou un développement chrétien ; c'est l'homme qui doit être chrétien, et l'Evangile lui dit comment. Mais on fait encore des catéchismes, on fabrique encore une religion, une espèce de religion laïque pour *homo technicus* – ce qui met sur la voie de l'athéisme quand on se passe de Jésus, dont l'Evangile est dits et actes.

Il faut reconnaître que l' « annonce » de l'Evangile est trop souvent considérée comme purement orale, alors qu'elle est aussi gestuelle. La « proclamation du kérygme » est un nouveau slogan soulignant cette exclusivité de la parole. L'Evangile de Jésus, à la suite du Maître, s'annonce *per acta et dicta* (dissociés, ils ne seraient plus signe). La « pauvreté évangélique » n'est pas synonyme d'indigence, absence d'imagination et de création, carence du moindre don naturel, mystique de l'échec ou de l'anti-progrès ; elle est au contraire disposition à être-plus par insatisfaction constante et libération de ces impedimenta qui font la suffisance du riche.

17 / La critique protestante m'a reproché un « optimisme cosmique », parce qu' « il n'y a pas continuité entre ce monde et le Royaume ». Est-ce malentendu sur la nature de cette « continuité », ou opposition radicale sur l'enjeu? L'homme est-il sauvé ou recouvert d'un manteau de salut?

18 / En faveur du développement : le troisième Congrès mondial pour l'Apostolat des laïcs (intervention de Thom KERSTIENS notamment, et part importante des résolutions), la constitution de *Justitia et pax*, l'encyclique *Populorum progressio*, *La Semaine Sociale de Nantes*, 1967, etc.

19 / Un recenseur de *Religion et Développement* de H. MAURIER se récrie : « L'Afrique n'attend rien d'autre que la foi, qui n'entre ni en conflit ni en conciliation avec le développement ». Sur ce dernier point il a la partie belle, après l'inexactitude d'expression de l'auteur qui parle (p. 27) du « divorce pratique et théorique de la foi et de la science ». Que l'Afrique n'attende que la foi, je veux bien le croire et je m'en réjouis ; mais il y a beaucoup de « Jörai » qui ne l'attendent pas du tout, sans parler de tant d'hommes qui n'aspirent à aucun développement, d'aucun ordre.

20 / *Gaudium et spes* 37 ; cf. 39 § 2, Le progrès qui « peut contribuer à une meilleure organisation de la société ». Il est bon de dire qu'il « faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du Règne du Christ » (*ibid.*), encore faudrait-il au moins laisser entendre qu'il y a un lien (ne serait-ce qu'au plan du signe), surtout si on ne limite pas terrestre à économique.

21 / *Ad gentes* 11 ; optique plus ouverte dans *Apostolicam actuositatem* 7.

humaines par rapport à l'activité missionnaire : 1 / en quelle mesure l'*opus* favorise-t-il l'acheminement de l'homme vers sa fin? 2 / en quelle mesure l'*operatio* du chrétien est-elle voulue et perceptible comme signe? Mais ce ne sera peut-être pas simple à faire admettre par les archaïques chasseurs de conversions [23] comme par les juvéniles enthousiastes de l'évolution technique, qui éprouvent un commun besoin d'efficacité immédiate. Notre critère ne saurait consister en ce succès pour l'obtention duquel on baptise adaptation l'adoption de l'esprit du monde.

3 / Le royaume au-dedans

La relation de nos actions humaines à la mission d'évangélisation, du progrès des peuples à la croissance du Corps mystique, nécessite une réflexion sur la relation entre le monde des hommes et le royaume de Dieu.

Notons d'abord ceci : le fait que Dieu règne, sur toute la création, est une donnée permanente, indépendante de la succession des temps et de sa reconnaissance par les hommes. Ce Règne absolu dépasse les catégories de progression et d'achèvement. Il plaît à Dieu de nous le révéler ; alors cette manifestation, adressée à des hommes, se déroule dans le temps des hommes, selon une progression pédagogique, comme offerte au jugement de la création intelligente (lecture des signes au-dedans).

Ainsi Dieu règne sur ce monde, bien que beaucoup d'hommes fassent comme s'il ne régnait pas ou comme s'il n'y avait pas de Dieu qui règne.

le sens eschatologique du développement

La création, avec laquelle ont commencé les temps que nous mesurons, est par un certain côté (son dedans, comme on va le voir) indépendante de ces temps, en raison du lien avec son Créateur qui, non seulement « tient unies toutes choses » (Sagesse 1, 7), mais est Celui « en qui tout subsiste » (Col. 1, 17). Dieu règne en ce monde, ce qui en produit l'unité et la cohérence, ce qui fait la réalité de son dedans ; ce monde subsiste en Dieu qui l'enveloppe et le comprend. Ce monde-ci en acquiert une réalité et une permanence telles que le monde-à-venir, loin d'être une nouvelle création *ex nihilo*, consiste en ce monde-ci « retourné », comme consumé par un foyer intérieur, par son dedans alors pleinement manifeste et seul subsistant [24] ; c'est ainsi que le Royaume qui, lui, s'inaugure et se parfait, est déjà présent comme un dedans de ce monde qui serait progressivement extériorisé, consumant son enveloppe, sa « figure ». A cette opération travaille l'Homme parfait, le Christ, nouvel Adam [25].

L'existence de l'homme et ses œuvres [26] ont une valeur (affectée du signe positif ou négatif) durable, car venant de Dieu (cf. Sagesse 7, 15) et orientée à Dieu. Edifier le monde des hommes n'est pas travailler à côté du Royaume. La mission propre du chrétien est, en travaillant avec ses frères, de participer à l'édification du dedans de ce monde, selon l'Esprit du Christ. Aussi convient-il que tout chrétien au travail exerce sa fonction prophétique en usant de la parole pour expliciter le signe à ses frères, et que le ministre sacré travaille aussi pour confirmer sa parole par ses œuvres, tout en maintenant les rôles propres de l'un et de l'autre.

L'Evangile est annonce du Royaume commencé et actes pour guérir et élever l'homme, il est respect des misérables et tendresse pour tous, il est libération et résurrection de l'homme. L'Eglise n'a pas d'autre « catéchisme » à faire répéter (*kat-echèô*) que cet Evangile. Aux hommes, selon les situations et les temps, d'humaniser leur société et son développement, d'infléchir leur mouvement vers la fin à laquelle ils sont appelés. A l'heure actuelle, où les hommes n'ont pas encore cessé d'avoir peur et de se faire peur, il reste fort à faire ; le chrétien évangélise en essayant de rendre son frère plus humain et d'être lui-même de plus en plus humain avec les autres. Evangéliser et humaniser c'est tout ensemble [27] libérer, libérer des ressources d'énergie et faire progresser la manifestation du

26 / Je crois que, en développant cette notion du dedans de nos actions, on pourrait aller un peu plus loin que le *Vocabulaire de théologie biblique* (art. *Travail*, col. 1708) : « une certaine permanence de l'œuvre de l'homme, sous une forme impossible à préciser, semble bien dans la ligne des affirmations pauliniennes ».

27 / Comparer Y. CONGAR : « C'est en cherchant partout le plus humain, le plus authentiquement humain, que nous nous mettrons au maximum dans l'aire d'efficacité temporelle de l'Evangile » (*Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches actuelles d'évangélisation et de civilisation*, Paris 1962, p. 377) et H. de LUBAC : « Humaniser avant de christianiser? – Si l'entreprise réussit, le christianisme viendra trop tard : la place sera prise. Et pense-t-on que le christianisme n'ait point valeur humanisante? » (*Paradoxes*, Paris 1946, p. 80). Je crois que ce que j'entends par humaniser et évangéliser permet la compréhension de l'un et de l'autre.

28 / C'est une des idées maîtresses de TEILHARD DE CHARDIN ; entre autres, ces deux textes qui se complètent : « La libération d'énergie obtenue dans le système terrestre par l'établissement du type zoologique humain ne cesse d'augmenter avec les âges, définissant et mesurant ce qui se cache de réel sous le mot progrès » (*Le Christianisme dans le monde – Œuvres*, tome 9, Seuil, Paris 1965, p. 133). – « Le vrai progrès ne s'enregistre, ne se réalise dans aucune des créations matérielles que nous essayons de nous substituer pour nous survivre sur la terre : il se poursuit dans les âmes, véritables étincelles où se concentre et prend corps la flamme intérieure du monde » (lettre de 1917, *Genèse d'une densée*, Grasset, Paris 1961, p. 210).

29 / TEILHARD DE CHARDIN, 1re page de l'introduction au *Phénomène humain*.

30 / Cf. DUMERY, *Les trois tentations de l'apostolat moderne*. Cerf, Paris 1948.

31 / Je note en passant que l'internationalisation de l'effort de recherche fait plus progresser l'homme par les liens qu'elle crée que par le résultat, toujours dépassable, de la recherche. J. MOUSSÉ l'a senti en Afrique et exprimé en un ton rappelant SAINT-EXUPÉRY : « Le principal ouvrage des hommes en ce monde n'est pas de connaître et de maîtriser l'univers ni d'organiser la société, mais de tisser ensemble des liens qui confèrent un sens à la maîtrise de l'univers, à l'organisation sociale et à l'histoire... Car les points, qui ne joignent rien vraiment tant que les hommes demeurent séparés par le gouffre de l'incompréhension, trouveraient leur signification dans la fraternité qui les construirait » (*Etudes*, avril 1966, p. 458).

32 / Cf. *Gaudium et spes* 43 § 2 ; *Apostolicam actuositatem* 4, 7. Cette fonction missionnaire se remplira différemment dans un milieu de culture occidentale et technique ou dans un milieu de culture orientale, avec une mentalité soit de type hindouiste-bouddhiste (évacuation-résorption de l'effort humain) soit de type « primitif » (recommencement perpétuel) ; le Jörai, par exemple, ne reconnaît aucune valeur au travail, celui qui prétendrait à la compétence s'isolerait du commun et tenterait les *yang* desquels il convient traditionnellement de tout attendre. Dans ce dernier cas l'*opus* du missionnaire peut être admiré, estimé comme convenant à un étranger, difficilement perçu comme signe d'affection désintéressée, pas du tout comme invitation à faire-avec.

dedans [28]. Evangéliser n'est-ce pas annoncer et produire l'avènement du Fils de l'Homme, n'est-ce pas, en quelque sorte, faire réussir Son projet d'assumer et de parfaire chaque homme?

plusieurs manières de construire une fraternité

« Etre plus, c'est s'unir davantage [29]. » Le véritable progrès consiste à être plus homme, plus unifié intérieurement et plus uni aux autres. L'œuvre du chrétien est la construction d'une fraternité plus que d'une centrale thermo-nucléaire, mais aussi de celle-là par celle-ci, ou tout autre travail en commun dans l'estime réciproque ; on n'aime pas en gros ni en l'air. Il ne s'agit pas seulement d'un être -avec l'homme qui soit pure présence passive ; ce Jörai à qui je disais : « Il semble que je n'aie rien à faire ici », m'avait répondu : « Vous n'avez qu'à être là ! » n'entendait-il pas : qu'il reste tranquille sans déranger nos habitudes ! Et moi je pourrais bien me laisser vivre sans soucis... quatrième [30] tentation de l'apostolat. Mais nous avons quelque chose à faire ensemble [31].

Au sein de populations non chrétiennes, l'activité missionnaire doit révéler, par nos actions humaines, que la création continue, que nous y coopérons, que l'homme ne se leurre pas quand il vise au mieux et au plus, mais bien, par contre, quand il n'aspire à rien du tout. Le chrétien dans cette situation doit veiller à l'intégrité de l'annonce d'un Royaume qui n'est pas de ce monde – et il doit alors manifester de l'insolite, notamment par sa foi au-dedans et son effort pour libérer l'esprit – mais aussi d'un Royaume qui s'inaugure en ce monde et à partir de lui. Et il doit alors se donner, et mieux que les autres, à l'*opus* humain, en y croyant, avec compétence [32]. Comment le fera-t-il? On peut envisager plusieurs niveaux de réalisation :

1 / Il y a le cas classique du missionnaire qui-fait-tous-les-métiers, à titre privé et gratuit, dans le cadre de sa « mission » : suppléances, bricolages, non sans valeur d'édification ; mais, pour prendre un exemple, il me semble plus important de bâtir une communauté que son local ; c'est à celle-là de bâtir celui-ci.

2 / Il y a le spécialiste travaillant, non plus dans le cadre d'une institution « d'Eglise » mais dans celui d'un organisme puissant, plus ou moins international, du type « coopération », visant souvent à opérer sur des multiplicateurs ; il est nécessaire que les chrétiens tiennent une grande place dans ces organismes, surtout pour spiritualiser leur pragmatisme en soulignant, par l'action, le primat du développement de l'esprit.

3 / Il y a celui qui met sa compétence au service du pays où il est reçu et dans le cadre des institutions de ce pays. Cette formule, plus désintéressée que la

première, plus enracinée que la seconde, est peut-être celle qui permet le mieux la construction de la fraternité dans le sens d'un être-avec [33]. Mais quelle que soit la formule, qu'on ne choisit souvent pas [34], l'essentiel demeure : d'une part un travail réel, bien fait, d'autre part la valeur du témoignage, la référence perceptible à l'ordre supérieur de l'amour – autrement dit : la matière vraie d'un signe et sa signification perceptible.

Dans cette optique de fraternité à construire, avec tout homme, l'incidence missionnaire du développement se présente ainsi : que le peuple chrétien, en tous pays, se donne à fond à l'œuvre du développement de l'homme, sur tous les plans (sans quoi il ne serait pas équilibré, pas humain) ; qu'il mette toutes ses énergies à infléchir le mouvement, actuellement politisé, pour qu'il profite non à l'influence d'une minorité de puissants, mais d'abord aux autres, et par contrecoup à tous ; et qu'on ne parle plus de tiers monde comme masse d'hommes agis, manœuvrés. Le vrai tiers, qui appartient à chacun, milieu de leur rencontre, relation entre ce monde et l'autre, c'est le peuple des chrétiens de par le monde.

savoir où cela doit mener / la visée communiste et la visée chrétienne

« Etre plus, c'est d'abord savoir plus [35]. » Il y a longtemps qu'on a constaté que l'assistance au sous-développé avait souvent pour résultat de l'enfoncer davantage dans une passivité d'éternel receveur. Cela s'explique pourtant :

1 / D'une part, l'assistance consiste souvent en importation de produits et techniques propres à une civilisation bourgeoise, parce que celle-ci est prise comme critère de progrès. Une fois de plus le latino-centrisme s'est manifesté. Certes, sans identifier cette civilisation à *la* civilisation (dont elle est cependant une composante notoire et d'avenir), un homme peut se développer plus pleinement dans une société évoluante et dont la technique donne pouvoir sur la matière

33 / C'est ce « travail – comme l'entend A. BOUCHARD – réalisé par les missionnaires au service direct, non pas de la Mission comme telle, mais du développement humain de la population au milieu de laquelle ils vivent » (*Spiritus*, n° 30, p. 216) – dont A.-M. HENRY se fait l'écho en citant Mgr ROLAND : « aux Eglises de travailler au développement du pays où elles sont – ce dont elles seront les premières à profiter – avant de travailler en vase clos, dans ce pays, au développement de leurs propres institutions » (*L'activité missionnaire de l'Eglise, Décret Ad gentes*, Cerf, Paris 1967, p. 430).

34 / Selon, notamment, que le travail rémunéré est inconcevable ou, au contraire, nécessaire au missionnaire pour justifier ses moyens de vivre et faire admettre sa présence.

35 / TEILLARD DE CHARDIN, *Note sur le progrès* – *Œuvres* tome 5, Seuil, Paris 1959, p. 31.

36 / Ce n'est pas parce que l'Eglise se trouve mise ainsi en opposition avec le communisme qu'il faut la laisser pour autant s'identifier (ou être identifiée par les autres) avec le bloc occidental ; celui-ci cherche certes la coopération des chrétiens, ils ne peuvent pas plus s'y refuser que s'y limiter. L'Eglise est le Royaume commencé, chez les uns comme chez les autres.

37 / On retrouve ce lien entre *progrès*, *prise de conscience* et *potentialités* dans cette formule forte de Teilhard : « (le progrès) est la conscience de tout ce qui est et de tout ce qui se peut » (*Note sur le progrès, op. cit.*, p. 31).

que dans une société conformiste et bloquée dans la répétition. Cependant le sous-développement n'est pas toujours une question de matières premières qui feraient défaut, mais toujours une question de facultés d'invention et de création, de dynamisme et de goût.

2 / D'autre part, l'assistant et l'assisté *ignorent* trop souvent les ressources de ce dernier. Il est plus simple d'importer que de prospecter, et l'urgence du secours peut entraîner un cercle vicieux qui donne bonne conscience. Et surtout, celui qu'on entend développer voit comment d'autres s'y prennent (et n'y voit souvent qu'un moyen de s'enrichir matériellement), ne comprend pas toujours pourquoi lui devrait en faire autant, et ne sait presque jamais où cela doit le mener.

Je ne vois actuellement que deux agents d'évolution ayant une visée d'avenir (un « programme ») : le communisme qui apprend aux hommes ce qu'ils doivent être demain, mais qui, par la vertu même de sa dialectique fondamentale, amène nécessairement un après-demain remettant tout en question ; et le christianisme qui inaugure aujourd'hui un demain permanent (transcendant les oppositions), mais manque de dynamisme eschatologique pour y porter les hommes (faiblesse de la prédication, notamment, à cet égard). Le communisme fouille les consciences, rassemble les potentialités (pas toutes), braque les facultés pour qu'elles restent sur orbite et les exploite avec un maximum de conditionnement et d'efficience, tendant par une dialectique d'*élimination* (une classe domine ou supprime l'autre) vers un modèle impersonnel visé idéologiquement. Le christianisme réveille des consciences libres, fait aspirer tout homme au développement de toutes ses facultés, révèle un Modèle personnel (révèle la Vérité qui libère et permet d'être plus), et incorpore, par assomption, au Christ en lequel chacun, s'appropriant Ses énergies, peut trouver l'achèvement de ce qu'il a de plus personnel et la communion avec les autres [36].

L'Eglise n'apporte pas une technique particulière, sa mission n'est pas de procurer plus d'avoir aux hommes ; elle est ce qui rend possible le développement authentique, elle en annonce le sens (la signification de l'homme et le pourquoi – plutôt que le comment – de son évolution), elle en réveille le nerf interne par révélation du but et activation des puissances de l'homme, ce sans quoi tout développement ne serait que quelque forme de colonialisme. Le missionnaire est alors éveilleur de consciences et non technicien du développement ; son message, vécu, doit porter l'homme à connaître ses potentialités inexploitées plus encore que ses valeurs culturelles, et celles-ci plus encore que les ressources de son pays – il ne les développerait jamais par lui-même s'il ne savait d'abord ce qu'il est et ce qu'il peut. Le missionnaire propose une évolution totale (non sans rupture d'ailleurs), matérielle, psychique et spirituelle, sans diviser, en interdépendance : le progrès de l'esprit passe par le charnel, pas de mieux-être sans homme qui le pense et le veuille [37]. Le chrétien vise à développer l'Image ; il

montre à tout homme que c'est possible, il travaille à donner à chacun les « chances » de tenir sa place propre (en complémentarité non en uniformité [38]).

4 / Sens « sacramentel » d'un développement intégral

Sur ces données, élaguées et précisées, en nous entendant sur ce développement de l' « image » (toute l'image, le dedans et le dehors), nous comprendrons mieux en quel sens la Mission peut avoir pour objectif de faire progresser l'homme. Il a été question plus haut d'une Matière vraie et signifiante pour le Royaume en devenir et, dès les premières lignes de cette étude, de l'Incarnation comme assomption ; en nous rappelant que l'activité missionnaire est une liturgie, nous sommes conduits à chercher une relation entre la sacramentalité en général et les actions ordonnées au développement de l'homme.

Le fait de l'Incarnation consiste en l'assomption par le Verbe d'une nature humaine individuée et signifie pour tout fils d'homme la possibilité de devenir réellement fils de Dieu par incorporation au Christ Jésus, laquelle incorporation produit efficacement cette élévation transformante. C'est ainsi que le Christ est le Sacrement capital (*le* Sacrement par excellence) et que l'Eucharistie est le centre – on pourrait dire le « condensé » – de notre système sacramentaire [39]. Ce dernier est à situer en dépendance de cette fonction du Christ et dans le mouvement qui porte le monde à son achèvement ; situé ainsi, il nous permet de saisir d'une part sa réalité concrète, actuelle et eschatologique, d'autre part sa portée totale symbolisée par le chiffre sept ; c'est tout le monde des hommes, leurs actions et la matière de leurs efforts, qui sont concernés par la sacramentalisation dans le Christ – les sept sacrements étant comme des « moments » privilégiés de cette transfiguration totale du monde en Royaume.

38 / Cette dimension ontologique du développement, au niveau des puissances internes de l'homme, n'apparaît pas clairement dans *Populorum progressio;* c'est le moins que l'on puisse dire, et ce n'est pas étranger au fait que le P. Lebret était plus économiste que métaphysicien. Il y est bien dit que le développement doit être intégral (14), que l'homme est auteur de son progrès (34), qu'il faut découvrir les richesses culturelles (72) ; mais l'originalité de la mission de l'Eglise en ce domaine (Lumière comme révélatrice du pourquoi et du sens, Force pour le réaliser par le don de l'Esprit) n'est peut-être pas assez spécifiée ; les missionnaires sont évoqués « au passé (12), un laïcat missionnaire est appelé (74), ce qui peut donner l'impression d'une discontinuité et d'une orientation humanitaire un peu courte, sans assez de dynamisme prophétique ».

39 / D'où le rôle essentiel et irremplaçable du Prêtre dans l'édification du monde.

40 / Et le missionnaire est, plus directement que tout autre chrétien, révélateur de ce signe.

41 / La « transfiguration » se situant, elle, au niveau de l'apparence sensible et venant comme conséquence (comme quelque résultat, non nécessairement immédiatement perceptible) d'une transsubstantiation (passage d'un état à un autre). C'est ainsi que la transfiguration du Christ signifie sa mort.

42 / On trouvera un développement de ce point de vue dans *Concilium*, janvier 1968, pp. 63 ss. (*Pour déchiffrer le septénaire sacramentel.*)

43 / *Général*, quoi qu'il en soit de ce qui, sur le plan de l'événement, semble bien aller en sens contraire (progression du matérialisme, catastrophes causées par des hommes, etc.).

44 / Ceux qui pensent à une évolution continue, voire en s'appuyant sur un Teilhard compris de travers.

