

SPIRITUS

*interculturalité
vivre de plusieurs cultures*

INTERCULTURALITÉ *vivre de plusieurs cultures*

Alphonse Quenum	Pluralité Ethnique et devenir de la Côte d'Ivoire	239
Virgil Elizondo	Le métissage, face humaine de la mondialisation	250
Marie Murat	La Rose et la Jérusalem Nouvelle	257
Louis et M.J. Otshudi	Un parcours en situation interculturelle	267
F.M. Galumbulula	Les relations humaines, Vrai laboratoire de l'interculturalité	277
Londi Boka di Mpsi	La Tribu, une base arrière pour la survie	283
Marie-Claude Lutrand	Le rapport à la différence	297
R. Heyer et St Arnaud	Le pluralisme comme symptôme	306
André Wénin	«Tu ne convoiteras pas»	317
Ilunga Muya	Statut théologique de la pluralité	331

chroniques

Pierre Lefebvre	Un livre à lire: « <i>Les ombres de nos cultures</i> » de Peter Koh Joo-Kheng et Jan Swijngedouw	352
Maurice Pivot	Collection «Questions ouvertes»	355

notes bibliographiques	359
-------------------------------	-----

Interligne, interphone, interculturel, et bien sûr internet, que de façons d'essayer de se relier, car il s'agit bien de cela, n'est-ce pas ? De savoir comment vivre dans une réalité plurielle, comment se construire par la rencontre de l'autre, sur une planète en voie de mondialisation.

Les différents auteurs de ce numéro l'ont bien compris. Certains nous parlent d'abord de convivialité, d'interculturalité toute simple entre les personnes, que ce soit en Afrique, en Iran ou à Boulogne-sur-Mer. Ils soulignent tous l'importance de ce premier chemin vers la découverte d'une altérité.

D'autres, déjà, nous entretiennent d'échanges plus profonds, là où il s'agit vraiment de vivre de plusieurs cultures dans sa propre chair, que ce soit en Amérique ou à l'Île Maurice. Le métissage est-il la clé de la culture à venir ?

Ces mélanges, ce brassage ne sont pas sans influencer sur la vie des groupes et des nations, comme nous le montrent les études sur le tribalisme, ou plutôt la tribalité, et sur la situation en Côte d'Ivoire, pays à l'histoire à la fois singulière et exemplaire pour l'Afrique.

Un article sur le statut singulier de l'étranger en Israël nous rappelle que le peuple élu a dû, lui aussi, donner leur place aux différences et ne pas se crisper sur son bien propre.

Enfin l'analyse du pluralisme comme symptôme et du statut théologique de la pluralité viennent étayer cette réflexion sur la culture actuelle si marquée par ces réalités.

La fin de la présentation des livres de la collection « Questions ouvertes » et celle du livre de Peter Koh et Jan Swijngedouw : « L'ombre de nos cultures », bien approprié à notre thème, complètent cet ensemble.

Ce numéro vous arrive à la rentrée 2001. Puisse-t-il nous aider à déchiffrer quelque chose de notre réalité multiple où le levain de l'Évangile prépare aujourd'hui le Royaume à venir.

Spiritus

PLURALITÉ ETHNIQUE ET DEVENIR DE LA CÔTE D'IVOIRE

par Alphonse Quenum

Alphonse Quenum est un prêtre béninois. Théologien et historien, il enseigne à l'Université Catholique d'Abidjan. Il est très sensible aux problèmes de la société, notamment en Afrique, sur lesquels il prend courageusement position. Condamné à mort sous le régime marxiste de Kérékou au Bénin, il a passé 10 ans en prison. Cette épreuve a peu entamé sa détermination pour la défense des Droits de l'homme. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont: «Évangéliser hier, aujourd'hui: une vision africaine».

Il analyse ici finement la situation pluriethnique de la Côte d'Ivoire qu'il connaît bien.

Depuis le coup d'État militaire de décembre 1999, qui a polarisé l'attention sur la Côte d'Ivoire et suscité bien des tensions, on peut trouver de nombreuses raisons de réfléchir sur ce pays. On en dit parfois trop comme si brusquement tous les maux d'Afrique s'étaient cristallisés en ce pays; parfois pas assez, parce que les problèmes sont plus complexes qu'ils ne paraissent et appellent souvent des analyses plus profondes. Ce qui sera dit ici ne sera donc qu'une modeste perception des choses, qui se voudrait la plus objective possible, pour éclairer une situation qui en a étonné plus d'un. Il s'agira d'abord de montrer la complexité du peuplement de la Côte d'Ivoire et le fond culturel qui le porte; puis d'indiquer l'émergence progressive d'une idéologie identitaire à caractère ethnique; enfin de souligner les influences religieuses. La conclusion évoquera les limites et les risques d'une focalisation sur les questions d'identité dans le contexte actuel.

le peuplement

La situation géographique de la Côte d'Ivoire explique son peuplement assez diversifié. Ce pays de 322 462 km², avec une population de 15 millions d'habitants, partage des frontières communes avec cinq pays : le Ghana, le Mali, le Burkina-Faso, la Guinée et le Liberia.

Il n'est pas vrai qu'avant les premières grandes migrations l'actuel territoire ivoirien était vide d'hommes. Depuis plusieurs siècles des flux migratoires ininterrompus se sont déversés sur ce pays au sol généreux. La forêt, autrefois assez importante dans le Centre et le Sud, a servi de protection aux populations venues de l'Ouest et de l'Est. Les groupes venus du Nord ont épousé la fluidité des espaces ouverts de la savane et ont profité de cette nature géographique pour développer une plus grande mobilité.

Sans entrer dans les détails, retenons qu'il existe **quatre groupes dominants**, dont les uns sont plus anciens que les autres, qui ont occupé, de façon continue, ce territoire, comme cela est arrivé dans tous les pays.

Les groupes du Nord-Ouest, Mandé, et ceux du Nord-Est, désormais connus sous le nom de Gur ont sans doute amorcé leur mouvement migratoire vers le XVI^e siècle. Ils sont ceux dont les mouvements ont été les plus faciles à suivre par une lecture historique. Ils ont des spécificités linguistiques moins fragmentées.

Par contre, les groupes Akans et Krous qui occupent le Centre, le Sud et l'Ouest sont plus morcelés. Il s'en suit une multitude de langues qui ne se parlent que par des groupes assez minoritaires, qui ont pourtant le sentiment d'appartenir à un groupement ethnique plus large avec un fond culturel commun.

Plusieurs ethnies sont transfrontalières et vivent au Nord, à l'Ouest et à l'Est, de part et d'autre des frontières. C'est dire toute la difficulté qu'on rencontre pour faire coïncider l'identité ethnique avec une réalité géographique étatique, nationale et exclusive. Ce n'est d'ailleurs pas une spécificité de la Côte d'Ivoire, qui compte une soixantaine d'ethnies.

Le cas du Burkina-Faso mérite attention. Pays enclavé, aux moyens économiques limités, mais avec des populations laborieuses et fort

mobiles, il est la base d'une immigration ancienne et récente. Ses ressortissants, installés dans les plantations ou utilisés dans les emplois secondaires en ville, constituent une donnée majeure dans l'analyse du peuplement actuel de la Côte d'Ivoire, avec les difficultés qui en découlent.

À la complexité des mouvements migratoires évoqués plus haut s'ajoutent **des flux récents**, liés à la prospérité économique de la Côte d'Ivoire et à la violence étatique des pays de la région. Ainsi Nigériens, Béninois et Togolais sont nombreux à vouloir venir chercher fortune en Côte d'Ivoire.

Cette situation démographique complexe a été qualifiée de « **puzzle** » par Gabriel Rougerie¹. Dans un discours, considéré comme historique, prononcé à l'Assemblée Nationale, le 15 janvier 1961, le Président Houphouët Boigny qui connaissait bien son pays, déclarait :

« Est-il besoin, messieurs, d'insister sur la nécessité de l'unité ? Dans ce pays où existent au moins soixante tribus, avec une grande minorité venue de l'extérieur, qui ne cesse chaque jour de grandir en raison de l'hospitalité bien connue de la Côte d'Ivoire, même si le cœur n'est pas pleinement à l'unité, la raison nous l'impose.

Et c'est une des grandes chances de la Côte d'Ivoire de constater que la multiplicité des tribus et la diversité des groupements ethniques étrangers qui peuplent le pays, loin d'être une entrave à l'union indispensable, peuvent, au contraire, être considérées comme un levain de l'unité, parce que les plus égoïstes parmi nous ont au moins la conscience aiguë que personne dans ce pays ne peut se baser sur une seule tribu ou un groupement ethnique pour réaliser quoi que ce soit d'efficace². »

réflexes identitaires

Le peuplement hétérogène de la Côte d'Ivoire a créé des réflexes identitaires assez forts qu'on ne retrouve, en général, de façon aussi accentuée que dans les pays forestiers de l'Afrique équatoriale et centrale.

1/ Gabriel ROUGERIE, *La Côte d'Ivoire*, Paris, PUF 1974, p. 63.

à l'Assemblée Nationale de Côte d'Ivoire, le 15 janvier 1961.

2/ Discours de Félix HOUPHOUËT-BOIGNY

En Côte d'Ivoire, *on appartient avant tout à l'ethnie d'un lieu. La localisation est donc importante.* Même si, dans le cosmopolitisme des villes, les populations vivent ensemble, sans grandes difficultés, on désigne volontiers les personnes par leur ethnie. Qu'est-ce qu'il est ? Cela veut dire : de quelle région vient-il ? Quand on cherche quelqu'un, c'est presque toujours par son identité ethnique ou nationale qu'on vous l'indique. On vous dira le Baoulé, le Bété ou le Malien etc. Ce réflexe culturel n'est pas sans importance.

En pays Agni, un Baoulé qui est l'une des ethnies les plus proches, les deux groupes venant de surcroît du Ghana, est un « **allogène** ». Pour sous-tendre cette conception d'appropriation d'espace et d'affirmation identitaire, on développe la notion « **d'autochtonie** ». Celle-ci apparaît comme le premier maillon de « **l'ivoirité** ». Elle est le premier degré de rejet d'un compatriote hors d'un espace, considéré comme la propriété d'un groupe ethnique, où il ne peut vivre que par tolérance, au sens premier de cette expression.

C'est depuis les années trente que cette notion s'est développée dans la région du Sud-Est. Les chefferies locales, très fortes en Côte d'Ivoire, et que la colonisation n'a pas réussi à disloquer comme elle l'a fait ailleurs, apparaissent comme garantes de cette conscience d'appartenance au groupe ethnique et de possession de la terre. La force du sentiment d'autochtonie se manifestera plus tard dans les comportements.

Dans de telles conditions, les autres habitants de la Côte d'Ivoire, qui viennent des pays voisins ou de la région sont encore plus identifiables et tenus pour des non-originaux du lieu. Ils sont Ghanéens, Burkinabés, Béninois, Togolais, Guinéens, Maliens. Ils sont les « **étrangers** ». Quand bien même, ils auraient la nationalité ivoirienne, ils ne cessent pas d'être cela, puisque c'est par leur pays d'origine qu'on les identifie. En temps de crise, leur patronyme suffira à les disqualifier ou à leur causer des problèmes.

Sur le terrain politique et administratif, pendant la colonisation et au début de l'indépendance, il s'était produit un phénomène de large assimilation et d'ouverture aux « étrangers ». Cela est dû en partie au système de l'AOF (Afrique Occidentale Française), qui avait favorisé un certain brassage et la circulation des cadres dans les colonies sous tutelle française. Cela est dû aussi à la politique d'Houphouët, qui

avait organisé autour de lui, par méfiance et par stratégie, un cercle de cadres étrangers dont beaucoup avaient adopté la nationalité ivoirienne et occupaient des postes administratifs élevés. Cette politique, perçue comme méfiance et soupçon à leur endroit, n'a pas toujours été appréciée par les Ivoiriens, dont certains n'hésitaient pas à agiter « *l'après Houphouët* » comme *le temps de la revanche* et du retour de manivelle.

le feu couvait sous la cendre

Le réflexe identitaire n'est pourtant pas né avec la nouvelle démocratie et la mort du Président Houphouët. En 1958, il y avait eu un mouvement très violent contre les Béninois et les Togolais qui jouaient le rôle de cols blancs dans le pays. Ils étaient tenus pour méprisants envers les Ivoiriens et accusés de faire venir les leurs pour occuper tous les postes de l'administration et du secteur privé. Les effets de ce départ massif restent encore vivaces dans la mémoire de beaucoup, et certains des idéologues du sectarisme et du nationalisme exacerbés d'aujourd'hui s'en réclament.

Aussi, chaque incident peut dégénérer en violences contre les étrangers, et permet de réveiller cette conscience d'appartenance exclusive. Qu'il suffise de se rappeler ce match de football entre l'ASEC d'Abidjan et l'ASHANTI KOTOKO de Koumassi (Ghana), qui avait tourné en altercations, et provoqué des violences contre les Ghanéens. Celles-ci débordèrent même sur les Béninois et les Togolais, tenus eux aussi, pour des étrangers indésirables.

De ce point de vue *le pays apparaît toujours comme une poudrière en sursis*, et, si ce mot paraît trop fort, il faut dire que le feu couve sans cesse sous la cendre. Ce n'est pas du tout excessif de le dire. Et le même phénomène est latent dans plusieurs pays africains.

Certains analystes expliquent cette situation de tension par l'importance de la population d'immigration récente, qu'ils évaluent à plus de 40 %, pour en indiquer le caractère insupportable. En réalité, il s'agit d'une évaluation assez fantaisiste. Les dernières statistiques officielles parlent de 26 %. Dans tous les cas, c'est important. Faut-il alors parler de seuil de tolérance ? Que signifie cela dans une Afrique où les États-Nations sont plus un mythe et une fiction qu'une réalité, même si on se fait des guerres sans merci en leur nom ?

L'utilisation de certains critères d'analyse sociologique, éprouvés en Occident, ne conviennent pas toujours pour apprécier les situations conflictuelles en Afrique. Les relations entre les populations et les groupes ethniques sont si complexes que bien d'autres facteurs méritent d'être pris en compte.

les crises et leurs conséquences

La crise économique qui secoue la Côte d'Ivoire depuis la dernière moitié des années 80, et la crise socio-politique qui l'a suivie avec le vent de la démocratisation, ont mis au jour des problèmes sérieux. *L'agacement a cédé la place à l'énervement* et celui-ci a peu à peu ouvert la voie à des mouvements d'humeur de plus en plus incontrôlés.

L'explication des maux commence alors à ouvrir la voie à *la logique classique du bouc émissaire*. Si les Ivoiriens ne trouvent pas de travail, c'est parce que les étrangers ont pris toutes les places. Ainsi se met en place une politique **d'ivoirisation** de la société par la limitation drastique des naturalisations et par l'offre des emplois aux seuls Ivoiriens dits de souche. Le fait d'avoir la nationalité ivoirienne ne suffit donc plus pour vous garantir un emploi, même dans le privé.

On pourrait dire que c'est le deuxième degré de la prise en compte de **l'ivoirité comme une option préférentielle**. La compétence est alors devenue un facteur second pour le choix d'un candidat à un emploi. Il faut reconnaître aussi que cette option n'est pas une spécificité ivoirienne. Elle est pratiquée dans presque tous les pays, même en Europe. Mais nulle part en Afrique Noire elle n'a été aussi ouvertement structurée sur une base idéologique comme en Côte d'Ivoire.

ivoirité: mythe ou réalité ?

Le concept d'«ivoirité» fut d'abord développé dans un contexte de littérature à l'Université d'Abidjan, pour cultiver et pour promouvoir une atmosphère d'authenticité nationale. Mais le concept va s'évader de cet espace clos pour prendre le vent du large et de l'engagement politique. Les acteurs universitaires qui ont été propulsés dans la sphère politique, au plus haut niveau de l'État, vont profiter de leur nouvelle position pour l'offrir au chef de l'État, le Président Bédié, comme arme idéologique de propagande. Il le lance dans un espace ouvert, sans pouvoir en endiguer de façon rationnelle les effets pervers.

Cette notion que les initiateurs manipulaient avec une relative discrétion est donc entrée dans le champ public et a provoqué des turbulences. Elle devint une véritable boîte de Pandore. L'ivoirité offrait une opportunité au Président Bedié pour organiser une mise hors jeu de l'ancien premier ministre, Alassane Ouattara, considéré comme un adversaire dangereux et un intrus dans l'espace politique ivoirien.

La notion d'ivoirité ouvrait la voie à un jeu d'interprétations à connotations idéologiques à fins multiples. À jouer ce jeu, pourtant dangereux, nul ne parut de trop. Tous les corps sociaux y ont mis leur grain de sel. Il fallait lui donner une assise juridique que lui offrit la loi électorale de 1995. Pour être élu Président de la République de Côte d'Ivoire, il faut être de père et de mère ivoiriens, eux-mêmes nés de parents ivoiriens. Cette loi sera renforcée dans la Constitution de 2000, par une autre condition, à savoir: «ne s'être jamais prévalu d'une autre nationalité».

Ces dispositions éliminent du jeu politique, à un certain niveau, les enfants de plusieurs acteurs majeurs de la vie politique ivoirienne, qui se sont alliés à des épouses ou des maris étrangers. Cette orientation, quel qu'en soit le mobile, s'apparente à *une sorte de schizophrénie*. Car, le danger qu'elle est supposée vouloir conjurer est, de ce fait, amplifié. Elle introduit une discrimination dans presque chaque maison, étant donné le métissage avancé de la société ivoirienne. On bloque ainsi un dynamisme fécond qui aurait pu être un exemple pour l'Afrique Noire en mal de modèle.

l'ivoirité, une conception aristocratique et hégémonique

Dans un exposé, le professeur Harris Mémel-Foté, un universitaire de haut niveau, d'esprit libre et ouvert, analyse de façon plus globale le phénomène.³ Il le considère comme *une opération, d'abord à visée d'hégémonie politique*, au profit du groupe ethnique baoulé, puis de façon plus large, «Akan», pour s'assurer indéfiniment le pouvoir. Selon lui, ce groupe se considère comme une aristocratie, la seule digne de gérer la Côte d'Ivoire. Il analyse l'émergence de l'idéologie de l'ivoirité comme une logique d'ethnocratie, d'oligarchie et de tenta-

3/ Harris MEMEL-FOTÉ, « Un mythe politique des Akans en Côte d'Ivoire: le sens de l'État », in: *Mondes Akan: Identité et*

pouvoir en Afrique Occidentale (dir. P. VALSECCHI et F. VITI), Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 21-42.

tion monarchique, et un obstacle à l'esprit démocratique et républicain. Il la fait remonter à Houphouët-Boigny qui, après l'avoir combattue, a fini par l'adopter avec le pragmatisme qu'on lui connaît.

Il faut pourtant aller au-delà de cette analyse. L'ivoirité est désormais sortie d'une stratégie du mythe politique des Akans. Elle a été récupérée par une large couche de l'intelligentsia ivoirienne et est utilisée par une sorte de national-socialisme pour mobiliser un électorat populaire sensible aux slogans simplistes. Des leaders qui se réclament de gauche s'en servent habilement à leurs fins personnelles.

En réalité, face à cette mise en scène ou cette stratégie de conquête ou de conservation du pouvoir à pôles variables, une grande partie des ressortissants du Nord se croient visés par le soupçon qui exclut Ouattara. Ils affirment volontiers que l'ivoirité a déjà fissuré la Nation : si votre nom est Konan ou Konian votre identité est assurée, vous êtes ivoiriens ; mais si vous êtes un Kone, vous risquez de passer pour un étranger. Les effets négatifs de cette identification par les patronymes ne sont pas de la fiction, ils constituent un des fonds du débat.

Il en ressort une atmosphère de méfiance et de défiance qui obscurcissent l'horizon de la coexistence pacifique. Le ver est réellement dans le fruit. Il n'en sera retiré que si les intellectuels qui ont sécrété le venin s'attellent à l'extraire par un discours cohérent qui assume la complexité de la réalité sociale ivoirienne, sans faux fuyants. Car, ils sont pour une large part les acteurs du « mal ivoirien ».

la religion

A priori, on serait tenté de dire que la religion n'a rien à voir avec le problème de l'ivoirité. Cependant, une identification abusive du Sud et du groupe Akan, avec le christianisme, et du Nord, peuplé de Mandé et Malinké avec l'islam, complique inutilement les problèmes. *L'instrumentalisation de la religion* par certains hommes politiques et la peur entretenue, à tort ou à raison, dans les groupes de fidèles, par les chefs religieux, *nourrissent la méfiance*. Pour l'instant, les dénégations des uns et des autres n'ont pas encore dissipé les soupçons ni les craintes.

Cet amalgame a conduit le pays à un clivage Nord-Sud qui reste en partie artificiel quand on examine la composition sociologique des

partis. C'est vrai que chaque parti politique affiche des colorations ethniques dominantes qui confortent une tendance à l'ethnisation, mais elles ne sont pas exclusives.

Cette situation couve des réflexes de revanche. Les musulmans estiment que le pouvoir politique a été jusqu'ici contrôlé par les gens du Sud, chrétiens, et qu'ils ont été, de ce fait, lésés dans leurs droits. Ils attendent donc leur tour. La peur qu'une telle atmosphère génère n'augure rien de bon à long terme. C'est ce malaise qu'il faut conjurer. Or la logique de l'ivoirité, juridiquement codifiée, semble ne pas faciliter les choses, d'autant plus que le Nord a largement voté contre la Constitution.

Dans cette situation, *les religions peuvent jouer un rôle d'arbitrage*, à condition qu'elles se considèrent et se constituent comme *des lieux de communion*, qui s'opposent aux violences et aux intégrismes de toutes sortes.

D'ailleurs, autorités catholiques, protestantes et musulmanes ont souvent cherché ensemble les voies et les moyens nécessaires pour arrêter la spirale des anathèmes et la cristallisation des préjugés. L'archevêque d'Abidjan a parfois demandé pardon pour les erreurs de comportement et les silences complices. Dans une situation de pluralisme ethnique et religieux, *la culture de tolérance est un devoir moral, voire un culte*, pour assurer la paix à chacun et aux différents groupes.

C'est donc au niveau des responsables religieux que doit s'entreprendre une éducation franche des fidèles et une ouverture sereine à la tolérance, sans laquelle la cohabitation des groupes religieux sera hypothéquée à jamais. L'hypocrisie ou le faire-croire, dans ce domaine, ne sera qu'une arme de faiblesse et une très mauvaise conseillère.

CONCLUSION

Le problème de l'ivoirité est, de toute évidence, une donnée qui perturbe la situation socio-politique ivoirienne et *débouche sur des effets négatifs*, même en économie. Elle semblait vouloir servir de socle à un rassemblement nationaliste. Elle n'a réussi qu'à faciliter un jeu politique et à exacerber les tensions ethniques sourdes et jusque-là contenues par la politique du Président Houphouët.

La recherche de sujets nationaux purs et moins purs, à quelque fin que ce soit, dans le contexte de migrations africaines permanentes, ne peut que susciter des problèmes quasi insolubles, du fait que bien des populations sont le résultat de migrations relativement récentes.

À cet égard, il faut *éviter de s'embarrasser d'une trop grande tentation de hiérarchisation*. Car, dans ce domaine on ne sait quand ni où s'arrêter. Faute de pouvoir le faire, on ne se fie qu'aux rapports de force socio-politiques. Ceux-ci peuvent se retourner contre ceux qui les manipulent.

La multiplicité des ethnies, la dynamique du métissage social et culturel, dans un pays dont l'économie a un poids régional, obligent à *une logique d'ouverture et non à une logique d'enfermement*. Celle-ci est contre nature et ne peut provoquer que des effets d'étouffement.

Le fait que les autres pays africains aient paru se braquer contre l'orientation ivoirienne est symptomatique d'un malaise. L'ivoirité est perçue et vécue par les communautés étrangères comme la systématisation de la xénophobie et d'une logique d'exclusion. Mais cela indispose les Ivoiriens et leur donne une impression d'injustice et d'ingratitude.

La Côte d'Ivoire aurait tort de traiter tous les pays africains d'inintelligence et de mauvaise foi. Quand tout le monde se pose des questions à votre sujet, il ne faut pas se contenter de dire qu'on a raison et que cela étant, les autres ne peuvent qu'avoir tort. C'est une attitude de sagesse que de se demander s'il ne se pourrait pas qu'on ait un peu de tort. En tout cas, ce genre de questionnement n'est pas signe de faiblesse.

La logique de l'ivoirité a l'inconvénient de donner l'impression que les Ivoiriens ne sont venus de nulle part. Par ailleurs, *elle ne prend pas en compte le mouvement de recherche de grands ensembles*, qui s'opère sur le continent. La classe politique y a peu préparé le peuple et ce n'est pas facile dans un pays où le réflexe d'identification locale est très fort. Seule une réflexion sereine et une logique de compromis dynamique apaiseront les uns et les autres. La politique de l'autruche ne fera qu'aggraver les tensions. En réalité, ce n'est pas souhaitable. Car, ce pays peut et doit donner mieux.

La hiérarchie catholique gagnerait à terme à prendre ses distances envers une idéologisation des réflexes culturels et certains concepts

d'affirmation nationaliste peu en harmonie avec l'humanisme chrétien. Partout, dans le monde et à travers l'histoire, là où les Églises chrétiennes n'ont pas su se démarquer pour servir la cause de tout homme, elles ont perdu leur âme et ont été accusées de complicité.

Une Église locale qui a le droit de chercher à s'enraciner dans une identité a aussi le *devoir impérieux de travailler à abattre les murs de séparation*, pour contribuer à bâtir la Cité «où tous ensemble ne font qu'un». Ce témoignage d'un irrésistible amour universel peut coûter et ne pas être compris par certains, mais il est le seul qui puisse honorer sa mission au service de ceux qui sont loin comme de ceux qui sont proches.

Alphonse Quenum

*Professeur à l'UCAO
08 B.P.22 – Abidjan – Côte d'Ivoire*

GARRIGUES

n° 73 – mars 2001

LA MONDIALISATION EST-ELLE NOTRE AVENIR ?

Le mot est à la mode, et la réalité est bien là ! La rejeter, c'est courir le risque de passer à côté des potentialités qu'elle recèle. L'accepter béatement, c'est souscrire à l'impétueuse force libérale qui la porte. N'est-il pas temps d'adopter à son égard une attitude critique raisonnable ?

C'est à cette question que Garrigues voudrait apporter quelques éléments de réponse. D'abord en esquissant des contours, en soulignant des richesses, en pointant des dangers. Confronté aux exigences chrétiennes, ce monde global sera-t-il Babel ou Pentecôte ? Neuf articles brefs constituant un dossier de 32 pages.

GARRIGUES – Revue régionale de culture chrétienne
Éditée au Centre de La Baume chemin de la Blaque,
13090 AIX EN PROVENCE – Tél. 04.42.16.10.30

Abonnement 150 F – Le numéro 50 F Franco
En vente dans les librairies religieuses et les Centres spirituels
de la région PACA

LE MÉTISSAGE, FACE HUMAINE DE LA MONDIALISATION

Virgil Elizondo

Virgil Elizondo a fondé le Centre culturel Mexico-américain de San Antonio, au Texas. Il est professeur de théologie à l'Université Notre-Dame aux États-Unis, et professeur invité d'études religieuses à l'Université de Californie à Santa Barbara. Il a publié un certain nombre de livres et d'articles sur le métissage, la foi et la culture.

Je suis né et j'ai été élevé dans la culture anglo-saxonne, protestante et «blanche» des États-Unis, où je vis et travaille actuellement. Mes parents étaient des Catholiques originaires du Mexique, héritiers de lignées françaises et espagnoles, des Nahuas et des Chichimèques. À la maison nous parlions espagnol, à l'école, anglais et en récréation «espagnolais». Mes amis les plus proches étaient Allemands, Slovaques, Italiens, Philippins et Polonais. Aujourd'hui, mes neveux et nièces ont épousé des Suisses, des Italo-américains, des Anglo-américains et des Afro-américains. Leurs enfants sont superbes ! Qui sommes-nous ?

un monde mélangé

L'étoile de l'équipe de France au Mondial de football était un Franco-algérien ; celle des tournois de golf aux États-Unis est un Américain afro-asiatique (son père est afro-américain et sa mère est thaïlandaise). Le héros du film «Titanic», qui a fait battre le cœur des femmes du monde entier, est un acteur américain d'Hollywood, Germano-italien d'origine. Un Japonais latino-américain a été président du Pérou, et les Japonais venus du Brésil dansent la samba dans les rues au Japon. Le neveu du Président des États-Unis est un Mexico-américain. Dans les événements sportifs quelque peu importants, l'aspect physique des joueurs ne permet plus de connaître leur nationalité.