A cet égard, le monde de l'activité humaine est interprétable comme signe [40] : non seulement il fait signe au chrétien, dont le regard de foi discernerait un rapport d'analogie entre un perfectionnement des conditions d'existence et la progression vers l'homme parfait dans le Christ ; mais, si l'effort de développement se veut intégral, il est difficile de ne pas le situer à l'intérieur même du déroulement providentiel de notre histoire sainte comme un potentiel, comme une matière offerte à la « transsubstantiation » qui édifie le Royaume ; il s'agirait donc d'un signe réel, avec une possibilité de devenir efficace en vue du Royaume. Un homme tendant au développement intégral de lui-même et de ses frères, dans le rayonnement de sa zone d'action, ne serait-il pas plus disposé au parachèvement dans le Christ que l'homme sans aspiration, immobilisé dans la quasi-satisfaction de la médiocrité de son état?

ambiguïté et efficacité du signe

Deux remarques sont ici nécessaires :

1 / Les actions de l'homme en vue de son développement sont ambiguës, nous l'avons vu, parce que la notion même de progrès est ambiguë, c'est-à-dire qu'elle est susceptible de plusieurs interprétations et applications, pouvant même orienter l'homme sur une voie l'écartant de sa fin, de la transfiguration christique ; mais cela est le propre de toute matière signifiante : le signe sacramentel lui-même – l'eau du baptême par exemple – peut, pour un esprit chosiste, formaliste ou ritualiste, détourner du signifié (mort et résurrection, dans cet exemple) au lieu d'y introduire. Ce n'est pas une raison pour refuser le signifiant, ni même pour s'en méfier ; c'est à notre esprit qu'il vaudrait mieux prendre garde, à sa lourdeur pour s'élever sur l'échelle des significations, à son étroitesse pour embrasser des réserves de sens possibles.

2 / En théologie sacramentaire, le signifiant est dit efficace, c'est-à-dire produisant ce qu'il signifie (*significando causat*); ce n'est évidemment pas à entendre de façon magique, comme si l'efficience était une vertu propre de la matière signifiante, par elle-même, dans certaines conditions. La matière du signe sacramentel est efficace (au plan du Royaume) en signifiant, c'est-à-dire dans un mouvement orienté, dans un passage d'un niveau à un autre et, de plus, de façon discontinue (comme un saut). L'Eucharistie, comme cas-limite, en fournit un exemple éclairant : ce qu'on appelle transsubstantiation de la matière pain-vin est, en quelque sorte, une destruction et une re-création, passage d'un état de la matière à un autre, non par un processus continu (comme une évolution), mais par un « saut [41] ». Le chrétien, sujet du sacrement, est lui-même matière offerte à quelque transsubstantiation en Christ, passage pascal du vieil homme progressivement détruit à l'homme neuf recréé *in Christo* (« dedans » consumant son « dehors ») ;

c'est de la même personne humaine qu'il s'agit, mais entre ses deux états il y a eu une rupture, une mort. Le chrétien « eucharistié » est progressivement muté (*vita mutatur*) en habitant du Royaume, ce qu'il devient intégralement en entrant dans la Vie par une rupture (la Mort) qui concerne le « dehors » (domaine du signe, de la matière signifiante), alors que le « dedans » perdure (*non tollitur*), devenu peu à peu plus envahissant jusqu'à détruire sa forme provisoire (la figure de ce monde qui passe) et prendre la forme du Christ. A partir de ce modèle eucharistique, je crois qu'on pourrait envisager le rapport entre matière signifiante et réalité signifiée comme quelque « transsubstantiation » (transmatériation?), non seulement dans les limites de la séméiologie [science du sens, du signe] sacramentaire habituelle, mais encore en l'étendant au rapport entre ce monde en développement et le Royaume visé, le septénaire sacramentel signifiant alors, en puissance, la totalité de l'existence humaine et de la matière de ce monde [42].

Cela étant bien entendu, je crois qu'on a là une voie pour dépasser l'opposition entre ceux pour qui le sens général [43] du monde vers un Progrès est acheminement vers le Royaume [44] et ceux qui affirment qu'il n'y a aucun rapport entre l'un et l'autre, c'est-à-dire entre ceux qui majorent et ceux qui minimisent la portée de l'*opus* humain. Le système sacramentaire ne saurait se limiter à l'assomption des signes cultuels des peuples ; pourquoi n'intégrerait-il pas l'effort de recherche des hommes vers un mieux-être comme signe d'un dépassement, aussi ordonnable à l'édification du Royaume? La recherche en commun ne pourrait-elle, comme le repas en commun, être signe aussi, et signe rendu efficace par la puissance de l'Esprit? Plus l'effort de développement se veut intégral (visant donc un dépassement) et plus il établit des liens entre les hommes, plus alors il me semble apte à fonctionner comme matière signifiante, et je crois voir en son psychisme interne un germe même de ce Royaume qui se constitue dès maintenant et là-dedans.

Vietnam, Jacques Dournes

L'ÉQUATION HUMANISER / ÉVANGÉLISER

témoignages

A certaines conditions, humaniser c'est déjà évangéliser, mais, précisément, à quelles conditions? Comment faire, non seulement pour qu'on ne se méprenne pas sur le sens de notre effort, mais aussi pour que le progrès humain auquel nous voulons travailler ne soit pas pris par ses bénéficiaires comme un terme qui dispense de l'ouverture à Dieu et au Christ? Comment faire ou comment être?

une évidence

La Mission exige le soin des misères temporelles de l'humanité et cela aussi – cela d'abord – est annonce de l'Evangile, même si l'annonce explicite doit encore s'y ajouter dès que le messager devient « croyable ».

Michel Bonnet / Japon
Il faudrait nous redire plus souvent que l'Evangile dont nous sommes les messagers, ce n'est pas d'abord une bibliothèque que l'on va agrémenter de témoignages, de faits de vie, etc., un peu comme on glisse un album d'Astérix entre nos volumes de théologie ; c'est tout simplement l'Amour. Nous avons à aimer, à aimer avec une telle passion que les gens se sentent dépassés, bouleversés par cet amour « incompréhensible ».

Eugène Hillman / Tanzanie
C'est là où les missionnaires concentrent leurs efforts sur les besoins humains réels des gens, et rendent un service indispensable, que l'on porte un vrai témoignage au christianisme. Là où les gens n'ont pas assez à manger, ce n'est pas en érigeant des églises et en enseignant des hymnes européennes qu'on offrira ce témoignage. Parmi ces peuples, le souci majeur des missionnaires doit être la production alimentaire. Le témoignage chrétien le plus efficace consiste à répondre aux besoins réels des hommes, dans leur situation historique actuelle ; et dans l'éventail de leurs besoins, il y a évidemment un ordre de priorité. C'est dans un tel service que passe et se manifeste le message de l'Evangile.

Un responsable d'œuvres sociales / Afrique centrale
L'avenir de l'Eglise dans nos régions dépendra précisément de l'intérêt que nous prendrons au développement matériel du pays, au mieux être de la population

(mieux-être spirituel, intellectuel, matériel). Si nous nous en désintéressons, il est à craindre qu'un jour, peut-être proche, ces millions de chrétiens tourneront le dos à l'Eglise pour recevoir d'autres une promotion humaine plus vraie. Le message de l'Evangile ne s'adresse pas à des âmes désincarnées, mais à des personnes humaines, esprits et corps. Il est illusoire de croire que l'on sauvera les âmes en méconnaissant les besoins les plus élémentaires des corps.

J. Thekkel / Inde
Comme « la rose et son parfum », les œuvres caritatives et le christianisme sont inséparablement liés. Là où le christianisme est présent, les institutions charitables sont le jaillissement tout naturel de sa vitalité. Il se peut que des conversions s'ensuivent mais les conversions ne sont pas le but, la *finis operantis* du missionnaire qui fonde ces œuvres.

Ceci ressort de l'Evangile. Jésus demande à ses disciples d'être « parfaits comme le Père céleste est parfait » (Matth. 5, 48). En quoi consiste cette perfection? Elle consiste à tendre vers cet amour désintéressé par lequel on aime son prochain qu'il soit ami ou ennemi, juste ou injuste. Jésus nous propose l'exemple du Père céleste comme modèle à imiter : « Il fait lever son soleil sur les méchants comme sur les bons et tomber la pluie sur les injustes comme sur les justes » (Matth. 5, 45). Dieu n'emploie pas les manifestations de sa bonté comme moyen direct de conversion car, même si les hommes ne se convertissent pas, il continue de leur envoyer pluie et soleil. Il veut que la conversion soit un acte entièrement libre, résultant d'une conviction intellectuelle et non pas basé sur des avantages matériels. Que nous ayons à aimer notre prochain et à lui faire du bien, même s'il refuse de se convertir, ressort aussi de l'exemple que Jésus nous a donné sur la Croix quand il priait pour les Juifs. Et il y a aussi la parabole du bon Samaritain qui se penche sur l'ennemi blessé sans attendre sa conversion.

Réalisant que le service auquel il se donne à l'égard de ceux qui sont dans le besoin est un service rendu au Christ lui-même (Matth. 25, 40), le missionnaire va faisant le bien pour quiconque a besoin de son aide, chrétien ou non-chrétien, sans chercher de récompense, fût-ce la conversion de l'autre. Quand il fonde et développe des œuvres de charité, là où c'est requis et lorsque c'est requis, il comprend qu'il ne fait ainsi qu'essayer de devenir « parfait » et d'être un « vrai fils du Père céleste » (Matth. 5, 45).

Lucien Legrand / Inde
Je ne crois pas qu'on puisse distinguer aussi nettement les œuvres et la prédication de la Parole et leur attribuer un rôle différent, les premières ayant leur finalité distincte, la seconde seule étant appel à la conversion. Les œuvres aussi sont langage divin. Dans l'Ancien Testament, Dieu ne se révèle pas seulement par les prophètes, mais aussi – et peut-être même surtout – par ses actions, par l'histoire.

Dans l'Evangile, les miracles du Seigneur ne sont pas simplement œuvre de bienfaisance. Ils sont les signes du Royaume (Matth. 11, 4-6), comme des paraboles en acte. Tout autant que les paroles de Jésus, ses miracles proclament que le Royaume est arrivé et ils invitent à y entrer. Les miracles sont un appel à la foi. Aussi voit-on souvent dans l'Evangile, le thème de la foi rattaché aux miracles. Il en est de même dans les Actes : la prédication fait simplement ressortir la signification latente du miracle (Actes 3, 12-16). N'est-il pas vrai d'ailleurs que la Parole la plus éloquente en laquelle Dieu se révèle le plus pleinement et invite l'humanité à la conversion avec le plus d'urgence est la Parole de la Croix (1 Cor. 1, 18)? Le Christ en croix est la manifestation la plus parfaite de l'*agapè* divine et la révélation la plus complète de Dieu.

Les œuvres sont donc bien un élément intégrant de la communication du message. Certes, il est vrai que celui qui s'y donne doit toujours veiller à faire œuvre de Dieu, œuvre de charité authentique. Il ne doit laisser sa charité se dégrader par aucun calcul, aucune forme de chantage, aucun désir humain de domination ou de possession. Mais il a droit à la conviction que son travail, non pas par le biais mesquin des sollicitations d'influence, mais de par sa nature profonde, proclame et établit le Règne de Dieu. Il est bien exact qu'il ne faut pas faire des œuvres de charité pour « avoir » des conversions. Le mot « avoir » implique cette attitude possessive qui priverait l'œuvre de sa valeur chrétienne. Mais il faut accepter que, dans l'œuvre caritative, l'Esprit est là et que, par elle, il appelle les hommes à la rencontre avec le Dieu-Amour et attend la réponse de foi et la conversion. Il n'est pas certain du tout que la dialectique soit le charisme primordial du missionnaire. Saint Paul, en tout cas, pensait autrement. Le charisme premier de l'apôtre est de refléter l'amour qui est dans le Christ (1 Cor. 13).

J. Watteyne / Inde

Cette aide, « laïque » dans son expression, créera une atmosphère de sympathie dans laquelle le témoignage explicite deviendra acceptable ; s'ils ne savent pas auparavant que nous les aimons, ils ont le droit de nous soupçonner. Mais il ne faut pas s'arrêter en route : l'efficacité humaine est infiniment perfectible et attendre la fin de l'ouvrage serait remettre à l'éternité (...) Nous chercherons, à mesure de notre acceptabilité dans le milieu à faire part de notre connaissance du Christ dans des activités « para-scolaire » ou « hors-programme ». Même si ces efforts n'aboutissent pas en statistiques consolantes, nous croirons ferme qu'ils sont toujours fructueux en ce sens qu'ils rendent possible une collaboration humaine de plus en plus grande aux initiatives divines, tout au long du chemin chrétien invisible qui aboutit parfois au baptême, selon le plan de Dieu. Cette collaboration humaine, qu'elle mûrisse visiblement ou non, est déjà la gloire de Dieu que nous cherchons.

une équivoque

« *Ils allaient venir et s'emparer de lui pour le faire roi* » (*Jean 6, 15*), *cependant Jésus rassure* (*?*) *Pilate qui s'inquiète de son titre royal* (*18, 33 ss.*). *Des correspondants d'Afrique et d'Amérique latine témoignent que le missionnaire se heurte encore à ce même double malentendu et de la part de gouvernements qui prennent ombrage d'actions visant le développement de populations vivant dans des « conditions inhumaines et injustes », et de la part de gens simples qui voudraient les voir prendre en main leurs affaires à la place de l'Etat. On a vu quelque part jusqu'à un ministre émettre publiquement le vœu que le pape devienne le roi de son pays ! Cependant, plus justement, d'autres chefs d'Etat du tiers monde* (*tel celui cité par le P. Arrupe dans son récent plaidoyer pour la Mission*, Fides, *17 avril 1968, p. 260*) *attendent avant tout des missionnaires qu'ils communiquent à leur peuple* l'esprit *du développement c'est-à-dire le sens des valeurs humaines fondamentales sans lesquelles aucun développement n'est possible.*

babel des langages?

La question du rapport entre développement et évangélisation *avait déjà fait l'objet d'un dialogue rigoureux et serré entre le P. de Menasce et le P. Dournes dans notre numéro 25* (*pp. 439-441*). *Nous n'avons pas la place de le reproduire ici mais nous sommes heureux que certains correspondants y fassent allusion pour intégrer cette réflexion dans le présent cahier* (voir aussi ci-dessus, pp. 168, 170). *Nous regrettons de n'avoir pu obtenir l'article un moment espéré du P. de Menasce qui aurait bien éclairé notre recherche. Le P. Birou situe d'abord les deux tendances avec leurs excès possibles.*

Alain Birou / « *Economie et Humanisme* »
Je ne crois pas me hasarder trop en affirmant que personne actuellement ne peut dire ce qu'est réellement, dans les faits et la praxis historique, le développement de l'humanité. Quand on ne parle que d'une intervention sur les pays dits sous-développés, on n'est pas encore dans le développement, même si l'intention est d'aider ces pays à se développer. Le développement qui ne remet pas en cause les forces, les structures et les valeurs des pays dits développés est un subterfuge et une mystification. Je n'ai pas le loisir de le prouver ici, mais j'en suis définitivement convaincu.

Si je fais cette remarque préliminaire, c'est pour noter que les observations de vos correspondants du numéro 25 : Raguin, Dournes, de Menasce, portent sur les rapports entre évangélisation et assistance technique ou aide économique et non sur évangélisation et développement au sens indiqué ci-dessus. Chacun de vos correspondants a raison à son niveau et dans sa problématique. Le

P. de Menasce a raison de marquer une certaine « distance » ou un « écart » entre les deux visées au niveau de la compréhension intellectuelle et théologique du mystère du salut. Le P. Dournes a raison de souligner que dans la vie et l'action missionnaire, c'est dans un même mouvement et dans un don humain de soi aux autres que s'exprime la Bonne Nouvelle comme signe et appel. Et il est possible que dans certaines circonstances définies, des missionnaires doivent aller jusqu'à promouvoir des coopératives de crédit comme le dit le P. Raguin.

Les uns, dans une attitude plus psychologique (de conversion) et augustinienne, insistent sur la rupture, le changement de plan, le tout autre de la Révélation, sur le sens du « péché de l'homme » sans Dieu et du monde pécheur... et au niveau de l'expérience psychologique, je ne vois pas comment on peut assumer la foi au Christ et à son enseignement sans cette *metanoia.* Les autres, dans une attitude qu'ils veulent plus « métaphysique » et « thomiste » insistent sur les continuités (entre création et rédemption, entre nature et grâce, etc.) et sur les achèvements, les aboutissements, les épanouissements. A condition de les comprendre sans renier l'Evangile, la Croix et la Résurrection, ils peuvent être entendus.

Mais dans chacune des deux tendances se font jour actuellement des positions outrées, durcies et fausses. D'un côté l'évangélisation, la Mission n'ont rien à voir avec la marche temporelle de l'humanité. De l'autre, travailler à la promotion temporelle des hommes, c'est réaliser le royaume de Dieu. Ou même, puisqu'on nous assure que Dieu est mort, être chrétien c'est aimer ses frères en Jésus Christ, mais si Dieu est mort, qui est Jésus Christ? Et l'on en arrive à voir des religieux connus dire que Jésus Christ c'est nos frères ou encore qu'il ne faut pas vouloir témoigner de Jésus Christ devant les hommes, etc. On est en pleine Babel des langages !

Pour revenir à notre sujet, il me semble évident que nous devons reconnaître que la Révélation est « nécessaire », qu'elle ne se réduit pas à un comportement psychologique ou à un projet humain quelconque fut-il universel, qu'elle est autre chose que l'élan vital de l'humanité vers quelque point oméga, enfin qu'aujourd'hui comme hier elle doit être proposée comme telle aux hommes, selon des modalités propres à notre temps mais qui ne la trahissent pas.

En outre, contribuer à rendre l'humanité plus solidaire et plus humaine, cela *d'une certaine façon* fait partie intrinsèque de l'évangélisation, mais n'est pas toute l'évangélisation ni le « dernier mot » de celle-ci. C'est là qu'il faudrait approfondir la réflexion pour ne pas opérer de faux blocages tout en maintenant cette liaison. Sans pouvoir expliciter ma pensée sur ce point, je dirai, pour faire choc, que par exemple aujourd'hui, le chrétien travaille tout autant à cette « avancée humaine » en cherchant des voies de révolution qu'en faisant de l'assistance, de la coopération, etc., à l'intérieur d'un régime social dont les forces et

les structures maintiennent l'injustice et la misère. Dans le monde actuel, civiliser c'est tout autant, et plus, changer les hiérarchies de valeur et les raisons de vivre des pays riches que celles des pays pauvres. Le missionnaire qui se met à faire son assistance technique risque bien souvent : 1 / de faire du palliatif, du secourisme dans des structures qu'ainsi il admet et renforce ; 2 / d'apporter de la sorte le matérialisme de ceux qui utilisent les techniques en Occident comme volonté de puissance et de jouissance.

Je pourrais continuer ainsi à dévider ma pensée mais cela ne sert pas de grand chose s'il n'y a pas quelque dialogue. Pour mon compte, j'en ai plus appris sur la Mission sur le terrain en dialoguant avec les missionnaires que dans les livres. Je me souviendrai toujours des longs entretiens que j'ai eus avec le P. Dournes dans les quelques jours inoubliables que j'ai passés avec lui à Chéo-Réo. C'est pourquoi je préfère m'arrêter et donner la parole à ceux qui réfléchissent sur leur engagement d'apôtres du Christ en des conditions très variées qu'il faut comprendre avant de juger.

Voici justement la réaction assez vive de l'un d'eux à la position du P. de Menasce.

Hector Dubourget / Cameroun
A votre première question sur ma réaction au dialogue Dournes-de Menasce, quand le P. de Menasce dit que la mission doit garder ses distances à l'égard du progrès, il me semble s'appuyer sur saint Paul : « Dans le Christ, il n'y a ni esclaves ni hommes libres », ce qui, je le crains, peut se traduire : « Dans le Christ, il est indifférent qu'on soit l'esclave ou le maître » et, en termes modernes : dans le Christ il est indifférent qu'on soit développé ou sous-développé. Et certes nos vieilles négresses catéchumènes qui meurent entourées de haillons crasseux sur un grabat, dans des « sentiments de foi admirables » et dans une paix que beaucoup d'autres peuvent leur envier, elles ont atteint le salut. Mais c'est dans cette perspective-là que nous passons pour des distributeurs d'opium. Et cela aussi est une immense responsabilité et je ne voudrais pas la partager avec le P. de Menasce. Je récuse absolument les deux exemples qu'il donne des « chrétiens de riz » et de la distribution du surplus de salaire des « missionnaires-ouvriers ». Ces sortes de charité-là, si généreuses qu'elles soient et même localement et temporairement nécessaires, n'ont rien à voir avec le progrès. Mais, que la christianisation d'un individu puisse être conçue en dehors du but d'en faire un homme « progressif », conscient du besoin de ses frères, et en dehors du souci des moyens à prendre pour cela, voilà qui me dépasse. Or, si les mots veulent dire quelque chose, c'est cela que signifie ce vœu : « Que la mission garde ses distances à l'égard du progrès ».

Il est inutile d'ergoter qu'il s'agit de telle ou telle forme de progrès. Ça m'est égal. Tout se tient, et une machine électronique bien placée et bien utilisée dans

la planification peut avoir plus d'effet sur le bol de riz au fin bout du système qu'un distributeur automatique. Ou peut-être n'est-ce pas une machine électronique qu'il faudrait, mais de petites charrues à bœufs ou à ânes. Je ne vois pas pourquoi, moi, missionnaire, je « garderais mes distances » à l'égard de la machine électronique, des ânes ou des bœufs. C'est pour l'homme tout ça, non ? Avec d'autres choses aussi, dont j'aurai plus à m'occuper que des machines ou des ânes, je veux bien, chacun sa spécialité, mais pourquoi cette pusillanimité ou ce puritanisme : garder ses distances? Et je veux bien qu'au-delà de la mort, il y ait des cieux et une terre nouvelle où se réalise le développement plénier de l'humanité ; mais voyez-vous, quand on discute sur le terrain ou « in re » avec ceux qui veulent prendre en main l'effort de développement, on est, pratiquement, bien obligé de faire l'économie de toute cette eschatologie, dont le moins qu'on puisse dire c'est que pour nos théologiens rien n'égale sa certitude que son obscurité.

D'ailleurs, je crois que nous ne devons pas trop pousser la distinction entre progrès humain et ouverture à Dieu. Parmi les bons esprits qui se préoccupent du progrès humain, du développement, sur le plan purement civique, personne ne l'entend du simple progrès matériel. Pour tous ceux que j'ai rencontrés ou dont j'ai lu les textes, il s'agit en même temps et essentiellement d'un épanouissement plus grand et d'une valorisation des personnes. Or tous ceux qui ont travaillé dans l'apostolat ont éprouvé combien les qualités humaines profondes étaient requises pour une fructueuse réception du message évangélique, si toutefois on ne veut pas le limiter à une simple religion-magie de remplacement. Et travailler au progrès humain en ce sens c'est préparer « l'ouverture à Dieu ». D'ailleurs nous ne faisons jamais que la préparer. Nous croyons qu'elle ne peut être réalisée que par la grâce et l'appel de Dieu – dont nous n'avons pas la prétention de connaître toutes les voies. Or Dieu n'a rejeté personne. Il faut croire que s'il en est si peu qui répondent c'est qu'il en est bien peu qui sont préparés à le faire. Mais dira-t-on : « Il n'y a pas besoin de tant de préparations et le progrès moderne n'en est pas une meilleure que les autres? » – A voir ! Peut-être pas meilleure que les autres pour une pensée religieuse qui continuerait à tourner en rond sur les mêmes orbites que dans le passé ; mais peut-être nécessaire et meilleure pour un christianisme dépouillé de certains dépôts stratifiés, et qui aurait largement opéré son « aggiornamento » de façon à redevenir accessible à toutes les mentalités de la famille humaine. L'ouverture à Dieu, oui, qui sait? Dieu n'est peut-être pas tout à fait ce que nous présentons traditionnellement depuis le Yahvé des Hébreux. Le Christ ne nous apparaît déjà plus tout à fait – et je suis modeste – comme le Sacré-Cœur attendrissant d'il n'y a pas si longtemps.