Dans n'importe quelle ville, petite ou grande, les caractéristiques physiques et culturelles des habitants indiquent qu'une bonne partie du monde vit et se mélange là de manières variées et à des degrés divers. C'est vrai aussi de n'importe quel public dans les grandes universités américaines. L'année dernière, mes étudiants étaient des Sino-panaméens, ou des Portorico-polonais, ou alors toutes sortes de combinaisons fascinantes d'Américains : Irlando-vietnamiens, Germano-nigériens, Mexico-libanais... Les affaires, le besoin de travailler, les migrations, la facilité des voyages ont fait du monde un petit village en relation. Les amitiés, les relations conjugales et les mariages font craquer les vieux tabous raciaux ou nationaux et donnent ainsi naissance à une nouvelle humanité. C'est ce mélange continuels aussi bien des corps que des esprits que nous appelons « métissage ». C'est à la fois l'écorce et le cœur du processus de mondialisation aujourd'hui en cours.

Le métissage est simplement *le mélange de groupes humains à caractéristiques génétiques différentes*, caractéristiques qui déterminent la couleur et la forme des yeux, la pigmentation des cheveux et de la peau et même la structure osseuse. **C'est un phénomène extrêmement courant dans l'évolution de la race humaine.** Les savants nous disent qu'il reste très peu de groupes humains « purs » – si même il en existe – et que ce sont les plus faibles, car leur capital génétique s'est peu à peu épuisé. Mais il ne s'agit pas seulement d'un mélange biologique ! Le métis est né de deux histoires, de deux cultures et de deux souches génétiques ; en lui, en elle, commencent une nouvelle histoire, une nouvelle culture, et un nouvel être génétique. Le métis sera donc une personne à identité physique et culturelle indéterminée et à appartenance ethnique ambiguë.

la peur de « l'impur »

Il n'y a guère de difficultés pour un mélange physique et culturel, mais c'est une tout autre affaire lorsqu'il s'agit de mélange au plan psychologique, social, politique et religieux entre les personnes et les groupes. Biologiquement et culturellement parlant, le métissage apparaît facile et naturel, mais socialement il provoque la peur, il est ressenti comme une menace, et souvent il est interdit. Le métissage religieux est le plus difficile de tous, car il apparaît comme une menace pour les religions établies. Cela s'est souvent produit dans l'histoire et pourtant c'est un des plus grands tabous de l'histoire humaine.

Au-delà de la fascination pour ce qui paraît exotique ou attirant, il semble que nous ayons une peur naturelle des « autres », dans la mesure où ils risquent de mettre en danger l'unité ou la pureté du groupe: famille, clan ou nation. Les possibles atteintes biologiques et culturelles à l'identité et à la vie du groupe, spécialement par intermariage et naissance d'enfants métis, provoquent une telle peur qu'en bien des endroits le mariage avec des étrangers est encore interdit ou largement désapprouvé. Souvent les enfants sont alors rejetés par les groupes de chacun des parents! Les étudiants nés de telles unions, dans mes cours à l'université, parlent souvent du rejet douloureux dont ils sont ainsi l'objet. Ils se débattent sans cesse dans des problèmes d'identité et d'appartenance. C'est comme s'ils étaient contaminés, impurs et porteurs d'une maladie mortelle! Et pourtant cela arrive et maintenant de plus en plus souvent.

méfais de la culture dominante

Cette répugnance naturelle à sortir ainsi de son propre groupe a été aggravée par **les idées fausses et largement répandues sur une inégalité fondamentale des races** selon la couleur de la peau. Le blanc était synonyme de pureté, beauté et supériorité et les couleurs plus foncées évoquaient les notions contraires. Des théologiens ont même cherché à fonder sur la Bible ces idées d'inégalité basée sur la couleur. Elles ont justifié la conquête, la ségrégation, l'esclavage et l'interdiction du mélange des races aux États-Unis. Cette idéologie a eu pour résultat d'essayer de créer une race de Maîtres blancs, purs de toute contamination par les races dites « inférieures » du reste du monde. Tout mélange avec ces dernières était considéré comme une dégénérescence de la race humaine. Plus cette idéologie prend racine dans la culture dominante, plus le métissage sera craint et détesté. Non seulement la loi interdisait le mélange, mais la culture de ségrégation ainsi créée rendait les gens craintifs et honteux devant lui.

Idéalement ces échanges de gènes et de cultures devraient amener un bénéfice et un enrichissement mutuels. Cependant, dans la réalité, les métis souffrent souvent d'un **traumatisme profond de non-appartenance et de non-identité**, et n'éprouvent que honte et dégoût pour ce qu'ils sont. Depuis leur plus tendre enfance ils se posent cette question: « Qui suis-je? » L'image de la culture dominante du pays d'accueil ou colonisateur comme « supérieure et

belle», et de celle de l'immigrant ou du colonisé comme «inférieure et sans beauté» est diffusée par tous les médias, qu'il s'agisse d'habillement, de langues, de manières de penser, d'art, de musique, de loisirs et de toutes les institutions de la société : famille, éducation, économie, politique, et surtout mythologie et imagerie religieuses. L'«image normative» de ce que doit être un véritable être humain, si profondément enracinée dans la culture blanche occidentale, continue à être projetée et renforcée de bien des façons. Seule cette manière d'être occidentale apparaît comme la véritable manière d'être homme et toutes les autres continuent à être reléguées à un statut inférieur. Ce n'est pas forcément vécu d'une manière consciente, *c'est seulement la prédominance constante de l'Occident qui continue inconsciemment à se voir comme le modèle et le maître du monde...*

La souffrance la plus profonde des métis vient de ce qu'on pourrait appeler une **identité «inachevée» ou plutôt «indéterminée»**, ce qui produit un sentiment profond d'impureté, de non-appartenance aux groupes de ses parents. Savoir existentiellement qu'indépendamment de ce que je peux être socialement ou moralement, JE SUIS, j'appartiens à un groupe de référence, est un besoin fondamental de tout être humain. Cette notion d'appartenance fondamentale, d'être Français, Américain, Mexicain, Anglais... est un besoin profond de la personne. S'il est satisfait, il n'est même pas ressenti, mais s'il ne l'est pas, il devient si troublant et si pénible que nous trouvons difficile de le thématiser ou d'en parler. Nous essayons «d'être comme», mais nous ne savons pas exactement comme qui. Comme Mexico-américains, nous essayons de trouver notre appartenance au Mexique ou aux États-Unis, pour découvrir finalement que les deux pays nous considèrent comme des étrangers. Notre espagnol est trop anglicisé pour les Mexicains et notre anglais trop hispanisé pour les Américains. Je me suis rendu compte que bien des étudiants de races mêlées, dans mes cours à l'université sur Foi et Culture, ont fait des expériences similaires et certains ont même subi une sorte d'excommunication de la part des groupes d'appartenance de leurs parents.

Pourtant, malgré cette difficile situation d'inégalité, les semences mêmes de cette dichotomie : «beau et supérieur» et «inférieur et sans beauté» sont implantées physiquement et spirituellement par ce processus de métissage. Par les relations sexuelles et le mariage, une nouvelle race biologico-spirituelle est en train de naître, qui sera en

même temps conquérante et conquise, migrante et indigène, supérieure et inférieure: chacun, chacune sera vraiment frère et sœur de sang des deux groupes, sans appartenir exclusivement à l'un d'eux.

Cette nouveauté potentielle ne se mettra pas en place automatiquement. Le métis peut simplement **essayer de s'assimiler au groupe de l'un de ses parents**, dans un désir de totale appartenance qui ne sera jamais complètement réalisé. Ceci lui vaudra souvent une vie pleine de frustrations et d'espoirs déçus. Dans les premiers temps de cette lutte pour l'appartenance, les premières générations de métis essaieront désespérément de ressembler au groupe dominant, puisque c'est lui qui apparaît comme pleinement civilisé et humain. Ils essaieront de cacher ou de rejeter tout ce qui peut rappeler leur héritage «inférieur». Cela sera particulièrement difficile pour les enfants et les jeunes, à cause de la tension entre le désir d'identification et d'appartenance au groupe d'un des parents, et l'impression de trahir l'autre groupe. Ils iront jusqu'à penser qu'il y a quelque chose qui ne va pas, qu'ils ont subi une sorte de contamination! Cela peut amener à avoir profondément honte de ce que l'on est. C'est là le résultat de cette image du «supérieur / inférieur» et du «beau / sans beauté» si souvent projetée et quelque peu intériorisée.

Cette lutte s'étend à tous les aspects de la vie, parce que cette **structure mondiale du «dominant» a été assimilée** et est devenue la norme de l'existence humaine. Le processus inclut également un *violent rejet* et même un sentiment de *honte* par rapport à la manière de vivre des immigrants ou des peuples conquis parce qu'elle apparaît comme inférieure. Les métis latino-américains ont honte de leurs origines amérindiennes et essaient de les cacher ou de les oublier. Des Noirs essaient de changer la couleur de leur peau, et des enfants d'émigrants aux États-Unis ont réussi à ne pas apprendre la langue de leurs parents. Seuls les savants du groupe dominant apparaissent crédibles, seules leurs universités sont prestigieuses, leur sagesse vraie, leur langue civilisée, leurs pratiques médicales scientifiques, et leur religion, bien sûr, est la vraie.

Si quelques métis marginaux réussissent à entrer dans la société dominante, c'est seulement pour découvrir qu'ils ne pourront jamais en faire complètement partie, et, ce qui est pire, au fond d'eux-mêmes ils se sentent toujours «autres». Quels que soient leurs efforts et leurs succès, ils n'ont pas vraiment un sentiment d'appartenance. Cela donne naissance à **une sorte de schizophrénie**.

Cette même souffrance peut aussi marquer le début d'une autre recherche : ceux qui ont choisi de ne pas lutter pour devenir comme les dominants tendront alors à **rejeter totalement ce monde** ; il leur semble qu'il ne peut rien en sortir de bon. Ils ne vont pas seulement rejeter ce monde des dominants, mais le haïr passionnément et ne lui faire aucune confiance, alors même qu'ils doivent vivre en son sein et selon ses règles. La seule ligne d'action possible est de se débarrasser des dominants ou de s'en isoler complètement. De là naissent les ghettos et les tensions raciales et ethniques, avec leur cortège de cynisme, de frustration ou même de purification ethnique ou religieuse.

l'émergence du neuf

Le rejet de la culture dominante peut aussi mener à un nouveau commencement, à la reconnaissance d'une vie nouvelle en train d'émerger. Même si biologiquement cette nouvelle vie commence dès le début du métissage, *l'identité culturelle distinctive est plus longue à émerger*. Aujourd'hui, aux États-Unis, de plus en plus de métis choisissent consciemment de vivre ce sens radical de leur nouvel être. Comme l'ont dit avec joie et fierté certains étudiants de races mêlées : « Nous avons même plus de possibilités de nous amuser ! » Cette nouvelle identité lutte pour façonner son individualité unique. Elle accepte l'héritage des deux parents sans chercher à être une copie conforme d'aucun des deux. Plutôt que d'être irrités ou déçus à cause de ce qui n'existe pas, les métis maintenant se réjouissent et rendent grâce pour ce qu'ils ont reçu des cultures de leurs parents. C'est un peu comme un enfant qui se rapproche de la maturité : il n'essaie plus d'être comme sa mère ou comme son père, ni de se rebeller contre eux et de les rejeter : il est simplement lui-même, ou elle-même. Au-delà des souffrances et des frustrations ressenties en essayant d'être ce que nous ne sommes pas, commence à émerger le caractère unique de notre identité propre. C'est un processus difficile et douloureux, mais c'est la naissance d'une nouvelle vie ! Une fois que nous avons accepté cette nouveauté, nous apprécions toujours davantage les trésors de chacun des groupes de nos parents et découvrons de nouvelles manières de les combiner d'une façon créative pour faire naître des idées, des nourritures et des musiques nouvelles, ou de nouvelles expressions artistiques ou religieuses. C'est un moment passionnant et c'est là d'habitude la période la plus créative du groupe.

Au début, la conscience de nous-mêmes ne sera pas très claire, parce que nous nous voyons en quelque sorte à travers une double image, c'est-à-dire par les yeux de nos deux groupes parentaux. Mais à mesure que le groupe se développe, son image propre va commencer à émerger et il sera facile de nous étudier d'une façon critique, en découvrant nos propres critères de jugement et d'évaluation, au lieu d'utiliser les catégories des groupes parentaux. Naturellement, ce sont les poètes, les romanciers, les cuisiniers, les artistes, les comédiens et les musiciens qui sont les premiers à peindre ou à chanter et à suggérer ainsi cette nouvelle identité. Ensuite viendront les penseurs et les critiques qui vont approfondir, conceptualiser, mettre en mots et communiquer la réalité de notre identité. Le défi est d'arriver à unir nos deux traditions, nos deux histoires d'une manière consciente, critique et créative afin de produire **un nouvel ensemble de savoirs et de savoir-faire, une nouvelle manière d'être homme**, de nouvelles valeurs, une nouvelle langue, de nouveaux critères de jugement et d'acceptation et même de nouvelles expressions religieuses lorsque des religions antagonistes trouvent un nouveau terrain d'entente.

Notre défi, donc, est de découvrir, de formuler et de mettre en pratique un nouveau chemin vers une culture et une civilisation nouvelles, qui ne se contenteront pas de copier ou de rejeter ce dont nous venons. Nous avons à emprunter d'une manière créatrice et à faire la synthèse de ce que nous avons de mieux, afin de faire naître un ordre mondial plus humain. Ceci n'arrivera pas automatiquement. Les formes anciennes d'être, d'identité et d'appartenance ne sont plus pertinentes dans le monde d'aujourd'hui. Notre planète est devenue un village. Diviser chaque cité en mini-nations est absurde. Nous avons besoin de toute urgence de nouveaux paradigmes si nous voulons continuer à vivre ensemble dans la paix et l'harmonie.

Les guerres de purification ethnique ou religieuse sont les plus intenses et les plus destructrices. Les vieilles frontières ethniques, religieuses et raciales doivent s'évanouir devant l'émergence d'une vie nouvelle. Les cultures ne disparaîtront pas, mais elles retrouveront une force et un esprit nouveau dans le corps et l'âme des enfants du métissage. Oui l'avenir est au métissage, vie nouvelle où les cultures se mêlent !

Virgil Elizondo

*P.O. Box 28185
San Antonio Texas 78228 – USA*

LA ROSE ET LA JÉRUSALEM NOUVELLE

par Marie Murat

Métisse... et fille d'Anne-Marie JAVOUHEY, la Bourguignonne, Marie Murat travaille au généralat des Sœurs de Saint Joseph de Cluny à Paris. De manière très courageuse, elle présente les diverses composantes de «son» métissage, les richesses que cela lui fait vivre, mais aussi les problèmes que cela lui occasionne au quotidien. Sa réflexion nous montre comment elle est provoquée à construire sans cesse une identité personnelle plurielle.

Métissage ! ... Pluriculturel ! Qu'en est-il dans notre monde ? Le métissage est une réalité existentielle pour moi, certes, mais sans doute, l'est-il aussi pour la plupart des hommes. Ne sommes-nous pas tous un peu métissés, sinon de race, du moins de culture ? Pour ce qui est du pluriculturel, peut-on le considérer aussi comme une réalité vécue ? Puis-je prétendre que, parce que métisse, je vis le pluriculturel ? Je n'oserais l'affirmer.

Ce que je souhaite ici, c'est seulement dire mon expérience personnelle et limitée bien que passablement variée : celle d'une femme qui, dans sa réalité humaine diverse et complexe, a fait un bout de chemin, dans le banal quotidien, avec des frères et sœurs d'autres races et d'autres cultures, dans des régions géographiquement et culturellement fort éloignées les unes des autres. Consciente toujours, cependant, que Quelqu'un d'autre cheminait avec nous, ce banal quotidien a été pour moi, dans un effort à vivre la fraternité universelle, chemin d'éternité à sa suite, lui qui est né « au carrefour des nations ». Pourtant il me serait difficile de dire combien et jusqu'à quelle profondeur, moi qui suis métisse, je vivais de la culture ambiante et comment je m'y suis adaptée. Quelle connivence entre moi et telle ou telle culture particulière qui contribue à ma culture « plurielle » ?

pluriculturel ou multiculturel ?

J'ai autrefois parlé de mon pays comme d'un pays où se vivait le pluriculturel. Je n'oserais plus le redire avec la même assurance. Ce pays, je l'ai quitté depuis plus de trente ans déjà; c'est dire combien date la réalité socioculturelle que j'y ai connue. Elle est tout autre aujourd'hui, bien que façonnée par ce passé que j'évoque ! Elle a évolué et moi aussi; avec le recul je me demande jusqu'à quel point on pouvait, même alors, parler de pluriculturel. Ne s'agissait-il pas plutôt de multiculturel vécu dans une relative concorde ?

Je me permets une petite distinction que l'on m'excusera car je ne suis pas sûre que la linguistique la justifie. Il s'agit plutôt de la charge affective – donc subjective – des mots: **multi** me paraît signifier un grand nombre dans sa **diversité**, tandis que **pluri** me semble davantage rendre compte du nombre **intégré**. Ainsi, d'une société, d'une nation multiculturelle, je dirais que de nombreuses cultures s'y côtoient plus ou moins harmonieusement, tandis qu'un groupe pluriculturel serait un groupe ayant intégré plusieurs cultures qui en arrivent à n'en faire plus qu'une seule: **une culture « métissée »**.

Des événements locaux, ces dernières années, ne donnent-ils pas à penser que, de fait, on vivait côte à côte, sans vraiment s'accepter en profondeur, sans même vraiment se connaître ? Les événements, je le sais, peuvent être la pointe émergente d'un énorme iceberg, d'autant plus dangereux qu'invisible, mais ils peuvent aussi n'être que le seul arbre qui cache toute une forêt. Aussi faut-il les apprécier avec réserve et chercher à comprendre ce qui les sous-tend.

Ce que moi j'ai pressenti de la réalité culturelle de mon pays était sans doute fonction de ma propre situation socioculturelle de métisse.

«mon» métissage

Si la pureté ethnique me paraît illusoire, il me semble cependant que certains êtres sont davantage marqués par des apports culturels ou ethniques multiples, parfois très contrastants. Le métissage est une réalité, disais-je. Mais quelle réalité ? Chaque métis n'est-il pas en quelque sorte unique ? A l'intérieur d'une même famille métisse, chaque individu est marqué, parfois imperceptiblement, parfois manifestement, par l'un ou l'autre aspect des diverses cultures composantes. Il est certain aussi que, pour des raisons les plus diverses, chacun privilégie, de

façon plus ou moins consciente, tel apport racial ou culturel. C'est pourquoi je parle de « mon » métissage, même si j'apprécie l'homogénéité qui me semble régner au sein de ma famille.

Je sais déjà que du point de vue religieux, je suis imprégnée de la double culture anglicane et catholique. L'attrance que la Bible exerce sur moi, je la dois, sans aucun doute, à la fidélité de mon père à y puiser nourriture pour son âme chaque soir ; mais c'est une attrance parfois modérée par l'extrême prudence à laquelle mon éducation catholique m'invitait. D'autre part, si mon père croyait à une Présence dans l'Eucharistie avant même d'embrasser la religion catholique, c'est à la foi de ma mère – chargée d'une famille nombreuse et se levant à quatre heures pour assurer ses obligations dominicales – que je dois mon attachement à la vie sacramentelle, à l'Eucharistie.

Anglophone ou francophone ? Là encore, si j'ai fait mes études en anglais, ayant ainsi accès aux œuvres de Shakespeare, Byron, Shelley et autres, je ne parlais habituellement que le français et Hugo, Lamartine, Racine, Corneille et Molière, enchantaient mon âme d'adolescente. Bien sûr, il y avait le créole – **ma** langue de métisse – que je connaissais sans avoir besoin de l'apprendre, mais, faut-il le dire, c'était à l'époque une « concession » au contexte local, le créole n'ayant pas encore ses lettres de noblesse. Déjà à ce niveau donc : sélection, préférence, parti pris même peut-être !

Que dire alors des races ou ethnies diverses dont je suis issue et que j'ignore en grande partie ? Était-ce seulement parce que maman parlait volontiers de ses ascendants, du moins de certains, que je peux tracer, sans pouvoir dire s'il n'y en avait pas d'autres, un apport français, malgache et, semble-t-il, portugais, du côté maternel ? Papa m'a toujours paru, quant à lui, quelque peu étranger à ces questions et je ne saurais trop quoi dire de mes ascendants paternels : français, probablement indiens, serais-je tentée de penser, d'après le type de ma grand-mère...

Ai-je des ascendants esclaves ? Peut-être ! Mais je n'en sais strictement rien. Est-ce pour cela que je n'arrive pas à faire miennes certaines revendications à ce sujet ? Quelque part cela me fait toujours un peu mal d'entendre parler de « compensations ». Quelles compensations possibles pour pareilles souffrances et humiliations ? « Réparation » morale, reconnaissance du tort ainsi fait, oui ; mais pas de « compensations » matérielles ! Par contre – serais-je opportuniste ? – j'aime à me glorifier, au moins dans l'ordre de la foi et de la communion des saints, de ces catéchistes, de ces

sublimes «conseilleuses» qui ont aidé le Père Laval à donner son âme à mon île. Spirituellement, je suis héritière du Père Laval, Français, et des autres missionnaires, pour la plupart Irlandais; je le suis tout autant de ces évangélisateurs, tout juste arrachés aux entraves de l'esclavage.

Alors mon métissage, qui pourrait me dire ce qu'il est? Pourtant métisse je suis... Et bien marquée par une culture plurielle vécue parfois dans l'harmonie, d'autres fois dans une certaine tension, avec ses richesses et ses contradictions, ses joies et ses souffrances! De plus, j'ai envie de préciser, métisse Mauricienne, car l'Ile Maurice a ses particularités dans le métissage.

une nation, une culture

Métissage et culture à Maurice? Me revient à la mémoire la boutade d'un ami Français séjournant à Maurice: «J'entends parler de Franco-Mauriciens, Sino-Mauriciens, Indo-Mauriciens. Alors n'y aurait-il que les Créoles (entendez: métis) qui soient de vrais Mauriciens?» Bien sûr que non. Les autres aussi, tous ceux – Européens, Asiatiques, Créoles (avec toutes les nuances que l'on connaît à la créolité: créole-indien, créole-chinois etc.) – qui ont fait de Maurice ce qu'elle est, sont des Mauriciens à part entière. Oui, mais il n'y a plus d'Européens, ou d'Asiatiques! Tous partagent une même nationalité mauricienne.

Lors de mon dernier passage au pays, il y a environ quatre ans, il m'a semblé trouver, entre les diverses ethnies croisées dans la rue, moins de différence frappante, tant dans la tenue vestimentaire que dans les diverses modes ou expressions culturelles. On aurait pu penser qu'une intégration des cultures se mettait en place. Pourtant, à ce qu'on m'a dit, le «communalisme¹» outré n'hésitait pas alors même, à se manifester de plus en plus, avec une certaine insolence, voire avec intolérance.

Des événements douloureux l'ont confirmé par la suite. Et cela me rappelle, il y a quelques décennies, avant que la «nation» Mauricienne ne vienne au jour, avoir croisé un groupe de jeunes hommes d'une autre ethnie, qui m'ont jeté gratuitement à la figure «Créole bâtard»! «Bâtard»: comprenez à la fois, «pas d'une race pure», et aussi sans doute: «né hors mariage de parents de races différentes», parce que cela «ne se faisait pas» d'épouser quelqu'un d'une autre race; entre blancs et noirs, des unions

1/ Communalisme: sens exagéré de la communauté ethnique à laquelle on appar-

tient. Il pousse les intéressés à des discriminations, des exclusions, des injustices.

peut-être, mais surtout pas de mariage ! Cependant c'est oublier que plus d'un(e) a osé braver les préjugés de race et dire son amour à la face du monde et devant Dieu, à la mairie comme à l'église. Dommage pour ceux-là dont on ternit gratuitement la mémoire... et tant pis pour nous métis !

Cette attitude, stupide certes, ne doit surtout pas être imputée à la majorité ; à cette même époque, je comptais bien des sympathies « indo aussi bien que franco et sino mauriciennes » ! Cependant cela reflétait un état d'esprit qui n'a sans doute pas encore disparu chez certains et qui n'est malheureusement pas l'apanage de mon seul pays. En Afrique, j'étais montrée du doigt comme « mundele » (blanche) et en France, je ne pouvais m'empêcher de rire en m'entendant désigner comme « la Sœur deminoire » ; moins drôle, cette religieuse « missionnaire » à un colloque sur la mission qui, entendant mon nom, bien français, faisait allusion à « nos vaillants (!) marins qui ont déposé des semences un peu dans tous les ports » ou cette autre qui parlait de « dérapage » ! C'est dire que le *métissage pose fortement question*, dérange certains, gêne, agace parfois, ne serait-ce que *parce que notre simple existence est une protestation vivante contre la manie de classer les gens par catégories distinctes*. Absurdité des préjugés raciaux... ou autres ! Qui donc a choisi de naître ici ou ailleurs, de tels ou de tels parents, de telle race plutôt que de telle autre ?

Ni asiatique, ni africaine, ni européenne, la nation mauricienne, aujourd'hui, est une réalité. Parler d'une **nation** c'est aussi parler d'une **culture**. Alors, je demande : y a-t-il une culture mauricienne ? Y a-t-il un facteur « unifiant » à l'intérieur de ce qu'on aurait envie de qualifier de « bouillon de cultures » ?

le métis, « lieu » du pluriculturel

Pourquoi ces propos ? Quel lien avec le pluriculturel ? Je laissais entendre que pluriculturel pourrait signifier : culture métissée. Cette culture métissée, pose-t-elle problème autant que le métissage ? Fort possible ! Probable même ! Notre légitime besoin de pureté, d'unité, peut si facilement se laisser dévoyer.

Pourtant le métis, j'entends la personne issue de deux ou plusieurs races, ne serait-il pas le « lieu » idéal du pluriculturel ? Le terrain de choix de la rencontre et de l'intégration de cultures diverses ? Ce n'est pas si simple.

Apprécier la musique moderne aussi bien que la musique classique, préférer les chansons au « bel canto », prendre plaisir à lire Tintin ou

Polyeucte, cela peut n'être question que du goût diversifié de quelqu'un vivant à l'intérieur d'une unique culture «mère». Ce pourrait aussi bien, d'ailleurs, être la réaction du métis, marqué par des cultures diverses.

Cependant, quand moi, métisse, j'écoute une sonate ou une musique indienne, la harpe ou le tam-tam africain, ma réaction profonde peut-elle être neutre? En dehors d'une préférence toujours possible, n'y a-t-il pas un préjugé, plus ou moins larvé, plus favorable à l'une ou à l'autre culture? Ai-je intégré la culture des différentes races dont je suis issue? Alors, puis-je parler de cultures multiples intégrées, de pluriculturel?

Le métis, en son âme, se sent toujours un peu «de partout et de nulle part». «De nulle part»! L'anglais «**to belong nowhere**» – «**n'appartenir nulle part**» – exprime douloureusement bien ce sentiment! Aussi, à certains moments il jubile d'être «de partout», à d'autres, il sombre, désolé d'être «de nulle part». Ainsi de jubilation en désolation et de désolation en jubilation, il avance incarnant, vraisemblablement sans le savoir, la destinée fondamentale de l'homme dans son pèlerinage à travers joies et vicissitudes, vers des cieux nouveaux, une terre nouvelle.

Étant donnée la complexité de la nature humaine, le pluriculturel est-il seulement possible? Ou peut-être n'y aurait-il que des «moments» successifs de conciliation, des «temps de grâce de la réconciliation» des cultures? Pourtant le récit de la «genèse» de l'humanité, n'est-il pas déjà un produit culturel métissé?

Une autre question surgit: dans une société où plusieurs cultures se côtoient depuis longtemps, peut-on cerner chacune de ces cultures avec suffisamment de précision pour que puisse se faire une véritable intégration? Arriver à les apprécier avec une égale impartialité?

Pour reprendre la question sous l'aspect du métissage: quelqu'un, issu d'un métissage croisé depuis plusieurs générations, peut-il vraiment se dire de quelles races il hérite? Pour ma part, je l'ai dit, je ne le peux pas. Il est vrai que cela n'a jamais été mon premier souci; j'ai plutôt cherché à prendre conscience de qui je suis, et à m'accepter – à essayer de m'accepter – avec tous ces aspects, enrichissants certes, mais souvent déroutants, voire contradictoires, de ma personnalité de métisse, et de me refuser, autant que possible, le droit de déconsidérer les autres races ou cultures.

À examiner la situation sous ces différents aspects, j'ai un peu l'impression de tourner en rond et de soulever des questions sans jamais y

répondre. Mais n'est-ce pas là encore un aspect, une facette de mon métissage : ni Européenne, ni Africaine, ni Indienne, ni... Mais souvent, en même temps ou alternativement, **tout cela à la fois**. Quand je m'exprime, le Français me trouve trop hésitante, l'Africain trop catégorique et l'Indien trop absolue... alors que pour moi, il ne s'agit que de « nuancer » mon opinion. Quand je sympathise avec telle expression culturelle, en même temps qu'avec son contraire, ne suis-je qu'une girouette ?

Je conçois que cela puisse irriter. Alors, est-il possible d'en sortir ? Faut-il chercher à s'en sortir ? Si cela s'avère tellement complexe pour un individu, est-il possible à toute une nation de vivre le pluriculturel ? Les difficultés seraient-elles frein ou tremplin ?