Je crains comme tout le monde que l'accès à un progrès bourgeois dans la prospérité matérielle ne soit pour certains un terme qui dispense de tout le reste, et pour beaucoup un risque permanent de ce danger ; mais non que le progrès humain puisse devenir un terme absolu. Le progrès humain n'a pas de terme

ici-bas (naturellement et surnaturellement parlant) : c'est une croissance que nous devons tous assumer, même ceux qui ont déjà fait leur ouverture à Dieu – car il nous reste sans doute bien des choses à apprendre même dans ce domaine. Il se peut, certes, que cela passe par une crise à venir, et déjà sensible, une crise de croissance pénible dans le comportement religieux, mais Dieu nous attend au dénouement sans doute, un Dieu qui apparaîtra à l'humanité dans une lumière plus vraie.

réponse à la question

Avec toutes ces prémisses plus ou moins consciemment présentes à l'esprit de tout chrétien, quelle réponse les missionnaires apportent-ils à la question que nous leur avons posée: « A certaines conditions, humaniser c'est déjà évangéliser, mais précisément à quelles conditions? »

Hector Dubourget / Cameroun
Sans doute aux deux conditions qu'a réalisées le Christ lui-même, à savoir l'incarnation et la rédemption : l'Incarnation dont le message fondamental, quelles qu'en soient les explicitations dogmatiques, me semble résumé par saint Paul dans ces mots : se faire tout à tous ; et la Rédemption – un peu mise à part l'idée de rachat qui correspondait à une mentalité familière de l'esclavage et dont le sens précis échappe aujourd'hui à tout le monde – qui est le sommet de la mission du Christ : il a passé en faisant le bien, le bien temporel et le bien spirituel, qu'il nous faut distinguer mais dissocier le moins possible, la libération du Mal sous toutes ses formes.

Humaniser c'est donc évangéliser à condition précisément qu'on humanise selon les valeurs essentielles de l'Evangile : respect des personnes, sens des autres, et du bien commun, primauté de la valeur personnelle sur la richesse et le confort, même si pour un temps – et pour les non-chrétiens – cela ne peut pas se faire en utilisant toutes les valeurs offertes par l'Eglise : sacrements, liturgie. Ce n'est pas faire fi de la projection eschatologique du Message car ces valeurs évangéliques universelles sont certainement un premier cheminement vers la réalisation et la plénitude du royaume de Dieu.

« Comment faire pour qu'on ne se méprenne pas sur le sens de notre effort? » Ceci peut avoir deux sens très importants quoique diamétralement opposés : premièrement pour qu'on ne nous prenne pas uniquement pour des collaborateurs du progrès et du développement sur le plan purement humain ; deuxièmement pour qu'on ne nous prenne pas uniquement et même avant tout pour les recruteurs d'une église, d'une croyance, dont toute l'action n'est au fond qu'une forme de prosélytisme.

Quant au premièrement, je dirais qu'il ne dépend pas toujours de nous d'éviter cette interprétation : il y aura toujours des gens prêts à nous utiliser comme des collaborateurs dans leur action de développement, indifférents à nos autres activités, tant qu'elles ne leur paraîtront pas nuisibles. Et cela est une donnée de notre situation, tout comme la pluie et le beau temps : inutile de s'insurger contre elle, mais tâcher d'en profiter car notre collaboration ne sera pleinement utile que si elle s'insère dans un plan commun envisagé aux échelons supérieurs où nécessairement on fera peu de cas de notre activité proprement religieuse ; il vaut encore mieux cela que de se voir expulser ; ce qui ne veut pas dire qu'il faut se contenter de cette collaboration – ou plutôt de cette forme-là de collaboration, car nous sommes bien conscients de collaborer aussi au bien commun en établissant dans les esprits et dans la société les structures ecclésiales.

Que le missionnaire s'active donc partout où il le peut efficacement et raisonnablement, mais qu'il reste aussi l'homme des sacrements et de la liturgie. Même un incroyant peut comprendre que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais qu'il a aussi besoin d'une participation au Sacré, au bien et au beau absolus, d'une participation à la « Vraie Vie » en même temps qu'à la « vie vraie » (Fourastié), même avec une part de rêve. Certains croient pouvoir s'en passer, mais généralement c'est la base d'un équilibre plus harmonieux et plus complet. C'est aussi pour cela que l'office des sacrements est bien loin d'être d'abord une administration et la liturgie une expéditive et... consciencieuse exécution des rubriques ; or, combien de ceux qui prétendent refuser de se compromettre sur « le terrain profane » deviennent des administrateurs paroissiaux et des prêcheurs de morale plus ou moins puritains – et plutôt plus que moins – apparemment très étrangers à tout sens du sacré, à tout idéal de noblesse, d'épanouissement, de beauté « gratuite » qui peut faire la joie – divine et humaine – d'un ministère sacramentel et liturgique. Cela aiderait pourtant beaucoup à ce qu'on nous admette, même sans une vue de foi, pour autre chose que purs collaborateurs bénévoles sur le plan civique...

Quant au deuxièmement, « qu'on ne nous prenne pas uniquement et même avant tout pour les recruteurs d'une église, d'une croyance, dont toute l'action n'est au fond qu'une forme de prosélytisme », je dirais d'abord ceci : nous devons de temps à autre faire l'effort de sortir de notre peau, de notre éducation, même de nos croyances, pour essayer de nous voir un peu avec les yeux de ceux qui sont « de l'autre côté de la barrière ». Le devoir de « l'ouverture à Dieu et au Christ » comme il est dit à la fin de cette même question, n'est pas évident pour tous ; il n'est même un devoir que pour ceux qui en prennent conscience et nous le considérons nous-mêmes plus encore comme un bienfait que comme un devoir. En ce sens les « autres » ne sont pas en faute mais plutôt en état de privation. Cette privation même n'est pas sentie par tous. Dès que nous commençons à faire pression, si légèrement que ce soit, par le plus discret effort de persuasion,

nous pouvons apparaître comme des recruteurs et des propagandistes, avec l'aggravation apportée en pays de mission par le fait que la première christianisation s'est faite généralement avec la colonisation. A cela non plus, bien souvent, nous ne pouvons rien, et d'ailleurs l'apostolat est bien aussi un rappel au bercail commun (Jean 10, 16 ; *et illas oportet adducere*). Mais il est terriblement difficile de faire admettre que ce n'est là qu'un objectif d'amour à des gens qui ont une autre conception de la vie et pour qui nous sommes tout bonnement des individus persuadés que leur religion est la seule vraie et qui veulent plus que tout la faire partager par tout le monde.

La meilleure solution à ce quiproquo aussi vieux que l'Eglise est contenue dans l'encyclique de Pâques 1967, *Populorum progressio*, dans les documents du concile (*Gaudium et spes*) – voir aussi la Lettre pastorale de l'Archevêque de Yaoundé, Mgr Zoa, pour Noël 1967 (*Effort camerounais*). C'est celle qui consiste à nous engager franchement dans l'œuvre du développement des peuples surtout les plus défavorisés, comme dans une partie intégrante de notre apostolat ; en y apportant beaucoup moins un souci d'extension numérique que la volonté d'y collaborer selon les ressources propres de l'Eglise, la lumière et l'énergie contenues dans le Message évangélique. Réduits par la force de l'histoire à n'être qu'une partie de la communauté humaine, les chrétiens et leurs pasteurs, sans oublier leur idéal d'une communauté entièrement et spontanément ouverte à l'Evangile, entrent humblement sur le chantier commun des hommes d'aujourd'hui et s'y présentent au même plan que tous, mais avec leurs moyens d'action dont l'inspiration vient de plus haut.

Comment faire ou comment être donc? Justement être persuadé de tout cela et agir en conséquence. Etre persuadé de la nécessité d'un progrès humain total, indéfini auquel n'échapperont pas nos propres structures mentales, même religieuses ; c'est humilité et réalisme il me semble. Faire partager le besoin et la volonté d'un tel progrès, en étudier ensemble les raisons, les moyens et les conséquences possibles, c'est autre chose que de donner à manger pour se trouver par la suite déçu devant l'apathie de gens repus. Nul ne peut savoir comment les autres se représentent Dieu, mais d'après ce que je vois autour de moi, je ne puis croire que beaucoup d'apôtres, prêtres ou laïcs, puissent craindre, si le progrès humain, d'ailleurs réclamé comme tel par les souverains pontifes, est une préparation de l'ouverture à Dieu, que cette préparation limite son appel et la force de sa grâce. Ou alors nous aurions déjà complètement déraillé et il vaudrait mieux nous en tenir à la plus simpliste et à la plus arbitraire prédestination.

Un responsable diocésain de la catéchèse / Brésil
« A certaines conditions, humaniser c'est déjà évangéliser. » A condition, me semble-t-il, que l'assistance donnée soit réellement le résultat d'un amour et

d'une puissance qui pour les gens soient reconnus comme un « signe » d'une réalité surnaturelle. C'est cela que le Christ faisait : ses paroles et ses œuvres étaient telles que les gens pouvaient les reconnaître comme « venant de Dieu » (cf. Jean 9, 33). Ainsi Jésus n'a pas résolu tous les problèmes sociaux du monde, mais il a dit aux gens : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le semblablement pour eux » (Luc 6, 31). Mais, en même temps, il faisait ses œuvres de charité qui mettaient les gens dans une « crise » : accepter le Règne oui ou non (cf. les dix Lépreux, Jaire, etc.). L'amour du missionnaire doit être basé sur la conviction de sa mission et de sa puissance divine qui doit l'aider à trouver la mesure de l'humanisation et à atteindre le résultat de l'évangélisation. Comme Jésus, dans la force du saint Esprit, il sera capable de concrétiser la charité fraternelle et le progrès humain, tout en proclamant le règne de Dieu. Il me paraît que le problème pratique n'existait pas pour Jésus.

Louis Fromy / France
Evidemment on peut se méprendre sur le sens de notre effort, mais certainement pas si dans cet effort d'humanisation on respecte l'homme total, avec sa dimension spirituelle.

Eugène Hillman / Tanzanie
A cause de tout ce qu'elle évoque dans le contexte européen, l'expression « humaniser » risque de provoquer bien des discussions. Parlons simplement d'être humain, d'agir humainement au service de nos frères, à la lumière de la révélation chrétienne. Cela n'est pas un moyen d'évangéliser, mais c'est l'évangélisation même : on vit le message de l'Evangile, et en le vivant, on le manifeste. Des hommes répondront à ce témoignage authentique et réclameront alors une instruction explicite qui n'est d'ailleurs pas une fin mais seulement un moyen de comprendre le témoignage vivant.

Jean Kermarrec / Sud-Vietnam
Faux problème. Il ne faut pas distinguer. L'homme n'est pas corps d'un côté, esprit de l'autre. Il est tout un bloc. S'occuper de son corps c'est s'occuper de son âme et vice versa. L'humaniser c'est l'évangéliser. L'évangéliser c'est l'humaniser. Eveiller l'esprit d'un enfant, l'éduquer à la vérité ($2 + 2 = 4$, c'est juste, c'est vrai)... éveiller son cœur, l'éduquer à l'effort... c'est l'humaniser et l'évangéliser.

S'il y a amour et tout ce que l'amour exige, il y a évangélisation *et* humanisation. C'est la question à poser au communisme : « Y a-t-il de l'amour dans vos méthodes? » Dans ces méthodes de rééducation des esprits et des cœurs, y a-t-il de l'amour? Emprisonnez-vous, torturez-vous, tuez-vous avec vraiment beaucoup d'amour? Vous cherchez la justice, et le monde cherche un peu d'amour. Pour aimer, faut-il donc tant haïr ?...

Humaniser c'est évangéliser. Face au communisme, face à « la masse », au mythe de « la masse » qui seule compte, a de la valeur et de l'importance, humaniser au sens de faire retrouver à l'individu sa valeur intérieure personnelle (personnalisme), c'est l'évangéliser. C'est l'évangile de la brebis perdue face à la masse. L'importance d'une brebis ! Chez les primitifs... Les primitifs n'arrivent pas à l'âge d'adulte tant qu'ils restent sous l'envoûtement de la « conscience sociale ». Ils pensent, décident, veulent, choisissent comme « la tribu », dans « la tribu », avec « la tribu », par « la tribu ». Humaniser le « sauvage », c'est d'abord le faire entrer en lui-même et le faire sortir par lui-même (par son dedans) de ce poids social, de ce joug terrible de « la tribu ». Révélation du personnalisme.

Evangéliser, c'est humaniser. L'Evangile est avant tout un message intérieur. Directement il donne ce sens du personnalisme. L'Evangile apparaît d'abord aux primitifs comme « une libération ». C'est seulement ici, parmi les primitifs, que j'ai compris le thème de « la libération » dans saint Paul. Libération de l'envoûtement des sorciers, des ténèbres de plus en plus épaisses des superstitions, de la peur des génies, de « la fatalité », de la malédiction des dieux, de tous ces sacrifices de bêtes dont ils savent le sang inutile, inefficace, et qui doit couler toujours, renouvelant sans cesse l'impuissance de l'homme devant les forces de la nature et des esprits mauvais. « Dieu vous aime », voilà la grande délivrance, la grande révélation. Celui qui reçoit ce message redevient un homme en même temps qu'il reçoit le pouvoir de devenir enfant de Dieu. La première chose à faire à l'égard d'un jeune sauvage, d'une jeune sauvage : lui apprendre à faire oraison, lui apprendre à s'assurer chaque jour cette minute de « libération ». Et, face au communisme, l'unique chose à faire c'est encore d'apprendre aux enfants et aux jeunes à faire oraison. Un jeune, une jeune qui fait dix minutes d'oraison par jour, qui s'assure cette minute intérieure de liberté chaque jour, est prêt à la persécution.

A Paris, le 25 avril 1968, devant un immense public de jeunes, conquis et fervent, Mgr Helder Camara a répondu lui aussi à notre question. Nous le laissons conclure notre débat en reproduisant ses propos tels que nous avons pu les retenir.

On me dit : « Vous êtes prêtre, évêque, et vous ne parlez que de développement ; quel rapport de cela à l'évangélisation? » Je réponds : Que voulez-vous que je fasse? Je suis évêque d'un peuple dont les 2/3 vivent en situation infra-humaine. Je n'ai même pas le temps de discuter pour savoir si ce que je fais c'est de l'humanisation ou de l'évangélisation. Les théologiens viendront après et expliqueront (*Applaudissements*).

Présentation et textes de liaison par Ath. Bouchard cssp

LE MANDAT MISSIONNAIRE AUJOURD'HUI

le rapport missionnaire du concile de hollande

Essayons de donner une idée de ce qui se passe aux Pays-Bas par rapport aux Missions, pour autant que cette vie missionnaire a trouvé son expression dans la préparation et la tenue même de la deuxième session plénière (7-10 avril 1968) du concile pastoral.

Le concile lui-même, tout en ne reproduisant pas la figure juridique, exclusivement cléricale du Code d'il y a un demi-siècle, tend cependant au même but : la rénovation de la vie ecclésiale. La participation n'est pas réservée aux premiers responsables de la Province ecclésiastique : par l'entremise d'une bonne centaine d'élus, choisis dans tous les milieux, tout le peuple fidèle prend part aux délibérations des sessions plénières, tandis que des centaines de petits groupes discutent d'avance les problèmes à traiter ; simultanément, chaque fidèle est invité à exprimer des motions par lettre : partout il y a des « boîtes postales conciliaires ». Les résultats de ces discussions sont enregistrés et approfondis par des commissions spéciales d'experts : leurs rapports sont ensuite soumis à une des sessions plénières, accompagnés de brèves propositions et recommandations. Au cours des sessions, auxquelles assistent activement des représentants de groupes religieux non catholiques (sans droit de vote), les textes sont discutés et votés. Quoique la présidence technique soit conférée à un laïc (homme ou femme), les sept évêques et deux coadjuteurs forment le « praesidium » ; ils prennent continuellement part aux discussions. C'est à eux qu'il revient, en fin de compte, de prendre les décisions pratiques : les votes des participants ont plutôt le caractère de messages à l'adresse de toute la communauté ecclésiale et de suggestions à l'usage des évêques. Ceux-ci d'ailleurs se sentiront moralement astreints par les déclarations qu'ils ont faites d'accord avec l'assemblée, au cours de cette « consultation mutuelle », de ces vrais débats sur pied d'égalité entre Hiérarchie et autres fidèles. La grande valeur de cette formule est dans la participation active de tous les milieux et de tous les âges à la vie de l'Eglise, surtout quant à son apostolat pratique : il s'agit d'un concile *pastoral*. Par contre, son côté faible, c'est que le droit de vote revient à une assemblée dont une partie est plus idéaliste que compétente, de sorte que celui qui parle le mieux remporte la victoire. D'autres diront que les « enthousiastes » suppléent à ce qui manque aux « compétents » et vice versa. De même, on voit clairement que ceux qui naguère se cantonnaient dans leur tour d'ivoire ne peuvent plus se passer des informations qui leur viennent « d'en bas », où se déroule la vie réelle...

C'est à la 2e session qu'étaient réservés les *problèmes missionnaires*. La commission d'experts était formée de l'aumônier général et du directeur national des Œuvres pontificales missionnaires, du vice-président du Conseil missionnaire national (groupant toutes les œuvres missionnaires, pontificales ou non), de deux religieux et de deux

religieuses. Plusieurs autres d'ailleurs prirent part à la rédaction du rapport, entre autres le professeur de missiologie de l'Université de Nimègue et quelques professeurs de missiologie d'églises protestantes. Ce rapport s'intitule : « Notre mandat missionnaire du moment ». (Littéralement : notre mandat missionnaire *maintenant*.) Il fut discuté d'avance (pour autant qu'il était achevé) au cours d'une session de missionnaires en congé, fin février 1968 ; ensuite dans une session des supérieurs majeurs d'instituts religieux cléricaux, fin mars 1968 ; enfin, au cours même de la session conciliaire, la semaine sainte dernière. C'est ici que le texte (de 25 pages dactylographiées) fut adopté, après promesse de procéder à des remaniements qui tiennent compte des critiques.

Nous ne pouvons indiquer que très brièvement le contenu de ce rapport missionnaire (clairement distingué d'un rapport parallèle sur l'assistance technique). Après avoir indiqué les causes de la situation critique dans laquelle se trouve l'action missionnaire (crise religieuse des anciennes églises elles-mêmes ; divisions entre chrétiens ; admission de la valeur salvifique des religions pré-chrétiennes ; accentuation trop exclusive de l'assistance technique), le rapport, dans sa *1re partie*, pose en principe premier que l'on ne peut affaiblir le grand mandat du Seigneur : l'annonce de l'Evangile au monde entier. C'est la manière de « missionner » qui évolue, conformément au rythme de l'évolution historique. Il faut prendre au sérieux tant l'Ecriture que l'histoire. Il s'agit maintenant d'une présence chrétienne humble, en esprit de service, sans trop de prétentions : présence active au service du Christ, présence à l'intérieur même du monde, comme ferment salutaire, présence non ecclésiocentrique, mais centrée sur la totalité du « monde ». Une perspective fraîche et vitale s'ouvre : la Mission, c'est la voie de l'Evangile vers le monde, la présence de Dieu dans la Parole et le Sacrement, jusqu'à la consommation du Royaume. Cette mission ecclésiale inclut les grandes œuvres contemporaines de charité, de justice et de paix, sans que soient identifiées Mission et assistance technique. Tout le peuple de Dieu est responsable de l'action missionnaire. Mais il n'y a à être missionnaire proprement dit que le fidèle (clerc ou non) qui, de manière soit définitive, soit temporaire, s'y adonne par vocation et en vertu d'un mandat.

Plus loin, dans la *2e partie*, la Mission est plus strictement définie comme l'annonce de l'Evangile là où la parole de Dieu n'a pas encore pénétré et n'est pas encore devenue un véritable « appel » : c'est-à-dire dans les milieux qui sont encore ignorants par rapport au Christ, ou qui lui sont devenus étrangers. Cela suppose une assistance mutuelle des églises et se traduit dans des activités désignées par les mots-clés suivants : le « kérygme », la « koinonia » (communauté avec le Seigneur et avec les frères), la « diakonia » (charité effective) et la liturgie (réunion d'hommes qui célèbrent leur engagement de Foi). Il faut tendre à collaborer avec les missions protestantes, non seulement sur le plan social et d'assistance technique, mais aussi au niveau proprement pastoral. Quant aux religions non chrétiennes, il faut les prendre au sérieux, il faut les respecter et les considérer comme tendant vers le même but. L'Eglise n'est pas le Christ à leur égard, mais seulement le sacrement de l'union avec lui ; dans un dialogue continuel de paroles et de vie, elle tend à Le manifester à ceux qui inconsciemment sont en route vers Lui.

Voilà quelques lignes de force de ce document. Pour lui rendre justice, il faudrait le citer intégralement. A la session, on lui a reproché un manque de prospective, un caractère trop clérical et intra-ecclésial, une vue trop réservée sur la valeur salvifique des autres

religions. Comme il a été dit, le concile a voulu qu'on procède à une nouvelle rédaction (ce qui fut aussi le cas pour le rapport au sujet de l'autorité dans l'Eglise). Personnellement, nous sommes d'accord avec ceux qui, dès avant la session, avaient fait la remarque que le rapport était trop cérébral et n'en appelait pas suffisamment aux centres d'intérêt de la communauté. Ajoutons qu'il est un peu embrouillé : manifestement, il n'est pas composé d'un seul jet, mais plutôt rédigé au terme de plusieurs compromis. On a aussi reproché à ce document de ne pas distinguer suffisamment l'activité missionnaire « spécifique » de l'apostolat ecclésial ordinaire. Sur ce point, nous ne sommes pas d'accord : beaucoup de malentendus ont leur origine dans l'idée *préconçue* que cette différence « spécifique » existe, là où en réalité il n'y a qu'une différence modale.

La *3e partie* du rapport s'intéresse aux questions pratiques, à partir du principe suivant : L'église de Hollande, partie de l'Eglise universelle, est co-responsable de toute l'activité missionnaire : vision correcte de cette activité, ressources financières nécessaires, et – collégialement avec les instituts missionnaires – formation et envoi de missionnaires et d'assistants techniques au service de l'Eglise, pour autant qu'ils sont originaires du pays. Ce sont ces considérations qui ont amené les membres du concile à approuver (à une forte majorité) les recommandations suivantes (que nous résumons) : 1 / Le Conseil missionnaire national est prié de créer un secrétariat pour la diffusion de l'idée missionnaire, en collaboration avec les organes appropriés et avec les jeunes églises elles-mêmes ; 2 / Le même Conseil devra former une commission qui étudiera la collaboration de *tous* les organes missionnaires du pays, en vue de coordonner l'envoi de missionnaires ; 3 / En vue d'arriver à une vraie collaboration, le concile insiste sur la nécessité pour tous les sept diocèses, pour les Ordres, congrégations et autres institutions, de prendre part à des pourparlers au sujet de leur situation financière ; 4 / Une équipe d'experts élaborera un plan au sujet de la coordination du recrutement, de la formation et de l'envoi de missionnaires ; 5 / Il faudra que chaque missionnaire garde la possibilité d'adresser un appel à sa propre paroisse et à son cercle d'amis. Pour les activités plus amples, il faudra agir de concert respectivement avec le conseil missionnaire du doyenné, du diocèse ou de toute la province ecclésiastique ; 6 / Toutes les organisations d'aide aux missions devront toujours agir de concert ; 7 / Il faudra effectuer des expériences tendant à une collaboration entre le conseil missionnaire néerlandais (catholique) et le même conseil protestant, en vue de rendre unanimement hommage au Christ. Remarquons qu'en général ces recommandations manifestent une nette tendance vers plus de concentration (pour ne pas parler de fusion) des instituts missionnaires entre eux, et vers plus d'unité organique entre ceux-ci et la Province ecclésiastique.

Ajoutons, pour finir, que selon certains observateurs présents les discussions missionnaires du concile n'ont pas manifesté ni suscité le même enthousiasme que le rapport sur l'assistance technique. Cela peut tenir aux causes mêmes de la crise dont parle le rapport missionnaire ; cela peut tenir, pour une part, au ton du document. Mais en tout cas les problèmes sont posés à la conscience des Néerlandais et l'on continuera à prier, à penser, à discuter : c'est le but même de ce concile, selon la formulation du grand Almanach catholique de Hollande. Espérons que l'on parviendra en fin de compte à une vue de foi plus claire, plus unanime et plus enthousiasmante, à une activité coordonnée et puissante...

Hollande, Edouard Loffeld cssp

ÉGLISE, MONDE ET TIERS MONDE

de « gaudium et spes » à « populorum progressio »

Sur les documents conciliaires, comme sur certaines encycliques privilégiées, la marée des commentateurs déferle. Envie de pasticher Hugo : « Sur le concile mort, les scoliastes pullulent ». Variante : « les éditeurs ». Mais regardons-y de plus près.

Le meilleur commentaire du concile restera toujours le concile. Comme pour l'Ecriture, comme pour S. Thomas : *interpres sui*. D'un document à l'autre, il s'interprète lui-même. Voulez-vous mieux comprendre le début de *Lumen gentium* sur l'Eglise trinitaire? Allez voir comment *Ad gentes* enracine l'élan de l'Eglise missionnaire dans les missions trinitaires.

Nous disposons maintenant pour cela d'un excellent instrument de travail : le recueil, édité au Centurion (1967) sous le titre *Concile œcuménique Vatican II*, des Constitutions, Décrets, Déclarations et Messages (avec textes français et latin, tables biblique, analytique, et index des sources), en un beau volume relié rouge, de plus de mille pages. La table analytique en couvre à elle seule 234. C'est un trésor. Le premier ouvrage « conciliaire » à faire figurer dans les bagages d'un missionnaire, c'est celui-là. Les textes d'abord.

Avouons tout de même aussitôt que ces textes s'éclairent beaucoup par leur histoire, dont ce recueil ne souffle mot. Maintes et maintes de leurs allégations ne prennent relief que par comparaison avec les formules antérieures. Qui nous fera sentir la différence? Des experts ou des journalistes nous ont déjà livré là-dessus leurs impressions. L'heure est maintenant aux bilans systématiques et aux commentaires réfléchis. En voici quelques-uns. Aucun ne dispensera de revenir aux textes. Mais ils permettront de le faire avec une attention éveillée et un regard neuf.

Sacrement d'une communion divine – en *mission* – dans le *monde* de ce temps : telle s'est comprise notre église en concile. Les livres qui vont suivre illustrent avant tout le troisième terme de cette définition.

1 / « *Gaudium et spes* » *par F. Bourdeau*

Comment s'orienter dans la forêt des grands commentaires? Le petit ouvrage de Mgr Delhaye peut ouvrir la piste. Il est vrai qu'il sera suivi de deux autres sur le sens de l'homme et le sens des valeurs dans G.S. (*Gaudium et spes*) *!*

1. Le dialogue de l'Eglise et du monde d'après « Gaudium et spes », *par Philippe Delhaye* (*Ed. Duculot, Gembloux et Lethielleux, Paris 1967, 160 p.*). – La réflexion se concentre ici sur le sens du dialogue entre l'Eglise et le monde. Thème difficile. On a beau, après une brève histoire du texte (chap. I), tirer au clair les quatre sens déjà johanniques du mot « monde » (chap. II), cerner de façon intéressante le thème des « signes » ou de la « voix des temps » (chap. III), quand il s'agit de définir le dialogue lui-même, en fonction surtout du chap. IV de G.S. (1re partie), commenté par ses textes préparatoires et par les interventions des Pères, on ne saurait dire qu'une vision nette se dégage. Mais faut-il en incriminer l'auteur? Si cet échec relatif était celui de la Constitution même?

2. L'Eglise dans le monde de ce temps. *Commentaires du schéma XIII, ouvrage collectif* (*Ed. Mame, 1967, 420 p.*). – Les *Commentaires du schéma XIII* que nous propose la maison *Mame* nous permettront-ils d'y voir plus clair? Leurs auteurs portent pour la plupart des noms assez prestigieux pour qu'on ait envie en tout cas de se mettre à leur école. L'ouvrage est intelligemment structuré. Deux chapitres d' « introductions ». *K. Rahner* réfléchit d'abord à la notion même de « Constitution pastorale ». A quel titre l'Eglise donne-t-elle des directives dans le domaine moral? Est-elle qualifiée pour juger les situations historiques? (Qu'en pensent les missionnaires dans les divers pays où ils se trouvent?) Dès le début il y va de tout. La réponse de K.R. est affirmative. Oui, l'Eglise a qualité – et même *charismatique* – pour porter de tels jugements. Ce qui ne veut pas dire que dans G.S. elle y ait parfaitement réussi. Pourquoi? Les cinquante pages rédigées par le *P. de Riedmatten* sur « l'histoire de la Constitution pastorale » n'abondent pas seulement en notations précieuses, quand il montre, par exemple, l'origine première du Schéma dans un texte de Jean XXIII : *Ecclesia Christi, lumen gentium*, inspiré lui-même par un travail du cardinal Suenens ; ces pages font voir aussi de quels tâtonnements et de quels compromis est née l'orientation théologique qui se cherche encore à travers la Constitution. Il revient alors au P. Chenu et au P. Schillebeeckx d'éclairer la 1re partie de G.S. Le *P. Chenu* étudie la catégorie de « signes des temps », « l'une des trois ou quatre formules les plus significatives du concile » (p. 97). Il l'interprète des « faits significatifs », des « événements de l'histoire » qui, tout à la fois, font l'histoire tout court et demandent à faire l'histoire sainte. Le *P. Schillebeeckx* souscrit à ces vues profondes. Sous le titre « Foi chrétienne et attente terrestre », il esquisse, en des pages très denses, toute une théologie des réalités terrestres. Lui aussi plaide pour une présence de l'Eglise à l'événement, même politique. Tel de ses propos revêt aujourd'hui un relief accru. « Le reproche qui nous est fait, écrit-il, que Dieu semble bien agir davantage dans le monde par des gens tels que le pasteur Martin Luther King que par sa propre Eglise, nous donne à réfléchir » (p. 156). – Il faut donc en venir à la pratique, à la 2e partie de G.S. Cinq auteurs s'en partagent les cinq chapitres. *Mgr Heylen* traite du mariage. « Ce serait fermer les yeux à la vérité que de prétendre que la grande Constitution pastorale, là où elle traite du mariage, n'a pas voulu assigner à l'éthique conjugale des orientations nouvelles, tout à fait remarquables » (p. 175). Qu'on y prenne garde : que tel évêque des missions ait boudé certaines d'entre elles (« chez nous on ne se marie pas par amour »), qu'est-ce que cela prouve? « Un mariage sans amour... dénote un retard culturel » (p. 187). – Précisément *A. Dondeyne* intitule son étude : « Juste promotion de l'essor culturel », ce qui ne contredit nullement le respect de la variété des cultures. Pages à rapprocher par des missionnaires de ce qui est dit de la culture dans *Ad gentes*. – « Visiblement, le chapitre III sur la vie économique et sociale pose plutôt des jalons qu'il ne trace une route de laquelle partiraient de multiples

ramifications. » Ainsi pense le P. *L.-J. Lebret* (p. 258). En rapprochant ce texte de la section du chap. V sur la coopération internationale, il montre avec autorité comment « avancer sur la voie ouverte » (p. 272), surtout face aux problèmes du développement. Le thème sera repris par *Populorum progressio*. – Selon le P. *J.-Y. Calvez*, « c'est dans un contexte de relative immaturité que les problèmes politiques furent abordés par Vatican II » (p. 282). Malgré tout, il peut conclure, après l'avoir habilement comparé avec *Pacem in terris*, que « le chapitre de G.S. sur la vie politique aborde ainsi des éléments de renouvellement décisifs » (p. 325). Regrettons par contre que le problème crucial des relations de l'Eglise et de la communauté politique traité dans le n° 76 de G.S. ait été ici escamoté avec pour seule justification : « Le caractère particulier de ce problème nous invite à ne pas en traiter dans la présente contribution » (p. 291). – Le P. *D. Dubarle* enfin montre longuement sous le titre « Le Schéma XIII et la guerre » comment le concile a dépassé « la doctrine traditionnelle de la guerre juste » et même « a consacré un certain abandon de cette doctrine » (p. 349). Par quel esprit de paix il entend la remplacer et quelle action il souhaite promouvoir, le P. Dubarle s'en explique au long de soixante pages très documentées. – Le volume s'achève sur une douche... écossaise. On a donné, en effet, loyalement la parole à deux observateurs. L'un d'eux, anglican, *John Lawrence*, regarde le Schéma XIII comme « le seul résultat considérable du second concile du Vatican » (p. 399). L'autre, de l'église d'Ecosse, *John K.S. Reid*, dit à peu près que la 1re partie de G.S. « est trop légèrement traitée pour convenir à la gravité de la situation dans laquelle le péché a plongé les hommes » (p. 408), et que « les développements (de la seconde), bien que remplis de matériaux valables, sont décevants » (p. 411). Après tout, c'est le moment de revenir à l'avertissement liminaire des auteurs : ils ont voulu « fournir un premier guide à la réflexion théologique qui devra s'organiser et s'élaborer au cours des années, à partir de l'apport considérable du Schéma » (p. 10). Celui-ci n'est pas un point final. – Si nous nous sommes attardés sur cet excellent ouvrage, c'est parce qu'il mériterait selon nous de réunir des missionnaires qui l'étudieraient chapitre par chapitre parallèlement à la Constitution.

3. L'Eglise dans le monde de ce temps. *Commentaire du Schéma XIII, ouvrage collectif publié en trois volumes, sous la direction de Y.-M. Congar et M. Peuchmaurd (Ed. du Cerf, coll. Unam Sanctam, n° 65, a, b et c; tome I, texte latin et trad. française, Histoire des textes, 275 p.; tome II, Commentaires, 638 p.; tome III, Réflexions et perspectives, 222 p.).* – L'ensemble monumental des trois volumes de la collection *Unam Sanctam* sur G.S. s'adresse à une réflexion déjà érudite. Le 1er tome vous ménage un texte latin facile à consulter en regard de la traduction française. Une histoire des textes par Mgr Philippe Delhaye (soixante pages, à joindre aux quatre-vingt-dix pages de « l'Introduction historique et doctrinale » de R. Tucci dans le tome II !) vous promène avec élégance du projet de Malines au schéma de Zurich et au texte d'Arricia. Les commentaires du second tome couvrent bien entendu le même itinéraire que l'ouvrage de Mame analysé ci-dessus. On y retrouve d'ailleurs à l'occasion des noms connus : *B. Lambert* (on rapprochera son étude de celle de Rahner) ; le P. *Chenu*, qui scrute ici encore « les signes du temps » (on admire qu'il ne se répète pas !), *A. Dondeyne* et le P. *Dubarle*, qui reprennent l'un le thème de la culture, l'autre celui de la guerre et de la paix. Certains ont changé de rôle, comme le P. *J.-Y. Calvez* qui traite cette fois de la vie économico-sociale, sujet où il n'est pas moins à l'aise. Mgr *Delhaye* parle aussi du mariage. (Lui-même avait donc bien raison d'écrire dans son petit livre, à propos des experts sollicités pendant le concile par divers éditeurs : « Ils ressemblaient aux figurants de l'opéra *Aïda*

de Verdi qui au prix d'un rapide changement de costume défilent une fois comme armée éthiopienne, une autre fois comme troupes égyptiennes » (p. 10). D'autres noms prometteurs s'inscrivent d'ailleurs au programme, tous anciens artisans du Schéma : Mgr *McGrath* et Mgr *Haubtmann*, *F. Houtart* et *J. Girardi* (qui étudie l'athéisme, en prélude à la somme en six volumes qui paraît chez Desclée et Cie...), etc. C'est bien « l'ensemble le plus complet réalisé sur le Schéma XIII ». – Le 3e volume est original. Il nous propose, outre une conférence magistrale du P. *Congar* sur Eglise et Monde, le point de vue de laïcs (dont une femme et un foyer), celui d'un protestant français, *Hébert Roux*, et d'un orthodoxe, *Nikita Struve*, mais encore la critique d'un marxiste, *G. Mury*, et d'un athée (il se donne lui-même ce titre), *F. Jeanson*. A signaler en annexe, parmi d'autres richesses, quelques pages de *F. Perroux* sur *Populorum progressio*. – Qui lira ces 1.100 pages? Disons que chaque missionnaire devrait pouvoir au moins les consulter.

la liberté religieuse

« La question de la liberté religieuse », écrit le P. Congar, est, avec la collégialité, une de celles qui a été discutée le plus à fond au IIe concile du Vatican ». Disons même qu'elle a donné lieu à « des contradictions aiguës et des moments de souffrance dramatiques » (Mgr *Pavan*) et que la mise au point du texte enfin voté aura requis « cinq années de patient labeur » (*J. Hamer*). Or le résultat de tant d'efforts risque de paraître au lecteur pressé assez décevant. Il est certain que le monde de « Gaudium et spes » ne souffrira plus d'être évangélisé hors d'un climat de liberté, ou, s'il y consent, il fera payer cher un jour à l'Eglise le mépris où l'on aura tenu sa liberté. « Dans ma patrie », disait le cardinal Beran aux Pères du Concile, « l'Eglise semble expier aujourd'hui les fautes et les péchés qui ont été commis en son nom autrefois contre la liberté religieuse ». Mais « une déclaration hâtivement rédigée et superficielle eût pu favoriser », dit-on, « le subjectivisme et l'indifférentisme, et miner l'effort missionnaire ». Double raison sans doute pour que des missionnaires interrogent avec soin, si ingrate soit-elle, cette charte conciliaire de la liberté religieuse. Avouons seulement qu'ils ne s'orienteront pas de façon utile dans cette étude capitale sans le secours d'un commentaire.

4. La liberté religieuse. *Déclaration « Dignitatis humanae », coll. Vivre le concile (Ed. Mame, 1967, 240 p., 10 F.).* – Un commentaire commode. Mgr *Pavan* y retrace d'abord en 120 p. la genèse difficile de la Déclaration. Il met à jour avec beaucoup de clarté les optiques successivement retenues. L'autre moitié du volume nous offre, en regard de la traduction sur la page de gauche (souvent blanche !) des commentaires judicieux que complètent une longue Note et, pour finir, des questions stimulantes. Mais les plus courageux oseront se mesurer au volume des Ed. du Cerf.

5. La liberté religieuse, *texte latin et traduction française. Commentaires sous la direction de J. Hamer et Y. Congar (Ed. du Cerf, coll. Unam Sanctam, nº 60, Paris 1967, 288 p.).* – Les PP. *Congar* et *Hamer* se sont adjoints plusieurs des artisans de la commission de rédaction du document conciliaire. On retrouve ainsi le nom de Mgr *Pavan*. Le P. *Courtney-Murray* réfléchit au développement historique de la doctrine ; le P. *Benoît*, au donné biblique ; Mgr *De Smedt*, aux conséquences pastorales, et Mgr *Willebrands*, au retentissement œcuménique. Il y a bien des questions à leur poser.

Pourquoi s'en être tenu à une notion purement négative de liberté par absence de contrainte? Le cardinal Alfrink le regrettait encore lors du dernier débat. « Les années du concile », répond le P. Hamer... « ont permis à la doctrine de la liberté religieuse, conçue comme droit de la personne à être soustraite à la contrainte, donc comme droit négatif, d'arriver à une réelle maturité synodale. Il n'en a pas été de même pour une théologie d'une liberté religieuse positive, développée par exemple dans le cadre de la réciprocité des consciences » (p. 105). N'est-ce pas affligeant? Alors qu'on liait jadis la liberté à la vérité absolue (celle de la foi), explique le P. Congar, le concile en appelle à une « validité de l'ordre naturel indépendant de la foi et de la charité... C'est sur cette réalité objective, non sur un droit subjectif de la conscience errante, que le concile a fondé sa doctrine de la liberté religieuse » (p. 12). On aimerait savoir si la dite conscience errante ne continuait pas d'être définie par rapport à la vérité absolue ou à la connaissance absolument infaillible d'un « ordre naturel » ! Il n'y a pas eu passage, se flatte le P. Congar, « d'un ordre objectif au subjectif, mais dégagement nouveau d'un aspect de l'ordre objectif » (p. 12). En effet, avec cette exégèse, on est loin de la réciprocité des consciences ! Mgr Pavan rappellera pourtant plus loin « que les sujets du droit ne sont pas les valeurs spirituelles telles que, par exemple, la vérité, le bien moral, la justice, mais bien les *personnes* et *seulement* les personnes, physiques et morales ; que les droits sont des rapports intersubjectifs, c'est-à-dire de personne à personne et non entre des personnes et des valeurs » (p. 201). Lorsque la Déclaration elle-même en appelle à la nature de la personne (n° 2), est-ce à l'ordre naturel *objectif* qu'elle se réfère ou à la condition originale des *sujets*, à la « dignité de la personne humaine »? « En toute hypothèse », conclut le P. Congar à l'adresse des pasteurs, « s'appliquer de plus en plus à ne pas commander ou enseigner seulement, mais à *éduquer* les consciences » (p. 14). Certes, mais qui ne voit que la question rebondit : à quel sens de la liberté éduquer ces consciences?

Ici non plus le concile n'est pas un point final, ni surtout la lecture que l'on peut faire de ces textes chargés, par ceux qui les ont votés, d'intentions multiples. De nouveaux progrès sont possibles dans le sens de cette liberté des enfants de Dieu qu'on n'a pas osé inclure explicitement dans la Déclaration (à cause de l'ordre naturel »?) A nous de concourir à ces progrès, et pour cela d'abord d'accepter de réfléchir à ces problèmes, même si nous les jugeons fatigants !

« christianisme et progrès »

« Comme il s'agit assez souvent de questions sujettes à une incessante évolution, l'enseignement présenté ici – qui est en fait l'enseignement déjà reçu dans l'Eglise – devra encore être poursuivi et amplifié » (G.S. 91, 2). – Déjà reçu? Plaise à Dieu. En tout cas à mûrir sans cesse au contact d'un monde qui change. Voici divers ouvrages qui peuvent y aider. Ils témoignent de la réflexion en cours.

6. Trois réformes de l'Eglise, *par N.-M. Wildiers* (*Ed. universitaires, 1967, 147 p., 12,35 F*). – Le P. *Wildiers* est un capucin belge connu comme spécialiste du P. Teilhard. Il est le préfacier discret mais efficace de plusieurs volumes de ses Œuvres (aux Ed. du Seuil). Il a écrit sur lui une brève introduction tenue pour classique (aux Ed. universitaires). Pourtant Teilhard n'aura droit ici qu'à une rapide mention. C'est qu'il n'est nul besoin

d'être teilhardien pour répondre à la question « où va le monde en changement? » par un triple diagnostic que cautionnent cent autres auteurs. « Trois traits dominants viennent immédiatement à l'esprit. L'humanité d'aujourd'hui est engagée dans un mouvement qui, *primo*, va d'une culture pré-scientifique à une culture où dominent les sciences naturelles et la technique ; *secundo*, l'humanité évolue d'une société féodale vers une société toujours plus démocratique ; *tertio*, elle évolue d'un type de culture particulariste et homogène à une forme de culture universelle, avec une idéologie pluraliste » (p. 14). Tout l'objet du livre sera d'analyser ces trois caractéristiques fondamentales et de chercher quelle doit être à leur endroit l'attitude de l'Eglise. Une citation de Roger Dumaine résume assez bien la réponse : « L'avenir de l'Eglise, c'est la présence de l'Eglise à l'avenir du monde » (p. 20). Et de préconiser « une triple réforme », une triple conversion. On imagine très bien le parti que des missionnaires pourraient tirer d'un tel programme en l'appliquant aux divers pays dans lesquels ils se trouvent. Y en a-t-il beaucoup qui échappent à ce triple constat? Envahissement plus ou moins perturbant de la science et de la technique, ou son mirage à l'horizon ; esprit démocratique aux prises éventuellement avec les lendemains du colonialisme ; société qui ne peut dépasser ses limites tribales qu'en acceptant un certain pluralisme. Plaidées en un dossier très clair qui ne récuse pas « une certaine simplification » (p. 143), les trois réponses du P. Wildiers s'inscrivent dans le droit fil de G.S. et, pour la seconde et la troisième, de la Déclaration sur la liberté religieuse. Elles reposeront utilement des grands commentaires.

7. Esprit tribal ou perspectives planétaires, *par Barbara Ward* (*Ed. du Chalet, 1967, 108 p.*). – Mme *Barbara Ward* nous propose, en somme, une quatrième réforme. Alors que « la question sociale est devenue mondiale » (Paul VI), les nations continuent de se jalouser entre elles avec hostilité comme « les membres d'une tribu qui se frappent la poitrine et lancent leurs défis sur les limites de leur territoire de chasse » (p. 99). En un style agréable de conférencière, Mme Ward qui fait partie de la commission pontificale « Justice et Paix » préconise l'application à l'échelle mondiale des principes qui ont permis la prospérité de l'Occident. Qu'on apprécie ou non leur saveur « keynésienne », « certains des remèdes proposés par l'économiste anglaise rejoignent les suggestions faites par *Populorum progressio* » (Mgr Matagrin). C'est à tous les pays du monde, et non seulement à l'Occident, de dépasser l'esprit tribal. Aux missionnaires d'y aider, s'il est vrai que ce dépassement va dans le sens de l'unité déjà acquise en Jésus Christ.