« melting pot »... « melting point ? »

« Melting pot » – creuset, chaudron où tout ne serait au départ que magma, et confusion ou « melting point » – point de fusion où, les scories éliminées, l'unité peut se faire ? Les dissensions, les heurts que mon pays a connus ces derniers temps et, semble-t-il, connaît encore, n'auraient-ils pas quand même un aspect positif, puisqu'ils permettent d'éliminer avec une certaine âpreté peut-être, comme tout ce qui est trop longtemps réprimé, les scories de la rancœur, d'un sentiment de réelle injustice ! Tant que l'on ne regarde pas en face les problèmes, que l'on fait comme si tout allait bien, on ne saurait trouver une solution.

Aussi longtemps que mon métissage me pose question, **je ne peux pas** le vivre de façon à construire ma personnalité. Quand j'en accepte les faiblesses et que je cherche à en valoriser toutes les dimensions alors je deviens qui **je suis**. Je suis créole, vous êtes blanc ou asiatique ; je vous accepte et vous respecte et j'attends que vous m'acceptiez et me respectiez ; alors peut-être pourrions-nous construire quelque chose ensemble.

Le nationalisme ou communalisme est un fait à Maurice. Les injustices d'ordre social aussi. Il est normal et sain que l'on réagisse. Le tout est de ne pas adopter une attitude communaliste en réaction, ou de commettre des injustices à notre tour. Alors la crise pourra devenir occasion de meilleure compréhension mutuelle. Allons-nous laisser derrière nous la « confusion », accepter de faire le compte de toutes nos potentialités pour enfin arriver, non pas à la « fusion » mais à l'entente, à l'unité culturelle ?

Les souvenirs affluent, et pas seulement négatifs. Me reviennent à l'esprit les rencontres que nous avons entre jeunes filles de races, d'ethnies

différentes. Chacune à son tour recevait le groupe chez elle, à la manière propre à sa culture et nous partageons tout simplement nos réflexions de jeunes sur différentes questions d'actualité; on initiait aussi les autres à notre culture: musique, coutumes, cuisine, etc., car il ne faut pas oublier l'importance, dans une culture, des habitudes alimentaires, et il y a là, à mon avis, un terrain favorable au pluriculturel à Maurice qui ne serait pas à dédaigner! Il s'était alors créé entre nous des liens durables, parce que basés sur une meilleure connaissance réciproque.

bâtir une nation pluriculturelle

Aujourd'hui où l'on pourrait douter de la possibilité de bâtir une nation vraiment pluriculturelle, il semble que bien des efforts soient faits pour créer des liens entre gens de cultures et de religions différentes. Il y en a qui pensent que l'entente est possible et qui veulent y mettre le prix.

À l'occasion du «World Religion Day», la responsable de la communauté Baha'i déclarait (Vie Catholique du 19.01.2001) que «si l'on se comporte comme des œufs qui se tiennent souvent trop loin les uns des autres, on n'arrivera jamais à faire une omelette». On propose donc de faire «cette omelette» du dialogue interculturel et interreligieux en mettant sur pied un projet commun. Sans oublier, j'imagine, que pour faire une omelette il faut accepter de casser les coquilles: coquilles de l'égoïsme, de tous les «ego» outranciers dont, souvent inconsciemment, nous nous entourons.

Je trouve intéressante l'idée d'un projet commun car l'occasion est excellente pour montrer la créativité possible à l'intérieur des cultures. **Des** cultures, **des** croyances diverses, au service **d'un** projet unique! J'aurais aimé savoir si l'idée a fait son chemin et quel a été le projet mis sur pied.

Ce seraient des occasions pour les chrétiens de vivre des valeurs chrétiennes sans les imposer aux autres, dans le respect des autres valeurs humaines.

Dialogue interreligieux, actions communes de solidarité, expressions socioculturelles partagées, pourraient alors être facteurs d'harmonisation, de cohésion, voire de communion au sein d'une nation aux multiples cultures... et peut-être un jour, en arrivera-t-on à un pluriculturel authentique – du moins autant que faire se peut!

Dans le même temps, des groupes ethniques osent affirmer leur spécificité et demandent, avec raison, que celle-ci soit prise en compte.

Cela aussi fait partie de la recherche du pluriculturel authentique. On ne peut dialoguer dans une situation faussée et chacun a droit à sa place dans la barque – sans oublier toutefois qu’il ne peut être question de «faire passer les autres par-dessus bord», pour se faire une place.

Je dis et je répète si on n’aime réellement que ce que l’on connaît, il est aussi vrai que l’on ne connaît bien que lorsqu’on aime. Interculturel, multiculturel ou pluriculturel, ne peuvent être, selon moi, que les fruits de l’amour vrai. Allons-nous oser dire que l’amour vrai est impossible ?

Dieu est notre Père à tous, de quelque race ou religion que nous soyons. Chacun a son tempérament, ses caractéristiques, ses marques socioculturelles propres. Mais en Dieu, notre Père commun, nous nous retrouvons. Est-ce à dire que cela va de soi, que c’est facile ? Certes non. Il n’y a que la grâce qui puisse nous aider à bâtir une nation pluriculturelle vraie et sans doute la route sera-t-elle aussi longue que notre histoire ici-bas.

Je me souviens que, bien qu’encore un peu jeunette, j’étais confusément heureuse de m’entendre dire par mes élèves créoles – amicalement jalouses de l’amitié que je témoignais à toutes – qu’on ne savait pas si j’étais créole, indienne ou chinoise. Aujourd’hui je répondrais : je suis créole et fière de l’être, créole sensible aux souffrances des créoles de mon pays, mais créole au cœur ouvert, autant que possible, aux autres et à leurs cultures.

Aussi – et sacrifions à la mode – j’ai envie de dire que ma culture est inscrite dans mes gènes depuis le moment de ma conception ! Elle se développe, s’enrichit, se diversifie tout au long de ma vie. Mais jusqu’à mon dernier souffle, **elle aura besoin d’être évangélisée, d’autant plus qu’elle est plurielle !** Seulement au bout du chemin, dans la «maison du Père aux demeures multiples» arriverai-je à **l’harmonie pluriculturelle** de mon être.

Alors, le pluriculturel ici-bas, impossible ? La réconciliation entre les cultures, un vain mot ? J’aimerais vous offrir ici deux images que j’aime beaucoup : l’une empruntée au monde de l’horticulture, l’autre à l’Apocalypse.

la rose et la nouvelle Jérusalem

Un jour, un promeneur aperçut au bord d’un talus, une fleur d’une couleur délicate, d’un parfum léger, d’une discrétion ravissante. C’était

une églantine. Et quiconque a vu une églantine, dans son émouvante simplicité, peut comprendre ce que l'on éprouve à sa vue.

Le promeneur en fut heureux, ravi, mais il lui vint à l'idée qu'il pourrait peut-être embellir la fleur. Passionné d'horticulture, il se livra à toutes sortes de croisements, de bouturages, de pollinisations savantes, et merveille, il tint un jour entre ses doigts la plus ravissante des fleurs : **une rose !**

Et depuis, l'aventure en a tenté plus d'un et nous voyons une multitude de roses, de toutes espèces, de toutes nuances, de tailles et de textures différentes, aux parfums les plus subtils et les plus suaves. À la fois royale et simple, on la trouve partout; elle convient à toutes les circonstances; elle ravit presque tout le monde. Et l'on se plairait à redire avec la chanson : «L'important c'est la rose!». Faudrait-il pour autant dénigrer l'églantine? Peut-on en oublier la pureté et la délicatesse? **Ainsi en est-il d'une culture plurielle.**

L'autre image est celle de la **nouvelle Jérusalem**. Quel éblouissement devant la diversité des pierres précieuses qui l'entourent. Je ne résiste pas à la tentation de vous en transcrire l'étincelante description. «Les matériaux de ses remparts étaient de jaspe, et la cité d'un or pur semblable au pur cristal. ... La première assise (des remparts) était de jaspe, la deuxième de saphir, la troisième de calcédoine, la quatrième d'émeraude, la cinquième de sardoine, la sixième de cornaline, la septième de chrysolithe, la huitième de béryl, la neuvième de topaze, la dixième de chryso-prase, la onzième d'hyacinthe, la douzième d'améthyste. Les douze portes étaient douze perles. Chacune des portes était d'une seule perle. Et la place de la cité était d'or pur comme un cristal limpide»... Mais cette cité n'est plus éclairée par le soleil ou la lune... «car **la gloire de Dieu l'illumine et son flambeau c'est l'Agneau** (Ap 21,19s)».

Vous l'avez compris ! La rose, c'est le pluriculturel que nous nous efforçons de cultiver ... que nous nous devons de cultiver ici-bas !

L'éblouissante réalité, la **Jérusalem céleste**, c'est pour plus tard, quand il n'y aura plus «ni Juif, ni Grec...» Nous la **recevrons** dans un cœur pacifié, heureux au-delà de toute mesure.

Telle est ma conviction.

Marie Murat

*21, rue Méchain
75014 Paris*

UN PARCOURS HUMAIN ET RELIGIEUX EN SITUATION INTERCULTURELLE

par Louis et Marie-Jeanne Otshudi

Louis et Marie-Jeanne OTSHUDI, africains originaires de la République Démocratique du Congo (Ex-Zaïre) sont un couple marié ayant cinq enfants et trois petits-enfants. Tous deux travaillent dans l'Éducation Nationale, Louis comme enseignant et Marie-Jeanne comme agent administratif/assistante de formation. Ils ont mis en place et animent depuis 1996 une structure associative à Boulogne-sur-Mer (Pas-de-Calais): l'Espace Culturel Africain ESCA.

Louis est diacre permanent pour la Pastorale des migrants. Le couple veut ici témoigner de ce que Dieu leur donne de vivre et d'entreprendre avec d'autres à partir des réalités de la vie quotidienne.

un mot sur le concept d'interculturalité

C'est avant tout une conceptualité dynamique de la culture: disponibilité, ouverture et reconnaissance humaine pour **construire dans la diversité**. Il s'agit bien de permettre de prendre en compte et de vivre la **diversité culturelle** dans un lien de vie (action/démarche, projet, dialogue,...).

Pour nous donc, la réflexion interculturelle est toujours articulée autour d'une logique: la logique de la réciprocité culturelle. C'est dans cet univers interculturel que Louis a participé avec d'autres à la formalisation et à la mise en place du GRERA (Groupe de Réflexion, d'Études et de Recherches sur l'Afrique) au Centre d'Études Africaines de la Catho de Toulouse. Il a également travaillé comme « universitaire conseiller » auprès de la FIEF (Fondation Internationale des Espaces Francophones) et de la Cellule des Relations Internationales de l'Université Paul Sabatier à Toulouse.

C'est donc dans cette dynamique qu'il convient de situer aussi la création à Boulogne de l'ESCA, comme une volonté d'assurer la continuité de notre expérience associative dans le spectre interculturel.

Voilà l'environnement dans lequel nous proposons ce témoignage qui est centré sur l'expérience de notre itinéraire diaconal.

LE DIACONAT DE LOUIS ET MARIE-JEANNE

le processus d'interpellation

Marie-Jeanne nous le décrit: «J'ai été contactée par les membres de l'Équipe Locale d'Animation (ELA) de notre petite communauté paroissiale de Saint Jean-Baptiste, qui m'ont interpellée en me demandant si Louis et moi, nous ne pouvions pas réfléchir sur le "diaconat". Quand je suis rentrée à la maison, j'ai tout de suite fait part de cette "proposition" de la communauté à Louis, qui a répondu en disant qu'il ne savait même pas ce que ça signifiait et en quoi il consistait.»

Un soir, nous avons fait venir Michel, prêtre accompagnateur de la communauté, pour partager avec lui autour du sens et de ce que représente le diaconat dans l'Église. Après ce partage, Michel nous a laissé un petit livre de Hubert Renard dont le titre est «diaconat et solidarité». Ce qui nous a permis de continuer notre recherche.

Nous avons poursuivi encore notre réflexion avec Bruno, délégué diocésain au diaconat qui a souhaité nous rencontrer. Nous avons aussi beaucoup échangé en famille avec nos enfants et également avec nos amis. Le résultat de cette réflexion qui nous a conduits à l'engagement pour la formation diaconale était fondé sur notre perception de l'Amour de Dieu pour l'homme.

«Dieu nous aime pour que nous puissions aimer les autres.» Cette période de discernement nous a ainsi permis de découvrir la grandeur de la «transparence» de l'Amour divin. Dieu nous donne pour que nous donnions aux autres; Dieu nous sert pour que nous puissions servir les autres.

Ainsi, le diaconat est perçu déjà ici comme une mission d'Église pour «servir» et «visibiliser» l'Amour de Dieu dans nos lieux et liens de vie: communautés d'Église, quartiers, professions, engagements associatifs...

Ce qu'il convient de dire enfin ici, c'est que l'Église nous a appelés dans cette mission parce que, pour elle, nous étions déjà au service de cet Amour. À partir de cette conviction profonde dans laquelle s'enracine notre Foi, nous avons décidé de dire «oui» à l'Église pour nous embarquer dans «l'aventure diaconale».

la formation diaconale initiale

Elle était organisée en week-ends de formation dans une **diversité** diocésaine pour l'ensemble des candidats du LAC (Lille – Arras – Cambrai): Lille (5 couples), Arras (4 couples), Cambrai (3 couples).

Étalée sur une période de 6 ans (premier et dernier week-end datent du 30 septembre au 1^{er} octobre 1995 et du 31 mars au 1^{er} avril 2001), avec quatre week-ends de formation par an.

- Les deux premières années étaient destinées à une formation biblique et une formation générale sur le diaconat.
- Les deux années suivantes, c'est la théologie fondamentale (christologie) qui constituait l'essentiel de la formation.
- Pour les deux dernières années de cette formation, l'enseignement était structuré autour de trois thèmes:
 - pastorale sacramentelle
 - formation humaine (morale et morale chrétienne, éthique médicale, économie et sociale)
 - vie théologique chrétienne.

équipe et réunions d'accompagnement

Parallèlement à ces week-ends de formation, il nous a fallu mettre en place une équipe d'accompagnement pour organiser et suivre les réunions d'accompagnement au diaconat. Comment avons-nous travaillé pendant ces cinq ans d'accompagnement ?

L'équipe d'accompagnement était composée et constituée dans la diversité humaine géographique culturelle et religieuse. En effet elle regroupait autour du prêtre accompagnateur, une religieuse, deux dames françaises engagées en pastorale, un couple français, deux couples « mixtes » (français-indienne et centrafricain-française) ainsi que Mostafa, Marocain musulman, pratiquant.

Durant les deux premières années, nous avons pris beaucoup de temps pour «être ensemble équipe en chemin vers...». C'est pour cette raison que pendant ces deux premières années d'accompagnement, nous avons consacré toutes nos rencontres et tous nos partages à nous découvrir, à nous connaître et à nous reconnaître humainement et spirituellement dans nos différences. Notre première réunion date du 19 décembre 1995. Ces rencontres et ces partages, nous essayions de les vivre en équipe, à partir des contenus de nos réalités familiales, professionnelles, associatives et spirituelles.

Une équipe soudée et organisée avec une périodicité des rencontres fixée à 6 semaines – un secrétariat «tournant» pour la rédaction des comptes-rendus – un membre désigné à l'avance pour mener et conduire la rencontre (c'est le pilote) – un autre qui prend en charge la préparation d'un temps de prière.

C'est à partir de cette logique d'organisation et du fonctionnement de l'équipe que Mostafa était aussi amené à nous aider à prier «Dieu, le Miséricordieux» et à témoigner de sa foi profonde islamique. Mostafa nous a ainsi «ouverts» à l'islam. Il nous disait que la foi dans l'islam, c'est dans l'agir humain, dans les actes et dans les gestes concrets de la vie quotidienne, dans «le faire» et non pas seulement au niveau des paroles et des beaux discours «intellectualisés». Et il ajoutait que la manière de construire des liens de vie durables avec des musulmans c'est de commencer d'abord par se rencontrer et se connaître humainement (autour d'une tasse de thé), avant d'envisager et d'évoquer tout processus ou projet d'un dialogue au niveau religieux.

En plus de toute cette vie de Mostafa profondément croyant musulman au milieu de nous chrétiens, une autre occasion féconde sera donnée à Louis l'année suivante, celle de participer à une session de formation sur l'islamologie à Paris/Orsay, session organisée et animée par le SRI (Secrétariat pour les Relations avec l'Islam/Épiscopat français) du 1^{er} au 8 juillet 1998. Ce que je retiens de cette session et du contenu de cette formation, c'est que **Dieu nous précède** et nous **équipe** sur nos chemins de mission. C'est ainsi que j'ai pu découvrir les racines historiques de la foi coranique et plus particulièrement son ressourcement permanent dans ses traditions appelées les «hadiths», et considérées comme «catéchèse de la foi musulmane». Cette découverte est pour moi une grâce que Jésus m'a donnée pour m'aider à connaître, à comprendre, à être ensemble et à vivre avec mes frères musulmans sur nos

chemins humains et spirituels, en particulier sur la question de la PAIX, de la PRIÈRE et des couples islamo-chrétiens.

Voilà deux années où nous avons réciproquement partagé sur la vie, nos vies, *et où le diaconat n'était pas du tout évoqué*. Nous nous sommes ainsi accueillis et enrichis de nos différences culturelles et spirituelles par nos rencontres sur des thèmes très variés comme, par exemple : l'histoire de Louis et Marie-Jeanne, les événements, les moments, les lieux de vie, les attaches humaines et tout ce qui a marqué notre vie.

Durant la troisième année, toute l'équipe était alors prête, disponible à accueillir et à porter la réflexion sur le diaconat. C'est au cours de cette même année de recherche et d'accompagnement que l'équipe a ciblé les trois axes principaux de notre mission : la pastorale des migrants, la pastorale de l'éducatif (la vie des jeunes) et le dialogue inter religieux.

La quatrième année est consacrée à la préparation de la célébration de l'appel officiel de l'Église pour le diaconat. Nous donnons ici les éléments importants qui ont marqué cette célébration du 8 janvier 1999.

des idées «force»

Les points forts qui suivent sont une synthèse des réactions de ce que cet appel a permis de découvrir et de ce que la rencontre a produit. Notre souhait est qu'ils soient une proposition de réflexion et de partage au sein de nos équipes, nos communautés et paroisses, ainsi que dans nos différents tissus de relations.

- La profondeur et l'originalité du mot de Marie-Jeanne comme parole de femme et en tant qu'africaine: elle a réussi à présenter, dans les termes d'une culture africaine, l'engagement diaconal de Louis comme une «*co-épouse*» *accueillie* dans la famille pour enrichir et cimenter le couple:

«Le **diaconat**! Cette rivale qui a jeté son dévolu sur mon époux, je lui souhaite la bienvenue dans notre foyer. La voyant venir, j'ai réussi, au cours de nos trois années de cheminement, à lui aménager une place au sein de notre couple. Je ne suis pas sans ignorer qu'il y aura des moments où elle passera avant moi; qu'il y aura des moments où ses priorités primeront sur les miennes. Mais je

l'aime, parce que Louis l'aime. Je l'aime, parce que c'est la meilleure des co-épouses qui, considérablement, enrichira notre couple en apportant à Louis la sagesse et la joie d'accomplir ce qu'il sent être son devoir, pendant que moi, comme toujours depuis 25 années, je lui apporterai tout mon amour. À nous deux, le diacolat et moi, nous ferons de Louis un époux pleinement heureux.»

- L'intervention du Père Évêque:
 - L'image du «bouquet» *diocésain* auquel on se propose d'ajouter une fleur par la démarche de Louis. C'est une Église multiculturelle appelée à mieux prendre en compte et à vivre sa catholicité.
 - La réciprocité et le partenariat entre les Églises d'Afrique et d'Europe: nécessité d'un nouveau regard missionnaire dans le «*donner et recevoir en Église*».
 - L'importance capitale de la démarche de Louis pour l'Église et la société.
- L'apport de Mostafa: une aide pour construire et mettre en place des amitiés avec nos frères musulmans. Surtout de la simplicité et de l'humilité dans la démarche de la rencontre qui crée des liens interpersonnels avant de proposer le dialogue (actions) intercommunautaire.
- La paix, la tolérance, l'accueil, la reconnaissance de l'autre dans ses différences permettent:
 - de sortir de son enfermement,
 - l'ouverture aux autres, à la rencontre, l'acceptation de sa propre identité et la fierté de son appartenance,
 - des «retrouvailles» *avec* d'autres et avec soi-même: sentiment de paix intérieure,
 - de vivre la richesse de la diversité par le respect, la compréhension et l'amour de l'autre.
- L'appel d'une communauté: la prise de parole des uns et des autres à partir de leurs propres réalités de vie, les chants, les expressions de langues et cultures différentes: symbole d'une communauté, d'un peuple qui appelle; l'Évêque ne faisant que confirmer cet appel.
- Le rapprochement entre différentes religions: la mise en œuvre concrète passe par «prier ensemble, juifs, musulmans, chrétiens...».

Dans ce cas, il est important d'être attentifs aux gestes et symboles. Le rapprochement passe aussi par la communion dans la FOI.

- La prise de conscience de l'Universalité et de la Fraternité de l'Église: L'Évangile étant le patrimoine commun (cf. texte des Éphésiens 2,13-22), commenté par Louis et Marie-Jeanne :

«Nous avons souhaité partager avec vous autour de ce texte de la parole de Dieu, parce qu'il est fondateur de ce que nous essayons de vivre à Boulogne. Il est fondateur de l'esprit missionnaire qui nous anime.

Ce texte nous donne des réponses à nos préoccupations humaines et spirituelles: une vision claire de la conception de l'Église et de la société.

Le Christ nous indique ici un chemin. Il nous invite à construire la Paix et l'Unité entre les hommes: *“Établir la paix, établir l'unité pour détruire le mur de séparation et tuer la haine”*. Il nous invite à construire un nouvel espace de vie où nous pouvons nous accepter dans nos différences et nous accueillir comme des frères et sœurs (fraterniser): *“Vous n'êtes plus des étrangers, vous n'êtes plus des émigrés: vous êtes de la famille de Dieu, vous êtes de la famille des enfants de Dieu”*. C'est vraiment pour nous une source de bonheur infinie que de découvrir, d'entrer et de vivre dans cette perspective divine.

À Boulogne, nous avons fait un bout de chemin avec les autres et nous avons pris conscience de la dimension fraternelle de l'Église: tout homme, sur notre terre, est un frère pour qui le Christ a donné sa vie. Cette logique de l'Évangile a un sens et une signification pour notre vie aujourd'hui.

À Boulogne, nous avons pris conscience de la mission de l'Église dans le monde et sa dimension universelle: l'Église est donnée au monde pour aider les gens à vivre. Elle est pour tous. L'Église n'est pas une propriété privée, ni un club fermé. Et nous sommes, aujourd'hui, témoins de l'expérience catholique et apostolique de notre Église de Boulogne où nous ne nous sentons pas du tout étrangers, mais où nous avons notre place et notre parole pour être ensemble, avec les autres, acteurs de la mission. Notre expérience d'insertion et d'intégration paroissiale nous a fait découvrir, dans cette mission, qu'il y a une espérance à vivre ensemble, que tout n'est pas “blanc”, et que c'est possible d'être, avec les autres, une lumière pour ceux qui sont autour de nous, une lumière pour le monde.»

Durant la cinquième année de cheminement, après l'appel officiel, nos réunions d'accompagnement tournaient autour des questions pratiques liées à la promotion du projet diaconal et à la préparation de l'événement de l'ordination (conception et formalisation du projet de la lettre de mission, éléments pour le schéma de la célébration dans la diversité, invitations, lancement des actions de solidarité pour couvrir les frais du voyage de trois membres de nos familles, invités, en provenance du Congo).

Ce qui est important à évoquer ici aussi, c'est la grande dynamique qui a pris naissance autour de ce projet pour mobiliser et vivre une démarche de solidarité au niveau de l'Église du grand Boulogne, ceci à partir d'un appel fort de l'équipe d'accompagnement. Toute cette dynamique de solidarité a été vécue à travers la réalisation de trois actions: *un grand pique-nique* (chaque participant apportait son pique-nique et versait une quote-part financière), *une soirée africaine* avec la participation de l'ESCA, et *des bons de soutien* donnant droit à un tirage de lots, les premiers lots venaient d'Afrique.

l'ordination diaconale

Quant à l'ordination diaconale elle-même, célébrée le 5 décembre 1999 en la cathédrale Notre-Dame de Boulogne, sa particularité spécifique était la présence, le témoignage et l'engagement de la communauté musulmane pour notre mission. La présence de Mostafa dans notre équipe, depuis cinq ans, a permis de préparer et d'organiser cette ouverture inter religieuse par l'accueil de nos frères musulmans dans la cathédrale.

Voici l'intégralité du témoignage de Mostafa, tel qu'il l'a rédigé et lu au cours de la célébration, au moment de l'envoi en mission :

« Au plus profond de moi, je remercie Louis, Michel Maes et l'ensemble de l'équipe d'accompagnement de m'avoir choisi en tant que membre. Cet accueil au sein de l'équipe m'a permis de vivre et partager des moments forts et constructifs. En tant que musulman et Louis chrétien, nous aurions pu avoir dès le début de l'incompréhension dû à notre chemin tellement différent; mais cela s'est très bien passé à force de respect mutuel et de confiance; et au fur et à mesure de ce cheminement, nous avançons ensemble dans l'expérience du partage d'amitié, d'échange d'idées. Et tout au long de

ces échanges ; j'ai découvert un homme plein de qualités, de ressources humaines, le sens des responsabilités, l'écoute, l'humilité, la patience et la gentillesse. Par ses qualités humaines, son histoire avec ses hauts et ses bas, ses souffrances et ses joies, il a acquis l'expérience dans diverses situations, le désir d'aider à son tour les autres et de leur donner de lui-même.»

«Lorsque Louis, Michel Maes et l'ensemble de l'équipe m'ont parlé du diaconat de Louis, j'avoue que j'ai eu du mal à comprendre la signification et le rôle du diacre. Par contre, j'ai compris que sa mission est à but pacifique et humain. C'est une main tendue avec et envers les autres, sans préjugés ; elle ne s'enferme pas derrière un clan, ni une catégorie de personnes, elle s'ouvre comme une fenêtre vers la vie.»

«Chrétiens et musulmans, nous ne nous sommes pas toujours aimés et respectés comme Dieu nous le demande. Malheureusement, ce manque d'amour réciproque n'existe pas seulement dans l'histoire, mais aussi dans la réalité présente. Toutefois, il est en même temps important d'œuvrer pour lutter contre les maux qui rongent l'humanité ; tel l'ignorance des autres, le refus du devoir de la solidarité, la haine, la discrimination fondée sur la race, la couleur ou la religion. Il y a là une grande entente entre nos religions pour la condamnation de ces maux et de ces fautes.»

«L'amitié entre les diverses communautés doit être au-delà des frontières, des diversités raciales, culturelles, religieuses. Nous sommes donc invités à nous aimer les uns les autres au nom de notre croyance, car l'amour authentique est en effet au cœur du comportement du croyant ; il est en même temps important de relever et de rendre concrète les nombreuses situations où **la convivialité entre les différentes communautés était pacifique et fructueuse**. Ma pensée envers Louis ne peut être que positive et au fond de mon cœur je lui souhaite (mais aussi à toute sa famille) qu'on l'aide pour réaliser sa mission et qu'on lui facilite la tâche afin qu'il puisse traduire à son tour son engagement par des actes et permettre à d'autres d'être un maillon de la chaîne humaine d'amour, de paix, de solidarité et de fraternité.

En tant que musulman, je lui et vous souhaite à tous la paix, la joie de vivre et la réussite.»

CONCLUSION

Ce que nous avons essayé de mettre en lumière dans ce témoignage, c'est tout simplement la capacité humaine à «porter» une préoccupation, et la possibilité de construire ensemble dans une dynamique interculturelle et interreligieuse.

C'est l'esprit de fraternité qui nous a mobilisés et dynamisés autour de ce projet missionnaire: l'expérience interculturelle est un des chemins qui permet de vivre et de réaliser «l'accueil de l'Autre»; ce que nous considérons comme condition élémentaire d'humanité. À partir de cet accueil, la Foi chrétienne ouvre et engage à une nouvelle dimension: la dimension fraternelle; car le Christ est le Frère de tout homme sans exception. C'est pour cette raison que nous avons un grand bonheur de vivre et de percevoir l'Évangile comme une parole qui nous libère de nos «cloisonnements» identitaires, culturels et religieux. L'Autre, celui que j'accueille est mon frère en humanité. À partir de ce regard fraternel, les conditions d'accueil, de la rencontre et d'écoute ne seront plus les mêmes: tout va se dérouler et se réaliser dans une atmosphère de «confiance aimante».

C'est cette expérience que nous avons vécue tout au long de notre cheminement diaconal, et qui montre bien que c'est possible de marcher ensemble, chrétiens et musulmans, vers Dieu, le Dieu unique qui nous attend dans nos différences.

Louis et Marie-Jeanne Otshudi

*70, boulevard Chanzy
62200 Boulogne sur Mer*

LES RELATIONS HUMAINES, VRAI LABORATOIRE DE L'INTERCULTURALITÉ

par Félicien Mwanama Galumbulula

Le Père Félicien originaire du diocèse de Mira en R.D. du Congo est docteur en missiologie et en droit canonique. Il est l'auteur d'articles et d'ouvrages de missiologie dont « Coresponsabilité et représentativité dans les conseils diocésains et paroissiaux de pastorale ». Il est actuellement vicaire de paroisse et vice-chancelier dans le diocèse de Rieti en Italie. Il nous fait part ici de sa réflexion très concrète sur les relations humaines et l'interculturalité.

Né en République Démocratique du Congo en 1960, soit quatre mois après « l'indépendance » de mon pays, j'ai vécu et grandi dans mon village où j'ai fait mes études primaires et secondaires. À 15 ans, j'ai pu arracher à mes parents la permission de me rendre à Kananga, chef-lieu de ma province. J'entrais pour la première fois en contact avec un autre milieu. Mon bref séjour dans cette partie de mon territoire m'a beaucoup instruit. Je rentrais donc dans mon village et à l'école enrichi par ce contact, avec une vision plus nuancée de l'unique univers que je connaissais jusqu'alors, mon village.

compréhension de soi et ouverture aux autres dans la formation

Au terme de mes études secondaires, j'entrais au grand séminaire interdiocésain de Kabue pour m'y préparer au sacerdoce en apprenant d'abord la philosophie. Dans ce séminaire, loin de mon village, je devais rencontrer plusieurs autres jeunes venant de différents coins de ma province, parlant d'autres langues, imbus de visions du monde différentes de la mienne. Le séminaire devenait, pour moi, un lieu de rencontre des cultures.

Dans ce séminaire, j'ai tissé de nombreuses amitiés avec des jeunes provenant d'autres horizons culturels. La plupart des cours en philosophie parlaient de l'Afrique: religions traditionnelles africaines, philosophie africaine, sociologie africaine, linguistique africaine, etc. Pour la première fois, il

m'était donné de penser et de réfléchir sur mon monde à moi dans lequel j'étais né et j'avais grandi. Je découvrais qu'au-delà des différences plus apparentes que réelles, ma culture tribale avait un soubassement commun avec les cultures avoisinantes. Tous ces cours que j'apprenais avec grand intérêt étaient d'une utilité incroyable. Ils m'aidaient à comprendre par exemple, qu'outre le système matrilineaire, il existait non loin de chez moi le système patrilineaire; qu'au lieu de la dot, l'on pouvait amorcer la vie conjugale d'une autre manière dans d'autres tribus. J'apprenais ainsi des us et coutumes et des manières de faire différentes! Toutes ces confrontations m'aidaient à mieux estimer ma culture, c'est-à-dire à ne plus jamais absolutiser certains facteurs extérieurs, car, au-delà de ces éléments manifestes, il y avait des valeurs constantes qui me permettaient de m'ouvrir aux autres: l'amitié, la fraternité, la solidarité, le respect et l'estime de l'autre, etc.

l'étrangeté inquiétante des Européens

Les quelques rares missionnaires que j'ai côtoyés dans ma paroisse d'origine constituaient un monde à part! Pas de contacts directs en dehors des célébrations liturgiques ou des séances de catéchisme. Même si certains d'entre eux s'efforçaient de balbutier notre langue, j'ai la réminiscence de tout ce qui se racontait sur eux pour tenter de comprendre leur étrangeté et leur bravoure. Ils étaient tellement autres, différents de moi que lorsque j'ai eu le contact direct à travers le sacrement de la confession auriculaire, je frissonnais!

J'ai eu d'autres contacts avec le monde occidental grâce au programme d'études dans les écoles secondaires et au grand séminaire. J'ai connu grâce à la littérature française les écrivains francophones tels que Molière, La Fontaine, Racine, Diderot, etc. Grâce à la philosophie et à la linguistique, j'ai connu René Descartes, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Francis Bacon et Wittgenstein! Grâce à l'histoire, j'ai appris les guerres de cent ans, de trente ans et des religions. J'ai assimilé un tas de catégories socio-politiques du monde occidental: capitalisme, marxisme, bourgeoisie, prolétariat, etc.

le séjour en Europe

Au terme de ces trois années de philosophie, j'étais destiné par mes Supérieurs à parfaire ma formation en vue du sacerdoce en Occident et plus précisément en Italie. L'impact fut des plus bouleversants! Tout était au-delà de mon imagination. L'Europe dont j'avais une connaissance livresque m'apparut sous un jour nouveau, la réalité était ineffable, plus riche que les descriptions que j'avais eues jusqu'alors. J'ai eu la chance ou la malchance de ne pas habiter Rome, Milan ou Turin. Je devais côtoyer

les Italiens, vivre avec eux, parler leur langue, écouter leurs légendes, leurs histoires. J'étais mal à l'aise lorsqu'en me promenant j'entendais crier: Nègro, Noir. Les questions habituelles par lesquelles l'on voulait entrer dans mon monde m'indisposaient. D'où viens-tu? Combien de temps resteras-tu en Italie? Est-ce que chez toi l'on fait aussi ceci ou cela? Certains récits sur les Africains, colportés par la littérature missionnaire, ethnologique et colonisatrice, me choquaient.

Les Blancs que j'ai pu connaître prétendaient savoir un tas de choses sur l'Afrique, grâce aux films et autres littératures dépeignant les Africains, leur misère, leurs difficultés, leur atavisme etc. Mais grâce aux contacts interpersonnels, je me rendais compte qu'ils étaient victimes d'idées toutes faites. En effet *en instaurant des relations interpersonnelles, les idées acquises les uns sur les autres se transformaient et acquéraient un contenu différent*, dépourvu de préjugés. Je me souviens d'une boutade de l'un de mes formateurs qui disait: «Tu n'as pas à trop apprendre pour devenir prêtre en Afrique» et de la stupeur de mes collègues séminaristes s'exclamant à mon sujet: «Tu es tout noir, mais tu as des idées très claires et tu sais que tu sais.»

des Européens dans mon village natal

Au terme de mes études du séminaire, je retournais dans mon pays natal pour mon ordination diaconale et sacerdotale. J'y avais invité plusieurs de mes amis italiens. Ceux qui avaient répondu à mon invitation, bravant les dures conditions de voyage et les tracas administratifs pour obtenir le visa et accéder à mon village, étaient aussi dépaysés que moi en arrivant pour la toute première fois en Europe. Ils pensaient tout savoir sur l'Afrique, sur ses habitants, leurs maladies, leurs petites cabanes, etc. Je croyais leur avoir suffisamment expliqué et décrit mon monde, mais hélas même pour eux la réalité était ineffable. Ils appréciaient l'accueil chaleureux des villageois, le sourire des gens qui n'avaient apparemment rien pour jouir. Ils étaient émerveillés par la facilité des rapports interpersonnels dans les villages. Ils étaient surpris par la solidarité des gens. Dans le mot de circonstance que le chef du village d'abord, et le curé ensuite, leur adressaient, ils étaient étonnés d'être appelés «frères». Les villageois eux-mêmes étaient émerveillés de me voir si proche des Blancs, de blaguer avec eux, de les voir entrer dans la petite habitation de mes parents. Pour eux j'étais un privilégié, un évolué, rendu riche par la visite des Européens. Les hôtes étaient très curieux en accédant dans la maison de mes parents. Ils pensaient y trouver les mêmes dispositions que chez eux: salle de bain, salons, chambre à coucher, salle à manger, etc.! Grande fut leur stupeur devant

des salles multifonctionnelles. Dans les villages africains, l'habitat est très simple et polyvalent.

À notre séparation, l'unique dame du groupe, ahurie, me dira : « Tu ne nous a jamais dit tout cela ». C'est alors que j'ai compris qu'*elle aussi*, comme moi en Europe, *avait appris beaucoup plus par les contacts directs*, que ceux-ci avaient décanté et dissipé bien des idées toutes faites, véhiculées et acquises sur l'Afrique et sur les Noirs.

révélation de ma différence dans le rôle de formateur

Six ans de ministère sacerdotal dans mon diocèse comme formateur dans un grand séminaire m'ont aussi formé. Grâce à mes contacts avec l'Europe, j'avais une approche tout à fait différente de ma culture. *Mes confrères prêtres*, formés sur place dans notre pays, *n'avaient pas la même vision des choses que moi*. Le dialogue, à travers des confrontations parfois « chaudes » entre nous, se révélait très enrichissant dans l'appréciation de nos us et coutumes, dans l'orientation à donner à notre ministère d'accompagnement des jeunes vers le sacerdoce.

séjour en milieu pluriculturel

Au terme de mes six années de ministère sacerdotal, je suis revenu à Rome pour y faire mes études en missiologie et en droit canonique. Mon séjour au collège missionnaire international San Paolo m'a appris davantage. Plus de 50 pays y étaient représentés. Les différences physiologiques étaient éclatantes; rien de commun entre un Japonais, un Soudanais et un Haïtien ! Toutefois, nous nous comprenions au-delà de nos différences, ou mieux nos différences étaient une richesse. Je revois la chaleur et les tiraillements qui marquaient la préparation de nos célébrations eucharistiques dans lesquelles il nous était permis d'intégrer certains éléments culturels. Le choix de certains gestes et symboles donnait lieu à des débats très vifs. Quel geste en effet pouvait signifier la même chose, interpeller de la même manière et susciter les mêmes émotions chez un Congolais, un Mexicain et un Croate ? À propos de la danse par exemple : fallait-il danser ou non durant la célébration eucharistique ? La danse pour certains évoquait les discothèques, lieux de perdition pour tant de jeunes, tandis que pour d'autres elle était inéluctable et elle ne pouvait manquer de rythmer un si beau moment de la rencontre avec le divin. Pour d'autres enfin il ne convenait même pas d'employer ce terme, mieux valait parler de mouvements rythmiques. Au nez du Vatican il fallait soigneusement se garder d'utiliser certains termes à résonance païenne !

La culture finalement c'est quoi? N'a-t-on pas dit que: «C'est tout ce qui reste en l'homme que l'on a formé lorsqu'il a tout perdu»? L'homme ne se forme pas seulement par le développement de ses facultés intellectuelles. Il acquiert bien des choses sur lui-même, sur autrui, sur le monde qui l'entoure et sur l'au-delà par les contacts avec les autres. L'artisan de la culture et son vrai vecteur, c'est l'homme. Il ressort que, en tant que fruit de la rencontre, l'existence d'une culture et son évolution sont liées à l'homme.

le manque de contacts humains

Interculturation, globalisation, mondialisation, planétarisation ou construction d'un village global sont autant de catégories par lesquelles on tente de caractériser l'époque historique que nous traversons. Il est impensable de vivre aujourd'hui à l'échelle d'un village, d'un pays et même d'un continent. Le monde actuel est comme condamné, bon gré mal gré à cette confrontation. L'évolution médiatique, la globalisation économique et la facilité des contacts pour certains font croire que l'on vit finalement dans une espèce d'unité spatio-temporelle. Grâce à l'Internet et ses autoroutes électroniques, il est donné à l'homme de ce troisième millénaire d'agir avec grande vélocité d'un bout à l'autre du monde, et cela en temps réel, dit-on. Cependant, toutes ces opportunités dont les bienfaits sont évidents et irréfutables charrient quelques problèmes.

Alors que désormais nous parlons mondialisation, universalité, combien de fois n'a-t-on pas vu des manifestations sporadiques mais riches de sens que les médias répercutent au gré des intérêts des grands financiers de ce monde. Ces manifestations attestent une autre réalité: la défense des particularités, l'attachement acharné au monde dans lequel l'on est engendré, dans lequel l'on a grandi et par lequel l'on a été formé, bref un attachement qui frise le fondamentalisme culturel. Attachement morbide, diront certains, irréfléchi peut-être, mais révélateur d'un malaise dû à un phénomène dont profitent quelques-uns aujourd'hui et qui semble exclure beaucoup d'autres. Cet acharnement à défendre son propre univers de sens, son propre monde, sa propre culture montre que la globalisation tant vantée aujourd'hui *cache une béance* dans la mesure où elle n'évolue pas nécessairement et proportionnellement aux contacts interpersonnels. Elle est plus une catégorie économique qu'anthropologique. Ce que l'on voit naître et qui pointe à l'horizon n'est pas la culture, mais une façon de faire, de penser et de projeter, dictée par les plus nantis, propriétaires des grands moyens de communications. Il y manque donc des contacts d'homme à homme, d'un «je» à un «tu», susceptibles de concourir à une connaissance réelle, à un échange enrichissant

et serein profitable à tous, capable d'engendrer un système de rapports humains. *Il manque des contacts humains*, le face à face d'un «je» et d'un «tu» qui se côtoient, s'instruisent l'un l'autre, tous deux pèlerins vers le mieux être, dans la vérité et dans la solidarité.

une aubaine: l'édification d'un monde plus humain

Toutefois le contexte actuel demeure une aubaine formidable jamais offerte à l'homme pour inter-agir. Et comme tel, son succès n'est pas garanti a priori pour tous, ou, pour le moins, tous ne peuvent pas bénéficier des avantages qu'il offre. Parler d'interculturalité postule un préalable incontestable: l'égalité de toutes les cultures entendues comme systèmes de valeurs. Toutes, en tant qu'œuvres humaines, sont ambivalentes et ambiguës. Toutes sont appréciables en tant qu'effort de l'homme vers le plus-être et le mieux-être. Toutes, cependant, ne sont pas à égale distance de cet idéal qui est l'humain. La mesure, *le critère d'appréciation* et de supputation de chacune d'elles dans leur rencontre voulue ou forcée par les circonstances, *reste donc «l'humain»*. Bien que chacune d'elles chérisse son propre patrimoine, chacune d'elles demeure un lieu de rencontre et par conséquent ouverte à l'échange et à la communication. La facilité des contacts à leur portée aujourd'hui devrait favoriser l'édification d'un monde plus humain, où l'homme, et seulement parce qu'il est homme, est respecté dans sa dignité et ses droits, et aidé à atteindre l'épanouissement maximal.

Dans ce contexte, alors qu'hier il était possible de faire un tas de choses en faveur des anonymes, aujourd'hui *une chance inouïe est à la portée de celui qui le veut et qui le peut d'inter-agir*, de rencontrer directement, immédiatement ou médiatiquement. Ce qui était étrange, objet de récits fantaisistes, peut être contemplé directement. *Ces contacts me semblent l'authentique laboratoire de la culture*, le vrai tamis de ce qui peut ou ne peut pas être retenu et intégré dans un système axiologique qui se doit d'être ouvert, dynamique. L'interculturalité grâce aux contacts humains sera donc le vrai lieu d'émergence de l'universel. Il sera, comme le suggère Joseph Ki-Zerbo¹, «l'agrégation par interfécondation de ce qu'il y a de meilleur, dans tous les particuliers, afin d'en faire une raison de vivre suffisamment puissante, une idée force: pour nous arracher à l'étage bestial de l'instinct en vue de répondre à l'appel intérieur de notre condition humaine».

Félicien Mwanama Galumbulula

*Piazza S. Eusanio, 5
02100 Rieti – Italie*

^{1/} Joseph KI-ZERBO, «Les Droits de l'Homme en Afrique. Tradition et modernité», *Spiritus* 144 (1996) 315.

LA TRIBU, UNE BASE ARRIÈRE POUR LA SURVIE

par Londi Boka di Mpsi

Né en 1929 en RDC, le Père Londi Boka di Mpsi est Jésuite, Docteur en théologie, auteur-compositeur des hymnes nationaux (« la Congolaise » 1960 et « la Zaïroise » 1971), fondateur de la revue Téléma et son directeur de 1975 à 1998, professeur à Lumen Vitae, à Hekima College (Nairobi), à la Grégorienne et à Regina Mundi, expert au Synode africain. Il a écrit plusieurs ouvrages dont « Théologie africaine, inculturation de la théologie » (INADES, Abidjan, 2000). Il distingue ici nettement « tribalité » et « tribalisme » et trace ainsi les voies d'un « vivre ensemble » pluriel.

«Au dire de nombreux observateurs, écrit un étudiant japonais en théologie, le *tribalisme* serait un des lieux générateurs des fléaux majeurs en Afrique. Et, déguisé sous d'autres mots, il serait même une source de confusion dans les esprits et de violences sociales en quelques pays de l'Europe chrétienne. Dans un tel contexte, la Mission évangélicatrice de l'Église ne paraît-elle pas mise en cause ? L'Église se déclare, en effet, « *Mère et éducatrice* »... « *Experte en humanité* » !... Que faudrait-il en penser ? Peut-on en parler franchement dans le cadre d'une certaine Afrique, elle-même chrétienne ?

Formulée en ces termes, la question interpelle effectivement toute Église particulière dans ses responsabilités pastorales. Toute tentative de réponse devrait tenir compte de ce que les Églises réalisent concrètement face au vécu des sociétés, notamment en situation de crise. Sans perdre de vue la perspective pastorale, notre réflexion essaiera de tirer succinctement au clair quelques nuances socioculturelles africaines sous-jacentes à ce qui, en Afrique, se désigne tout particulièrement par le terme « tribalisme ». Loin de nous la prétention de mener une étude

strictement anthropologique ; bien loin encore l'ambition d'en faire un traité exhaustif. Il s'agit seulement d'ouvrir quelques pistes pour des réflexions ultérieures.

un a priori négatif sur la réalité

Le tribalisme tend à devenir un mot-fantôme ! Fourre-tout d'ignorances et d'idées préconçues, il véhicule souvent des malentendus fâcheux, assez peu contrôlés. Déjà sa terminaison en « *isme* » est sujette à caution ; elle fait ressortir un aspect restreint bien précis, à savoir : le côté négatif et néfaste de la tribu ou ethnie, et voile ce que celle-ci a de bon en soi, de beau et de valable ; ce faisant, l'on finit par masquer les apports positifs et constructifs de la *tribalité* qui, du même coup, s'en trouverait diabolisée ! À ce compte, ne risque-t-on pas de jeter le pauvre bébé avec l'eau du bain ?

Dans l'usage massif et presque corrosif qu'en fait une certaine presse à sensation, que constatons-nous ? On collectionne des anti-valeurs ; on en charge le *tribalisme*, puis on les étale avec fracas au grand jour, tandis qu'on étend une ombre opaque sur les valeurs que la tribu renferme et cultive normalement. Ces valeurs positives, par conséquent, sont mal connues, ou presque. De fait, parmi les Africains instruits, par exemple, combien s'en trouvent-ils qui ont eu l'occasion de réfléchir sur la réalité de la tribu, sur son tissu et ses mécanismes, avant d'en découvrir les effets négatifs, globalement appelés *tribalisme* ? Des faits négatifs, conjoncturels, quelquefois explosifs et condamnables, ne sont-ils pas « presque à la légère » épinglés vaille que vaille dans un but inavouable de jeter le discrédit et même l'odieux sur les composantes organiques de la *tribu* elle-même ?

Or, vu les situations, de-ci de-là tragiques, engendrées par l'ignorance de la vraie portée vitale de la tribu, la connaissance exacte de celle-ci, dans sa structure, son fonctionnement et ses enjeux, nous paraît mériter d'être tenue pour le premier remède contre les pathologies tribalistes.

Aussi voudrions-nous, par la présente réflexion, éclairer trois points : après avoir esquissé en quoi consiste la tribu, son organisation, son principe de cohérence et son efficacité, nous caractériserons le tribalisme comme un ensemble antithétique de produits, en réalité, vicieux, résultant des bavures humaines, et notamment du déséquilibre politique, économique et social. Dans ce déséquilibre s'inscrivent les dommages d'un

système éducatif boiteux ou d'un encadrement religieux défaillant... Nous porterons enfin un regard interrogateur sur la responsabilité des Églises dans leur mission évangélisatrice des cultures en contexte tribal.

LA TRIBU ET SES ENJEUX

précision terminologique

De prime abord, s'impose une précision concernant les vocables *ethnie* et *tribu*. Tribu et ethnie sont deux termes presque équivalents dans le langage courant ; à vrai dire, selon les dictionnaires encyclopédiques, notamment le Larousse, ils diffèrent par une nuance : la tribu met l'accent sur une certaine communauté d'origine biologique, historique, ou mythique ; l'ethnie, elle, insiste sur l'héritage culturel commun, notamment la langue, l'art, les pratiques socioreligieuses, etc., voire un patrimoine global d'expériences, transmis, de génération en génération, surtout oralement, par les institutions éducatives.

Si le mot tribalisme est, peut-on dire, un néologisme moderne, le terme tribu, lui, remonte aux âges lointains de l'organisation embryonnaire des peuples en sociétés, autour du bassin méditerranéen et de ses environs. Citons les Hébreux, les Grecs et les Romains !

Alors que chez les Hébreux, la tribu était un critère de répartition du peuple tout entier en douze unités descendant des douze fils de Jacob-Israël, chez les Grecs et les Romains, était appelée «*tribu*» l'unité de base politico-administrative des citoyens, aussi bien en région qu'en ville, telle qu'Athènes ou Rome, (d'où les termes *tribun*, *tribune*, *tribunal*, *tribut*, *tributaire*, qui en dérivent). Les ethnographes et ethnologues, eux, ont adopté et vulgarisé le vocable «*tribu*» pour désigner un groupement humain, relativement homogène, reconnaissable par sa langue, ses us et coutumes, ses traditions culturelles, son art, ses rites et symboles religieux.

évolution du concept

Dans un article intitulé «*Du bon usage de l'ethnicité*¹», C. Coquery-Vidrovitch trace brièvement l'historique du mot *ethnie* et de sa rencontre avec le terme *tribu*. Un paragraphe de sa réflexion mérite d'être cité :

1/ *Le Monde diplomatique*, juillet 1994, p. 4.

« Sait-on, d'abord, l'histoire du terme "ethnie" ? Il serait apparu en 1787. Les variations de sens vont, en deux siècles, passer d'un extrême à l'autre, tantôt laudatif, tantôt péjoratif. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, le sens était aussi précis qu'il est oublié aujourd'hui : celui de "païen" (dictionnaire Littré). Les "ethnies" étaient les peuples non chrétiens : autant dire, à l'époque, les sauvages (la seule "civilisation" alors digne de ce nom étant la civilisation judéo-chrétienne...). C'est dans les années 1880, avec l'apparition de l'impérialisme colonial, que le mot est récupéré par l'ethnographie (le métier d'ethnologue apparaît en 1870). Le concept "d'ethnie" est alors popularisé par les scientifiques allemands, à partir d'*etnikum* ; on quitte, pour désigner les "non-civilisés", le domaine strictement religieux ; mais, à travers les thèses pseudo-scientifiques en vogue à l'époque, une confusion évidente s'établit entre les sens racial, linguistique et psychosocial.

« À l'époque coloniale, un double courant consolida ces vues : d'une part, l'ethnographie coloniale fut trop contente de figer ces réalités mouvantes à l'intérieur de territoires stables, propres à faciliter dénombrements, levées de l'impôt et recrutements de travailleurs : les "ethnies" devinrent "*tribus*" ce qui permettait doublement d'évacuer l'idée de "*nation*", domaine réservé de l'Etat occidental. D'autre part, le rejet du modèle blanc incita les Africains à entrer dans ce jeu : l'oppression favorisa la quête désespérée d'un ré-enracinement identitaire ; le sentiment ethnique devint revendication de leur différence : il se rigidifia, voire s'inventa comme autonome et ancien ».

tribus et États modernes

Qu'ils habitent un territoire commun, ou qu'ils soient dispersés sur plusieurs contrées, les membres d'une tribu entretiennent une conscience, claire ou vague, de descendre d'un ancêtre unique ; peu importe que celui-ci soit mythique ou historique.

En Afrique, tout particulièrement, au lendemain de la Conférence de Berlin où les puissances coloniales ont fixé les frontières des territoires au mieux de leurs intérêts, mais au mépris des populations (tribus), plusieurs de ces dernières se trouvent aujourd'hui, bon gré mal gré, à cheval entre deux États ; d'autres, divisées même entre trois pays ou plus. Jusqu'à ces dernières décennies, du reste, on entendait peu parler de tribus ou d'ethnies. Il était constamment question de nations, d'É-

tats, de pays. À la tribu on réservait une nuance péjorative de société primitive, arriérée, condamnée à disparaître. On s'imaginait, trop vite peut-être, qu'ethnies ou tribus seraient aussitôt diluées dans l'irrésistible poussée des États post-coloniaux, qui les uniformiseraient selon les codes des institutions nationales. Presque taboues dans certains milieux, et artificiellement marginalisées, les structures tribales se sont réfugiées dans une sorte de clandestinité d'où, tel un volcan endormi plutôt qu'éteint, elles se réveillent soudain, à la faveur de situations d'injustice intolérables. Et les voilà déterminées à en découdre, d'une part, avec les pouvoirs nationaux corrompus, institutionnalisant les injustices et, d'autre part, avec les ethnies complices du mauvais ordre établi.

Dans ces conditions, manipulateurs autochtones internes ou pêcheurs en eau trouble, aussi bien que tireurs de ficelles étrangers manœuvrent aisément et impunément. Les armes et les finances vont pleuvoir de toutes parts pour des guerres, guérillas, rébellions et violences insidieusement mises au compte du tribalisme, tant celui-ci est devenu l'universel bouc émissaire !

Or, armes et guerres, cadeaux empoisonnés d'amis étrangers, sont là pour servir cyniquement un objectif : le pillage des matières précieuses (surtout stratégiques) ; le reste est, assez souvent, une imposture, voire une hypocrite mise en scène, dans laquelle des tribus se font manipuler.

l'existence de la tribu en péril

Entre temps, malgré le poids de l'ignorance et de l'inconscience des masses, une cohésion tribale lucide s'est accrue. Grâce à une solidarité omniprésente et efficiente, la tribu remplit le rôle de base arrière pour la conservation de la vie ; *elle est aussi l'ultime recours pour la survie et l'affirmation de soi* : tantôt elle panse les blessures ouvertes par les amères déceptions de voir que les promesses des Indépendances nationales sont confisquées par des ressortissants de quelques ethnies en régions privilégiées ; tantôt elle se débat contre l'appareil des lois injustes et surtout contre la répartition inégale soit des richesses nationales, soit des quotas régionaux pour l'accès aux Ministères publics, aux emplois, aux écoles, aux soins de santé, aux salaires et aux bourses d'études, etc. En tout cas, au risque de paraître bouder l'avènement de la dimension nationale ou d'entraver l'avancée de celle-ci vers un État démocratique de droit, multipartite, la communauté tribale se défend, avec les moyens du bord, contre

le gâchis du patrimoine commun au profit d'une poignée de dirigeants, enrichis par l'amas des biens mal acquis.

Laissée pour compte et pratiquement trahie par une presse locale et étrangère à la solde des multinationales (pense-t-on), la frêle réalité positive de la tribu est traquée de tous côtés par des manipulateurs et profiteurs sans scrupules. Elle crie « au secours » !

Si les Églises ne répondaient pas à l'appel du plus faible, à quelle autre institution suffisamment fiable, la pauvre africanité traditionnelle, représentée par les structures tribales et tapie derrière le mot traître de « tribalisme », pourrait-elle confier sa détresse et ses protestations ? Or l'africanité profonde, bien comprise, est une sorte de réserve d'humanité par son esprit de compassion et de solidarité effective, qui la rapproche de l'enseignement évangélique en Lc 10,29-37.

STRUCTURE ET FONCTIONNEMENT DE LA TRIBU

dynamique vitale de la tribu

En tant que groupe humain défini, la tribu, quelle que soit son étendue, s'enracine dans la famille, laquelle est l'axe de transmission, non seulement de la vie mais aussi des valeurs traditionnelles et – pourquoi pas ? – de quelques contre valeurs. La raison d'être obvie de son type d'organisation est de garantir la vie et la survie de ses membres, de sorte que chacun soit un trésor qui compte pour tous. *Chacun étant solidaire des autres, tous sont responsables de chacun.* « En Afrique, disait un slogan dans les années 60, personne ne meurt de faim, ou tous meurent de faim !... »

Au sein des familles à la base, et de la tribu au sommet, la sève vitale s'appelle, au quotidien, *partage et solidarité*. Une sorte de promesse du droit au partage pour la survie se justifiera d'autant mieux qu'il y aura une solidarité réelle, dans un effort de travail productif. Grâce aux liens de solidarité active, créative, la tribu, au-delà du sang et de la région, est essentiellement un espace d'appartenance engageante. Elle est un corps vivant, voire un espace du devoir « *être avec* » qui tend à façonner des « *êtres communautaires* » plutôt qu'individualistes. Le dicton « chacun pour soi, Dieu pour tous », n'est point le mot d'ordre tribal. Comme la solidarité, ainsi la communauté est une exigence vitale, constitutive de la tribu. S'isoler, c'est faiblir et dépérir. Assurément, par l'entraide, l'union fait la force : « *vae soli* », malheur au solitaire !

Il est vrai qu'au regard de l'économie moderne, régie par une compétitivité inexorable, le cumul de *l'avoir* au détriment de *l'être* paraît impératif. Dans ce cas, la solidarité africaine fait figure d'épouvantail.