En vérité les problèmes de fond sont ici théologiques. En quoi les progrès du monde importent-ils ou non à ceux de l'Evangile? N'est-ce pas, selon le mot du P. Congar, « le plus grand obstacle que les hommes d'aujourd'hui rencontrent sur le chemin de la foi » que « le manque de lien qu'ils croient constater entre la foi en Dieu ou la perspective de son règne d'un côté, l'homme et l'œuvre terrestre de l'autre » (Préface à *Chrétiens en dialogue*)*?* Et encore : « Quel est le rapport des progrès que, croyons-nous, les hommes réalisent dans le domaine des éléments et des structures du monde, avec le dessein de Dieu et le Royaume final? » (*Le Concile au jour le jour*, t. IV, p. 161). « Question monumentale », ajoute le P. Congar. C'est elle qu'abordent courageusement les PP. *Duquoc* et *Audet* :

8. Demain l'homme, *par Christian Duquoc et Jean-Paul Audet* (*Ed. du Chalet, 1967, 206 p.*). – Je suggère de commencer la lecture par la deuxième moitié (pp. 89-204).

Là, au fil d'une série de questions inspirées par l'Exposition universelle de Montréal 1967, dont le thème était emprunté à Saint-Exupéry : « Etre homme, c'est sentir en posant sa pierre que l'on contribue à bâtir le monde », le P. J.-P. Audet s'interroge sur la signification chrétienne du programme : *Bâtir la demeure humaine*. Il série les difficultés, dissipe les objections une à une, écarte les fausses solutions (comme celle d'une espérance chrétienne antidote des jours difficiles). Il montre le chrétien assumant l'espoir total des hommes. Pourtant l'itinéraire achevé, l'esprit demeure insatisfait. Le lien du temps et de l'éternité garde décidément son mystère. C'est alors qu'il faut revenir au brillant essai du P. Duquoc : *Christianisme et progrès*. Au fait, y a-t-il même progrès? « La pensée *structuraliste* qui rencontre une forte audience en Europe est une mise en question radicale de la liberté et du progrès » (p. 42). Sans se laisser impressionner le moins du monde par les modes nouvelles, le P. Duquoc reconnaît et la réalité objective du progrès technique et sa limite : pour être progrès *humain* il appelle la maîtrise de la liberté à son égard. De ce libre progrès le christianisme dévoile le sens : « universaliser la communication interhumaine » (p. 85). C'est bien cette réalité-là et non une autre que la grâce porte à l'infini. A lire et relire, même si certains propos sur la Résurrection (p. 82) demeurent sibyllins. C'est à une question analogue que se mesure le P. Schoonenberg :

9. Le monde de Dieu en devenir, *par Piet Schoonenberg* (*Ed. du Centurion, coll. L'Eglise en son temps, Paris 1967, 240 p., 16,80 F.*). – Il entend faire accepter par la théologie les perspectives de l'évolution et c'est en fonction d'elles qu'il étudie les questions du salut, du travail et du mariage. Moins fouillé qu'il ne le sera dans sa recherche sur *Le péché originel* (*Mame*), peut-être contribue-t-il plus ici à poser les problèmes qu'à les résoudre. Mais les bien poser n'est déjà pas un mince mérite.

10. Le monde et l'Eglise, *par E. Schillebeeckx op* (*Ed. du Cep, coll. Approches théologiques 3, Bruxelles 1967, 330 p.*). – Parmi les écrits rassemblés ici (ils s'étendent sur vingt ans), on trouvera notamment une conférence faite à Rome pour la préparation du schéma XIII, ainsi que des pages de 1962 sur la tolérance qui préparaient évidemment la Déclaration sur la liberté religieuse. Le P. Schillebeeckx est de ceux qui croient à l'opportunité et à la validité des thèmes du « christianisme anonyme » ou « implicite » (pp. 92 et 156 s.). Il y croit parce qu'il refuse de situer la vie de la grâce à côté de la vie du monde. Il voit l'Eglise comme le sacrement d'une réalisation de la sainteté accessible dans toute la vie du monde. Nul doute qu'on apprenne beaucoup à le lire. Mais... il y faut du courage. Malgré tous les soins du traducteur, le P. Bourgy, l'auteur donne encore l'impression de briser l'étau de la scolastique à coup d'arguments scolastiques et de faire servir une phraséologie formelle à un plaidoyer pour le réel. Certains y seront allergiques. D'autres s'obstineront, jugeant que peu d'auteurs vont aussi loin dans l'analyse rigoureuse des relations de l'Eglise et du monde. Tant pis s'il faut avaler « l'*ecclésialisation* qui s'opère dans le monde anonymement chrétien » (p. 184). Je ne saurais leur donner tort.

2 / « Populorum progressio » par P. Danet

Vatican II avait déçu ceux qui étaient traqués par les grands problèmes de l'heure, notamment les hommes du monde et des nations pauvres. Les débats sur la morale politique, économique, culturelle ne furent pas toujours de très grands débats et les

textes de *Gaudium et spes* ne leur ont pas semblé de grands textes. Sans doute les petits chapitres de la deuxième partie avaient derrière eux *Pacem in terris*, *Mater et magistra;* mais quelques-uns restaient sur l'impression que l'on se plaisait toujours un peu trop au royaume d'Utopie. Reprenant une parole de D. Bonhœffer, on aurait dit volontiers : « Que l'Eglise se rappelle et nous rappelle les choses dernières, c'est sûrement son ministère. Mais les avant-dernières nous pressent de toutes parts : n'a-t-elle rien à nous dire à leur sujet »? Davantage même qu'un éclairage par l'eschatologie : ne peut-elle pas se risquer à nous proposer des choses précises, des programmes et des modèles d'action? Avec une certaine décantation des options partisanes mais avec un réalisme certain aussi.

La réponse est venue de Paul VI : l'encyclique de Pâques 1967. Depuis lors les commentaires du texte pontifical surgissent. D'abord, vendue à des dizaines de milliers d'exemplaires par les soins de la Bonne Presse, voici l'édition de poche des Editions du Centurion.

11. Le développement des peuples, « Populorum progressio », *par S. S. Paul VI* (*Ed. du Centurion, Paris 1967*). – Texte français, sans notes mais avec une introduction (40 pages) du P. Vincent Cosmao op, directeur-adjoint de l'IRFED. Quand on connaît la part de l'IRFED dans la préparation de l'encyclique, on suit avec intérêt la présentation de la lettre par le successeur du père Lebret. Il sait de quoi il parle. Son texte est d'une rare densité. Il prévient tout de suite une question : pourquoi le pape en vient-il au développement? Et la réponse : pour parler encore de Jésus Christ (p. 14). Sa voix n'est pas celle d'un pouvoir, ni d'un économiste, ni d'une culture : elle est la répercussion d'un écho de la parole de Dieu dans la conscience de l'Eglise sous le choc de cet événement majeur de notre temps : la question sociale est devenue mondiale (P.P. 3). Le pape redevient prophétique à la manière d'Amos et d'Isaïe (p. 24) pour contester notre civilisation à la lumière de l'Evangile et pour la ramener au sens qui est la construction d'un monde pour la promotion de tout homme et de tout l'homme (P.P. 14).

Il ramène pour cela les hommes au choix qui marquera sans doute le passage... à la nouvelle histoire : resterons-nous prisonniers du libre jeu des lois économiques ou bien choisirons-nous la liberté d'être nous-mêmes créateurs d'un ordre économique humain? Nous sommes soumis à la libre propriété, la libre concurrence, le libre-échange. Choisissons de faire notre libre histoire nous-mêmes dans le dialogue, les conventions, les concertations de la liberté. Expert en humanité, non pas à cause de sa propre sagesse et à cause de la parole de Dieu, Paul VI mise sur l'homme et ose se faire le prophète de l'espoir d'une civilisation de l'homme intégral dans la solidarité mondiale. Voilà donc un pape qui prend le parti de l'homme, au nom même de sa « Vicairie » du Christ. « Il nous envoie une lettre : à nous maintenant d'y répondre. » Ainsi parle Mgr Poupard – encore un homme qui à son bureau romain de la Secrétairerie d'Etat eut à faire avec la préparation de *Populorum progressio*. Il introduit ainsi à l'édition Mame de l'encyclique.

12. Le développement des peuples, *lettre encyclique de S. S. Paul VI* (*Ed. Mame, 1967*). – Cette fois, un texte dans la même traduction française officielle mais avec des commentaires, des notes, un index analytique et une bibliographie sur le développement. Le tout dans la présentation originale d'une collection intitulée : « Vivre le Concile ». Format grand calepin ; texte numéroté de la lettre sur la page de gauche avec beaucoup de blanc... pour notes personnelles et sur la page de droite : commentaires par des hommes

compétents et engagés dans des secteurs divers de l'apostolat catholique français. En finale un questionnaire : « Pour une réflexion personnelle ou un dialogue d'équipe » ; il faut dire que la collection est patronnée et activée par l'A.C.I. française. Que noter? Jusqu'ici ce livre est le meilleur manuel pour un bon usage de l'encyclique. On ne le lit pas, on le relit comme un programme d'action à la mesure de l'aujourd'hui du monde. On ne trouve pas ici la théologie intégrale du développement désirée par tous. C'est une trop grande œuvre pour être faite si vite. Mais que d'amorces rassemblées pour une réflexion profonde sur l'Eglise « fabriquée sans doute par la foi et les sacrements mais structurée aussi par sa présence au monde » (V. Cosmao).

des hommes pour cet évangile

Un homme est mort le 20 juillet 1966 : il s'appelait Louis-Joseph Lebret op, animateur inlassable de la prise de conscience qui a mûri dans l'Eglise l'encyclique *Populorum progressio*. Nous aurons bientôt son Journal par les soins du P. Cosmao. Aujourd'hui voici, aux Editions Ouvrières, son dernier travail écrit : Pour les militants catholiques contre la Faim, pour le développement.

13. Développement = révolution solidaire, *par L.-J. Lebret* (*Ed. ouvrières, Paris 1967*). – Rien ne se fera sans des hommes résolus à une prise en charge existentielle du monde. On la trouve ici proposée et animée par une mystique de la miséricorde. Rien ne se fera non plus sans une initiation technique de base à la réalité politique, économique, sociale du développement : on la trouve ici encore exposée et annoncée en des tableaux et des statistiques puisées aux bonnes sources par une grande compétence. Nul ne peut sortir de ce livre, sans être convaincu que l'humanisme passe par l'économie et par la multiplication aujourd'hui des militants du développement « touchés par la grâce du souci permanent du sort d'autrui et qui se reprennent chaque jour pour rester brûlés par les besoins des autres » (p. 99) *. (*Suite de la chronique p. 222.*)

*** note de la rédaction**

Nous avons tenu à présenter dans ce cahier les derniers messages du père Lebret. C'est pourquoi nous ajoutons à la recension de son dernier livre :

1 / un extrait du chapitre « Mission et développement » qu'il avait rédigé en décembre 1965 pour l'ouvrage collectif intitulé *Dialogue d'aujourd'hui, Mission de demain* (Mame-Cerf 1968). Les passages retenus (voir ci-contre) sont tirés – avec l'autorisation des éditeurs – des pages 314-320.

2 / une analyse du chapitre qu'il a donné au *Commentaire du Schéma XIII* de la maison Mame (1967), analyse faite par J. Pintard (voir en note, p. 222).

texte choisi du p. lebret / mission traditionnelle rénovée et type nouveau de mission

Le mouvement pour le développement n'est pas automatique (...), il ne se produit pas par la simple addition des plans de développement économique aux plans de développement social. Il ne prend consistance, ne persiste et ne s'amplifie que si, en même temps que raison, il est souffle, esprit, animation, et c'est ici que nous voyons répapparaître la Mission, une mission très différente de l'ancienne mission qui, cependant, à la base et par zones, peut et doit contribuer à apporter le souffle, l'esprit et l'animation. (...)

Les chrétiens ont (en effet), dans cette œuvre gigantesque, une responsabilité plus grande, non certes pour y dominer, pour s'y imposer, mais pour coopérer avec plus d'ardeur et de ténacité (...). Tous aideront à faire passer le souffle, tous, animés eux-mêmes, seront animateurs du dépassement. Devant le si difficile problème du respect, du sauvetage ou de l'évolution des valeurs morales et spirituelles, ils seront, à cause de leur conception de l'homme, en position privilégiée, à condition toutefois qu'ils ne se croient plus des porteurs simplistes d'une seule civilisation, la leur. Le chrétien qui sait les dimensions de l'homme jusqu'à la possibilité de s'épanouir en plénitude dans l'adhésion à l'Homme-Dieu, qui prépare à la vision de Dieu, apporte son achèvement à la notion de développement (...). Le mouvement de développement, perçu dans toute son ampleur, est mouvement vers Dieu, de même que le mouvement missionnaire est devenu mouvement vers le développement, envisagé selon toutes ses dimensions.

La Mission strictement dite, fortement structurée mais rénovée, et la Mission diffuse pour activer et coordonner la promotion humaine sous tous ses aspects, sont l'une et l'autre, par des approches différentes, mouvement vers l'homme et mouvement orienté vers l'absolu. (...) Pour autant que les jeunes générations de missionnaires seront capables d'aller retrouver l'émouvante recherche humaine que voilent des expressions malhabiles et oppressives, les missionnaires apporteront à leurs collaborateurs, comme à tous les agents du développement, un éclairement qui, jusqu'ici, a manqué pour interpréter et chercher à modifier, sans danger, les attitudes et les désirs. Leur stabilité dans la même zone leur permet d'étudier plus profondément une population que ne peuvent le faire des experts en développement. La Mission à la base acquiert ainsi une nouvelle dimension, de haute portée humaine et d'une grande importance pour le développement.

Il est cependant probable, et déjà en plusieurs points du monde on en découvre des ébauches, qu'un type nouveau de mission va apparaître, à la fois au service du mouvement essentiellement missionnaire et du mouvement total pour le développement. Car autant il est illusoire de séparer développement économique et développement social, autant il est illusoire de séparer développement économique et social et développement spirituel. (...) La Mission de ce type, en symbiose avec la réalité totale d'un espace économique, ethnique et culturel, (...) cherchant à comprendre sans jamais chercher à diriger, devrait être aussi scientifique que possible (...) mais par sa capacité d'accueil et par son réseau d'amitié, en liaison avec toutes les forces vivantes.

Puisse cette rapide esquisse faire comprendre comment la Mission traditionnelle rénovée incluera de plus en plus les actions de développement et comment le Développement, comme effort pour répondre aux besoins des hommes, des peuples et de l'humanité, ouvre à des formes inédites de mission par le seul fait de la contagion de l'amour. L.-J. Lebret op

14. L'Evangile de justice, *par P. Gauthier (Ed. du Cerf, Paris 1967).* – Un autre homme travaille pour un nouveau visage de l'Eglise aux cent visages : Paul Gauthier dont nous avons lu le Journal de Nazareth sous le titre « Les mains que voici ». Aujourd'hui il cherche à conclure sa réflexion para-conciliaire sur l'Eglise des pauvres. Son livret est de ceux qui réveillent et empêcheraient même de dormir, surtout quand on est prêtre. L'évangile de justice, c'est sûrement l'évangile de Jésus Christ. Mais nous ne pouvons pas l'annoncer en vérité à la majorité des hommes : ni aux pauvres du tiers monde ni aux masses ouvrières athées du monde industrialisé. Notre titre d'Eglise des pauvres est une mystification... tant que nous ne reprenons pas pied, nous prêtres, dans l'immense foule des exploités de la terre. Vatican II nous a rappelé la religion de l'Incarnation inaugurée à Nazareth. Des évêques ont pris l'engagement du mystérieux « Schéma XIV » – Paul Gauthier le publie intégralement. Des laïcs travaillent à façonner la terre en vue du Royaume. Des religieux retrouvent chaque jour davantage l'apostolat de proximité. Des diacres, vrais serviteurs de l'Evangile auprès des athées. Des prêtres enfin communiant de l'intérieur au destin des hommes, apportent le poids de la prière et de la Parole au mouvement humain vers la justice. Qui ne donnerait pas son accord à cette redéfinition des hommes d'Eglise comme hommes du monde? « Vis-à-vis du monde actuel, Vatican II a adopté la même attitude que Jérusalem I à l'égard des païens. Alors, l'Eglise s'est refusée à tracasser les païens qui adhéraient à l'Evangile en leur imposant de quitter leurs usages dans ce qu'ils avaient de juste et d'honnête... Aujourd'hui l'Eglise se refuse à tracasser les scientifiques et les ouvriers en leur imposant de quitter leur science et leur travail, leurs efforts pour la vérité, la paix et la justice... c'est un renouveau, ce n'est pas une nouveauté » (p. 111). Sans doute. Sûrement nous avons à refaire toute une théologie du messianisme dans une théologie de l'espérance intégrale. Cependant fussions-nous tous déjà sérieusement compagnons des hommes, au régime de Nazareth et de l'amitié, il nous resterait à devenir leurs compagnons au temps de la Parole. Or cette réinvention d'un langage pour l'Evangile de justice dans notre culture d'aujourd'hui, il ne faut sans doute pas nous étonner qu'elle ne se fasse pas sans grande peine. Peut-être beaucoup devront-ils mourir à la tâche...

1 / *Note de la page 220.* « La vie économique et sociale et la communauté des nations à promouvoir », par J. Lebret.
« Pourquoi le monde attendait-il le schéma XIII? » Le P. Lebret reprend cette question de Mgr Helder Camara et y répond en montrant que l'humanité ne sait pas comment dominer sa mutation actuelle. Le monde n'est pas seulement en évolution accélérée mais dans une véritable mutation. Celle-ci se traduit aux plans scientifique, technique, philosophique, économique, politique, psychologique, sociologique, spirituel et religieux. La situation est chargée de menaces et d'espoirs. Les évêques du tiers monde en furent un vivant rappel au concile. « Pour eux la question du développement et de ses conditions se posait d'une façon aiguë : lutte contre l'analphabétisme, la faim, les malaises des masses, l'usure, la spéculation sur les terres agricoles ou sur les terrains à bâtir ; réforme agraire ; statut humain de la femme ; croissance démographique dépassant la croissance possible de production ; mise en valeur des ressources et acceptation de l'évolution sans que soient détruites les civilisations antérieures ; modification des règles injustes des échanges internationaux, fuite de l'épargne vers l'étranger, autant de problèmes sociaux et moraux auxquels chaque jour ils se heurtent » (p. 244). Dans son commentaire du texte conciliaire, le P. Lebret unit étroitement le chapitre III de la seconde partie sur la vie économique et sociale et la 2e section du chapitre V sur la construction de la communauté internationale. Le lien entre le développement et la paix du monde est ainsi fortement souligné. En homme de synthèse, l'auteur prolonge aussi le thème de l'homme à l'image de Dieu, qui avait été amorcé au cours de l'élaboration du schéma et qui aurait pu donner une cohérence très forte à la Constitution pastorale, surtout si celle-ci n'avait été adressée qu'à des croyants. « Avancer sur la voie ouverte », telle est, datée de la fête de l'Epiphanie 1966, la consigne finale que nous laisse le P. Lebret, « l'infatigable développeur, compagnon de la libération des peuples mal partagés ». Il demande que soit mise au point « une pédagogie chrétienne qui élève ses membres, clercs et laïcs, à la taille aujourd'hui nécessaire pour comprendre et transformer le monde » (p. 276). J.P.

Nous avons assez goûté à la dureté du réel pour avoir perdu quelques illusions. Notamment, que l'on puisse s'épargner de la compétence, du courage, de la coopération, de la patience et même des échecs. Nous avons cependant besoin de refaire une cure régulière de réalisme, nous autres surtout (hommes et femmes d'Eglise) à l'école des experts ès sciences humaines, pour une meilleure présence au développement des peuples. Voici deux livres qui ne se doublent pas et seront sans doute lus par des hommes de diverses familles spirituelles.

15. Le développement, la justice et la paix, *ouvrage collectif* (*Chronique Sociale de France, Lyon 1967*). – Compte rendu de la session 1967 (la 54e) à Nantes de la solide institution des Semaines sociales de France. Cette fois-ci encore on a travaillé consciencieusement malgré la chaleur de l'été nantais. L'édifice construit est politique, économique, culturel, philosophique, théologique même (notamment avec le P. Cosmao et Mgr Vial). Un volume durable où certains épingleront peut-être la conférence plus technique de Gilbert Blardone et celle plus critique de Joseph Ki Zerbo, un universitaire voltaïque qui se fit comprendre quand il plaida pour la liberté d'invention en politique dans les pays en voie de développement.

16. Le tiers monde, l'Occident et l'Eglise (*Ed. du Cerf, coll. Parole et Mission, Paris 1967*). – Voici un autre compte rendu : celui d'une session organisée par les Pères de la Mission de France travaillant dans le tiers monde. On comprend qu'il ait été accueilli dans la collection « Parole et mission » et on mesure vite l'importance de sa contribution à la recherche d'une juste annonce de l'Evangile aujourd'hui. On se trouve ici bien au-delà de la littérature bien-pensante ; quelquefois même on se crisperait un peu devant certaine ferveur mal-pensante. Mais ces hommes habitent la réalité dont ils parlent : la préface de H. Bartoli, les contributions de F. Comparato, G. de Bernis sont de vraies introductions à la stratégie politique et économique élaborée jusqu'ici par le monde capitaliste et à sa remise en cause par un socialisme qui se veut international. On aurait aimé qu'un G. Mathieu puisse nous dire quelque chose des rapports de la Russie et des pays sous-développés pour compléter son tableau gris de l'œuvre française en Afrique surtout. Deux africains, deux orientaux nous renseignent sur la psychologie du tiers monde à l'égard de l'Occident. Enfin après P. Judet, F. Houtart analyse les tâches réelles de l'Eglise et J. Frisque nous rappelle toute la vérité que notre effort missionnaire peut gagner à s'étendre à divers espaces culturels. Notamment à cet Extrême-Orient, futur centre du monde ! L'Eglise aujourd'hui dans son unité peut sans craindre la dissolution intégrer une réelle diversité des églises locales. C'est une garantie inappréciable pour elle de ne s'attacher qu'à celui qui dure, Jésus Christ, et à l'essentiel de son signe parmi les hommes.

Si vous cherchez une préparation réaliste à un départ pour le tiers monde, ou des stimulants à vos réflexions de recyclage, il me semble que *Populorum progressio* et les livres qui se mettent sur son orbite vous permettront de travailler en connaissance de cause, avec la conscience éveillée de ce que signifie être aujourd'hui au monde – dans le premier, le deuxième ou le tiers – comme homme, chrétien, religieux et peut-être prêtre ou évêque.

Dreux, François Bourdeau et P. Danet cssr

SERVITEURS DU CHRIST ET DES HOMMES

thème de récollection

Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir, assoiffé et de te désaltérer, étranger et de t'accueillir, nu et de te vêtir, malade ou prisonnier et de venir te voir?... Et le Roi leur fera cette réponse : En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait (Matth. 25, 37-40).

1 | Servir Jésus Christ en servant l'homme

écoute de dieu

Jean 13, 34-35 ; 1 Jean 3, 16-24 ; Jacques 2, 15-17 ; Romains 13, 8.

introduction à la prière

Dans ce contexte eschatologique, le Christ ne fait que réaffirmer son enseignement d'amour du prochain et son grand commandement : « Oui, comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres » (Jean 13, 34).

Ce qui fonde l'amour des autres, ce qui fait la valeur ultime de chaque personne, c'est le Seigneur lui-même, présent en chaque « samaritain », en chaque étranger. Depuis que le Verbe s'est incarné dans le charpentier de Nazareth, et qu'il est ressuscité dans la puissance de l'Esprit, il ne cesse de « s'intérioriser » dans l'humanité qui devient son Corps. C'est la grande découverte de Paul : « Je suis celui que tu persécutes » (Actes 9, 5), et tous les Apôtres témoignent de cette réalité (1 Jean 3, 16 ; Jacques 2, 16). En vérité, le bien comme le mal fait à nos frères, c'est à lui que nous le faisons.

« Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir? » La foi est nécessaire pour la rencontre *explicite* du Seigneur dans le voisin que nous croisons, ou dans le pauvre du tiers monde, comme était nécessaire la foi pour déceler le Fils de Dieu dans ce Juif de Galilée qui s'appelait le fils de Joseph. Maintenant, comme il y a 2 000 ans, la perception de Dieu est une révélation qui vient « non de la chair et du sang, mais du Père qui est dans les Cieux » (Matth. 16, 17).

Pour beaucoup d'hommes cependant, c'est seulement au passage de la mort que se révélera ce visage qu'ils ont aimé sans le connaître. « Seigneur, quand nous est-il arrivé

de te voir affamé et de te nourrir? » (v. 37). Et pour d'autres, c'est la constatation inverse : leur refus d'ouverture à l'étranger les a marqués profondément : « Allez loin de moi » (v. 41).

Dans l'une et l'autre perspective (et souvent elles existent ensemble), c'est toujours au fruit que l'on reconnaît l'arbre. Ce n'est pas en disant : Seigneur ! Seigneur ! que l'on entrera dans le Royaume des cieux. Beaucoup me diront en ce temps-là : Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé? En ton nom que nous avons fait bien des miracles? Alors, je leur dirai en face : Jamais je ne vous ai connus... (Matth. 7, 21-23).

révision de vie

1 / « Ce n'est pas en disant : Seigneur ! Seigneur ! » Chacun doit toujours se demander si sa vie est un véritable engagement. Pouvons-nous témoigner de ce souci constant qui nous pousse à nous mettre à l'écoute de l'Esprit qui sans cesse nous interpelle? Il est une ascèse apostolique indispensable : c'est de quitter nos belles idées pour d'humbles réalisations pratiques. Il est si facile de se croire « donné aux autres », alors que l'on reste centré sur soi-même.

2 / « Vous m'avez accueilli, vous m'avez visité. » Chaque groupement humain possède sa valeur propre ; chaque homme a sa dimension personnelle de « fils du Père ». Ceux qui nous sont confiés, ceux que nous rencontrons, nous intéressent-ils comme « objet » d'apostolat, comme occasion de nous dévouer? Ou bien sont-ils vraiment « sujets » de notre amour, de notre amitié? Il est si difficile d'ajuster notre regard aux dimensions réelles des personnes !

3 / « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger. » Comment traduire cela, concrètement, au XXe siècle? N'est-ce pas collaborer à des organismes d'entraide, susciter et animer des micro-réalisations, aider au changement des conditions de vie? Les hommes n'ont pas besoin de notre charité, qui risque non seulement d'être blessante, mais aussi de masquer les besoins de la justice. Ils ont besoin surtout de notre estime qui pousse à œuvrer avec eux. Contribuer à faire l'unité des esprits pour éviter certains conflits est aussi valable que de soigner les blessés et de visiter les prisonniers de ces mêmes conflits. En un mot, notre mission n'est-elle pas de participer aussi au combat de tout homme de bonne volonté pour un monde meilleur?

Et cependant nous ne sommes pas seulement des travailleurs sociologiques : le Seigneur nous appelle aussi à lui rendre témoignage.

2 / Servir l'homme en annonçant Jésus Christ

écoute de dieu

Matthieu 10, 26-33 ; 11, 3-7 ; Marc 16, 15-17.

introduction à la prière

L'homme en effet ne vit pas seulement de pain. A certaines heures, il connaît une soif que rien de terrestre ne peut trancher. Et c'est pour cela que le Seigneur proclame : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive celui qui croit en moi » (Jean 7, 37).

Jésus est « passé en faisant le bien », mais ses œuvres témoignaient aussi que le Royaume messianique était là (Matth. 11, 3-7). Et Matthieu commente ses guérisons multiples par un oracle d'Isaïe qui le désigne comme le Serviteur de Dieu : « Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies » (8, 17). Jésus a délibérément assumé toute l'humanité, et en lui seul l'humanité rejoint Dieu et se parachève. Les apôtres de tous les temps sont les témoins de ce mystère d'amour manifesté dans le Christ Jésus.

Les signes qui accompagnent l'envoi des disciples (Matth. 10, 1 ; Actes 1, 8) sont la preuve que le Seigneur est toujours présent dans son peuple, continuant la création rédemptrice du monde. Et c'est du mystère de la mort et de la résurrection du Seigneur qu'ils sont les témoins par toute leur vie.

Jésus nous avertit qu'au jugement dernier nous aurons à rendre compte du partage, avec nos frères, de tout avoir matériel et intellectuel, mais aussi du témoignage, rendu pour lui, auprès de ceux qui ne le connaissent pas encore : « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, à mon tour je me déclarerai pour lui devant mon Père qui est dans les cieux. Mais celui qui me reniera devant les hommes, à mon tour je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux » (Matth. 10, 32).

révision de vie

1 / Ce n'est pas nous qui donnons la foi, c'est Dieu lui-même, et souvent nous constatons qu'il nous a précédés chez ceux vers qui il nous envoie. Cependant notre mission est de faire prendre conscience d'un salut qui est déjà là, en germe. Sous l'action de l'Esprit, notre mission est de rendre présente l'Eglise par qui le Christ continue à appeler explicitement tout homme à entrer dans le Royaume. Sommes-nous conscients de cette responsabilité qui nous est confiée?

2 / Parfois on se plaint que les chrétiens aient peur d'annoncer explicitement le Christ. Mais en nous-mêmes, cette peur n'existe-t-elle pas aussi? Le terrain doit être préparé, mais arrive également un temps où il faut ensemencer. Et il ne s'agit pas uniquement ici de prêcher en paroles. Notre vie et celle de nos communautés chrétiennes doivent toujours avoir le souci de témoigner que le Christ est vivant parmi les hommes. C'est ce pain de vie qu'il faut partager, c'est la lumière qu'il ne faut pas cacher.

3 / C'est en Jésus Christ que les communautés humaines peuvent trouver le sens de leur histoire, l'achèvement de leur destinée. Notre engagement authentique dans le monde, notre cheminement avec les hommes dont nous partageons soucis et espoirs ne doit jamais nous faire oublier que nous sommes aussi les témoins de ce mystère, révélé dans le Christ. Et cette richesse est également à partager...

François Pérennou omi

L'HOMÉLIE QUOTIDIENNE

billet de liturgie

Le concile avait demandé de « restaurer, dans les célébrations sacrées, une lecture de la sainte Ecriture plus abondante, plus variée et mieux adaptée [1] ». C'est pour répondre à cette demande que parurent successivement, pour le cycle férial, le lectionnaire allemand, puis le lectionnaire français, enfin le lectionnaire du *Consilium* [2]. Ce dernier, fruit d'une longue et fructueuse collaboration entre les experts du monde entier, sera bientôt en usage dans l'Eglise universelle. L'immense majorité des prêtres se réjouissent de cet enrichissement de la liturgie par les nouvelles lectures. C'est si agréable de retrouver, pour chaque messe, des textes nouveaux, plutôt que de réciter en galopant, dans une « mini-messe » expédiée pieusement dans un coin, face au mur, l'histoire de la femme forte ou la parabole des talents, pour la troisième fois dans la semaine. Mais ces nouvelles lectures posent en même temps de nouveaux problèmes. Quel est le but de ces nouvelles lectures? Quelle est la signification dernière de la célébration de la Parole? Ne risque-t-on pas, après avoir chassé les démons errants du rubricisme, de s'enfermer dans le ghetto d'un biblisme liturgique?

une célébration du christ

A vrai dire, la lecture de la parole de Dieu dans la liturgie n'a jamais été une simple « lecture », comme le serait la lecture des archives du Peuple de Dieu de l'Ancien ou du Nouveau Testament ; elle n'a jamais été non plus une simple instruction catéchétique, comme le serait une leçon de catéchisme. Elle est essentiellement une célébration du Christ présent en sa parole comme il est présent dans l'eucharistie :

L'Eglise a toujours vénéré les divines Ecritures, comme elle l'a toujours fait aussi pour le Corps même du Seigneur, elle qui ne cesse pas de prendre le pain de vie sur la table de la parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ, pour l'offrir aux fidèles [3].

Le pain de vie qui nourrit l'Eglise et la fait grandir dans l'Esprit, c'est le Christ Jésus présent en sa parole comme en son eucharistie [4]. La célébration de la Parole n'est donc pas simplement une pieuse préparation à la consécration et à la communion ; elle est plus qu'un soc de charrue qui laboure la terre de notre cœur pour que la semence de l'Eucharistie puisse germer et porter du fruit : elle est partie intégrante de la messe :

Les deux parties qui constituent en quelque sorte la messe, c'est-à-dire la liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique, sont si étroitement unies entre elles qu'elles font un seul acte de culte [5].

De telles affirmations sont grosses de conséquences. Elles posent la question non pas de savoir si nous, prêtres, nous avons convenablement proclamé la Parole selon les rubriques, en articulant distinctement, et si les fidèles ont écouté avec recueillement, sans somnolence, mais bien si le prêtre et les fidèles ensemble, bref si toute l'assemblée a réellement célébré Jésus Christ présent en sa parole, si elle a reconnu son visage dans le psaume graduel, si elle a perçu sa voix dans les prophéties de l'Ancien Testament, si elle a reçu son message dans l'Evangile – « car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Eglise les saintes Ecritures [6] » – si elle lui a répondu dans la supplication de la Prière universelle.

C'est très exactement dans ce contexte liturgique, à ce niveau de la célébration, que se place l'homélie.

l'homélie d'esdras et de jésus

Selon sa forme la plus ordinaire, l'homélie se présente comme une traduction et une explication de la parole de Dieu. L'exemple biblique le plus significatif sous ce rapport se rencontre dans l'assemblée d'Esdras, lors de la célébration solennelle de l'Alliance qui regroupa pour la première fois les anciens déportés à Jérusalem, au retour de l'exil : « Esdras lut dans le livre de la Loi de Dieu, traduisant et donnant le sens : ainsi l'on comprenait la lecture » (Neh. 8, 8). Esdras lit le texte hébreu, le traduit ensuite en araméen, langue usuelle de l'époque.

Selon sa signification la plus haute, l'homélie est l'actualisation de la Parole au profit de la communauté. L'exemple biblique le plus significatif est ici l'homélie que fit Jésus à la synagogue de Nazareth. Ayant assuré la lecture des prophètes dans le Livre d'Isaïe, raconte Luc (4, 17-21), lecture qui commençait ainsi : « L'Esprit du Seigneur repose sur moi, il m'a consacré pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres », il s'assit pour faire l'homélie et la commença par ses mots : « Aujourd'hui s'est accomplie cette Parole que vous venez d'entendre ! »

Entre ces deux homélies, celle d'Esdras et celle de Jésus, il n'y a pas, malgré les 450 années qui les séparent, de différence essentielle, en ce sens que le but de l'homélie sera toujours d'expliquer la Parole en montrant son actualité, de découvrir dans chaque page de la Parole le visage de Jésus qui aujourd'hui parle à la communauté. Sous ce rapport, on peut affirmer que tant qu'il y aura une communauté ecclésiale et tant qu'il y aura des Ecritures, il y aura aussi nécessairement des homélies pour scruter ces Ecritures et pour « édifier » – dans le sens le plus fort du mot – la communauté.

1 / Constitution sur la Liturgie 35, § 1. Cf. aussi 51.
2 / Le succès de ces lectionnaires fut immédiat. En 1966, la revue *Notitiae* (Rome, t. 24, p. 372), signalait que 22.000 lectionnaires avaient été vendus en France, 20.000 en Italie, et 15.000 en Espagne ; elle ajoutait, pour l'Espagne, que « dans la plupart des églises a lieu l'homélie quotidienne ».
3 / Constitution *Verbum Dei*, 21.
4 / Parlant de la présence du Christ dans la Parole, dans la communauté et dans l'Eucharistie, l'instruction *Eucharisticum mysterium* 9 affirme : « La présence du Christ (dans l'Eucharistie) est appelée réelle non à titre exclusif, comme si les autres ne l'étaient pas, mais par excellence » (Cf. *Doc. Cath.*, t. 64 (1967), col. 1099).
5 / Constitution sur la Liturgie 56. Cf. aussi le décret *Presbyterorum ordinis* 4 : « La proclamation de la Parole est indispensable au ministère sacramentel, puisqu'il s'agit des sacrements de la foi, et que celle-ci a besoin de la Parole pour naître et se nourrir ».
6 / Constitution sur la Liturgie 6. Cf. aussi 33 : « Dans la liturgie, Dieu parle à son peuple. Le Christ annonce encore l'Evangile ».
7 / Si l'homélie à la messe revient au prêtre, nombreuses sont les autres « célébrations » où l'homélie peut être faite par le catéchiste, le Frère ou la religieuse.

traduire et actualiser

Traduire, qu'est-ce à dire? On a pensé parfois que c'était simplement passer de l'hébreu et du grec au français, au lari, à l'ewondo, etc. Certes, c'est nécessaire. C'est même relativement facile : en principe, toutes les bonnes Bibles doivent faire ce passage. Mais la « traduction » de l'homélie est autrement exigeante. Elle est la transposition du message dans la communauté, c'est-à-dire dans sa sensibilité, dans sa compréhension, dans ses soucis, dans ses joies, bref dans tout ce qui constitue la communauté avec sa richesse propre, ce visage personnel que la Parole façonne en elle, et cet accent particulier avec lequel elle lui répond dans la prière.

Parfois, tel prêtre affirme que la Parole n'est pas adaptée à sa communauté. Le malheureux ! En disant cela, il avoue très exactement qu'il n'a pas fait son travail sacerdotal, qu'il a manqué son homélie, puisque c'est précisément à lui que revient le redoutable ministère de « traduire » la Parole à sa communauté !

Il ne suffit donc pas, pour faire une bonne homélie, de reprendre les mêmes formules bibliques. La répétition des mêmes formules ne suffit même pas pour préserver l'intégrité du message. Certes, les vérités divines sont éternelles et surplombent les siècles de leur immuabilité. Mais les mots qui les disent sont vivants, soumis au flux et au reflux de l'histoire, emportés dans le fleuve changeant de la mode. Parfois, pour rester fidèle au message, l'homélie devra en changer l'énoncé. A titre d'exemple, affirmer que « les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre l'Eglise » – ce qui est la transposition littérale de *Matth. 16, 18* – c'est risquer d'orienter la communauté vers une mauvaise intelligence du message, car dans la mentalité actuelle les enfers (l'hadès) ne désignent plus le séjour des morts, mais celui du diable. De tels exemples reviennent presque dans chaque page des évangiles. Pratiquement pour bien « traduire » le message devant la communauté, il faut le lire avec les yeux de la communauté.

Actualiser, c'est montrer à la communauté célébrante comment cette Parole les concerne *hic et nunc*, dans l'aujourd'hui de la célébration. Parfois, on entend dire aussi que la Parole n'est pas actuelle, qu'elle s'appesantit sur des problèmes vieux de deux ou trois millénaires, qui avaient leur actualité *in illo tempore*, alors que la communauté se débat dans des problèmes très précis – deuils, famines, maladies, joies, etc. – dont la Parole ne parle pas. Pareille objection, pas plus que la précédente, ne saurait tenir ; elle méconnaît totalement la nature de l'homélie, qui doit précisément amener tous les soucis et toutes les joies de la communauté devant la Parole, les confronter avec elle, les soumettre à son jugement. Dans l'homélie, c'est toute la communauté alourdie par ses peines et ses chagrins, qui se présente devant la Parole, qui s'y regarde comme dans un miroir, et qui y découvre les traits de Jésus Christ.

le « petit mot » et le grand sermon

Le « petit mot » ou le grand sermon, comme aussi les panégyriques ou les oraisons funèbres et tous les autres discours d'occasion, sont les ennemis mortels de l'homélie. Ces genres littéraires eurent jadis leurs heures de gloire, ils ont encore place dans certains rassemblements – si certaines communautés aiment cela, il ne faut pas les en priver – et il sera toujours utile d'exposer au peuple les « vérités chrétiennes ». Mais la vérité

de l'homélie *à la messe* est autre. Elle réside dans cette affirmation : « Voici ce que Dieu te dit aujourd'hui, voici comment sa Parole t'interpelle. Aujourd'hui, si tu entends sa voix, n'endurcis pas ton cœur ! »

Les explications historiques sur le texte peuvent être fort utiles : elles ne constituent pas l'homélie. Les détails sur la géographie palestinienne, l'explication des sémitismes, du vocabulaire et des thèmes bibliques, les exhortations moralisantes : tout cela peut rendre d'excellents services. Mais il ne s'agit là que de béquilles pour aller à l'homélie, qui doit nous faire rencontrer Jésus Christ.

Point n'est besoin que l'homélie soit longue. Trois à cinq minutes peuvent suffire. En règle générale, on peut avancer que si l'homélie est bien préparée, elle dure trois à cinq minutes. Si elle n'est pas préparée, elle peut en durer vingt... J'exagère à peine.

homélie quotidienne

Il est évident que l'on ne saurait faire un sermon quotidien ou un panégyrique chaque jour. On aurait vite fait le tour de sa science, et après avoir exploité ses dernières notes et sa dernière fiche, on serait à bout de souffle. Mais une homélie quotidienne, une vraie homélie, est la chose la plus simple du monde. Aucune fatigue à craindre. On ne se fatigue pas à rechercher et à regarder chaque jour le visage du Christ, pas plus qu'on ne se fatigue à manger tous les jours. Au fait, la Parole n'est-elle pas nourriture : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ».

Le vrai problème n'est pas tant celui de l'homélie quotidienne que celui de sa qualité quotidienne.

On ne saurait faire l'économie d'études bibliques (sérieuses). Il y a des communautés et des prêtres sous-développés bibliquement... – On ne saurait faire l'économie de la prière à l'Esprit saint. Un des principes de l'antique exégèse – Origène y insistait souvent – se formule ainsi : il faut pour expliquer la Parole la même grâce de l'Esprit qu'il a fallu pour l'écrire. Chaque missionnaire, prêtre, religieux ou religieuse [7], doit devenir « serviteur de la Parole » (Luc 1, 2). Chaque communauté doit aussi implorer cette grâce pour elle-même. Il faut que pour elle se réalise ce que Luc, dans les Actes (8, 11), rapporte de la sympathique Lydie, la marchande de pourpre de Thyatire : Paul parlait, elle n'y entendait rien. Alors, raconte Luc, « le Seigneur lui ouvrit le cœur de sorte qu'elle s'attacha aux paroles de Paul ». – On ne saurait enfin faire l'économie de la connaissance pleine de la communauté, de son langage, de sa sensibilité. L'homélie doit être comme une nouvelle incarnation du Christ Jésus dans la communauté célébrante.

Puisse la communauté enfantée par Vatican II éprouver ce que le vieil Amos criait sur les monts de Samarie :

Voici venir des jours où j'enverrai la faim dans le pays,
non pas une faim de pain, ni une soif d'eau,
mais d'entendre la parole de Yahvé (*Am. 8, 11*).

Paris, Lucien Deiss cssp

esprit, église et pauvreté

Pourrait-on souhaiter aussi que « l'enfant soit baptisé », nous voulons dire que chaque chapitre ait un titre qui en facilite la lecture.

Francis Ferrier

El Espiritu santo y la Mision, Ed. Ang. de las Misiones, Berriz, Viscaya, Espagne, 1967.

L'Esprit saint et la Mission
par J. Lopez Gay sj

Etude fouillée et intelligente sur la liaison entre Esprit et Parole qui fonde la Mission. Dans l'Ancien Testament les prophètes sont ceux sur qui l'Esprit repose, en vue d'une tâche déterminée confiée par Yahvé. Les caractéristiques de la mission prophétique se retrouvent dans l'envoi que le Christ reçoit du Père et qu'il transmet aux Apôtres. La Mission est ainsi liée avec la révélation et la manifestation de la gloire de Yahvé ; elle tend à la plénitude eschatologique qui suppose un plein déploiement du peuple de Dieu et la restauration universelle de la création. Le chapitre VII de ce petit opuscule est particulièrement intéressant : l'auteur y analyse deux exemples des Actes des Apôtres, celui d'Etienne et celui de la conversion du centurion Corneille. Etienne accomplit, dans la force de l'Esprit, le *logion* de *Luc 2, 12* annonçant le témoignage devant la synagogue. Corneille permet de comprendre les lois qui président à la Mission. Dans l'un et l'autre cas, l'Esprit a l'initiative mais il ne peut se manifester sans le moyen que lui apportent les hommes, sans l'obéissance des hommes aux faits et aux réalités qui les provoquent à agir. L'Esprit et l'histoire ouvrent les yeux au missionnaire et la Mission est impérativement incarnée dans l'histoire.

L'auteur traite son sujet en exégète soucieux de bien mettre en valeur les textes scripturaires autour du couple *ruâh-dabar*, esprit-parole, qui est comme le pivot de la Mission. La réflexion théologique qui part de cette étude, pour être simplement amorcée, n'en est pas moins intéressante et féconde, surtout dans le chapitre que nous avons signalé. Les conclusions nous paraîtraient assez rapides car elles se perdent dans le jargon de la scolastique parfaitement inutile pour la perspective exégétique qui est constante dans l'ouvrage et qui en fait la richesse.

Esprit de Dieu, paroles d'hommes
par Max-Alain Chevallier

Le présent ouvrage a été préparé par une publication antérieure : *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* (1958). La nouvelle étude connaîtra sans doute le même succès. Ce livre nous réserve plusieurs surprises agréables. Tout d'abord la large information de l'auteur. Il connaît les publications tant catholiques que protestantes, alors que de nombreux écrivains protestants ne font état que des recherches de leurs coreligionnaires, sauf à mentionner parfois le père Lagrange. Nous trouvons aussi dans les premières pages un excellent résumé des grands débats des 75 dernières années, sur le thème de l'Esprit.