Or, évoquer la communauté de partage, n'est-ce-pas suggérer une composante essentielle, spécifique, de la mission évangélisatrice des Églises chrétiennes (Ac 4,32-35) ? Pour cela, bien qu'encore titubante par endroits, la pastorale, promue par la Nouvelle Évangélisation ou la Mission autrement, depuis quelques décennies, s'appelle « petites communautés ecclésiales vivantes », parce que – entre autres caractéristiques – les membres s'engagent à produire ensemble de quoi vivre en partageant. Animés par une charité responsable, ils promeuvent le souci du bien-être de l'autre, à la suite du Christ qui, « pour nous et pour notre salut » et non pour lui-même et pour ses perfides intérêts « s'est fait homme ».

réalité complexe, la tribu évoque la langue d'Ésope

Cet état d'esprit rend chaque membre et tous ensemble sensibles à la cause commune, responsables et solidaires les uns des autres. Dès lors, devant une menace contre la vie et la survie du corps, tous dans un sursaut de légitime défense, vibrent en commun et font bloc. Comme une seule âme, presque aveuglement – par réflexe et d'un sursaut grégaire unanime – on passe à l'action ou à la réaction dans un sens déterminé. À ce point, la communauté familiale, tribale, ecclésiale, ou nationale, peut être une dynamite, prête à exploser au bénéfice de qui sait la manipuler en la conditionnant pour l'instrumentaliser à ses fins.

Corps vivant par sa cohérence interne, et viable par son efficacité propre, la tribu est à la fois force par sa cohésion, scellée par une solidarité active, mais, hélas, aussi faiblesse et vulnérabilité, en tous sens, par sa disponibilité à la manipulation. Elle rappelle, en ce sens, *la langue d'Ésope* ! Aussi, court-elle le risque de rendre paradoxalement méconnaissables quelques-uns de ses idéaux sacrés, tels que l'accueil et le partage, la paix, la concorde et la réconciliation, la justice et le respect de la vie en toute personne.

de la tribalité au tribalisme

On ne peut pas s'empêcher de signaler, au passage, un phénomène de discrimination curieuse. Le langage de la presse, tant locale qu'étrangère, semble avoir deux poids et deux mesures. Que les Basques d'Espagne

revendiquent, sur tous les tons et par tous les moyens, un référendum d'autodétermination ; qu'épris des valeurs de leur mémoire collective, les Bretons de France demandent, en faveur de leur Bretagne, un statut d'autogestion pour la survie de leur identité celtique ; que les Flamands de Belgique, les Écossais du Royaume-Uni ou les « Québécois » du Canada réclament une certaine autonomie, susceptible d'aller jusqu'à l'indépendance, la presse ne voit là qu'un droit à la différence, une légitime défense des minorités ou des spécificités culturelles régionales : on les salue carrément comme tels. En revanche, dès qu'une ethnie africaine s'indigne ou s'insurge contre quelque forme d'oppression et d'injustice, pratiquée par un régime fantoche, dès qu'elle dénonce d'autres tribus traîtresses, achetées par corruption, la presse crie : « À bas le tribalisme » !

Une mise au point s'avère nécessaire pour bien distinguer la tribalité du tribalisme et tirer au clair ce qui caractérise l'une et l'autre. En effet, la tribalité est une chose, le tribalisme en est une autre.

Appartenance à un groupe ethnique par des liens de proximité, de parenté réelle ou supposée, la tribalité confirme sa légitimité par le respect des traditions culturelles propres ; elle justifie son authenticité essentiellement par la fidèle pratique d'une solidarité efficace. Le tribalisme, lui, entendu au sens péjoratif, est un ensemble d'effets pervers, dus à la manipulation extérieure et à l'aveuglement intérieur : l'une doit être démasquée à temps, l'autre guéri par un système d'éducation approprié. Même si toute comparaison cloche, nous ne pouvons nous empêcher de comparer *tribalité* et *lumière* : la *tribalité* est au *tribalisme* ce que la *lumière* est à *l'ombre*. De même que l'ombre souligne la lumière, ainsi le tribalisme représente l'envers ténébreux d'une tribalité rayonnante ; l'une ne devrait être ni confondue avec l'autre, ni réduite à l'autre.

Comme en tout engagement de masse, l'aveuglement collectif d'un groupe provient souvent du fait que les tireurs de ficelles, notamment étrangers, exploitent les énergies disponibles, là où le bât blesse. Le « tendon d'Achille » est alors tantôt un sentiment (ambition, jalousie, rivalité, honneur blessé, peur viscérale de l'autre, rancune et vengeance) ; tantôt un complexe (d'infériorité, de supériorité, de mépris, de domination, de persécution) ; tantôt un préjugé, un soupçon justifié ou non, et surtout une idéologie souvent fallacieuse et toxique, flattant le désir d'hégémonie. Pour tout malheur que l'on subit, il suffirait d'entendre désigner l'autre (groupe ou individu) comme la cause, voire le bouc émissaire, pour qu'aussitôt se mette en branle un train de représailles et de vengeance.

une triple fragilité handicape la tribalité

De plus, une triple fragilité expose la communauté tribale aux bavures de l'exploitation spécialement extérieure.

La première est le fait que *les ethnies existent nombreuses et diverses*. Cela fournit aux exploiters embusqués l'occasion de les opposer les unes aux autres, en appliquant les deux principes chers aux manipulateurs : « *diviser pour dominer* » ; et « *l'enfer, c'est l'autre* ». Face à cette fragilité, la progression de l'État de droit vers une saine démocratie et l'émergence de communautés ecclésiales vivantes, coiffant les ethnies, ne promettent-elles pas d'apporter un remède certain ? Mais pour cela, il faut, bien sûr, que soient garantis, d'une part, l'égalité des droits pour tout le monde dans tous les domaines et, d'autre part, le droit à la légitime différence, qui implique le respect des minorités. À cette condition, sera écarté le risque d'une uniformisation appauvrissante qui caricaturerait la belle diversité, laquelle se veut harmonie des différences.

La seconde est *l'inconscience* : celle-ci est favorisée tout particulièrement par l'ignorance des valeurs permanentes de la tribu, à savoir celles auxquelles la tribu doit son étonnante efficacité pour assurer l'autodéfense de la vie et garantir la survie de ses membres.

Enfin, les familles, les écoles, les communautés ecclésiales en gestation, sont *trois lieux privilégiés pour l'éducation* de tout homme et de tout l'homme dans une société moderne, équitable et juste. Mais, il faut l'avouer, l'africanité profonde – celle qui précisément s'appelle traditionnelle – est trop lentement admise, de plein droit, dans le système d'éducation scolaire et religieuse moderne.

C'est principalement ici que la responsabilité des Églises est forcément engagée, car les Églises sont censées être « expertes en humanité » et, par le fait même, éducatrices des consciences à la vérité, à la justice, à la paix, à la probité, à la réconciliation.

LA RESPONSABILITÉ DES ÉGLISES

Penchons-nous à présent de façon précise sur la responsabilité des Églises, appelées à évangéliser les cellules ethniques, « non pas superficiellement comme du vernis, mais en profondeur » (*Evangelii nuntiandi*, 20). Notre réflexion se veut prospective : s'abstenant délibéré-

ment de toute critique rétrospective, elle s'inscrit, par le fait même, dans l'élan de l'évangélisation à la manière de Jésus-Christ, bon pasteur, vis-à-vis des traditions socioculturelles d'Israël. Or le bon pasteur « connaît ses brebis » (Jn 10,14). Pour cela, avant son ministère public, le Christ a consacré trente ans à l'écoute généreuse de son peuple. Il a fait sienne la culture d'Israël, y compris ses valeurs religieuses, sauf le péché (Hb 4,15 ; 1P 2,22). Il pouvait ainsi, en connaissance de cause, entreprendre d'imprégner de la sève évangélique les mentalités et les structures socioculturelles globales, pour obtenir, de l'intérieur, une transformation radicale durable.

C'est cette démarche pastorale du Christ que Vatican II a voulu mettre à jour. C'est elle que le Synode mondial sur l'évangélisation du monde contemporain (en 1974) a approfondie et qui se concrétise sous le mot d'ordre de Jean-Paul II : « Nouvelle évangélisation », avec un fort accent sur l'enseignement social de l'Église et sur les cultures locales. C'est elle et son état d'esprit que le Synode africain, en particulier, a synthétisés dans l'expression : « Église, famille de Dieu ». C'est elle finalement qu'à travers la pastorale des petites communautés chrétiennes vivantes – entre autres initiatives – les Églises d'Afrique entendent promouvoir pour atteindre l'homme réel, là où il vit et réagit avec ses coutumes ancestrales. C'est donc l'ensemble du corps social qu'il s'agit d'ouvrir à l'Esprit du Christ pour faire régner l'esprit de justice, d'équité, de responsabilité, de réconciliation, d'amour fraternel sans frontières et sans discriminations.

QUELQUES ILLUSTRATIONS

Quelques exemples pourraient mieux éclairer la complexité du problème. Ils feront apparaître la nécessité de connaître la tribu dans sa structure et son fonctionnement. Cela permettra d'émettre un jugement valable, autorisé, sur certains événements tout récents, dont on est tenté d'attribuer injustement la cause à la tribalité elle-même, dans sa réalité positive.

l'ethnie comme alibi

Un étudiant africain vient de présenter quatre examens. Il en a raté trois, chez les trois examinateurs qui ne sont pas de son ethnie. Le quatrième examinateur, chez qui il a réussi, est de sa tribu. L'étudiant s'en va criant à tous les vents qu'il a échoué par tribalisme... Or la

vérité, que ses propres voisins de chambre connaissent bien, est, qu'au lieu d'étudier, il a passé son temps à autre chose. De plus, il consultait des voyants et diseurs de bonne aventure...

Le quatrième professeur, il est vrai, lui a concédé juste la moyenne, non par pure solidarité ethnique, mais parce qu'il le méritait. Toutefois, il va sans dire que le professeur était, du même coup, soulagé, car en cas d'échec de l'étudiant – qui sait ? – peut-être la famille du professeur, au village, allait-elle subir quelque dommage par représailles.

Bref, contrairement aux « on-dit » bien habilement orchestrés, l'échec académique n'était pas dû à l'appartenance tribale de l'étudiant, mais à son laisser-aller inavoué. Toutefois rien n'exclut qu'en tel ou tel autre cas, un étudiant soit inhibé par un préjugé ethnique, ou psychologiquement stimulé par une affinité tribale (linguistique notamment), ou, tout autant du reste, par une amitié particulière.

le prix d'une ignorance crasse

Voici un couple très uni et fort heureux. Le mari est membre d'une ethnie régie par le *système patrilinéaire* (dans lequel la parenté, l'autorité et l'héritage sont comptés du côté paternel) ; l'ethnie de la femme pratique le *système matrilinéaire* (dans lequel la parenté, l'autorité et l'héritage sont comptés du côté maternel).

Convaincus par le curé que l'amour résout tous les problèmes, les deux conjoints n'ont pas voulu s'embarrasser des connaissances relatives au vécu de la parenté ! Leur première fille, en âge de se marier, trouva un fiancé. Au moment de verser la dot, des ombres épaisses s'accumulèrent sur le couple et son entourage. À qui donner la dot ? Normalement, à l'oncle paternel (le frère du papa), dans le régime patrilinéaire ; à l'oncle maternel (le frère de la maman), dans le régime matrilinéaire. Aucun des deux oncles concernés ne voulant se priver de son droit et de son dû, la situation fut bloquée d'un côté comme de l'autre. En outre, les autorités administratives (civiles et ecclésiastiques) ignoraient les structures sociales traditionnelles, alors que celles-ci sont encore maîtresses souterraines du système global politico-économique, familial et tribal. Responsables d'Église et fonctionnaires d'État n'avaient qu'à s'avouer impuissants à proposer un compromis de sagesse acceptable. Le couple ébranlé fut irrémédiablement acculé au divorce.

Bien à la légère, la triste issue du couple fut imputée au tribalisme par l'entourage. Pourtant, c'est l'ignorance des traditions locales qu'il aurait fallu oser mettre en cause. Les mutations profondes des conceptions tribales pourront-elles jamais s'obtenir sans une connaissance exacte de leurs tenants et aboutissants ?

une manœuvre de diversion

En 1994, une prestigieuse entreprise sans but lucratif confiait sa direction générale à un jeune universitaire fraîchement sorti des études. Sujet brillant, au verbe étincelant, il eut un début foudroyant, parce qu'il déployait un savoir livresque impressionnant, fait de clichés et d'idées reçues. Quant à l'expérience et au savoir-faire, il était presque nul. Comme on le sait, «un tonneau vide fait beaucoup de bruit».

Au bout d'un semestre à peine, ladite entreprise battait de l'aile. La clientèle commença à se poser des questions. Tel un seigneur féodal, en effet, le jeune patron se permettait d'être impunément plus souvent ailleurs que là où il aurait dû être : à son bureau ! Sans gêne, il s'occupait de tout, sauf du travail qu'il importait de faire. Conséquence : un énorme courrier d'affaires gisait sans réponse. Plus d'un client, las d'attendre, lâchait l'entreprise qui, de mois en mois, se mit à chanceler.

Habile, subtil, le patron s'avisa d'accuser tout le monde de « *tribalisme* ». « Les tribalistes, trompait-il à qui voulait l'entendre, sont jaloux de mon accession rapide au sommet ! Ils m'empêchent de réussir, parce que je suis originaire de telle région et ressortissant de telle ethnie ! » Après enquête, quelques journalistes découvrirent qu'il fabulait ; son incompetence était patente.

Une Assemblée fut convoquée d'urgence pour faire le point. Astucieusement, les sympathisants du patron désignèrent une majorité de membres étrangère à son ethnie. Comme d'aucuns s'attendaient à son limogeage par vote, on espérait justifier ainsi la rumeur de tribalisme qui circulait. Mais les délégués s'aperçurent du piège. Ils votèrent massivement son maintien. Condamné, par le fait même, à parachever son échec, il avait à l'assumer sans faux-fuyant. Ce faisant, les membres de l'Assemblée entendaient illustrer la sagesse populaire qui dit : « La crevette pourrit par la tête », ou bien : « Plus un singe monte, mieux l'on voit sa queue » ; ou encore : « Expérience passe science ». Dans le même sens, à peu de nuances près, les Chinois disent : « La

grenouille, dans sa mare, s’imagine qu’elle est dans l’océan.» Tenir compte d’un tel patrimoine de sagesse accumulé et éprouvé par une longue expérience épargnerait bien des déboires à la gestion de pas mal d’affaires dont la faillite est, hélas, de façon fantaisiste, attribuée à un «tribalisme» souffre-douleur.

Une fois de plus, il apparaît qu’un certain recours tactique à un «tribalisme», chargé de tous les maux de la société, est souvent une fable pour distraire le public. Le remède à une telle dérive de l’esprit est dans la connaissance exacte, objective, de la réalité authentique de la «tribalité». Ainsi l’on pourra éclairer et prévenir les bavures. Assez souvent celles-ci sont dues non à la «tribalité» elle-même, mais à divers facteurs intrus et parasites.

devant un intérêt vital majeur, l’ethnie elle-même peut se disloquer

Cet exemple joue un rôle de contre-épreuve... Il y a moins de dix ans, les autochtones d’une région de la République Démocratique du Congo décidèrent de renvoyer chez eux les concitoyens – Congolais eux aussi – venus de la région voisine. Le verdict fut irrévocable. À certains endroits, le départ prit des allures pas trop tendres. De bonne foi peut-être, la presse nationale et internationale cria au scandale d’un tribalisme xénophobe et rétrograde.

Franchement, la cause réelle de l’incident n’était pas l’appartenance tribale, pure et simple (pour la bonne raison que les antagonistes étaient strictement d’une même ethnie), mais le déséquilibre social et budgétaire entretenu, tout particulièrement, par une pratique désinvolte et choquante. Celle-ci consistait à répartir inéquitablement les ressources nationales et les quotas régionaux pour les emplois, les écoles, les soins de santé, etc. Les citoyens amenés des autres régions par les autorités coloniales, étaient une branche de la même ethnie que celle de la contrée d’accueil. Auxiliaires dociles, intéressés et intéressants aux yeux des colonisateurs, ils ont eu des avantages qui, dans tous les domaines, faisaient d’eux des privilégiés, au détriment des autochtones. Ces derniers finirent par voir en eux des profiteurs intrus manipulés, et donc traîtres à la cause vitale commune des autochtones. Ils entravaient le développement de la région. Bref, le rejet des «déplacés» n’avait pas grand-chose à voir avec le tribalisme auquel une certaine presse à haute sensation l’avait assimilé de façon passablement tendancieuse.

CONCLUSION

Notre essai est une approche autocritique. Il s'est borné à montrer que la tribalité, en tant que *saine appartenance à un groupe humain déterminé*, n'est point, en elle-même, la cause du tribalisme, lequel, dans notre optique, est à considérer comme un *ensemble de phénomènes aberrants dont les facteurs sont, en partie, internes et, en plus grande partie, externes*. La tribu authentique est un espace vital, une structure dynamique neutre. Malléable et manipulable, hélas, elle cristallise les crises socio-économiques, politiques, éducatives et religieuses modernes. Aussi les jugements hâtifs en font-ils aisément un bouc émissaire ou un alibi commode. Si la tribalité était la cause immédiate des aberrations tribalistes, elle serait une fatalité et, par le fait même, inaccessible à une transformation en mieux. Elle serait inapte à la conversion et, par conséquent, toute tentative visant à l'évangéliser serait vaine. Or, dans son noyau vital, la tribu a des valeurs positives qui, grâce à la sève évangélique, sont perméables à tout épanouissement jusqu'aux héroïques élans de justice, de générosité et de réconciliation fraternelle.

À une telle responsabilité, les Églises n'ont pas à se dérober désormais, quelles qu'aient été, par le passé, les bavures de leurs ministères. Ces bavures, pour la plupart, étaient dues à des méthodes inappropriées, tributaires qu'elles étaient des vicissitudes historiques. La perfection n'est pas de ce monde, mais l'être humain est appelé à se parfaire en reconnaissant ses essais manqués pour les corriger. « C'est humain de se tromper, disaient les Sages de la Grèce antique, mais stupide de s'obstiner dans l'erreur. »

Londi Boka di Mpasi

*INADES
ABIDJAN – Côte d'Ivoire*

LE RAPPORT À LA DIFFÉRENCE

Expérience et espérance

Marie-Claude Lutrand

Marie-Claude Lutrand est sociologue et enseigne à l'Institut de Science et de théologie des religions de Toulouse. Entre autres articles et publications, elle a participé à un ouvrage collectif sur «Les femmes en Iran». Elle nous fait part ici de ses réflexions à partir d'une recherche sur le voile des femmes musulmanes en Iran. Cela a été pour elle une véritable expérience de l'altérité, porteuse d'espérance pour le nécessaire dialogue interculturel.

Nous assistons aujourd'hui à une mutation culturelle importante, à une forte mise en mouvement des idées du fait de la mondialisation des échanges, de la révolution des communications, du brassage des populations de diverses cultures et religions. La modernité nous a introduit dans un monde de plus en plus complexe, changeant, hétérogène; dans un mode de penser pluraliste où des valeurs, des convictions différentes coexistent dans un même espace social et politique. Le pluralisme culturel, social et religieux interroge donc nos sociétés modernes, mais il doit aussi nous interroger nous-mêmes en tant qu'acteurs au sein même de ces sociétés. Après avoir rappelé quelques-uns des enjeux de la problématique interculturelle, nous partirons de notre propre expérience pour montrer comment le rapport à la différence peut être vécu de manière féconde pour qui veut véritablement s'engager dans le dialogue interculturel et/ou interreligieux.

DES SOCIÉTÉS MULTICULTURELLES AUX SOCIÉTÉS INTERCULTURELLES

Si le développement des sociétés multiculturelles est un état de fait, les sociétés interculturelles quant à elles sont à construire, car elles relè-

vent d'un processus à mettre en œuvre. En effet, *le vécu interculturel* ne se décrète pas, ne se programme pas, il *se construit au quotidien à l'échelle de tout un chacun*. Dans le contexte actuel, nous ne pouvons encore vraiment parler d'une ouverture à l'altérité culturelle, d'une communication authentique. Des tendances semblent effectivement aller dans le sens opposé : réactions de fermeture et de rejet liées aux problèmes de l'immigration, aux affrontements idéologiques, nationaux ou religieux. Pourtant, **la communication interculturelle est devenue l'un des enjeux, l'un des défis majeurs du XXI^e siècle.**

L'interculturel suscite généralement un discours inspiré d'une éthique humaniste qui prône un idéal de dialogue, le respect de la différence, la compréhension mutuelle. Cet idéal ne peut qu'entraîner une large adhésion. Mais nous aide-t-il vraiment à comprendre les problèmes que pose la communication interculturelle, les phénomènes psychosociologiques qu'elle implique ? Il est illusoire de croire que la bonne volonté, la tolérance, la curiosité suffisent pour que s'instaure une ouverture à l'altérité. Ces attitudes représentent un point de départ favorable, nécessaire mais non suffisant. Elles ne peuvent, en effet, à elles seules aboutir à une authentique intercompréhension simplement parce que *l'acceptation de « l'autre » dans sa différence est loin d'être une attitude spontanée.*

la nécessaire connaissance de soi

Par ailleurs, la communication interculturelle ne peut se résumer ni à la comparaison entre deux cultures ni à la seule connaissance de « l'autre ». Une communication interculturelle authentique suppose une implication personnelle, une interaction. Elle nécessite qu'on s'interroge sur les relations qui s'instaurent entre personnes et/ou groupes culturels différents, qu'on mette plus l'accent sur les rapports que le « je » (individuel ou collectif) entretient avec autrui plutôt que sur autrui proprement dit. Le point de départ, le passage obligé nous semble être la connaissance de soi. Communiquer au plan interculturel, ce n'est pas seulement connaître « l'autre », c'est d'abord se connaître soi. Pour rencontrer autrui, il faut savoir avant tout qui est ce « je », ce « nous » qui rencontre.

Interroger notre expérience de l'altérité nous semble de première importance car la différence ne nous renvoie pas seulement à l'étranger au sens ethnique du terme. Elle est au principe, à l'origine même de notre vie, au cœur de notre relation au monde de par nos multiples identités et appartenances (âge, sexe, milieux sociaux, vision du

monde, croyances...). Le processus interculturel commence dès qu'il y a rencontre au plan interpersonnel.

L'expérience du rapport à la différence suppose donc la prise de conscience de ce qui se passe en nous face à la différence; les mécanismes psycho-sociologiques, les réactions qui se mettent en œuvre dans ces situations (freins, résistances, peurs, attitudes défensives, repli, ouverture...). Et cette prise de conscience peut être porteuse de fécondité. En effet, l'espérance du rapport à la différence réside dans le fait que notre manière de vivre la différence peut être (si on s'y engage) un chemin de croissance personnelle et sociale. Vivre la différence dans toutes ses potentialités, c'est aussi entrer dans une conscience d'acteur, conscience que notre façon d'être et de vivre a une incidence sur le vivre ensemble.

LE RAPPORT À LA DIFFÉRENCE: UN CHEMIN D'EXPÉRIENCE ET DE CONNAISSANCE!

Nous nous exprimerons, à présent, à la première personne pour illustrer ces considérations théoriques en faisant part d'une expérience d'un rapport à la différence qui s'est fait, pour nous, chemin de connaissance. Cette expérience est issue d'une recherche sociologique menée en coopération avec une amie et collègue iranienne sur la question du voile des femmes musulmanes en Iran¹.

Ce travail sur le voile s'inscrit, en effet, dans mon histoire personnelle. Il est le fruit d'une rencontre, ma rencontre avec l'Iran, et d'une amitié. Il résulte d'une coopération entre deux sociologues mais plus encore d'un compagnonnage² entre deux femmes appartenant à deux pays aux contextes culturels, religieux différents, deux sociétés travaillées par des dynamiques socio-politiques, voire idéologiques, contradictoires. Mon amie et collègue est iranienne, issue d'un pays de tradition chiite gouverné par une République islamique et je suis française, donc originaire d'une terre de tradition judéo-chrétienne sécularisée, où le principe de laïcité est au fondement de l'idée républicaine.

1/ Un ouvrage est consacré à cette recherche sur le voile musulman. Il est actuellement en cours de publication.

2/ Étymologiquement: du latin populaire

«companio-onis», «celui qui mange son pain avec». Nous dirons pour notre part, celui ou celle qui participe à la vie.

implication personnelle

Le choix de tout objet de recherche implique celui qui l'aborde. Le sociologue est avant tout une personne inscrite dans une histoire. Il a à se situer, à dire « d'où il vient » et ce qui l'a incité à écrire. Par-delà l'intérêt scientifique, il existe toujours, pour le chercheur, des raisons plus profondes voire plus inconscientes, plus difficiles à exposer sans s'exposer lui-même. Pourquoi vouloir chercher ainsi à dévoiler le sens du voile ? J'allais devoir reconnaître que ma sensibilité à la question avait également des racines plus personnelles.

Parallèlement au travail de recherche proprement dit, tout un détour, tout un déplacement cognitif s'est opéré ; tout un itinéraire a été parcouru au terme duquel mon mode de compréhension du voile s'est dilaté. Ce processus de « dilatation »³ s'est déroulé par paliers successifs jusqu'à ce qu'une autre manière de considérer le voile m'apparaisse. Cette manière de voir résulte d'un chemin d'expérience et non d'une pure considération intellectuelle. Je vais relater le processus de ce rapport à la différence que j'ai pu expérimenter.

la femme voilée

J'ai été amenée à vivre un véritable « conflit » en raison des représentations du voile qui m'habitaient au départ. Ce « conflit » fut le déclencheur de toute l'expérience. Me trouver désinstallée dans ma propre vision du monde du fait de la différence rencontrée ne fut pas sans créer de réels malaises devant lesquels plusieurs possibilités se sont offertes à moi : la révolte, la confrontation, la mise en question de soi ou bien l'abandon de mes a priori pour tenter de voir autrement, de comprendre « d'ailleurs », « d'autre part ». Soutenue et accompagnée, *j'ai pris le parti du « choc culturel », du « dépaysement »*. Au tout début de mon premier séjour en Iran⁴, je fus révoltée par le port du

3/ En latin dilatatio. En physique, augmentation de la longueur ou du volume d'un corps sous l'action de la chaleur, sans changement dans la nature du corps. Il s'agit en ce qui nous concerne d'une ouverture du champ de conscience et de connaissance par l'expérience : j'ai accédé à un sens du voilement que je ne pouvais ni percevoir ni concevoir a priori.

4/ Ce premier séjour, qui eut lieu en 1992, fut de nature touristique, amicale. Il sera, par la suite, suivi de nombreux aller-retour entre la France et l'Iran, de nombreux séjours motivés par la recherche sur le voile. Le parcours que j'évoque dans cette introduction s'est déroulé durant la toute première période.

voile des femmes iraniennes. Il ne représentait pour moi qu'un signe de domination masculine et je le vivais véritablement comme une injustice. Je portais en moi une image négative, dévalorisante de la femme voilée. Je la percevais comme une femme sans existence propre, paradoxalement visible et invisible à la fois. Je ne percevais que pauvreté de l'apparence, qu'enfermement dans les carcans d'une tradition d'un autre âge, qu'absence d'individualité. Il m'était évident que le voile empêchait la femme de vivre «au grand jour». Mon amie, étonnée, bousculée, désemparée ne comprenait pas mon attitude de rejet, mes réactions, mes jugements sans appel. Ce voile, qui me révoltait tant, renvoyait pour elle, au-delà de sa matérialité et de la situation socio-politique de l'Iran, à tout un système de valeurs et de croyances, source de sens et de vie.

Cette conception différente du voile fit naître, dès le départ, entre nous un rapport **d'adversité, de confrontation**. Je ne pouvais entendre ce qu'elle me disait. Il nous était impossible de communiquer sur le sujet de l'obligation du port du voile. Une distance se créa, je lui devenais étrangère, elle me devenait étrangère.

Au fil des semaines je partageais la quotidienneté des femmes iraniennes. Mon amie sur qui je projetais et concentrais toute ma problématique, se fit, sans le savoir, **miroir**. Je pris conscience du fossé qui existait entre mes a priori, mes opinions forgés au contact des médias occidentaux, de tout un imaginaire collectif sur l'Islam, de tout un imaginaire lié à mon histoire personnelle, et la réalité du vécu du voile que je découvrais. Bousculée, je l'étais de rencontrer des femmes voilées militantes au sein d'associations, mères et épouses certes, mais actrices au sein de leur société... autant de réalités qui se situaient aux antipodes de mes idées préconçues. Ce ne fut l'affaire que de quelques jours pour qu'un véritable bouleversement de ma manière de penser le voile s'opère.