L'objet de la présente recherche est clairement défini : il ne s'agit pas de la doctrine des ministères dans leur ensemble mais uniquement du rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole d'après les grandes épîtres (1re et 2e aux Corinthiens, Galates et Romains), les autres n'étant envisagées qu'accessoirement. Nous sommes d'abord en présence d'une étude critique de la fonction de l'*oïkodomé*, c'est-à-dire de la construction, de l'édification du nouveau peuple de Dieu. Le rôle de l'apôtre y prend un relief tout particulier. Citons la conclusion de l'auteur : « L'apôtre a un rôle unique dans l'accomplissement du dessein de Dieu ; il participe à la construction eschatologique, c'est-à-dire à la création d'un peuple vivant de la grâce. C'est une intervention 'verticale'. – Le prophète, le didascale, le glossolale ont une tâche qui ne les distingue pas fondamentalement des autres fidèles : ils travaillent à l'intérieur de la communauté pour la 'construction' des croyants, selon l'agapè. C'est une œuvre 'horizontale' » (p. 64).

Dans les deuxième et troisième parties, il est successivement question du rôle que joue l'Esprit dans l'exercice de la fonction apostolique, et

dans l'exercice des autres ministères de la Parole. Notre commentateur s'éloigne clairement de ceux qui ont pensé devoir estomper le rôle de Paul pour sauvegarder la fonction unique du Christ Jésus. « Paul n'hésite pas, lui, à parler de « la gloire extrême » (2 Cor. 3, 10) du ministère apostolique. Et cela ne lui paraît pas nuire à l'éclat unique du Christ. C'est en effet parce que Paul a eu la pleine révélation de ce *Kyrios* crucifié et glorieux qu'il est devenu – comme les autres apôtres d'ailleurs – le héraut privilégié de son triomphe » (p. 132).

Parmi les conclusions de Chevallier, nous avons surtout apprécié celle qui nous présente saint Paul méditant sur le don de l'Esprit dans le cadre de l'histoire du salut : « La pneumatologie de Paul est avant tout une méditation christocentrique sur le don eschatologique de l'Esprit ».

Félix Gils cssp

Delachaux et Niestlé, coll. « Bibliothèque théologique », Neuchâtel et Paris 1966, 251 pages.

L'Evangile de la miséricorde
hommage collectif au Dr Schweitzer, présenté par Alphonse Gœttman

« Voici venir l'âge de l'amour sans Père : l'amour fraternel où l'homme n'est jamais plus qu'un homme et trouve pourtant en lui-même le besoin et la force d'aimer... » (p. 383). Cette phrase est d'un marxiste, Michel Verret. Elle montre comment peut être interprété le témoignage du Docteur Schweitzer. Ce livre, écrit en hommage par des gens appartenant à tous les horizons philosophiques, politiques ou religieux, nous donne finalement une vue plus nette de l'originalité de l'amour chrétien.

L' « amour-miséricorde » n'est étranger à aucun homme (ce que montre la première partie, analysant la miséricorde aussi bien chez les bouddhistes que chez les musulmans). Comment le serait-il, puisque, selon la racine du mot juif qui le désigne, il est en relation avec une réalité physique : le sein maternel? (A. Neher, pp. 25-29).

Mais les explications diffèrent et donnent aux engagements qui en découlent des motivations et des modalités différentes aussi. Aimer vraiment, c'est prendre la « misère à cœur ». Les parties sur « la miséricorde au cœur du monde », et « au cœur des hommes », avec des textes du P. Lebret, de Daniel-Rops, de Joseph Folliet ou de Raoul Follereau, etc., le prouvent abondamment. Autrement dit, c'est s'engager. Et pratiquement, de nos jours, c'est se mettre au service des plus pauvres, des pays sous-développés. A cette coopération, tous les hommes peuvent participer. En étant tous également attentifs à ne défigurer ni Dieu, ni l'homme (P. Liégé, pp. 331-345, *Vraie et fausse miséricorde dans l'action pastorale*), à aider sans humilier (P. Lochet, p. 208), en même temps qu'à aider efficacement avec toutes les ressources de la technique actuelle (J.-Y. Calvez, pp. 357-363).

Mais le chrétien trouve en Dieu le modèle de la miséricorde (une partie spéciale, rédigée par Mgr Cerfaux et les PP. Gourbillon, Haering et Guillet, y est consacrée). Dieu s'est toujours révélé comme le miséricordieux, « ayant pour nous des entrailles de mère ». Il est venu partager totalement et personnellement notre abaissement ; et en même temps nous relever ; mais comme il nous respecte souverainement comme des êtres libres, il nous associe à sa rédemption. Ce n'est donc pas un « amour sans père » que nous essayons de vivre. Au contraire ! Que notre père soit aux cieux ne nous empêche de chercher à améliorer ce monde en incarnant notre amour : parce que le second commandement est semblable au premier, « rien de ce qui est humain ne nous est étranger ». Si nous avions à nous défier, ce serait de faire de notre miséricorde un moyen d'évangélisation (p. 131). Alors qu'elle doit constituer notre être chrétien : « Soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux » (Luc 6, 36).

Tout en regrettant que dans cet hommage on ne trouve aucune participation africaine, tous ceux et toutes celles qui ont choisi, comme le Docteur Schweitzer, de témoigner de l'amour incommensurable de notre Père, auront profit à lire ce livre. Au moins pour approfondir les convictions qui fondent leur engagement. Et il faut certainement remercier M. A. Gœttman d'avoir réuni tant d'hommes illustres (et tous ne sont pas cités ici) dans cet *Hommage au Docteur Schweitzer.*

Louis Fromy

Cerf, coll. « L'Evangile au XXe siècle », Paris 1965, 445 pages.

Religion et développement
par Henri Maurier pb

L'Eglise a-t-elle à participer à la construction de la Cité terrestre? Doit-elle inscrire d'une manière prioritaire cette préoccupation dans sa catéchèse, montrant par là qu'elle ne limite pas sa vision à la construction d'un royaume surnaturel? Lorsque les structures mentales ou sociales sont un obstacle à l'idéologie du développement, la catéchèse a-t-elle à en connaître pour les réduire? Le P. Maurier s'engage à fond dans cette grave affaire, avec une bonne connaissance des réalités modernes de l'Afrique.

Après une introduction qui décrit le monde en croissance et le devoir du chrétien de trouver le contact avec l'humanité en croissance, le P. Maurier invite le lecteur à déchiffrer et à évangéliser six réalités de notre temps : les trois facteurs du progrès que sont la mentalité technologique, la science moderne et les techniques, et les trois principales mutations de la société africaine, la détribalisation, la personnalisation et le dynamisme familial nouveau. Cette liste n'est pas exhaustive, l'auteur nous le dit en conclusion. Il nous propose simplement une méthode. La lecture de chacun de ces signes des temps se fait selon le même schéma comprenant l'analyse du signe, la confrontation de ce signe avec la société africaine actuelle, et des thèmes catéchétiques en rapport avec ce signe, rappelant toujours que dans le Christ il y a un appel à l'homme à être plus homme. Bien entendu, comme dans un tryptique, c'est le tableau central qui est le plus important, les volets latéraux servant surtout de cadre. Aussi bien l'analyse des signes a souvent été faite, et les thèmes catéchétiques proposés sont plutôt des suggestions, des invitations à travailler dans une direction. Le P. Maurier le dit lui-même : « c'est moins un programme catéchétique qu'un climat de catéchèse ». Par contre, ce qui reste lorsqu'on a fermé le tryptique, pardon ! le livre, c'est cette description à la fois réaliste et sympathique de la société africaine qui s'ouvre avec peine au progrès, la mentalité magique étant aux antipodes de la mentalité technique.

Le P. Maurier cite beaucoup d'auteurs africains et européens, et souvent des auteurs de pointe. Son livre est une véritable anthologie de sociologie et de pastorale. Il montre comment l'Africain sait lire les signes du monde ; par exemple, le berger Peul, qui cherche l'avenir en examinant la répartition des robes de ses vaches dans le pâturage, attitude d'esprit qui ne le prépare pas au travail à la chaîne des cimenteries de Bargny. Pour lui, croire, c'est voir l'invisible à travers le visible. Mais l'auteur dit très justement que l'invisible n'est pas déchiffré de la même manière dans le paganisme et dans le christianisme. Dans le paganisme, l'homme projette son image à travers le cosmos. Finalement, c'est lui qu'il trouve et il ne trouve Dieu qu'à tâtons. Dans le christianisme, au contraire, c'est Dieu qui vient à la rencontre de l'homme et lui apprend à lire les signes du monde, *nova et vetera*. L'homme coutumier, tout imprégné de magie sacrée peut difficilement lire les « nova », et pourtant, aussi longtemps qu'il ne les lira pas, il n'aura pas la maîtrise du monde, voulue par Dieu pour lui. Ce n'est donc pas une préoccupation étrangère à l'esprit apostolique que d'inscrire fermement dans la catéchèse le souci d'éduquer les hommes au développement voulu par Dieu.

Le P. Maurier esquisse une catéchèse des signes, afin de les exprimer par la culture et le culte. Il propose la récupération chrétienne des valeurs ancestrales : fécondité, passé païen, sens religieux, mythes, structures sociales, tout en respectant son schéma directeur : apporter à tous et à chacun, un « plus-être humain et christique ». Peut-être quelques passages, échappés à une plume passionnée, sont-ils trop pressants. Sous prétexte de progrès humain, l'auteur semble encourager une certaine destruction sociale et le déracinement. Ses citations vont dans ce sens : De Souza, « augmenter la mobilité sociale » ou Kouyaté, « rompre l'équilibre traditionnel ». Ce que j'ai vu de la mobilité sociale à New-Bell (Douala) ou au champ de courses de Dakar m'a suffi. Le brassage ethnique se fera, mais il faudra du temps.

Je pense en avoir assez dit pour donner aux missionnaires le désir de prendre personnellement contact avec cette étude. La conviction a donné à certaines pages l'accent d'un manifeste : le manifeste de la Mission au contact de l'humanité en progrès. Et quel examen de conscience ! *Henri Gravrand cssp*

Coll. « Esprit et mission », Mame, Tours 1965, 190 pages, 10 F.

Eglise et pauvreté
par G. Cottier et collab.

Ce recueil d'études concernant la pauvreté constitue une véritable somme sur un sujet actuellement très débattu, sinon rebattu. Il se divise en trois parties. Dans la première, qui traite de la pauvreté dans le monde, J.C. Baumont présente des graphiques très éloquents, et le P. Cottier introduit à tout l'ouvrage en décrivant « les dimensions actuelles de la pauvreté » dans le tiers monde puis dans les pays riches, les conditions d'un combat efficace contre la misère, et le devoir de l'Eglise de travailler à remplacer celle-ci non par la richesse mais par une pauvreté choisie qui n'apparaît pas suffisamment sur son visage visible. La deuxième partie, intitulée « Théologie et sociologie de la pauvreté », commence par une riche étude des PP. Hayen et Régamey où, des lumières projetées sur la doctrine relative à la pauvreté par l'anthropologie chrétienne, on passe à la vraie signification des « conseils » évangéliques (avec application particulière à l'état religieux), et de là au commentaire des Béatitudes, appelées à donner leur esprit à l'usage chrétien des biens. Ce commentaire complète heureusement la belle préface du cardinal Lercaro, qui ne fait pas suffisamment la distinction entre le niveau des Béatitudes selon la source des Synoptiques, le niveau de Luc et enfin le niveau de Matthieu, où la pauvreté est entièrement spiritualisée [1].

Cette deuxième partie contient également trois études très documentées du P. Congar sur l'application à l'Eglise comme telle des exigences évangéliques de pauvreté, sur les biens temporels de l'Eglise d'après sa tradition théologique et canonique, sur son rôle traditionnel de recours des faibles et des pauvres ; une étude du P. Liégé sur la pauvreté compagne de la Mission ; une autre du P. Chenu sur les masses pauvres, qui constituent aujourd'hui notre « prochain » ; enfin, groupées sous un seul titre, trois contributions de B. Lecomte et J. Frayssinet. On aurait peut-être intérêt à commencer la lecture de tout l'ouvrage par les définitions des mots misère, pauvreté, aisance et richesse, que B. Lecomte emprunte (p. 177) à J. Hamel. Evangéliquement et humainement, la misère est un mal à combattre, et la richesse est source de cupidité, d'injustice, d'enlisement dans les horizons terrestres, tandis que la pauvreté est un idéal à vivre et à prêcher : sous le mot « pauvreté », le titre du livre englobe à la fois cette pauvreté évangélique et la misère inhumaine.

Relevant que l'Eglise est accusée d'être riche, d'être composée de riches et d'être solidaire des riches, J. Frayssinet examine ce que les chrétiens devraient dire à ces riches pour les convertir : exercice du pouvoir économique en faveur des plus défavorisés, transformation des structures, mise en cause de la légitimité de la richesse, lutte aux côtés des pauvres, tels seraient les sujets à développer. B. Lecomte, de son côté, veut aider l'Eglise à faire une « révision de vie » en face des pauvres. Ayant constaté que l'Eglise était extérieure aux pauvres géographiquement et sociologiquement, que son aide aux nouveaux chrétiens pauvres était ambiguë, qu'elle devait viser à augmenter les moyens de progrès des pauvres, et que le message du Christ quant à la pauvreté et à la richesse était trop rarement manifesté, l'auteur décrit le combat des nations pauvres pour leur développement et l'attitude exigée du chrétien à l'endroit de ce combat, puis demande à l'Eglise un effort d'humble lucidité : elle doit se prononcer contre la misère subie et pour la pauvreté choisie, aider toutes les formes de participation directe de l'homme à l'effort collectif pour le plus-être, être attentive à toutes les valeurs des diverses communautés.

La troisième partie, résultat d'une enquête sur la pauvreté dans l'Eglise, dont les réponses ont été dépouillées par le P. Henry aidé des Pères Voillaume et Lœw, n'est pas la moins intéressante. Les enquêteurs ont pris pour base les réponses de l'Amérique latine, puisant ensuite un complément dans les réponses venues d'autres parties du monde, et terminant leur compte rendu par le point de vue des institutions monastiques, religieuses et missionnaires.

Il n'est aucune section de cet ouvrage qui ne puisse éclairer beaucoup les missionnaires. La troisième partie cependant, et l'article du

1 / Cette distinction entre des points de vue complémentaires garantis par l'inspiration biblique est justifiée exégétiquement dans l'ouvrage fondamental de J. DUPONT sur les Béatitudes. On est surpris que le même auteur ne la reprenne pas dans son article intitulé « *L'Eglise et la pauvreté* », contribution à « *L'Eglise de Vatican II* », tome II, collection *Unam Sanctam* 51 b, Paris 1966, pp. 358-364.

P. Liégé sur la pauvreté compagne de la Mission, seront lus par eux avec un intérêt particulier. En réapprenant, sous la plume du P. Liégé, pourquoi « la Mission appelle la pauvreté », et comment l'Evangile presse l'Eglise d'achever son passage d'un état de société institutionnellement « établie », possédante et revendicatrice, à un état de disponibilité évangélique impliquant le maintien des seules institutions « légères », les missionnaires se sentiront encouragés à supporter joyeusement cette pauvreté dans laquelle beaucoup vivent, et à faire les révisions de vie nécessaires pour que, autant qu'il dépend d'eux (car cela dépend de plus en plus des évêques autochtones), un tri courageux soit instauré, d'après le critère de l'authentique témoignage évangélique, parmi les institutions dont ils ont été les créateurs ou les héritiers. Ils trouveront pour cela des suggestions très concrètes, et l'écho de leurs propres préoccupations, dans les réponses de la dernière partie du livre. Nous en retenons surtout ceci : la tension inévitable entre l'aide que la Mission, avec tous ses « moyens », doit apporter au développement des peuples, et l'exigence missionnaire de pauvreté, sera résolue, sur le terrain, « dans une communion de tous avec tous, pour que riches et pauvres ensemble, acceptant la pauvreté commune, chacun selon son état, luttent solidairement pour l'avancée humaine et spirituelle de tous » (p. 279).

Mais que cette solidarité dans l'Eglise aille jusqu'au bout de sa logique : bon gré mal gré, les missionnaires ont besoin de ressources pour l'évangélisation des pauvres, et beaucoup éprouvent de la reconnaissance pour celui d'entre eux qui a poussé le cri d'alarme de la fin du volume. *Paul Ternant pb*

Cerf, coll. « Unam Sanctam » 57, Paris 1965, 384 pages.

La nouvelle image de l'Eglise
sous la direction de Bernard Lambert op

Appartenant à onze nations différentes, vingt-neuf auteurs qualifiés (sur chacun d'eux une notice biographique est donnée en fin de volume) ont composé pour nous cet ouvrage publié simultanément en neuf pays : Brésil, Espagne, France, Hollande, Italie, Japon, Pologne, Suisse, U.S.A. Une réalisation vraiment « catholique ». Résultat? Un livre que personne sans doute ne lira d'affilée sous peine d'indigestion, mais une somme et une synthèse à consulter sur chaque sujet.

L'articulation en trois parties appelle quelques remarques. Les missionnaires porteront un intérêt spécial aux premières pages où Mgr Groot, pour présenter « une nouvelle définition de l'Eglise universelle », parle beaucoup... des églises particulières. Celles-ci ne sont pas à regarder comme les fragments juridiques de l'Eglise totale, mais comme l'incarnation, la présence active du mystère de l'Eglise universelle. « Chaque église locale est de plein droit Eglise du Christ », mais précisément en communion avec toutes les autres. Ce réveil d'un sens de l'Eglise comme « milieu humano-divin de vie » et « communauté spirituelle de charismes et de ministères » (de charismes d'abord !), selon *Lumen gentium*, appelle « un nouveau style de papauté » (Mgr Ziadé), « un nouveau type d'évêque », « un nouveau type de prêtre » (Mgr Ancel), « un nouveau type de diacre », « un nouveau type de laïc » (E. Schillebeeckx).

La troisième partie s'ouvre sur le diagnostic d'un laïc, H. Van Lier : « De l'ère constantinienne à un nouvel âge du monde » (cf. son livre classique, chez Casterman, *le Nouvel Age*) et se clôt sur un pronostic de X. Seumois : « Une nouvelle approche missionnaire du monde », qui retiendra lui aussi l'attention des missionnaires. Chemin faisant, toute une pastorale s'esquisse en fonction de *Gaudium et spes*.

La seconde partie devrait faire le joint entre ces deux pôles. Elle apparaît plus composite... Elle est dominée par l'œcuménisme, mais on y saute de la liberté religieuse (Mgr Pavan) à la Révélation (P. Congar), pour aboutir à quelques pages de Mgr D'Souza, que je recommande aux lecteurs de *Spiritus*, sur « une nouvelle approche des religions non chrétiennes ». *F. Bourdeau cssr*

Mame, 1967, 590 pages, 28 F.

théologie

revue des livres reçus
par Paul Sigrist cssp

aspects nouveaux

Pour une prospective théologique *par H. Denis. Casterman, « Points de repère », 1967, 137 p.* – A notre époque post-conciliaire les réflexions générales sur la théologie jouent un rôle de premier plan. Sous une présentation modeste, H. Denis donne une introduction à la théologie qui mérite notre attention. Il ne s'agit pas de réflexions d'un professeur s'enfermant dans des problèmes de dogmatique, mais d'une synthèse fortement charpentée à partir des réalités pastorales. De là naissent de nombreuses questions de relations entre Pastorale et Ecriture, entre Ecriture et Tradition vivante, entre recherche théologique et action pastorale. Le tout est placé au sein de la problématique de l'Eglise qui est inséparable de tout effort d'approche du Christ par l'homme. Une prospective rigoureuse en ces domaines est difficile parce que la vie dans l'Esprit déjoue souvent les calculs les plus savants. Néanmoins « l'avenir est à ceux qui font des projets » (p. 77). Une certaine démocratisation de la théologie semble inévitable ; cette science sera moins réservée à des clercs spécialisés et à des « intellectuels catholiques ». Les nécessités de l'apostolat d'aujourd'hui, auquel les laïcs auront une part de plus en plus importante, exigeront de tout chrétien convaincu une attention beaucoup plus grande au contenu du message qu'il est chargé de faire connaître.

Introduction à une théologie critique *par P. Touilleux. Lethielleux, « Recherches et synthèses 19 », Paris 1966, 125 p.* – Dans cet ouvrage l'auteur propose un essai original d'intégration réciproque de la pensée religieuse et de la philosophie moderne. Tous les spécialistes sentent le besoin de dépasser une théologie trop positive qui n'est souvent qu'une juxtaposition de textes scripturaires et doctrinaux agrémentés de commentaires inspirés par l'histoire, la psychologie ou la pastorale. Reprenant une constante qui est à la base de plusieurs courants de la pensée moderne, l'auteur définit l'homme comme une intentionalité, c'est-à-dire comme un dynamisme orienté qui doit prendre conscience de lui-même en créant ses propres déterminations. Cette réalité se retrouve dans une vision purement humaniste aussi bien que dans une conception chrétienne de l'homme. Elle peut servir de trame à un réexamen de tous les grands thèmes de la théologie. Nous serions heureux si M. Touilleux pouvait donner dans la suite un développement plus ample à sa recherche. Celle-ci aura malheureusement une portée limitée puisque la plupart des penseurs actuels nient la validité même de toute métaphysique.

Situation et tâches présentes de la théologie *par Y. Congar. Cerf, « Cogitatio fidei 27, Paris 1967, 158 p.* – Cet ouvrage rassemble une série de monographies dont quelques-unes ont déjà été publiées ailleurs. Les deux premières constituent un rappel historique des heurs et malheurs de la recherche théologique depuis 1939. Les troisième et quatrième chapitres sont la partie la plus originale de l'ouvrage. Le P. Congar se lance dans un véritable plaidoyer en faveur d'une pensée religieuse qui doit se mettre au niveau des problèmes d'aujourd'hui. Dans notre monde en mutation la tâche de la théologie est immense, non seulement par la nouveauté des questions posées, mais aussi à cause des tentations qui assaillent l'homme moderne. Nous sommes mis en garde, en particulier, contre le danger de « l'horizontalisme » que l'on retrouve souvent dans la prédication actuelle. L'intérêt est centré sur le bonheur humain. Ce que l'on risque de rechercher, ce n'est plus Jésus Christ mais uniquement l'homme. Il faut trouver dans la pastorale un équilibre entre un surnaturalisme trop éthéré et une interprétation de l'Evangile qui ne débouche pas au-delà du terrestre.