À la phase du miroir succéda celle du **décentrement**⁵. Je réalisais qu'en m'arrêtant à mes propres cadres mentaux, en m'y installant, fermement persuadée «d'être arrivée», «d'avoir tout compris», je me

5/ Le décentrement: dans son sens propre, ce terme désigne un déplacement vertical ou horizontal de l'objectif photographique; dans notre expérience, il s'agit d'un dépla-

cement d'ordre cognitif, c'est-à-dire de changements de perspective qui ouvrent notre mode de compréhension d'un phénomène. Ici, en l'occurrence, le voile.

trompais moi-même et je passais à côté d'autrui (la femme voilée). Chercher à rencontrer « l'autre » à partir de la forteresse du « moi-je » est illusoire car dans une telle attitude nous nous sentons forcément assiégés. Le « je » monolithique ne connaît pas le détour, le changement de perspective. Nous nous tenons généralement agrippés à tout ce que nous croyons être. Partant de là, notre rapport à l'autre est forcément vécu comme une menace d'altération. On regarde, on écoute, on observe, mais de loin, de « chez soi », sans vraiment entrer dans la relation, sans vivre la situation qui se présente. Dépassant peu à peu mes pré-jugements, je me rendais compte que je me libérais, en fait, de mon propre enfermement. *Ce qui se jouait depuis le début n'était pas un conflit avec « l'autre » mais bien un conflit intra-personnel* (défense de l'image de soi, d'une identité, d'une certaine représentation de l'être féminin au monde...).

Si je l'avais mentalement compris depuis longtemps, je réalisais à présent que lorsque notre regard se porte sur « l'autre », qu'il s'agisse d'une idée, d'une manière d'être ou de vivre étrangère à notre univers, notre mouvement naturel et premier est de nature ethnocentrique, de nature projective. Ce que l'on voit, la manière dont on la perçoit nous parle plus de nous-mêmes que de cette « réalité ». Échapper à ce biais demande un travail de décentrement, c'est-à-dire une prise de conscience de nos représentations, de nos visions du monde, la prise de conscience d'où l'on regarde, d'où l'on parle, d'où l'on entend, d'où l'on comprend ainsi que l'acceptation des conséquences du décentrement. Avais-je personnellement le besoin de dévoiler le sens du voile pour rendre visible la femme qui s'y cachait ? Certainement.

J'allais entrer dans une troisième phase, une **phase empathique**. Il n'était plus question de moi et de mes représentations. Le « nettoyage des filtres » étant entrepris, j'étais plus disponible pour entrer dans l'univers mental, dans la vision du monde de ces femmes iraniennes qui se racontaient à moi et avec lesquelles je vivais. Je découvrais qu'au-dessous de ce voile, qui fige l'image de la femme dans un état semblant annihiler son être, s'incarnait une vie, un vécu singulier dans un environnement social, familial ; se donnait à lire un devenir autant qu'un passé. Or, *j'avais pris, jusqu'alors, l'apparence pour l'existence*.

Ce qui « voile » parfois notre compréhension, qui génère souvent des préjugés est le fait qu'on transforme l'autre en « objet », en catégorie, avec des qualifications, des attributs. On quitte alors le vivant, l'expé-

rience, l'environnement. On le fige dans un état, on arrête le temps «c'est comme ça»; «elle est comme ça». Or, notre vie et celle d'autrui ne se résument pas à des états, des identifications, des appartenances. Nous ne sommes pas (ceci ou cela), nous devenons sans cesse. *Notre identité n'est pas figée, cristallisée.* Car n'avons-nous jamais fini de regarder l'autre et n'avons-nous pas toujours à découvrir des choses sur nous-mêmes? L'être humain n'est-il pas toujours «en chemin» et le monde qui l'environne n'est-il pas toujours en devenir permanent?

Je devais donc prendre une distance avec mes propres représentations du voile sans pour autant me fondre dans celles des femmes musulmanes iraniennes que je rencontrais. Nous avons à explorer **un chemin médian** qui puisse laisser place à la rencontre.

ni distanciation ni identification

Entre l'attitude de distanciation qui me coupe de cette rencontre, qui fige autrui à un «lieu» fixe, qui m'incline à la comparaison, à l'évaluation et l'attitude d'identification, qui comporte le risque de la fusion, avec la peur de se perdre, de se diluer dans «l'autre» (personne ou système de pensée), n'existerait-il pas un entre-deux, une «voie du milieu», un «lieu» où pourrait se placer l'interaction, se situer le «par rapport à»? Un «élan vers» à jamais inachevé, toujours en train de se faire?

Ne s'agirait-il pas d'expérimenter un «passage» plutôt que de réaliser un rapprochement? Nos manières de voir, de concevoir, collent à la peau de notre être au monde, de notre rapport aux autres. Nous avons ainsi le choix de rencontrer, ou de concevoir, ce qui nous est étranger, soit à partir d'images mentales, soit de manière vivante, en nous impliquant dans la relation, en nous ouvrant à l'expérience. Le défi face auquel je me trouvais était celui d'exister, de vivre la situation immédiate, plus que de défendre un état d'être bâti sur mes identifications, mes représentations; autant d'attitudes qui jusque-là faussaient la rencontre, freinaient le dialogue, la transformation de mes propres vues. J'avais certes à vivre simplement la rencontre mais je devais pour cela m'y engager.

Il me fallait oser rester à «l'endroit» où je me sentais interpellée, à cet endroit où tombent tous les «masques», dans ce «lieu» de non identification où se dilate notre regard, notre être avec... Ce «lieu» qui

renvoie donc au moment, à la situation, à la relation et non à un état d'être qu'on transporte en soi, qu'on transpose d'une situation à l'autre, d'une relation à l'autre. Dépasser les apparences, lâcher les raisonnements, *se laisser précipiter dans une autre dimension*, accueillir la résonance de la relation, du vécu, s'ouvrir à l'inédit. Au gré des échanges, dans le jeu subtil des tensions et des résonances, ma perspective s'agrandissait. Je passais en quelque sorte d'un état d'être à **une** relation. Dans cet entre-deux se créait peu à peu un champ de conscience particulier. À la limite qu'importe ce qui fut dit ou vécu ! Seul compte à présent l'espace que la parole dite, que l'expérience faite ont ouvert en moi et en l'autre.

un regard enrichi

Finalement, nous n'avions pas tant à faire alliance qu'à vivre **une reliance**⁶ dans la résonance de nos échanges. La relation à l'altérité est créatrice de ces « espaces de l'existence » qui favorisent non seulement la prise de conscience mais aussi et surtout, un vécu en conscience propice à la dilatation de notre vision du monde. Cette capacité d'ouverture à l'altérité peut engendrer une sorte d'alchimie relationnelle (entre soi et soi, entre soi et l'autre) propice au dépassement des parti pris, à une sorte de transmutation de notre vision du monde. Ce qui était étrange, étranger au départ pour moi, s'est fait levier, levain par la suite.

« L'autre » me permet d'aller plus loin dans la connaissance, m'apprend à voir autrement. L'interaction nous fait parcourir – à « l'un » comme à « l'autre » – un chemin inédit qu'il nous est impossible de découvrir et d'entreprendre seul. *La relation nous amène à aller plus loin que l'échange intellectuel*. Ainsi, si au départ mon lien d'amitié a été un déclencheur, il est devenu par la suite moteur, présence nourricière tout au long du « chemin ». Nos échanges m'ont conduite à interroger mes propres cadres de références plus fortement que si j'avais été seule à le faire. L'enjeu était d'importance : la comprendre ou bien risquer de la rendre étrangère à moi-même. En l'écoutant, en observant, mon regard sur le voile s'est enrichi. Par son vécu et sa manière de penser le voile, mon amie a collaboré pour que je vois de l'intérieur.

6/ Reliance : une relation dans la croiss-
sance. Comme le souligne, dans un autre
registre, Hélène TROCMÉ-FABRE : « Pour

nous, la reliance participe au devenir de la
vie. » In : *Réinventer le métier d'apprendre*,
Édition d'organisation, 1999, p. 165.

Porteuse d'une vision différente de la mienne au début, elle m'a obligée, par le dialogue, à aller voir plus loin, dans un autre cadre que le mien et autrement. Dans ce va-et-vient, entre sa vision du voile et la mienne, une dialectique s'est établie. Un entre-deux s'est ouvert au sein duquel nos conceptions du voile se sont reliées *sans opposition, ni fusion*.

en guise de conclusion

Toute expérience de la différence vécue en conscience peut être source d'enseignement et de vie mais cela exige une certaine manière de concevoir l'altérité. Notamment celle qui consiste à *considérer l'altérité d'autrui et l'altérité qu'on porte en soi comme une chance*. En effet, il est important de réaliser que s'il n'y avait pas «l'autre», le «différent», il y aurait toujours le risque de tomber dans l'ivresse narcissique, la contemplation de soi (exaltation de son identité, de son drapeau!). C'est la diversité comme l'interculturalité qui vivifient une culture, une personne, qui évitent qu'elle se replie sur elle-même (ghettoïsation, extrémisme, narcissisme, ethnocentrisme, égocentrisme). De plus, du fait de l'altérité qui est au cœur de l'être humain, il existe en lui un potentiel, un dynamisme qui le pousse à une recherche, une plénitude qu'il n'atteint jamais; il n'en finit jamais de tendre vers ou de désirer. Si nous avons certes, un enracinement, nous avons aussi à nous penser comme itinérant, en marche, en devenir donc ouverts à la différence.

Ainsi, assumer le vivre ensemble et assumer le dialogue des différences constitue une des épreuves majeures de notre époque. **Le pluralisme est à la base d'un nouveau type de société** qui propose un monde un, mais un dans la pluralité. Le véritable pluralisme doit être compris comme une exigence éthique ferment d'une politique du vivre ensemble. Il place l'homme actuel dans une situation de dialogue continu; dialogue qui ne peut faire l'économie d'une mise en question de soi, de nos représentations et d'une implication, d'un engagement dans la résonance de la relation à «l'autre».

Marie-Claude Lutrand

*ISTR
23, rue de la Dalbade
31000 Toulouse*

LE PLURALISME COMME SYMPTÔME

par René Heyer et Guy Robert Saint Arnaud

René Heyer est professeur de théologie morale à la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, et directeur du CERIT. Il a présidé à la publication d'une dizaine d'ouvrages. Sa dernière œuvre, produite en collaboration avec C. Coulot, s'intitule: «De la Bible à l'image» (PUS 2000).

Guy Robert Saint Arnaud est Professeur Agrégé de christologie à la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal. Il est aussi psychanalyste et auteur de plusieurs articles.

À partir d'exemples significatifs et par une réflexion vigoureuse, les auteurs nous placent au cœur de la problématique de la pluralité, de ses langages, de ses paradoxes. Ils nous invitent à vérifier comment cette réalité nous prend en tenailles entre des exigences opposées, et comment elle peut nous offrir, au terme d'un processus de kénose, la possibilité singulière de «devenir des vivants qui parlent».

Multiculturalisme: le mot en -isme le dit, il ne s'agit pas simplement de relever des particularités culturelles juxtaposées les unes aux autres ou métissées entre elles, mais de nommer le courant de pensée qui prend ces faits pour objet; nous sommes au niveau d'un discours. Il en va de même, sur un plan plus général (social et politique), avec le terme de pluralisme. *Le pluralisme consiste à s'occuper de la pluralité d'une manière qui prenne cette pluralité effectivement en compte: le cadre est celui d'une légitimation discursive.*

Distinguer ce qui est ici jugement de valeur du jugement de fait n'est pas, en l'occurrence, superflu. À entendre parler en effet de pluralisme et de multiculturalisme, on se prend à imaginer une accentuation «accrue» du phénomène, on infère volontiers une diversité «crois-

sante», ou du moins la rencontre «de plus en plus fréquente» de différences affichées. Est-ce bien le cas ? Les populations auraient-elles attendu ces dernières décennies pour se déplacer, pour se mêler, pour se signifier de toutes les manières leurs particularismes ? Au sujet des «différences» mêmes, tant invoquées et soulignées, on est conduit, sous bien des aspects, à faire l'hypothèse qu'elles ne valent que d'une façon à la limite secondaire par leurs contenus spécifiques : aussi inventives et riches soient-elles, les variations culturelles seront considérées comme des variations précisément, à l'intérieur d'un monde réputé aujourd'hui commun. La question rebondit à cet endroit, comme problème surgi d'une affirmation : les variétés (d'opinion, de mœurs, de culture, de croyance...) sont légitimes – tant que et dans la mesure où elles ne remettent pas en cause l'horizon de ce monde commun.

Il est manifeste, de ce point de vue, que le pluralisme comme discours portant la question de sa propre légitimité ne peut émerger que dans des sociétés démocratiques, à base non confessionnelle, et évoluant en économie ouverte au moyen d'échanges mondialisés : CQFD¹. De la même manière, puisque l'affirmation du pluralisme se retourne en problème, *on dira que le pluralisme fonctionne comme symptôme non seulement de la façon dont ces sociétés conçoivent leurs rapports avec des sociétés ou des entités fermées, non tolérantes et non démocratiques, mais aussi dont elles conçoivent pour elles-mêmes le lien social.*

D'un côté à l'autre de l'Atlantique, une équipe de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal et le CÉRIT² de Strasbourg ont tenu à échanger, au cours de ces dernières années, des informations sur l'état des discussions à ce sujet dans leurs pays respectifs, dans le but d'alimenter une recherche sur la perspective signifiante dans laquelle s'inscrit le pluralisme, c'est-à-dire sur les logiques discursives qui y sont à l'œuvre – lesquelles dépassent par hypothèse l'aspect descriptif auquel on ne saurait réduire pluralisme ou multiculturalisme. La préoccupation théologique n'est évidemment pas absente de cette recherche : comment les croyances et les discours religieux intègrent-ils ou non un rapport au multiple ? Il reste que dans un premier temps il nous faut bien considérer que la religion est elle-même saisie dans le champ du pluralisme, pour ce qui concerne les sociétés occidentales considérées. Nous verrons dans un deuxième temps comment le traitement des signes

1/ Ce qu'il fallait démontrer.

2/ Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie (Faculté de

Théologie Catholique, Université Marc Bloch de Strasbourg).

religieux fait lui-même symptôme, avant de tirer quelques conclusions théologiques sur la kénose culturelle du christianisme.

LA RELIGION DANS UN MONDE PLURALISTE

logiques multiculturelles en éducation

Les problèmes concrets de gestion de la diversité culturelle et religieuse sont particulièrement vifs dans le domaine de l'éducation. Il n'est donc pas étonnant que le plus grand nombre d'études touchant le pluralisme se rencontre dans les sciences de l'éducation. Ces études appréhendent la notion de pluralisme avec des préoccupations et suivant des intérêts qui peuvent être assez éloignés les uns des autres, voire entrer en conflit. En novembre 1993, un document du Conseil supérieur de l'éducation du Québec³ faisait état de sept principaux courants d'idées parmi les positions soutenues dans les publications concernant l'éducation des clientèles scolaires multiethniques aux États-Unis, au Canada, en Grande-Bretagne et en France. Les distinctions opérées restent significatives aujourd'hui ; deux grandes tendances en ressortent.

La première obéit à une **logique de différenciation**, les stratégies éducatives se préoccupant d'abord de la diversité ethnique et culturelle, et non pas de l'égalité. À cette logique s'associent quatre courants :

le courant « compensatoire », attentif à combler l'écart créé par les différences culturelles et linguistiques déficitaires en vue d'une intégration à la société d'accueil ;

le courant de connaissance des cultures, qui vise à conserver des identités culturelles distinctes et à développer des attitudes positives envers l'altérité culturelle par la connaissance ;

le courant de l'« hétérocentrisme », qui s'oppose à l'ethnocentrisme occidental blanc et relativise les contenus traditionnels au profit de l'établissement de la diversité ;

le courant « isolationniste », qui travaille à renforcer l'identité ethnique des groupes minoritaires en valorisant à l'école publique les langues patrimoniales et les cultures minoritaires.

3/ Michel PAGE et al., *Courants d'idées actuels en éducation des clientèles scolaires multiethniques*, Québec, Direction

des communications du Conseil supérieur de l'éducation, novembre 1993, 110 p.

La deuxième tendance accorde la priorité à une **logique de l'égalité**. Elle comprend trois courants :

le courant de l'antiracisme, axé sur la dénonciation des violations de l'égalité de droit et de l'équité ;

le courant de l'éducation civique, pour lequel l'éducation dispensée doit être fondée sur l'égalité des citoyens vivant selon des normes démocratiques dans une société caractérisée par la diversité culturelle ;

le courant de la coopération, qui promeut la coopération entre groupes hétérogènes par l'égalisation des statuts.

On le voit, le pluralisme veut tenir lieu de lien social, bien que ce soit à des titres différents, voire opposés : comme logique de différenciation ou comme logique de l'égalité. À l'intérieur même de la logique de différenciation, le courant isolationniste favorise le développement des particularités culturelles d'un groupe minoritaire, alors que le courant compensatoire vise à colmater les écarts dus à ces mêmes particularités.

le pluralisme en question

Face à la promotion de l'éducation interculturelle, des boucliers se sont levés. La suspicion touche ces courants éducatifs aussi bien comme constituant une menace pour l'intégrité de la culture nationale que comme soumis eux-mêmes à une idéologie, naïve ou déterminée, qui aboutirait à faire accepter la situation de classe inférieure aux minorités opprimées. De surcroît, le multiculturalisme a été accusé de produire de nombreux effets pervers : enfermement des individus dans une identité culturelle immuable, renforcement de l'intolérance suite à l'accentuation des différences, effritement sournois de l'action en faveur de l'égalité des chances, régression et paralysie dues au relativisme culturel... Bref, *le pluralisme dans l'éducation, quand on l'aborde sous l'angle multiculturel, ne serait-il qu'une illusion, voire un leurre ?*

Dans la suite de la perspective ouverte jusqu'ici, il n'est pas question, on l'aura compris, d'entrer dans le débat en privilégiant telle ou telle prise de parti ; c'est le débat lui-même qu'il s'agit de mettre en forme, de manière que la configuration de ses termes devienne saisissable. Ainsi, ce qui a été qualifié d'effets pervers se nomme apories sur le plan de la structure discursive en cause : celle de deux logiques produisant en leur sein des contraires. La discussion multiculturelle en éduca-

tion renvoie de ce point de vue à la constitution paradoxale du pluralisme lui-même.

«Ce qui met en jeu le tout d'une collection ne peut pas être un élément de la collection» – Le célèbre principe de Russell est destiné à empêcher la formation des cercles vicieux. Or le pluralisme dans son injonction ne prend-il pas la voie d'un tel cercle? Comment en effet une perspective pluraliste qui prône la reconnaissance du multiple peut-elle faire la promotion exclusive d'elle-même? Louise Marcil-Lacoste⁴ donne **trois versions de ce paradoxe du pluralisme**.

La première a trait à la cohésion sociale. Le pluralisme introduit comme impératif la *règle du conflit*. «Donner à la pluralité des individus, des groupes et des collectivités le statut d'une valeur ultime, c'est non seulement introduire le désordre comme règle systémique, mais c'est aussi et surtout substituer à la recherche d'un principe d'ordre, voire de bien commun, une violence...»

La deuxième concerne *le retrait du consensus*. Avec le pluralisme, ce n'est plus le lieu des valeurs, comme option choisie, qui est lieu d'autorité; le choix se déplace en direction de l'agent. «Supposant que l'unanimité, voire le consensus, sont impossibles et indésirables, cette conception politique du pluralisme cherche dès lors à identifier non pas *ce* qu'il serait souhaitable de faire, mais plutôt *qui* est autorisé à choisir.»

La troisième touche à la *relativisation de l'égalité*. Si le pluralisme est ouvert à la coexistence de toutes les valeurs, il va à contresens de la vision égalitaire qui tend à une certaine uniformisation. D'où l'écart qui se creuse entre «équité» et égalité.

En résumé: les apories du multiculturalisme, loin d'être circonstancielles dans le domaine électif des stratégies éducatives, renvoient à l'impératif paradoxal du pluralisme social et politique, qui en arrive à diviser, contraindre et exciter les mêmes individus et groupes qu'il veut pourtant reconnaître, promouvoir et faire coexister.

4/ Louise MARCIL-LACOSTE, «Les paradoxes du pluralisme», in: F. OUELLET et M. PAGE (dir.), *Pluriethnicité, éducation*

et société: construire un espace commun, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1991, p. 30 sqq.

SIGNES RELIGIEUX OU SIGNES CULTURELS?

Avec les polémiques qui se sont développées en France et en Allemagne au sujet de l'affichage public de signes religieux, on ne quitte pas le domaine de l'école: c'est bien parce que s'y concentrent les enjeux politiques de la vision de la société. Mais il ne s'agit pas cette fois de stratégies éducatives: *la question posée met en jeu, à propos d'objets symboliques, les justifications du pluralisme étatique. Y a-t-il un niveau (social et politique) à partir duquel d'autres niveaux (religieux et culturels) peuvent être dégagés, ou bien le pluralisme ne fait-il que se signifier lui-même avec les effets paradoxaux qu'on vient de décrire?*

Les affaires des crucifix de Bavière et du «foulard» (ou «voile») islamique en France ont éclaté à peu près en même temps, autour de 1994-95. Abondamment – et passionnément – commentées dans la presse de leurs pays respectifs, ces affaires se présentent sous deux formes apparemment contraires, le débat portant sur le point de savoir si on doit *interdire* le port du foulard islamique dans les enceintes scolaires françaises, et si l'accrochage de croix ou de crucifix dans les écoles bavaroises est *obligatoire*.

le foulard et le crucifix

Des jeunes filles d'origine musulmane se rendant en classe⁵ avec un foulard inspiré de ceux portés en Iran (les femmes du Maghreb ne le portent pas), certains y ont vu, outre une tentative de singularisation, une volonté d'affirmation religieuse ou un signe politique. Les avis rendus sur la question par le Conseil d'État français (avis du 27 novembre 1989, arrêts des 2 novembre 1992 et 14 mars 1994) vont dans le sens d'une certaine souplesse – il n'est pas posé d'incompatibilité entre le port de signes d'appartenance religieuse et le principe de la laïcité dans les établissements scolaires publics –, souplesse contrastant d'ailleurs avec la circulaire administrative du ministre de l'Éducation Bayrou du 20 septembre 1994, qui assimile le port du foulard (sans le désigner nommément) à un signe ostentatoire de nature discriminatoire et prosélyte. Le Conseil d'État se borne à constater l'absence

5/ La question du voile s'est posée aussi dans les hôpitaux publics français, tandis qu'en Allemagne l'accrochage de crucifix dans les tribunaux a été évoqué au cours

de la discussion. Sur ces questions, voir *Revue de droit canonique*, tomes 45/2 (1995), 46/2 (1996) et 50/1 (2001).

de réglementation de la tenue vestimentaire des élèves; le port du foulard ne peut donc être interdit en droit, sauf à démontrer qu'il occasionne un trouble de l'ordre public ou une perturbation dans le fonctionnement et le déroulement normal des cours.

Pour ce qui concerne l'arrêt du 16 mai 1995 de la Cour constitutionnelle fédérale allemande, beaucoup ont vu dans la position prise un rapprochement avec la laïcité à la française. La Cour rejetait en effet une disposition réglementaire du Land de Bavière imposant l'accrochage de crucifix dans les écoles primaires publiques. La situation est cependant plus complexe, la Constitution allemande ne limitant pas le rôle de l'État à la préservation d'une liberté religieuse « négative », mais comportant une face positive de soutien aux activités religieuses. Il reste que l'arrêt controversé va plutôt dans le sens d'une interprétation stricte de la neutralité de l'État. Les attendus de la décision expliquent en effet que la croix est le symbole d'une conviction religieuse déterminée; y voir un signe de culte sans portée religieuse spécifique serait – suivant le raisonnement de la Cour, qui ne craint pas de prendre ici un tour sophistique – « aller à l'encontre de l'auto-compréhension du christianisme et, pour les Églises chrétiennes, une profanation de la croix ». Bref, imposer la croix dans les salles de classe, ce serait en profaner le sens...

Le débat a tourné autour du sens du signe religieux, divisant jusqu'à la Cour elle-même (trois des huit membres ont fait part à la suite de l'arrêt de leurs « opinions dissidentes »). La neutralité de l'État par rapport aux religions doit-elle aller jusqu'à récuser la tradition dans laquelle la société fonde ses valeurs, soit la tradition chrétienne ? La croix ne vaudrait que pour le signe d'une telle tradition, et l'État ne se déjugerait pas en se reconnaissant lié à elle : tel est le raisonnement qui a été écarté, sans que la Cour reconnaisse pour autant la conception inverse – inconstitutionnelle – dont certains agitaient le chiffon rouge, celle d'une école laïque et areligieuse, de laquelle serait exclu l'ensemble des signes religieux. Dans les faits, après bien des discussions et des procès, le Land de Bavière continuera d'accrocher des croix, mais les contestations seront prises en compte, et l'on cherchera des solutions pratiques de conciliation entre « majorité » et « minorité ».

Le même signe peut unir et discriminer, il peut être revendiqué comme représentant une conviction déterminée ou bien n'entretenir qu'un rapport large de référence. C'est ce qui distingue le signe religieux

comme symbole d'une image. Les parents d'élèves qui requéraient contre la loi bavaroise faisaient valoir que la représentation sur les crucifix d'un homme torturé et souffrant était de nature à troubler leurs enfants (d'où le doublet constant dans l'arrêt du mot crucifix par rapport à la « simple croix »⁶). L'argument n'a pourtant pas été retenu ; *seule la présence du symbole a été discutée, avec son caractère contraignant de marque d'identification*. Les contenus investis par le sentiment ou la conviction ne sont évoqués que pour être mis entre parenthèses, et les symboles sont ainsi traités comme des signaux affectés ou désaffectés, par un jeu sur le dispositif d'installation. On s'arrange en somme de ce qui fait symptôme.

KÉNOSE CULTURELLE DU CHRISTIANISME

particularisme chrétien ou singularité croyante ?

En se tenant à distance de la religion majoritaire, les institutions politiques ne marquent plus leur collaboration avec elle sur le plan plus étendu des valeurs de civilisation, comme c'était le cas en Allemagne, ni non plus, comme naguère en France, une concurrence de visée ; elles ne prétendent plus, en réalité, surplomber la société qu'elles guident, mais seulement l'organiser dans son pluralisme légitime. On insistera donc sur le droit d'expression des différences, tout en évitant que ces différences ne s'inscrivent de manière précisément différentielle : d'où le renvoi du symbole religieux aux croyants pour lesquels il est signifiant, et inversement la neutralisation de l'emblème communautaire, rabaissé à la trivialité du signe vestimentaire.

C'est la prétention à l'universalité de toute communauté culturelle, de tout groupe religieux qui est ainsi atteinte, suspectée. La question n'est pas neuve pour les chrétiens ; pasteurs et théologiens n'ont cessé de se préoccuper d'inscrire universellement le caractère unique et singulier de la médiation du Christ, en altérité par rapport à tout particularisme. « Le Christ ressuscité libère la personne de Jésus d'un particularisme qui l'aurait fait la propriété d'un groupe particulier », écrit Claude Geffré. Et il continue : « On peut donc assigner à la croix une valeur symbolique universelle. La croix est le symbole d'une universalité tou-

6/ Où se marque aussi la différence de sensibilité entre catholiques et protestants.

jours liée au sacrifice d'une particularité. Jésus meurt à sa particularité pour renaître en figure d'universalité concrète, en figure de Christ»⁷. Si la croix devait être épargnée par le nivellement qui affecte les symboles en situation de pluralisme, ce privilège lui viendrait-il du fait de représenter précisément le signe sacrificiel d'une particularité ? *Mais pourquoi le symbole de la kénose échapperait-il à la kénose des symboles ?*

les exigences opposées du pluralisme

C'est bien l'érection d'un symbole valant en soi, parlant à la place des personnes, que le pluralisme veut renverser, d'une manière que le multiculturalisme illustre. Les grands symboles effondrés, les « grands récits » éclatant en fragments, va-t-on à l'anomie et à la perte des repères ? En réalité, la démultiplication des affiliations et des groupes d'appartenance produit plutôt une pléthore de normes dont l'agencement est sans cesse à régler – tout comme l'individualisme moderne tant décrié va de pair avec une interdépendance généralisée. On semble parfois penser que, la Loi n'étant plus posée sur le socle d'un symbole unificateur, elle se rendrait moins accusatrice. Ce serait faire peu de cas du défi que le pluralisme comporte, et qui n'est pas posé simplement « devant » la conscience morale – comme si celle-ci était appelée à juger à la manière d'une instance intemporelle –, mais qui est lié à elle dans son injonction même. Nous avons vu dans les débats sur l'éducation comment cette injonction se dédouble et se retourne pour prendre en tenaille ses initiateurs. De sorte qu'à son tour **l'obligation d'obéir à une loi introjectée, de satisfaire à tel ordre en même temps qu'à son inverse**, se retrouve là où le pluralisme fait symptôme.

Le pluralisme suscite un double mouvement. D'une part, il endigue le développement exponentiel des exigences intériorisées en produisant des espaces d'indifférenciation. On peut bien se moquer du « zapping » religieux et culturel, de l'amalgame réalisé par exemple entre réincarnation et résurrection, ces phénomènes ne sont pas près de disparaître. Mettre de plain-pied des conceptions étrangères l'une à l'autre, tout en faisant fi de la cohérence interne de chacune, est une tentative de réponse à l'injonction multiculturelle, qui aboutit à universaliser par

7/ Claude GEFRE, « La singularité du christianisme », in: J. DORE et C. THÉOBALD (dir.), *Penser la foi. Recherches en théolo-*

gie aujourd'hui (Mélanges offerts à J. Moingt), Paris, éd. du Cerf/Assas, 1993, p. 367.

indistinction. Mais d'autre part, le pluralisme accroît aussi les exigences à satisfaire en multipliant les différences à honorer, les identités à asseoir, toutes performances qu'il s'agit de faire reconnaître.

Satisfaire à l'exigence pluraliste: on n'oubliera pas dans ce mot d'ordre de la morale moderne l'impératif de jouissance qui la connote, et qui se traduit lui aussi doublement: avec le « toujours plus » qui s'exacerbe dans la fracture des limites de la limite, et avec l'indifférenciation où la satisfaction offerte finit par ne plus se distinguer de la souffrance – la passion de l'identité a fourni sur ce point des témoignages effroyables⁸.

pluralisme comme injonction et défi

En résumé, le pluralisme ne va pas sans enjoindre: qu'on l'entende sur le plan éducatif et culturel ou au niveau politique et religieux, *il faut* être pluraliste. Telle est la marque de l'époque; on peut bien croire célébrer la diversité et sa richesse, ou s'affliger bruyamment, à l'inverse, de ce qu'on prendra pour une idéologie inconsistante et relativiste, il est impossible de se soustraire au défi posé. Celui-ci se fait entendre à travers des symboles brisés, à travers un dépeçage – les arbitrages politiques le montrent assez – qui laisse signifier signes et symboles tout en les neutralisant. L'exigence pluraliste met ainsi sur la voie d'une dimension purement différentielle plutôt que sur quelque capacité à produire des contenus de sens. C'est sans doute ce qui explique les raidissements et la déception qui parcourent l'effervescence multiculturaliste, l'altérité promise ou revendiquée étant ramenée à affirmer la différence du même: l'important pour l'un étant de ne pas être comme l'autre. Or l'effroi, mais aussi l'issue, vient de ce que la différence *révèle* dans la marque qu'elle laisse, et l'écriture qui en reste: deux traits ne diffèrent pas entre eux par le sens qui leur est secondairement affecté, mais par leur place, et la différence leur vient de ce qu'ils ne sont pas l'un sans l'autre...

Les traditions juive et chrétienne, on l'a dit, ne sont pas étrangères à ces enjeux. Le Messie annoncé et confessé brise les symboles. Faut-il

8/ David TRACY a noté le rapport de ce qu'il appelle « ambigüité » avec le pluralisme (cf. *Pluralité et ambigüité. Herméneutique, religion, espérance*, trad. fr., Paris, éd. du Cerf, « Théologies »,

1999). Mais on pense plus particulièrement à l'instance freudienne du « surmoi » qui, avec les dilemmes et les choix forcés auxquels il expose, se montre précisément constitué de signifiants « introjectés ».

en plus qu'il résorbe dialectiquement les particularités ? Plutôt que de miser avec lui sur le symbole d'une pluralité assumée et rachetée, n'y a-t-il pas lieu d'entendre, dans l'effacement mutuel où entrent l'homme et Dieu, l'impossibilité radicale du signifiant à se clore sur lui-même ? – Faute de quoi, le Dieu moral ne cessera de réclamer satisfaction, exacerbant toute différence d'avec l'unique. Comment se distinguera-t-il alors d'un pluralisme acharné à se faire le maître de sa propre injonction, se nourrissant des différences qu'il multiplie en les répétant, et qu'il évide pour mieux les pétrifier ? Or la contingence et la singularité du Messie confessé et attendu ne se laisse pas saisir dans une représentation totale. Par la marge que laisse le Vivant mort, par l'entre-deux où respirent et battent ensemble verbe et chair, esprit et lettre, voici que s'ouvre en s'effaçant un espace universel qui se présente sans séduire. Aux sujets parlés par la culture de leurs cultures, engloutis par la mort de leurs morts, il offre la possibilité singulière d'être des vivants qui parlent.

René Heyer et Guy Robert Saint Arnaud

*Université Marc Bloch
9, place de l'Université
67084 Strasbourg Cedex*

«TU NE CONVOITERAS PAS»

par André Wénin

Dans notre précédent numéro, André Wénin annonçait un second article consacré à l'étranger dans la Bible. Il y développe ici l'idée que l'Alliance est le refus de la convoitise, qui fait d'Israël un étranger sur sa propre terre, risquant un genre de vie caractérisé par la dépossession.

La question de l'étranger dans la Bible peut être abordée par deux biais différents au moins. La première manière de percevoir l'étranger n'est guère originale car on la trouve sous toutes les latitudes : l'étranger, c'est celui qui n'est pas de la famille, du clan, de la région ou du peuple. En cela, rien de bien insolite, même si le comportement que le Premier Testament promeut globalement vis-à-vis de l'étranger témoigne d'une grande ouverture et d'un bel esprit d'accueil.

En ce sens, le Nouveau Testament représente une avancée que je me contente d'évoquer ici. Les Évangiles montrent comment Jésus s'ouvre à l'accueil d'étrangers, comme la femme cananéenne (Mc 7,24-30) et le centurion romain (Mt 8,5-13), et cette dynamique est en accord avec l'ouverture dont les premières communautés chrétiennes font preuve vis-à-vis des non juifs. Les Actes des Apôtres thématisent cette ouverture en l'appuyant sur l'autorité de Pierre, qui se revendique lui-même de Dieu (Ac 10,1-11,18), ainsi que sur la pratique de Paul (Ac 15,5-35). Ce message prophétique s'exprime de diverses manières. Ainsi, Paul annonce qu'en Christ, «il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a ni esclave, ni homme libre» (Ga 3,28), tandis que Matthieu fait de l'accueil de l'étranger un des critères d'une vie évangélique : «J'étais un étranger et vous m'avez accueilli» (Mt 25,35). En cela, le Nouveau Testament prolonge et consacre une tradition d'accueil présente déjà dans la Bible juive.

Mais la question se pose : d'où vient une telle ouverture ? Ne serait-ce pas de l'autre manière d'envisager la réalité de l'étranger ? *Car la Bible suggère une façon nettement plus originale d'aborder la question de l'étranger.* Cette nouveauté me semble tenir à la conscience vive qu'Israël a d'être lui-même « étranger ». Quand il s'applique le nom de «^civrî », « hébreu », il reprend un vocable que ses voisins utilisent pour le désigner et qui signifie « homme d'au-delà de la frontière »¹, autrement dit, pas d'ici, étranger. D'ailleurs, en se disant élu, il se définit comme un peuple à part, différent de tous les autres. Il y a là pour le moins quelque chose d'étrange, que Paul Beauchamp note avec une grande justesse en parlant d'élection :

« Israël est différent, mais (...) puisqu'il en va ainsi de tous les peuples, Israël a-t-il une manière différente de différer ? La réponse est là : l'élection est conçue comme une différence où l'élu fait face à l'universel. Et il le sait. Or la différence peut être vécue tout autrement. Lévi-Strauss a soutenu que les primitifs, au contraire, faisaient coïncider le concept d'homme avec celui d'homme de leur tribu et il en a donné pour preuve la pratique courante de ces populations de se désigner elles-mêmes d'un nom qui signifie "homme" et de refuser clairement cette qualification aux étrangers. Même des civilisations développées jusqu'au niveau de l'empire et des écritures n'ont pas conçu l'idée de premiers hommes qui ne fussent pas des leurs : ainsi les anciens Chinois. Alors que cette forte inscription de l'altérité affiche sur Israël, l'élu, que "ceci n'est pas l'universel".² »

Nation prise d'entre les nations, Israël se singularise donc par l'affirmation de sa propre étrangeté. Le sens commun s'en trouve renversé. Et ce retournement revêt une importance considérable car il est à la source, je crois, de cette ouverture vis-à-vis de l'étranger dont témoignent bien des textes bibliques. C'est donc à ce point qu'il convient d'arrimer la réflexion pour éviter qu'elle ne s'égaré dans une infinité de détails secondaires.

1/ Quoi qu'il en soit de l'origine et de l'étymologie exactes de cette appellation, le terme «^cibrî, hébreu » est un dérivé ethnique de «^ceber », qui désigne « l'autre côté » d'une rivière (Gn 50,10s), d'une vallée (1 S 31,7), d'une mer (Jr 25,22), d'une frontière (Jos 22,11) (E. LIPINSKI, « Hébreu », *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*

[Turnhout, 1987], p. 566). C'est en tout cas le sens obvie de ce mot, le verbe «^cabar » dont il dépend signifiant « passer, traverser ».

2/ P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps* (Cogitatio Fidei 114), Paris, 1992 (2^e éd.), p. 255.

L'ÉLECTION, DIFFÉRENCE ÉTHIQUE

Pour comprendre comment Israël peut se définir comme étranger, un détour par ce qui fonde cette étrangeté n'est sans doute pas inutile. Jetons donc un coup d'œil sur les récits fondateurs d'Israël, dans la Genèse et l'Exode. En racontant les légendes des ancêtres et l'épopée de la sortie d'Égypte, ces livres constituent pour Israël une sorte de miroir de lui-même, une « carte d'identité » littéraire. À la lecture de ces histoires, en effet, ce peuple découvre sa propre image, à la fois ce qu'il est et ce qu'il est appelé à être : une nation libre et proche de Dieu, invitée à vivre sa différence de peuple élu *non comme un privilège mais comme un service de tous*.

Il faut noter d'emblée que ces récits fondateurs sont, dans une large mesure, le fruit paradoxal de la déportation à Babylone au VI^e siècle ; et du retour d'exil dans ce qui est désormais une petite province aux confins de l'immense empire perse. Cette épreuve obligea les Judéens à revisiter leurs traditions pour y trouver les bases d'une identité à reconstruire. Car dans la catastrophe de 586, ils avaient perdu les repères fondamentaux qui leur avaient assuré jusque-là une identité en tant que peuple : le pays, la dynastie, le Temple de Jérusalem, la divinité nationale tutélaire. La situation d'exil représenta pour eux une réelle menace de disparition : combien d'autres peuplades – parmi lesquelles l'Israël du nord, déporté en 722 dans de lointaines contrées d'Assyrie (voir 2 R 17,6) – n'ont-elles pas été absorbées par les nations étrangères où elles avaient été dispersées ?

Il était donc primordial pour Juda de survivre en Babylonie, d'abord, puis de retrouver ses marques lors du difficile retour à Jérusalem. Pour cela, il était capital de sauver son identité en tant que peuple. C'est dans cette lutte pour la survie que prophètes, prêtres et théologiens de l'exil et du retour puisèrent dans les antiques traditions du peuple de quoi définir leur identité. En ce sens, les récits « fondateurs » que nous lisons dans la Torah ou le Pentateuque reflètent moins l'histoire ancienne du peuple d'Israël que la conscience de lui-même que ce peuple s'est forgée au creuset de l'exil et de la dure réalité du retour en Juda, grâce au travail de son élite. Et sa situation permet de comprendre qu'il ait construit son identité précisément autour de cette réalité incontournable de peuple étranger qui refusait l'absorption.

Ceci étant précisé, quel est le cœur de l'identité d'Israël ? Pour aller au fond des choses, on pourrait dire que ce qui fait qu'Israël n'est pas

comme les autres, qu'il leur est étranger, c'est la conscience qu'il a d'être élu, choisi par Dieu. Ce thème de l'élection est cependant l'objet de tant de méprises qu'il faut s'y arrêter un instant pour en retrouver l'essentiel. Qu'est-ce qui caractérise l'élu ? Qu'est-ce qui justifie son élection ? En explorant rapidement ces questions, nous nous approcherons du cœur de la différence d'Israël, de cette étrangeté qui le caractérise.

être élu, c'est préférer la Loi de Dieu à la convoitise

Au fond, à quoi l'élu est-il appelé ? À vivre sa vie à l'écoute de la Loi de Dieu. Deux moments présentés comme fondateurs dans le récit biblique l'illustrent sans ambiguïté. Abraham, tout d'abord : c'est sur l'ordre de Dieu qu'il quitte son père pour vivre sa propre aventure, qu'il accepte de se lier au Seigneur puis se montre prêt à renoncer à son fils... Pour lui, l'ordre de Dieu est chemin de liberté³. Quant au peuple sorti d'Égypte, lorsqu'il accepte l'invitation de Dieu à entrer dans l'élection, c'est à une parole à vivre qu'il se réfère : « Tout ce qu'a dit le Seigneur, nous le ferons ! » (Ex 19,5-8). Et au cœur de l'alliance qui constitue Israël comme « nation sainte », peuple mis à part, cette parole prend la forme de dix Paroles qui ouvrent à l'élu un chemin de liberté et l'incitent à renoncer à tout absolu, à tout ce qui aliène, enchaîne et conduit à la mort⁴.

On pense souvent – et ce préjugé a la vie dure ! – que l'élection tient principalement à une différence *ethnique*. En réalité, les textes évoqués orientent plutôt vers une différence *éthique*, puisque l'élu est celui qui choisit la loi d'un Dieu qui l'appelle à la liberté en vue d'une alliance. Mais la question se pose : en quoi l'écoute de cette loi constitue-t-elle Israël dans une différence significative vis-à-vis des autres nations ? En d'autres termes, en quoi cette parole fait-elle de lui un peuple étranger aux autres ? Pour résoudre ce problème, il faut s'interroger sur une question encore plus fondamentale, celle de l'intention qui préside, selon le récit biblique, à l'initiative divine de l'élection : Que cherche Dieu en proposant sa loi à l'élu ? Pour le dire en un mot. *Qu'un homme, un peuple échappe à une autre loi : celle de la convoitise, qui est source de mort.*

3/ Voir A. WÉNIN, « Abraham : élection et salut », *Revue théologique de Louvain* 27 (1996), pp. 3-24, surtout pp. 10-16.

4/ Voir A. WÉNIN, « Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthro-

pologie », dans C. FOCANT, *La loi dans l'un et l'autre Testament* (Lectio Divina 168), Paris, 1997, pp. 9-43, surtout pp. 12-14, 20-31.

Mais pourquoi parler ici de convoitise ? Parce que, suivant le récit de la Genèse, avant l'élection d'Abraham, c'est elle qui pose problème. C'est en cherchant une parade à l'envie qui sème la mort que Dieu imagine l'élection. Voilà ce que raconte la Genèse. Dès les premières pages de ce livre, l'envie, la convoitise, vient faire barrage à la vie et l'empêche de s'épanouir en faisant obstacle à des relations justes entre les humains. Elle dégrade ces relations qui virent à la jalousie, à des rapports de possession, de domination et de violence. Tout humain, suggère le même récit, est profondément marqué par cette convoitise, qui entrave sa liberté et sa vie, et lui cause souffrance et tourments⁵.

Mais qu'est-ce que la convoitise et en quoi mène-t-elle ainsi à la mort ? Un petit raisonnement peut aider à comprendre. Pour qui se laisse guider par la seule envie, la volonté d'accaparer, d'avoir toujours plus, l'autre ne peut occuper que trois positions : il est une *chose* à prendre, un *moyen* à utiliser pour arriver à ses fins ou un *rival* à écarter ou à éliminer. Si quelqu'un assigne à l'autre l'une de ces places, il lui dénie par le fait même une place de sujet et de partenaire. Comment alors peut-il construire avec lui une relation positive, humanisante, épanouissante ? N'est-ce pas plutôt la violence qu'il va engendrer, et avec elle, la mort ? C'est à une telle logique que, s'il faut en croire le narrateur de la Genèse, Dieu tente de s'opposer avec l'élection.

«quitte ton pays... tu ne convoiteras pas»

Ainsi donc, selon le récit biblique des origines, la «loi» des humains, c'est-à-dire la logique qui préside habituellement à leurs rapports individuels et collectifs, c'est la convoitise. Elle a pour conséquence d'empoisonner les relations et d'emprisonner les personnes dans le cercle infernal du malheur et de la méchanceté. C'est à cette loi qu'Abraham puis Israël sont invités à s'arracher pour lui opposer une autre logique qui est au cœur de la loi de Dieu : celle de la justice, de la solidarité, de la reconnaissance, du partage.

D'emblée, Abraham est appelé à quitter le monde qui était le sien, ce monde de la convoitise que décrivent les premières pages du livre. Pour lui, *l'élection consiste à risquer un autre genre de vie, caracté-*

5/ Je développe cette lecture dans A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible. Essai* (Lectio Divina 171), Paris, 1998, pp. 56-74. Faut-

il chercher ailleurs que dans l'envie la source des violences qui déchirent les sociétés humaines, aujourd'hui comme hier ? Voir Jc 1,14-15 et 4,1-2.

risé par la dépossession. C'est ainsi qu'il quitte ce qu'il a, en particulier sa terre et sa famille, pour aller vers ce qu'il n'aura pas : la terre que Dieu lui fera voir sans qu'elle devienne sa propriété (Gn 12,1-3). La suite du récit raconte comment Abraham se déprend peu à peu de la mainmise sur ce qu'il voulait sien, en particulier sa femme Sara (Gn 17) et ses fils Ismaël (Gn 21,8-21) et Isaac (Gn 22,1-19).

De la même manière, l'appel que Dieu lance à Israël à travers Moïse invite le peuple à sortir de la servitude. En Égypte, ces gens étaient victimes de l'envie dominatrice de Pharaon, réduits à l'état d'instrument de la grandeur de ce roi comme bâtisseurs d'une ville portant son nom (Ex 1,11-13). Cette logique de la convoitise, Israël l'a du reste intégrée en Égypte, au point de regretter ce pays (Ex 14,11-12) et de vouloir retourner là-bas pour pouvoir encore manger la viande qu'on y servait (Ex 16,3 ; Nb 11,4-6)... Dieu lui propose au contraire une loi qui lui enjoint de dire non à la convoitise. Ce n'est pas un hasard si les dix Paroles culminent dans un précepte deux fois répété : «Tu ne convoiteras pas» (Ex 20,17).

«autre-té» de l'élus

L'identité d'Israël, sa différence, son étrangeté résident là, fondamentalement : dans le choix d'écouter la parole de son Dieu et de quitter le monde de la convoitise qui entraîne les humains dans la violence et la destruction. Elle est dans le choix d'entrer dans une autre manière d'être qui fasse barrage à la violence et au malheur. Mais cela implique que cet élu évite de pervertir en convoitise le désir humain, et donc qu'il assume un manque, une limite ; *qu'il accepte de ne pas tout avoir, tout pouvoir, tout savoir, qu'il consente à ne pas être tout.* Alors, en devenant lui-même, il apprend à offrir à l'autre un espace où il peut être lui-même à son tour, dans sa différence, son étrangeté ; il devient capable d'alliance avec Dieu, avec les hommes. Or, l'alliance est le seul mode de vie capable de faire échec à la convoitise parce qu'elle assure à chacun une place de sujet, de partenaire libre.

VIVRE L'ÉLECTION DANS SON PROPRE PAYS : RESTER UN MIGRANT

Ce refus de la convoitise – dépossession qui caractérise la vocation d'Israël dans les récits fondateurs – se marque concrètement dans le rapport à la terre. Les mêmes textes l'illustrent clairement. Lorsqu'il

raconte les histoires de ses pères, Israël affirme qu'ils ne possédaient pas de terre. Ils étaient des migrants en pays étranger. De même, lorsqu'il évoque d'où il vient, il raconte la sortie d'Égypte et l'errance au désert. Cette conception d'une «migrance» originelle détermine profondément le rapport au pays qu'il reçoit de Dieu. Un coup d'œil sur l'évolution de ce rapport dans le récit biblique l'illustrera.

« mon père était un Araméen errant »

Revenons encore une fois à Abraham. Il quitte son pays pour une vie nomade en terre de Canaan, en Égypte et dans les régions limitrophes⁶. Son fils Isaac connaît une existence semblable, se contentant de séjourner sur une terre qui ne lui appartient pas⁷. C'est encore plus vrai pour Jacob, l'ancêtre d'Israël : il laisse le pays de sa jeunesse pour aller vivre vingt ans en terre étrangère, puis rentre en Canaan avant d'aller finir ses jours en Égypte où il emmène sa famille⁸. C'est à ce Jacob, du reste, que fait allusion le texte célèbre qui résume l'histoire d'Israël et commence par ces mots : « Mon père était un Araméen errant... qui résida en Égypte » (Dt 26,5). Dans la conception qu'il se fait de ses origines, Israël – c'est l'autre nom de Jacob – est un apatride, et ce nomadisme exprime adéquatement sa vocation à la non-possession, à la non-complétude de l'avoir et du désir, un manque censé lui enseigner le refus de la convoitise.

L'autre récit fondateur, l'Exode, compose des variations sur ce thème dans l'évocation des débuts d'Israël en tant que peuple. Tout commence en Égypte avec un groupe d'immigrés, descendants de réfugiés économiques. Ces immigrés sont réduits en esclavage. Comme dit la suite du texte que je viens de citer : « Les Égyptiens nous ont fait du mal, ils nous ont humiliés et nous ont imposé une dure servitude » (Dt 26,6). C'est alors que le Seigneur les libère de l'injustice et de la violence qui leur sont faites. Le peuple élu dit donc de lui-même qu'au départ, il est un peuple d'émigrés⁹. *Si un jour il reçoit une terre, ce n'est pas pour se l'approprier, mais pour jouir d'un lieu où il pourra vivre et épanouir la liberté que Dieu lui a donnée, sans risquer d'être à nouveau victime de l'injustice et de la violence* (Dt 26,8-9).

6/ Voir Gn 12,1-4.10 ; 20,1 ; 21,34 ; 23,4.

7/ Voir Gn 26,3.

8/ Voir Gn 28,10 ; 31,18 ; 32,5 ; 36,7 ; 37,1 ; 46,6 ; 47,4.9.

9/ Voir p. ex. Ex 22,20 ; 23,9 ; Dt 23,8 ; Is 52,4.

«à moi est le pays : vous êtes chez moi des étrangers»

Cette conception – sans doute fondée sur de lointains souvenirs – d'un nomadisme originel semble si fondamentale en Israël que, même dans sa terre, il reste un migrant, en résidence dans un pays qui n'est pas sien. La Torah le proclame clairement: «Oui, à moi est le pays ! Oui, des immigrés et des résidents, vous, chez moi» (Lv 25,23). En écho à cette déclaration, un psalmiste anonyme se reconnaît étranger sur une terre et dans un pays qui appartiennent à Dieu : «Oui, un immigré, moi, chez toi, un résident comme tous mes pères» (Ps 39,13)¹⁰. Quant au Chroniste, il place sur les lèvres de David une confession presque identique. À la fin de sa vie, bénissant une dernière fois le peuple, il reconnaît combien Israël est redevable de Dieu. Puis il ajoute : «Oui, des immigrés, nous, devant toi, des résidents comme tous nos pères» (1 Ch 29,15).

Bref, en terre de Canaan, Israël n'est pas chez lui. Il est comme un résident accueilli par un propriétaire qui lui accorde le droit d'asile. C'est là un point capital de la conception biblique du *rapport entre Israël et son pays qui reste un don permanent de Dieu*. Aussi, Israël est-il convié à respecter ce bien pour le transmettre aux générations futures, à ne pas le garder pour lui seul – ce serait convoitise ! –, et à en partager les fruits avec d'autres, prolongeant ainsi en leur faveur le geste de Dieu. C'est là le sens du don de la dîme aux pauvres et aux étrangers (Dt 26,10-14). Bref, la conscience qu'Israël a de son statut fondamental d'émigré est essentielle pour un juste rapport à la terre et aux démunis qui y vivent.

Cette idée n'est pas une nouveauté absolue au temps de l'exil et du retour. La conception d'un Israël hôte de Dieu sur sa terre, immigré en résidence provisoire, inspirait déjà le refus de s'installer des Rékabites, un groupe dont Jérémie fait l'éloge au début du VI^e siècle. D'après ce qu'en dit le livre de Jérémie, ces gens vivaient au milieu de Juda selon des coutumes remontant à leur ancêtre Yonadab fils de Rekab : ils ne construisaient pas de maisons mais vivaient sous la tente comme des nomades ; ils refusaient d'acheter des terres et de les exploiter en les ensemençant ou en y plantant des vergers (Jr 35,6-10). Ils maintenaient ainsi vivant un idéal de «migrance» en fidélité à leur ancêtre, une fidélité dont le prophète ne manque pas de faire l'éloge au nom de Dieu.

10/ Voir aussi Ps 119,19.

«le Seigneur te fera retourner en Égypte»

Au cours du VI^e siècle, ce peuple installé, oublieux de ses origines de migrant, fait l'expérience d'un déracinement radical. Déporté à Babylone, chassé du pays dont il se croyait propriétaire, Israël retrouve ce qu'il est : il est un étranger sans terre. Il est ainsi renvoyé à l'élection et à l'échec de celle-ci – c'est un thème récurrent du prophète Ézéchiël – ; en exil, il connaît une situation où la convoitise lui est interdite, chance qui lui est offerte de redécouvrir sa vocation d'élus¹¹.

Alors, il se met à relire son histoire, ce dont témoigne l'historiographie deutéronomiste¹². Israël s'était constitué en État monarchique propriétaire de sa terre. Il s'est laissé aller, comme les autres nations, au jeu de la convoitise et du pouvoir, du mensonge et de la violence. Il avait donc virtuellement cessé d'être l'élus. L'exil à Babylone l'oblige à un retour sur lui-même, à une découverte de ce qui fait son authentique identité : la loi d'un Dieu qui l'appelle à se faire «étranger» au monde de la convoitise et qui lui confère la responsabilité d'indiquer à tous qu'une autre voie est possible, et qu'elle mène à la vie.

Bref, la dure expérience de l'exil rappelle à Israël qu'il n'est légitimement l'élus de Dieu qu'à condition de préserver sa singularité, de cultiver en lui-même l'étrangeté intérieure qui consiste à choisir de *convertir sa convoitise en optant pour une autre manière de vivre son désir* : l'acceptation positive de la finitude et du manque, la reconnaissance de l'altérité irréductible de l'autre – de Dieu en l'occurrence – et l'entrée dans une dynamique d'alliance et de justice.

Au retour d'exil, le peuple de Juda tente effectivement de vivre cette singularité retrouvée. Mais certains écrits du premier Testament, comme les livres de Néhémie et d'Esdras, montrent qu'il n'évite pas un autre accueil : celui de se replier dans une tour d'ivoire, jaloux de son élection comme d'un privilège unique à garder intact et pur. Il vit alors son étrangeté comme une séparation, une opposition même. Mais en faisant de l'élection sa propriété exclusive et en cultivant la méfiance à l'égard d'étrangers désormais perçus comme une menace pour lui, le peuple élu

11/ Voir Ez 20,22-24.39-43 ; 22,16.26-31 ; 36,17-21.

12/ On désigne sous ce terme les livres qui font le récit de l'aventure d'Israël sur sa terre, depuis la conquête par Josué (Jos

1-12) jusqu'à l'exil à Babylone (2 R 24-25). Les Juifs appellent «prophètes antérieurs» ce groupe de six livres (Jos, Jg, 1-2 S, 1-2 R).

finit par attiser contre lui le feu de la convoitise qu'il est censé combattre¹³. Ainsi, la Bible témoigne-t-elle à sa manière de la difficulté extrême à vivre l'étrangeté et la liberté qu'elle suppose.

UN ÉTRANGER RÉCONCILIÉ ET EN «MIGRANCE» INTÉRIEURE

Je voudrais à présent prolonger ces considérations par une réflexion sur l'essentiel de l'expérience d'Israël que j'ai évoquée, expérience de sa propre étrangeté et de «migrance» permanente.

réconcilié avec sa propre étrangeté

Au fond, je dirais que – mise à part la mission historique du peuple élu – la vocation d'Israël est typique de celle de tout être humain. Chaque personne, en effet, porte en elle-même un appel enfoui de la vie à la vie, une sorte d'invitation à se soustraire à l'emprise de la convoitise et au mode de vie qu'elle nourrit, pour entrer dans une autre manière d'être que j'ai appelé alliance. L'alliance est l'inverse de l'envie. À la concurrence, elle oppose la synergie, et à la domination, l'équité ; à la place de la possession, elle pose le partage, à celle de la violence, la justice. Mais *entrer en alliance ne semble pas être chose naturelle à l'homme*. Pour s'en convaincre il suffit de regarder vivre nos sociétés. Entrer en alliance suppose que l'on soit conscient de sa propre différence, de sa singularité, de son étrangeté. Sans cela, en effet, il n'y a que des simulacres d'alliance.