Notre Foi *par le cardinal Renard, Louis Bouyer, Yves Congar, Jean Daniélou. Beauchesne, Paris 1966, 170 p.* – *Notre Foi* essaie de répondre aux inquiétudes des catholiques qui se sentent un peu bousculés par les mutations religieuses de notre époque. Les sujets les plus angoissants que les chrétiens connaissent de façon superficielle par des prêtres trop peu avertis, par des revues de grande diffusion ou des dialogues télévisés, sont abordés ici avec clarté et franchise. Les difficultés réelles, les aberrations ou les affirmations trop massives sont situées par rapport au message de l'Ecriture et à la doctrine de l'Eglise. Malheureusement les dimensions de l'ouvrage ne permettent pas des analyses plus détaillées que certains sujets auraient exigées. Aux chrétiens qui chercheraient à approfondir certaines questions controversées, nous pourrions conseiller une série de petits livrets publiés par Desclée dans une collection intitulée « Remise en cause ». Dans la prochaine chronique théologique de notre revue nous reviendrons sur ce sujet.

histoire de la théologie

L'Incarnation *par J. Liebaert. Tome I. Des origines au concile de Chalcédoine.* – **Baptême et Confirmation** *par B. Neunheuser.* – **L'Eucharistie** *par B. Neunheuser. Tome II. Au Moyen Age et à l'époque moderne. Cerf, « Histoire des dogmes / 14, 22, 25 », Paris 1966, 227, 249, 150 p.* – Il est caractéristique que les théologiens les plus influents à Vatican II ont été souvent des spécialistes de l'histoire de la théologie. On peut également constater que bien des malentendus de l'époque actuelle viennent de l'ignorance de la grande Tradition de l'Eglise. La nouvelle collection « Histoire des dogmes », appelée à remplacer l'ouvrage correspondant de Tixeront (1905), vient combler un besoin profondément ressenti par tous ceux qui sont intéressés par ce problème. Les meilleurs spécialistes français et allemands se sont groupés pour nous fournir une monographie sur chaque thème important de la théologie. A notre connaissance six volumes ont paru jusqu'à présent et l'ensemble de la collection en comportera vingt-neuf. Tout prêtre qui veut approfondir ses connaissances théologiques devrait

fréquenter ces ouvrages qui ne sont pas trop techniques. Une bibliographie abondante permet aux professeurs de retrouver et de mieux situer dans leur contexte certaines affirmations à première vue insuffisamment prouvées. Nous aurions aimé que des citations plus longues et plus abondantes en français permettent à nos étudiants de prendre contact avec des textes qui ne sont pas toujours accessibles dans leur langue originale. Le problème d'une histoire des dogmes, traitant de l'évolution de la pensée dans son ensemble, reste entier. Espérons que la présente collection et d'autres essais similaires incitent une équipe de spécialistes à entreprendre un jour cet immense travail.

Karl Rahner *par Charles Muller et Herbert Vorgrimler. Fleurus, « Théologiens et spirituels contemporains », Paris 1965, 192 p.* – **Romano Guardini** *par Henri Engelmann et Francis Ferrier. Ibid., même coll., 1966, 164 p.* – **Jean Daniélou** *par Paul Lebeau sj. Ibid., même coll., 1966, 164 p.* **Dom Casel** *par André Gozier. Ibid., même coll., 1968, 192 p.* – Une autre collection due à l'effort des éditions Fleurus nous présente des monographies de théologiens et spirituels contemporains. Six volumes ont paru jusqu'à présent : Mohler, Rahner, Guardini, Daniélou, Newman, Casel. Le programme des parutions comporte les noms d'Ayfre, Chenu, Congar, Steinmann et Tillich. Il s'agit moins de biographies que d'études sur les grandes causes dont ces hommes ont été les militants. Le piège, pour de pareilles publications, est de tomber dans l'apologie et il n'est pas sûr que les auteurs de ces ouvrages aient toujours cherché à l'éviter. Mais cette collection nous offre le grand avantage de faire parler des témoins directs sur des sujets d'actualité, et des vies qui, sous bien des aspects, sont exemplaires.

Le renouveau théologique dans la France contemporaine *par J.M. Connolly. Saint-Paul, « In domo Domini », Paris-Fribourg 1966, 239 p.* – Nous avons affaire à un ouvrage traduit en 1966, mais dont la parution aux Etats-Unis fut remarquée à la veille du concile. Un théologien français trouverait bien des lacunes, imprécisions et oublis dans le livre de Connolly. Il est également frappant de voir combien certaines perspectives ont changé depuis le concile. Mais nous avons intérêt à scruter attentivement le portrait que trace de nous un homme bienveillant dont la formation intellectuelle est différente de la nôtre. Il est probablement exact que les théologiens français doivent en partie leur originalité à l'héritage gallican. Il serait utile aussi de nous rappeler que nos critiques et nos intransigeances ont pu être plus souvent destructrices que fécondes.

Newman ou la recherche de la vérité *par Louis Cognet. Desclée, « Spiritualité d'hier et d'aujourd'hui », Paris 1967, 318 p.* – Depuis Thureau-Dangin et Brémond, de nombreux auteurs de spiritualité en France ont été fascinés par le génie, pourtant si typiquement anglais de Newman. La réimpression à New York de ses œuvres et la publication par l'Oratoire de Birmingham d'une édition critique de l'ensemble de sa correspondance donnent aux études newmaniennes un nouvel essor. Avec son aisance habituelle L. Cognet, profitant d'informations de base en partie nouvelles, fait le point sur le sujet. Son ambition prétend se borner à compléter le beau livre de L. Bouyer sur Newman. En fait l'ouvrage de Cognet renouvelle nos connaissances sur certains aspects importants de la psychologie du grand converti. Il nous donne aussi une initiation plus profonde aux difficultés que suppose toute approche, à préoccupation œcuménique, de l'anglicanisme.

Jean Duns Scot. Pensée théologique *par Léon Veuthey. Ed. Franciscaines, Paris 1967, 190 p.* – En 1966, on a célébré le septième centenaire de Jean Duns Scot. Une édition critique de ses œuvres est en cours à Rome. Elle nous permet d'avoir une idée précise sur ce grand théologien du Moyen Age. Elle comporte en particulier une utile mise au point sur le « volontarisme » de Duns Scot qui a été si souvent caricaturé par opposition à l'intellectualisme de saint Thomas. Nous trouvons également dans ce livre des vues remarquables sur la christologie qui, sous certains aspects, rejoignent les recherches actuelles sur ce même sujet.

dans le monde protestant anglo-américain

Des événements littéraires importants jalonnent depuis une dizaine d'années la pensée religieuse aux Etats-Unis et en Angleterre. Le branle en fut donné par deux ouvrages qui feront date : « The death of God » par Gabriel Vahanian (traduit en français sous le titre « La mort de Dieu » et publié par les Editions Buchet-Chastel) ; « Honest to God » par Robinson (traduit en français sous le titre « Dieu sans Dieu » aux Nouvelles éditions latines). Puis livres, articles et mises au point se sont succédées à une allure très rapide et le mouvement n'a pas l'air de vouloir se ralentir. Nous ne pensons pas pouvoir fournir dans le cadre de cette rubrique une synthèse de ce foisonnement d'idées qui a jeté l'inquiétude dans le monde religieux anglo-américain. Les traductions françaises qui ont paru à ce jour – et qui heureusement se multiplient – ne peuvent pas encore donner une idée satisfaisante de cette véritable révolution dans la pensée théologique. Si on lit un article à ce sujet, il faut vérifier que les éléments d'information sont puisés aux sources originales. Les trois ouvrages signalés ici peuvent servir de première introduction à ce mouvement d'idées et inciter à une étude plus sérieuse du sujet.

Les théologiens de « la mort de Dieu » *par Jourdain Bishop. Cerf, « L'Eglise aux cent visages », Paris 1967, 213 p.* – Cet ouvrage donne une bonne bibliographie sur le sujet et présente une étude sommaire sur chacun des principaux acteurs du mouvement. L'une des sources de ce mouvement est dans la douloureuse passion de Dietrich Bonhœffer dont le P. Marlé nous a donné récemment une relation très nuancée (Casterman, coll. « Christianisme en mouvement/1 »). Bonhœffer, qui a subi l'expérience d'une purification extrême de sa

foi et l'inconfort d'une existence chrétienne au sein du paganisme hitlérien, ne se reconnaîtrait probablement pas dans certains de ses disciples américains. Parmi ceux-ci Altizer, Hamilton et van Buren tiennent des positions extrêmes et dénient à l'idée de Dieu toute valeur de transcendance – du moins au sens classique du mot. En conséquence, la divinité du Christ est mise en question. Jésus est par excellence et trop uniquement « l'homme-pour-les-autres ». Le refus du paganisme par Bonhœffer devient ici une acceptation convaincue, et parfois sans nuances, des valeurs de la « cité séculière » dépouillée de ses implications surnaturelles. Bishop classe parmi ces auteurs trois « catholiques radicaux » : Wicker, Nogar et Dewart dont il sera important de connaître l'évolution.

Le procès de la religion *par Alan Richardson. Casterman, « Christianisme en mouvement / 2 », 1967, 130 p.* Richardson, théologien de l'Église d'Angleterre, est surtout un critique sévère des grands thèmes du mouvement de « la mort de Dieu » : le procès de la religion, les fondements d'un certain athéisme plus germano-américain que latin, la base de la nouvelle herméneutique. Sur le plan philosophique il nous montre l'influence de Heidegger, et sur le plan exégétique celle de Bultmann. La pensée de ces hommes ne débouche pas dans un véritable au-delà du terrestre. D'autre part, la critique barthienne de la religion qui semble poussée jusqu'à ses extrêmes conséquences, ne permet pas de relier la foi aux valeurs purement humaines. Nous pouvons ainsi mieux comprendre l'impasse dans laquelle se débattent ces théologiens anglo-américains. Leur rayonnement est considérable et pose, à nous catholiques, le difficile problème d'un dialogue valable avec eux.

Une religion pour un monde séculier *par L. Newbigin. Casterman, « Christianisme en mouvement / 3 », 1967, 171 p.* – Dans quatre conférences faites en 1964 l'auteur, évêque anglican de Madras, relève davantage les éléments positifs contenus dans les principaux ouvrages des nouveaux théologiens anglo-américains. On le sent surtout influencé par le beau livre de Cox « The secular City » (traduit sous le titre « La Cité séculière », Casterman, « Cahiers de l'actualité religieuse / 23 »). Newbigin fait bien la distinction entre le naturalisme qui est une interprétation de l'existence étrangère à Dieu et la sécularisation qui est un processus historique légitime. Elle est une conséquence normale de la Révélation judéo-chrétienne, affirmant une distinction essentielle entre Dieu et le créé. C'est le refus d'une société de type sacral. Dans un monde de plus en plus adulte l'homme prend davantage conscience du vaste domaine qui est propre aux sciences et aux techniques profanes. La foi est de moins en moins un refuge contre les menaces attentatoires à notre vie et de plus en plus une connaissance existentielle de Dieu (conçu) comme la révélation du sens de notre vie. Contre Robinson et van Buren, Newbigin affirme la dualité de Dieu qui se tient face à l'homme et qui attend un engagement conforme à la signification réelle de son existence. Il est dommage que l'auteur n'ait pas davantage approfondi le chapitre concernant la connaissance de Dieu.

autres ouvrages de théologie envoyés à la rédaction

Certains d'entre eux, à cause de leur importance, seront analysés dans une prochaine rubrique.

Schillebeeckx E., **Le Mariage, réalité terrestre et mystère de salut.** *Vol. 1, « Cogitatio Fidei / 20», Cerf 1966, 356 p.*

Duquoc Ch., **Christologie, Essai dogmatique.** *Vol. 1: L'homme Jésus. « Cogitatio Fidei / 29 », Cerf 1968, 338 p.*

Davis Ch., **Introduction au mystère chrétien.** *Cerf, « Lumière de la Foi / 17 », 1965, 412 p.*

Schillebeeckx E., **Révélation et théologie.** *Ed. du Cep, « Approches théologiques / 1 », Bruxelles 1965, 391 p.*

L'appartenance religieuse. *Congrès de Königstein. Ibid., 1965, 228 p.*

Boros L., **Le Paradoxe chrétien.** *Ed. de l'Orante 1966, 178 p.*

Id., **L'homme et son nltime option. Mysterium mortis.** *Salvator 1967, 187 p.*

Tillich P., **Le Courage d'être.** *Casterman, « Christianisme en mouvement / 5 », 1967, 187 p.*

Tavard G., **Initiation à Paul Tillich, une théologie moderne.** *Centurion, « L'Eglise en son temps / 16 », 1968, 223 p.*

Jossua J.P., **Le père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu.** *Cerf, « Chrétiens de tous les temps / 20 », 1967, 187 p.*

Encyclopédie de la Foi. *Vol. II : Espérance/Lumière, 530 p. Vol. III: Mal / Puissance, 559 p. Cerf, « Cogitatio Fidei / 16, 17 », 1965, 1966.*

Hunter A.M., **Introduction à la théologie du Nouveau Testament.** *Cerf, « Lire la Bible / 13 », 1968, 168 p.*

Gunther Plaut W., **Israël, peuple élu.** *Mame, « Concordances », 1967, 221 p.*

Heris Ch. V., **L'Eucharistie, mystère de la Foi.** *Alsatia, « Sources de spiritualité / 15 », 1967, 224 p.*

Miscellanea André Combes. *Université du Latran, « Divinitas 1967/1, 2 », 394 p., 893 p.*

Schoonenberg P., **L'homme et le péché.** *Mame 1967, 271 p.*

Garrone Mgr, **Morale chrétienne et valeurs humaines.** *Desclée, « Questions actuelles », 1966, 160 p.*

Rondet H., **Hegélianisme et Christianisme.** *Lethielleux, « Recherches et Synthèses / 18 », 1965, 160 p.*

Steinmann J., **Une foi chrétienne pour aujourd'hui.** *Grasset 1967, 246 p.*

Moran G., **Vivante Révélation.** *Ligel, « Horizons de la Catéchèse », 1967, 229 p.*

Lafrance J., **Demeurer en Dieu.** *Ed. du Cèdre 1967, 130 p.*

Rahner K., **Sur le Baptême – Sur le Sacrement des malades – Sur le mariage.** *Ed. de l'Epi 1966, 3 fascicules de 60 pages environ chacun.*

Saint Bonaventure, **Breviloquium.** *Vol. 4, 5, 6, 7. Ed. Franciscaines 1967, livrets de 150 pages environ chacun.*

Paul VI, L'Eucharistie, mystère de foi. *Introduction de Charles Ehlinger. Centurion 1965, 64 p.*

L'Espérance qui est en nous. *Œuvre des tracts, Bruxelles 1967, 48 p.* *P.S.*

église et monde / suite

La foi d'un paysan *par André Vial. L'impasse de l'A.C.J.F. Ed. de l'Epi, Paris 1967, 184 p., 12,35 F.* – Dans les souvenirs d'*André Vial*, paysan du Massif Central et président démissionnaire de l'A.C.J.F. en 1956, la J.A.C. de ses belles années, symbiose d'un mouvement d'Eglise et d'un mouvement de jeunesse, mettait vraiment l'Eglise à l'écoute du monde. L'A.C.J.F. entendait vivre, au bénéfice de toute l'Action catholique des jeunes, la même mystique d'incarnation. On ne l'a pas admis. Ce fut l'impasse. Bien des traits seront discutés sans doute dans cette histoire. On lui reprochera certaines omissions. Mais on reconnaîtra la robuste simplicité du témoignage. La J.A.C., à travers l'Afrique par exemple, trouverait ici plus d'une suggestion.

L'Eglise écoute. *Réflexion de laïc, par Michèle Aumont, Fayard, Paris 1967, 308 p.* – Parce qu'elle est née en Indochine, qu'elle a vécu en Afrique du Nord, que, universitaire, elle a eu le courage de travailler douze ans en usine, qu'elle a réfléchi cinq ans avec le Dr Gros pendant le concile, *Michèle Aumont* est accordée spontanément à l'universel. Elle nous livre ici ce qu'on pourrait appeler les commentaires d'une laïque sur Vatican II. Ce carnet de notes aborde beaucoup de sujets, y compris la liberté religieuse, l'œcuménisme et même la formation des prêtres (l'auteur prépare un autre volume sur le prêtre) mais il insiste avant tout sur la mutation du monde et l'adaptation de l'Eglise à ce monde nouveau. C'est le concile vu de « Gaudium et Spes ». Ces pages très étudiées, souvent doublées de documents annexes, paraîtront peut-être trop ambitieuses. Il y a du moins une chose qu'on ne pourra mettre en doute : c'est la sincérité de l'amour de l'Eglise qui les a dictées. Une laïque, riche d'expérience, plaide de tout son cœur pour que l'Eglise « écoute » le monde où l'Esprit est à l'œuvre. Voilà un livre que les missionnaires pourront mettre entre les mains de laïcs instruits, après l'avoir « écouté » eux-mêmes.

L'Eglise à l'écoute du monde *par François Favreau et une équipe d'éducateurs. Fayard-Mame, « ISPC », Paris 1967, 172 p.* – En complément de dossiers catéchétiques, l'abbé *Favreau* nous propose une présentation de l'Eglise non à partir d'une notion, mais à partir des questions du monde, par exemple la paix, le divorce. Comment faire voir l'Eglise en train de répondre à ces questions? Si elle est « à l'écoute du monde », alors on comprendra qu'elle soit d'abord « à l'écoute de Dieu » pour nous parler en son nom. Plus encore que des matériaux, ce livre fournit les principes d'une méthode. A chaque missionnaire d'en faire l'adaptation à son peuple.

F.B.

« foi vivante » / livre de poche

Aubier, Cerf, Desclée de Brouwer, Ed. Ouvrières, 1968.

3,60 F le vol.: **Athéisme et sens de l'homme** *par H. de Lubac (inédit) (n. 67)* – **Dialogue avec la souffrance** *par A.-M. Carré et collab. (n. 68)* – **Cette église que j'aime** *par Y. Congar (n. 70)* – **Le prêtre et la paroisse** *par K. Rahner (n. 73).*

4,80 F le vol.: **L'apostolat de l'Eglise** *par J. Blauw (inédit en français) (n. 69)* – **A mes frères** *par Y. Congar (n. 71)* – **Psaumes** *par Paul Claudel (n. 74).*

6,60 F le vol.: **Humanisme intégral** *par J. Maritain (n. 66)* – **Evangile et politique** *par R. Coste (n. 72).*

glanes

Des cris de témoins. L'abbé Pierre, fondateur des Communautés d'Emmaüs (25 en France) et d'équipes de volontaires en divers pays, raconte cette histoire en trois conférences : *Le scandale de la faim interpelle l'Eglise* (Apostolat des Editions, Paris 1968, 120 p., 6 F). – Le P. Paul Gauthier, lui aussi, dans un volume de *Conférences* (Salvator, Mulhouse 1968, 196 p., 12,50 F), raconte son appel. Au nom des ouvriers de Nazareth et du Brésil, il interpelle d'abord cette catégorie de chrétiens (religieux et religieuses) qui est « non seulement dispensée mais empêchée de pratiquer la pauvreté, de partager les biens » (pp. 46, 92), puis tous les chrétiens d'Occident, pour qu'ils remettent en cause leur société fondée sur l'argent et l'intérêt et non sur le droit des pauvres. Questions brûlantes comme on voit et qui nous concernent.

Une édition bon marché de **l'encyclique Populorum progressio :** *Le développement des peuples*, C.D.D., Tournai et Tolra, Paris, 1,90 F.

Bien volontiers à sa demande, et à l'occasion de la journée missionnaire des malades, nous faisons connaître **l'Association Notre-Dame de la Joie**, fondée le 30 août 1965 dans le but de « grouper des malades, d'anciens malades, des bien portants compréhensifs envers les malades, désireux de se consacrer au Seigneur tout en demeurant dans leur milieu naturel de vie » (Ecrire à Mlle Yvonne Sourisseau, 85 La Flocellière, France).

Concile et vies consacrées. Une somme des textes conciliaires, des interventions au concile, des décrets postérieurs et de textes de Paul VI concernant la vie religieuse au sens large. Textes rassemblés par l'abbé général des Prémontrés et édités par Robert Morel, ce qui suffit à faire imaginer la qualité de leur présentation. Un beau cadeau pour religieuses ou communautés (368 pages, 28 F).

lettre aux lecteurs

- L'association « Spiritus » vient de s'ouvrir au principal institut missionnaire de Belgique, les *Missionnaires de Scheut* (cicm). Cela porte à plus de 5 300 le nombre de missionnaires, hommes ou femmes, actuellement au travail outre-mer directement concernés par notre recherche. Ce chiffre ne comprend pas les membres non français des huit premiers instituts associés.
- Bénissant à nouveau notre équipe, *le saint père nous faisait dire, le 26 avril*, qu'il s'était « plu à constater avec quel zèle et dévouement les instituts qui collaborent à ces cahiers ont à cœur d'associer théologiens et pasteurs en vue de réaliser dans les idées comme dans les faits, l'aggiornamento préconisé par le décret *Ad gentes* ».
- Trois des instituts fondateurs de l'Association tiennent justement cette année leur *assemblée générale d'aggiornamento :* Missions africaines à partir du 23 avril, Missions étrangères de Paris à partir du 16 juillet, Spiritains à partir du 8 septembre. Demandez pour eux tous au Seigneur la lucidité et le courage des réformes.

points de repère

Les récentes étapes d'une prise de conscience.

- 7 décembre 65, Rome, Vatic. II, *Gaudium et Spes.*
- 15 février 66, Colombie, mort du P. Camilo Torrès.
- 12-26 juillet 66, Genève, C.O.E., *Eglise et Société.*
- 20 juillet 66.... Paris, mort du père Louis Lebret.
- 6 janvier 67..... Rome, création de la commission *Justice et Paix.*
- 26 mars 67, Rome, Paul VI, *Populorum progressio.*
- 11-16 juillet 67, Nantes Semaine sociale sur le développement et la paix.
- 25 juillet 67, Louvain, mort du cardinal Cardjin.
- août 67, Déclaration de 17 évêques du tiers monde.
- 9 octobre 67, Bolivie, mort de Che Guevara.
- 1er févr. - 25 mars 68, New Delhi, 2e conférence des Nations-Unies sur le commerce mondial.
- 4 avril 68..... Memphis, U.S.A. assassinat de Martin Luther King.
- 7 avr. 68, conc. de Holl. Mission et développement.
- 21-27 avril 68..... Beyrouth, conférence œcuménique sur le développement
- 25 avril 68, Paris, Achèvement de la tournée européenne de Mgr Camara.
- 3-21 juillet 68, Upsal, 4e assemblée du C.O.E., « *Toutes choses nouvelles* ».

point d'orgue

Si vous voulez dire
que j'ai été
un tambour-major,
dites
que j'ai été
le tambour-major
de la justice.
Que l'on
ne rappelle pas
que j'ai eu
le prix Nobel
de la paix.
Cela est sans
importance...
Dites,
le jour de
mes funérailles, que
Martin Luther King
s'est efforcé
de faire don
de sa vie...
Qu'il a essayé
de donner
de l'amour...
Dites
que j'ai essayé
d'aimer
et de servir
l'humanité.