Au fond, vivre sa singularité d'être humain unique, être accordé en profondeur à son désir de vie, se rendre maître de sa force pour devenir un être de douceur et laisser sa chance à demain, accepter l'autre dans sa différence sans craindre de se confronter à lui mais sans prétendre non plus le vaincre ou le convaincre, c'est se donner la possibilité de cultiver sa propre étrangeté : ce qui fait que l'on est soi et pas autre, donc aussi ce qui fait que l'on est un «étranger» devant les autres, en ce que l'on ne vit plus à côté de sa propre altérité. Cette étrangeté est une sorte de réconciliation intime avec soi, qui guérit des convoitises de toutes sortes ainsi que des angoisses qu'elles engen-

13/ Voir en particulier Esd 4,1-5 ; 10 ;
Ne 3,34-4,17 ; 13,5-31.

drent. C'est cela qui ouvre à une vraie rencontre de l'autre, quelles que soient sa couleur, sa langue, son ethnie, sa classe sociale ou que sais-je encore. C'est cela qui permet de vivre sur le mode de l'alliance. *L'icône d'un tel homme, c'est Jésus, l'Élu du Père.*

une migration incessante

Cet être réconcilié avec lui-même et avec ce qui le rend étranger à tout autre devient aussi comme le migrant perpétuel qu'est Abraham (He 11,13). Nulle part chez lui sinon en lui, il est perpétuellement en quête d'une «terre» vraiment humaine où la convoitise serait maîtrisée et où la justice habiterait (He 11,14-16, voir Ap 21). Non qu'il poursuive la chimère d'un paradis à jamais perdu : il n'a pas ce genre d'illusion. Mais s'il cherche en lui cette authenticité et cette justesse, alors là où il vit, là où il passe, il vit en artisan de paix, c'est-à-dire de relations justes et authentiques, même s'il rencontre une opposition farouche, voire violente. C'est que ceux dont la convoitise est le ressort sont agressés par sa manière d'être qui ébranle leurs évidences et questionne leurs pratiques (voir Sg 2,6-20).

Cet être accordé à lui-même est ce que j'appellerais un migrant : il est en chemin vers lui-même car pour lui, vivre, c'est cela. Sa vérité est devant lui, dans une fidélité profonde à soi-même. Ne retrouve-t-on pas ici le thème paulinien de l'homme qui vit hors de lui-même et que Christ réconcilie avec Dieu, et avec le désir profond de vie qui, en l'homme, est trace de Dieu ? «Vous n'êtes plus – écrit Paul aux Éphésiens –, des étrangers ni des émigrés», loin de vous-mêmes, étrangers à vous-mêmes ; «vous êtes concitoyens des saints – des élus –, vous êtes de la famille de Dieu» (Ep 2,19 ; voir Col 1,21-22). Votre demeure se trouve ailleurs, et elle est œuvre de Dieu, c'est-à-dire intérieure et relationnelle, de l'ordre de l'alliance (2 Co 5,1-2). Mais une telle demeure, il est impossible de la trouver en suivant le chemin des convoitises «qui font la guerre à l'âme», c'est-à-dire au meilleur de l'humain, à sa vie – à sa *psyché* –, comme le dit la première épître de Pierre (1 P 2,11).

Le chrétien est un migrant de cette sorte, et la lettre aux Hébreux le souligne clairement : «Nous n'avons pas ici de cité permanente, mais nous sommes à la recherche de la cité à venir» (13,14). Ce migrant cherche cette terre intérieure que j'ai appelée plus haut son étrangeté. Pour un tel homme, l'endroit où il habite pour un temps se trouve ainsi relativisé, de même d'ailleurs que le fait de migrer, de changer de lieu,

de pays. L'essentiel n'est pas d'être ici ou là. Il est dans le type d'humanité que l'on construit en soi et autour de soi, où que l'on se trouve.

le «migrant» et les migrants

Mais cultiver sa propre étrangeté et sa «migrance» intérieure a encore une autre conséquence. Car la personne qui vit dans cette attitude spirituelle cesse de ne considérer comme étranger que celui ou celle qui ne lui ressemble pas. Celui qui sait que l'étranger c'est lui, ne fait plus de distinction entre l'autre dont la ressemblance apparente inspire confiance et l'autre dont la différence trop évidente fait peur. Aussi se trouve-t-il accordé à tous les étrangers et migrants, prêt à reconnaître en eux des sœurs et des frères. En ce sens, il n'est pas loin du Royaume annoncé par Jésus. Car qu'est ce Royaume, sinon un vivre-ensemble où l'on fait place à celles et ceux que les sociétés dites humaines ne cessent de reléguer à la marge ?

NIER L'AUTRE OU VALORISER SON ALTÉRITÉ ?

En conclusion, voici un texte tiré du livre d'Isaïe (Is 56,1-7). Il pose la question de savoir si un étranger peut entrer dans le peuple élu. Ce texte permet deux lectures qui reflètent deux manières d'être et de se rapporter à l'autre, à l'étranger.

«Ainsi parle le Seigneur : gardez le droit et pratiquez la justice, car mon salut est près d'arriver et ma justice de se révéler. Heureux l'homme qui fait cela, le fils d'Adam qui s'y attache, *gardant le sabbat sans le profaner* et gardant sa main de faire aucun mal. Qu'il ne dise pas, le fils de l'étranger qui s'est attaché au Seigneur, qu'il ne dise pas : "Le Seigneur va sûrement me séparer de son peuple" ! [...] Car ainsi parle le Seigneur : "[...] les fils de l'étranger qui s'attachent au Seigneur pour le servir et pour aimer le nom du Seigneur en devenant pour lui des serviteurs, *tous ceux qui gardent le sabbat sans le profaner* et qui se tiennent dans mon alliance, je les ferai venir à ma montagne sainte, je les ferai jubiler dans la maison où l'on me prie ; leurs holocaustes et leurs sacrifices seront en faveur sur mon autel".»

Une première manière de lire va dans le sens du judaïsme crispé que j'évoquais plus haut. Tout être humain, tout fils d'Adam peut certes entrer dans le peuple de l'alliance, à condition qu'il adhère à la loi

juive et qu'il la pratique, autrement dit qu'il se coule dans le modèle du juif fidèle. Dans ce contexte, le sabbat constitue une marque tout à fait significative du désir d'adhérer au peuple juif, puisque seuls les Juifs le pratiquent (voir Ne 3,21). C'est donc bien l'étranger qui doit changer, se déplacer vers le peuple élu, se conformer à sa loi. Et s'il ne veut pas le faire – c'est-à-dire perdre son étrangeté –, il se voit exclu du peuple de Dieu. Ne reconnaît-on pas à l'œuvre, dans cette manière d'agir, une logique de convoitise où l'élu se fait le centre ?

Mais cette lecture n'est pas la seule possible. En effet, le disciple d'Isaïe ne dit nulle part que l'étranger doive pratiquer toute la loi pour entrer dans l'alliance. Seuls quelques préceptes sont explicitement mentionnés : vivre dans la justice, ne pas mal agir, aimer le Seigneur et le servir. Néanmoins, la pratique du sabbat est recommandée trois fois dans ce passage (dont une dans une coupure que j'ai opérée pour alléger le texte), comme si là se jouait quelque chose de crucial. Tâchons d'y voir plus clair. En quoi le respect du sabbat est-il fondamental pour faire partie du peuple élu en alliance avec Dieu ? Cela tient, je pense, au cœur même de la signification biblique du sabbat.

Dès la première page de la Genèse, Dieu montre l'exemple : en cessant de créer, il montre son refus de tout remplir, de tout maîtriser. De même pour l'homme, le sabbat est le jour où, en arrêtant de travailler, il met une limite à sa volonté de puissance et d'enrichissement et, de ce fait, maîtrise sa convoitise. De plus, le septième jour, Dieu ouvre un espace d'autonomie à l'autre que lui, le monde au sein duquel il reconnaît à l'être humain une responsabilité particulière. Aussi le sabbat est-il le jour où l'on fait place à l'autre, où on le valorise comme un être humain à part entière, dans son altérité, sa liberté et sa responsabilité inaliénables. Enfin, le sabbat est aussi un mémorial de ce jour où Dieu a mis sa force au service de la libération de son peuple. Aussi est-ce un jour où l'on se souvient que le pouvoir dont on dispose n'est humain que maîtrisé et mis au service de l'autre et de sa liberté¹⁴.

Dans cette ligne, on peut comprendre pourquoi la pratique du sabbat – ou du moins de l'attitude profonde que cette pratique symbolise – est essentielle pour entrer dans le peuple élu. Faire sabbat suppose

14/ Je développe ceci, à la suite des travaux de Paul BEAUCHAMP, dans mon article cité à la note 4 : «Le décalogue», pp. 33-37.

qu'on vive ce que j'ai appelé l'étrangeté de l'élu qui est renoncement à la convoitise pour faire place à autrui en valorisant sa liberté et son altérité dans un esprit d'ouverture à lui. En ce sens, l'esprit sabbatique suppose qu'on ne joue pas avec autrui le jeu de la convoitise et de la concurrence, mais qu'on *cultive à son égard une fraternité respectueuse de ce qu'il est*. Du reste, c'est bien ainsi qu'on se donne une chance de vivre l'alliance.

André Wénin

Université Catholique de Louvain
1348 Louvain La Neuve

Un livre utile pour les responsables de la mission réalisé par
l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM)

Dictionnaire œcuménique de missiologie

Cent mots pour la mission

*Sous la direction de Marc SPINDLER, Ion BRIA, Jacques GADILLE,
Philippe CHANSON et quarante et un autres auteurs
Éditions Cerf – Labor et Fides – CLÉ, mai 2001, 393 p. Prix 170 F.*

Cet ouvrage est né dans la foulée du renouveau spectaculaire qu'ont connues les sciences de la mission au cours de ces dernières années. Il répond au vœu d'un nombre toujours croissant de lecteurs de disposer d'ouvrages maniables, donnant un accès commode à certaines notions clés clairement définies. Toutefois, son titre veut démentir toute prétention à l'exhaustivité.

Cet instrument de travail qui se présente lui-même légitimement comme « un témoignage commun », voudrait être une interpellation. Plus que jamais, la mission et son étude devraient reprendre leur place centrale, que le christianisme reconnaît comme « constitutive » de la théologie et de la vie des Églises comme de la spiritualité des individus et des communautés. A-t-elle jamais cessé d'être le moteur de l'œcuménisme ?

L'analyse des implications de la mission au sein des grandes cultures mondiales exige le recours à toutes les sciences de l'homme, en premier lieu à l'anthropologie, à la linguistique et à l'histoire, dans la plus grande pluridisciplinarité : le large éventail de cette centaine d'entrées le montre amplement.

STATUT THÉOLOGIQUE DE LA PLURALITÉ

par Juvénal Ilunga Muya

Le Père Juvénal Ilunga Muya est prêtre du diocèse de Kolwezi en R.D.C. Il est docteur en théologie et actuellement vice-recteur du Collège Urbain de Rome et professeur de théologie fondamentale à l'Université Pontificale Urbaniana. Il écrit dans de nombreuses revues théologiques et a publié un ouvrage « L'expérience de la pluralité. Un lieu théologique », (coll. Begegnung) Borengässer, Bonn, 2000.

Il présente ici le concept de pluralité comme déterminant pour caractériser notre situation contemporaine, puis montre qu'en régime chrétien on ne peut penser l'unité qu'à partir de la pluralité.

Lorsqu'on analyse bien la situation postmoderne, l'on se rend compte que nous vivons dans un monde qui est toujours de plus en plus déterminé par une diversité de traditions, cultures et religions qui coexistent les unes à côté des autres en s'interpellant mutuellement. Suite au développement technologique et à la rapidité de la communication, notre monde est devenu un village global, ce qui ne va pas sans susciter des problèmes liés à la reconnaissance – respect des différences, à la justice, à l'égalité, bref à la coexistence pacifique entre les différents groupes sociaux, les diverses cultures et traditions religieuses¹. Cette situation globale du pluralisme interpelle non seulement les scientifiques, politiciens, sociologues, anthropologues, économistes et philosophes, mais aussi le théologien.

Dans l'évaluation des autres groupes, cultures et traditions religieuses, le théologien ne peut certes que partir de sa propre tradition, ou mieux perspective de foi, pour essayer de comprendre ce pluralisme avec tous les problèmes qu'il soulève et les défis qu'il lance à sa propre tradition. Il s'agit là de trouver une réponse chrétienne à un problème qui est fondamentalement humain : comment rendre les humains capables de vivre ensemble dans la reconnaissance mutuelle des diversités dans

un monde où le pluralisme est un fait réel et irréductible, mais qui est également menacé par le danger de l'indifférence et de la fragmentation, de la marginalisation et des injustices toujours plus grandes ?

Un tel pluralisme est devenu probablement **le grand défi posé à la théologie contemporaine et plus spécifiquement à la missiologie**². La proximité des autres cultures et religions et la prise au sérieux de leur altérité soulèvent pour le christianisme la question même de son autocompréhension. *Comment la reconnaissance de l'autre peut-elle devenir constitutive de ma propre identité ?* D'où l'urgence d'une réflexion sur la capacité même de la foi chrétienne à communiquer, à dialoguer avec les autres cultures et religions, à assumer la pluralité et à contribuer au processus d'édification du lien social, de la justice, de l'égalité et de la fraternité. Il s'agit là d'une question qui touche les fondements même de l'existence chrétienne.

le concept de vérité

Au niveau théologique, cela ne va pas sans une nouvelle herméneutique du concept même de vérité chrétienne, de révélation, de notre expérience du Dieu de Jésus Christ dans l'Esprit Saint³ et de l'impact de notre foi sur l'existence concrète. *Comment comprendre la prétention chrétienne à la vérité dans un monde fondamentalement pluriel ?* La pluralité annule-t-elle tout discours sur l'universel et sur la Vérité ou y a-t-il possibilité de penser un universel qui demeure fondamentalement pluriel ? De quel genre serait cet universel pluriel ? Est-il encore possible de parler de la Vérité ou sommes-nous fondamentalement voués à la fragmentation ? Nous ne prétendons pas ici vouloir traiter de toutes ces questions dans leur profondeur sinon indiquer quelques modestes pistes de réflexion sur base de la question de l'autocompréhension chrétienne face à la pluralité.

1/ Il suffit de penser ici à la théorie de Samuel P. Huntington selon laquelle suite à l'implosion du bloc soviétique, ce n'est plus l'opposition entre idéologies qui prime, mais bien l'opposition entre les grandes civilisations qui sera désormais source des conflits : cf. Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Simon et Schuster 1996.

2/ Cf. Josef Card. RATZINGER, «Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen. Festrede bei den Salzburger

Hochschulwochen 1992» in : Paulus GORDAN, éd., *Evangelium und Inkulturation* (1492-1992), Styria, Graz 1992, pp. 9-26, pp. 9s., 21 ; cf. Claude PRUDHOMME, «Rome et l'expansion missionnaire catholique hors d'Europe : Du contrôle autoritaire et centralisé à la régulation concertée» in : *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 95/3, 2000, pp. 445-467, pp. 467.

3/ David TRACY, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism*, in : *Theology*, Seabury Press, New York, 1975, p. 4.

Dans une perspective chrétienne, il s'agira pour nous, d'une part, à partir de la christologie de rendre fructueux pour notre monde pluriel la foi chrétienne en la Trinité ; et, d'autre part, de développer une conception relationnelle de la vérité. L'objectif visé est celui d'une réception positive de la pluralité évitant les dangers du pluralisme libéral. En effet, la pluralité nous renvoie à ce qui est au fondement de notre foi et nous invite à un nouveau regard sur le monde qui nous entoure. Sa réception ne signifie pas nécessairement relativisme, mais percevoir la réalité dans une perspective analogique comme une invitation à entrer en un dialogue, en une palabre (conversation) où l'on reçoit sa propre compréhension dans la rencontre avec l'autre. *Ainsi la pluralité devient un nouveau lieu du témoignage évangélique pour toute l'Église.* Elle requiert un acte d'échange et de communion que nous analyserons sous la catégorie de relation. Notre hypothèse de travail est que le champ de la relation telle qu'il se rencontre dans l'expérience de la justice, de la quête commune de sens et d'amour peut être ce lieu à partir duquel, on peut encore ensemble parler d'universel et de vérité.

C'est autour de cette problématique que s'articule cette contribution. Nous commencerons donc par indiquer comment le concept de pluralité est devenu déterminant pour caractériser notre situation contemporaine ; nous tenterons ensuite de tracer quelques lignes d'une perspective théologique d'approche de la pluralité.

POSTMODERNITÉ ET PLURALITÉ

Les traits majeurs de la situation postmoderne qui déterminent la pensée théologique contemporaine sont, d'une part, la mondialisation et ses conséquences et, d'autre part, un pluralisme qui caractérise tous les domaines de la vie (diversité des styles de vie et des conditions de vie, de modes de pensée et systèmes d'orientation, de conceptions du monde et de systèmes économiques, coexistence dans le même espace géographique de différents groupes ethniques et de diverses cultures). À première vue, ces deux éléments semblent diamétralement opposés, d'un côté l'uniformisation ou l'homogénéisation et de l'autre la diversification et l'hétérogénéité ; mais à y regarder de plus près, ils renvoient à une même logique qui traversent la situation postmoderne : *celle de susciter à la fois la question du pluralisme et celle de l'unité.*

Le pluralisme en soi n'est pas quelque chose de neuf, mais le processus de mondialisation, rendant toujours plus proche et mieux connu ce qui

jadis était inconnu ou mal connu, nous a rendus plus conscients de ce phénomène et des nouvelles urgences qu'il requiert. La philosophie post-moderne a tiré les conséquences les plus radicales d'un tel pluralisme en renonçant tout simplement à toute prétention à l'universalité et à toute recherche de l'unité. Par conséquent, elle entend non seulement promouvoir une culture de la tolérance et de l'acceptation de la diversité, mais opte fondamentalement pour le pluralisme. La conclusion est donc simple : il n'existe pas de valeurs et de normes universelles et absolues. *La raison elle-même tout comme la vérité, l'humanité et la justice ne se conçoivent désormais qu'au pluriel.* Un tel pluralisme est devenu pour la théologie contemporaine un vrai défi. Notre approche suppose une considération positive du pluralisme – entendue alors comme pluralité⁴ – comme signe distinctif de notre époque postmoderne.

Le concept de pluralité, emprunté à Wolfgang Welsch⁵, exprime bien les aspects caractéristiques de la situation postmoderne et permet de comprendre le monde dans lequel nous sommes appelés à vivre et penser notre foi. Ce monde globalisé n'est plus, comme le monde de la chrétienté, caractérisé par l'«*ordo*», non plus comme le monde de la modernité caractérisé par la conquête et le mouvement, par le sujet et sa centralité, **mais un monde de réseaux⁶, un monde multiple et décentré.** Ce sont ces notions (de relation, multiplicité, décentrement, périphérie) que suppose le concept de pluralité comme clé de lecture de la situation postmoderne.

Une telle pluralité affecte tous les domaines de la vie. Elle est à la fois un phénomène épistémologique, culturel, social, anthropolo-

4/ Le pluralisme est un concept aux fonctions multiples et qui relève des idées politiques ; il s'inscrit dans le processus moderne de différenciation et d'autonomisation où la religion aurait perdu sa fonction d'intégration et de détermination de tous les domaines de la réalité pour ne devenir qu'un segment et un domaine particulier à côté d'autres domaines de la vie, désormais sans lien les uns avec les autres et dissociés. Par pluralité, nous entendons, en revanche, le fait qu'au sein du monde devenu historique, il existe une pluralité de positions qui sans doute convergent, mais qui n'entrent pas tout simplement dans un consensus, qui entretiennent entre elles un rapport de corrélation. Cf.

Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, p. 81.

5/ Si notre situation actuelle peut être décrite comme postmoderne, c'est justement parce qu'elle place au centre de sa conception du monde et de toute la réalité la pluralité : cf. Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, op. cit., p. 4 ; Idem, *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988. Welsch situe aux USA les véritables débuts de la pensée postmoderne.

6/ Jeremy RIFKIN, *The Age of Access*, 2000, tr. it. *L'era dell'accesso*. La rivoluzione della new economy, Milano 2000.

gique⁷ et éthique. Certes tous ces aspects étaient déjà présents dans la modernité ; la spécificité de la situation postmoderne consiste cependant dans l'option non seulement pour la pluralité, mais plus encore pour un pluralisme radical.

la pluralité radicalisée

À en croire Wolfgang Welsch, la nouveauté de la situation postmoderne peut être saisie autour de la catégorie de pluralité. Celle-ci se manifeste désormais comme un pluralisme radical qui met en évidence une multiplicité d'horizons, produit une diversité de perspectives et met à disposition une gamme variée d'options. Il s'agit là d'une expérience de la pluralité radicale de la réalité⁸. En effet, une même réalité peut, à juste titre, être considérée à partir de *perspectives* complètement différenciées et chaque point de vue est valable en soi, même si les divers points de vue ne sont pas strictement compatibles les uns avec les autres. Dans l'art, par exemple, une même œuvre peut être contemplée à partir des perspectives différentes et chacune d'elles étant en même temps valable. Il en va de même pour la politique : différents partis peuvent avoir sur une même question sociale différentes approches toutes judicieuses. Ainsi comprise, la pluralité est un élément fondamental de la connaissance, de la vie en société, de la démocratie et une composante déterminante de la culture. Elle renvoie à la pluralité des modèles d'action, d'opinions et de sens.

Elle se définit ainsi comme une pluralité de raisons⁹. En effet, la reconnaissance et la considération positive de différentes formes de projets de vie et de modèles d'action sont exigées par les diverses manières de comprendre la rationalité. La rationalité ne se comprend désormais qu'au pluriel et se concrétise dans différentes formes de savoir. Cependant, s'il y a pluralité de types de rationalité, on peut

7/ Que l'on pense par exemple à la notion d'identité multiple, plurielle. Cf. Wolfgang WELSCH, *Ästhetische Denken*, Stuttgart 1993³, pp. 196s. ; cf. Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, pp. 79, 84.

8/ Cf. Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, pp. 4s., 39s., 57, 79, 83.

9/ En ce sens Jean-François LYOTARD parle des philosophies de Kant et Wittgenstein comme des « prologues à une postmodernité honorables » : Jean-François LYOTARD, *Le Différend*, Paris, Minuit 1984, p. 11, et se sent dans cette vision

plurielle de la raison plus proche du concept de « phronesis » et de celui de la multiplicité de l'être chez Aristote : Jean-François LYOTARD – Jean-Loup THEBAUD, *Au juste*, Paris 1979, pp. 52, 58s. Ce caractère pluriel de la raison est à mettre en relation avec une conception plurielle de la vérité : insistance sur la singularité et particularité contre l'insistance moderne sur l'universalité et l'unité : cf. Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, pp. 76-77.

aussi y déceler, à en croire Welsch, une nouvelle forme de rationalité, une « *rationalité transversale* »¹⁰ qui ne fonctionne plus de façon métarationnelle (moderne), mais de manière transversale (postmodernité). Welsch soulève ainsi au sein même de la pluralité, la question de la relation entre les différents types de rationalité. Cependant *la raison transversale ne cherche plus à englober la pluralité des types de rationalité dans un point de vue unifiant*¹¹. Elle n'entend qu'offrir à l'individu la possibilité de s'orienter au sein de la multiplicité en construisant entre les divers types de rationalité des connexions transversales. L'unité serait de l'ordre de la transversalité, de la relation.

le principe de liberté

Cette situation nouvelle manifeste également une nouvelle sensibilité aux problèmes, car la pluralité dont il est question a un caractère éthique qui se définit comme critique de toute prétention exclusive, de toutes les formes d'hégémonies anciennes et nouvelles et invitation à s'engager pour la défense de la pluralité des conceptions de la raison, de jeux de langages et de formes de vie, pour la défense de la différence, car l'histoire est le lieu du provisoire, du changement et donc de la diversité. D'où l'importance du principe de la reconnaissance qui exige la tolérance et le respect de ce qui est différent sans pour autant réduire les différences à l'indifférence.

Une telle reconnaissance n'advient que sur base du principe de liberté qui exige par ailleurs une telle pluralité. *Il n'y a de liberté qu'en contexte de pluralité*. La liberté est toujours liberté de et liberté pour. En ce sens, elle a toujours un caractère relationnel et par conséquent elle a une histoire et se situe au sein de l'histoire. Dans son rapport à la liberté, la pluralité se conçoit donc comme une nouvelle manière de se rapporter à l'histoire sur base d'une nouvelle compréhension de la tradition¹². Celle-ci n'est pas simplement un processus innocent de transmis-

10/ Cf. Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, pp. 295s.

11/ Chaque revendication d'universalité et de totalité (dotée du pouvoir de tout envelopper) est dénoncée comme un point de vue particulier absolutisé. Alors que la modernité tentait de régler le processus de différenciation par un « grand récit », c'est-à-dire par une structure systématisante, totalisante, en état de considérer la pluralité à partir d'un point de vue unificateur, la postmodernité attire l'atten-

tion sur la futilité de ces tentatives d'unification. Cf. Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, pp. 32, 39.

12/ Welsch décrit la postmodernité comme radicalisation ou réalisation de la modernité : c'est-à-dire comme l'accomplissement du processus de différenciation (*sécularisation, pluralisation, « détraditionnalisation », émancipation, individualisation*) : cf. Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, pp. 32s., 39-40s., 79, 93, 96, 105.

sion de la culture ou des données religieuses qui structurent notre identité et nous permettent de nous orienter dans le monde. Elle est aussi un processus marqué par des moments d'oppression et des vérités oubliées, marginalisées, par la grande Tradition. Par conséquent, elle exige une reprise herméneutique critique. L'option pour la pluralité devient également autocritique de sa propre tradition et ouverture aux autres traditions culturelles et religieuses. Contemplée positivement, *la pluralité entend mettre en évidence la reconnaissance de l'autre dans son altérité et l'exigence du dialogue comme constitutives de ma propre identité.*

Ainsi la pluralité en tant que critique de toute prétention à l'exclusivité et à la possession de la Vérité ne mène pas nécessairement à la destruction de tout lien social et de toutes les valeurs, mais peut donner accès à un nouveau regard sur les valeurs que requiert notre vivre-ensemble dans la diversité et sur une nouvelle perception de notre identité non plus comme identité idem, mais comme identité ipse¹³, qui tout en demeurant soi, est ouvert au changement dans la rencontre avec l'autre.

De ce qui précède, nous pouvons dire que la *relativisation de toute revendication de vérité absolue* ne mène donc pas nécessairement à un relativisme général du genre «laisser-faire»¹⁴, mais peut mener à *une nouvelle manière de comprendre la vérité et soi-même critique*ment. La pluralité postmoderne est ainsi conscience du fait que la vérité est de l'ordre du mystère et donc ne peut être approchée que partiellement, de manière historique et fragmentaire, perspectiviste et par mode de participation. Elle est de l'ordre de l'évidence et de la conviction. Ce qui invite à l'ouverture et à la prise de conscience de sa propre particularité dans toute approche de la vérité. On peut ainsi résumer le résultat de notre parcours et se demander alors : qu'est-ce qui rend nécessaire cette ouverture à l'autre au sein même de la particularité ? La vie en communauté, tout comme la connaissance elle-même, serait impossible s'il n'y avait pas de relations, de liens communs, s'il n'y avait pas la possibilité de cette ouverture vers l'autre qui suppose que l'autre a quelque chose à me communiquer. C'est donc au sein même de l'option radicale pour la pluralité que se manifeste aussi la problématique religieuse de la pluralité postmoderne comme question sur ce qui rend possible la relation entre les multiples divers. Nous en venons ainsi à la question théologique de la pluralité.

13/ Cf. Paul RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

14/ Cf. Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, p. 3.

CHEMINEMENTS THÉOLOGIQUES

Du point de vue théologique, il faut dire que la pluralité n'est pas en soi un problème récent. En effet, depuis les origines du christianisme, *on peut parler de pluralité en théologie comme d'un fait irrécusable*. Elle s'enracine non seulement dans la foi chrétienne en la Trinité et dans la richesse du mystère de Jésus Christ, mystère qu'aucun langage humain ne peut adéquatement exprimer et qui, tout en se révélant maintient une «réserve eschatologique»¹⁵ ; mais aussi dans la nécessaire historicité de la foi chrétienne. Elle a des fondements solides dans la doctrine de la création¹⁶, dans l'universalité de la volonté salvifique de Dieu et dans la diversité de l'expérience chrétienne dans l'Esprit.

Une telle pluralité ne caractérise pas seulement ce qui est le cœur même de la foi chrétienne, mais détermine toutes les expressions de l'expérience chrétienne du Dieu un et trine. En effet, non seulement l'Ancien Testament est sous le signe d'une pluralité des récits narrants les événements fondateurs, mais le Nouveau Testament en tant qu'acte d'interprétation de l'événement Jésus Christ témoigne aussi d'une pluralité d'interprétations. De même, toute l'histoire de la pensée chrétienne est dès ses débuts sous le signe d'une pluralité d'écoles théologiques¹⁷. Chaque époque historique a tenté de penser à partir du même «credo» et lui a donné de nouvelles expressions, donnant lieu ainsi à des systèmes théologiques différents en fonction de nouveaux éléments structurants. Et parmi ces éléments structurants comme facteurs de variabilité, il faut faire une place privilégiée aux présupposés philosophiques, aux spiritualités et aux nouvelles cultures des peuples avec lesquels le christianisme entrait chaque fois en contact. Ces diverses rencontres ont été, là où elles ont eu

15/ «Et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté» : 1 Jn 3,2 et Rm 6,7. Thème redynamisé par Erick Peterson. Cf. Barbara NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg i. Br. 1994², p. 490s.

16/ En ce sens Rahner a raison de fonder le pluralisme dans l'être créé de l'homme : «Seul en Dieu tout est un ; dans le fini l'antagonisme des réalités ne peut être supprimé», partant, il ne saurait y avoir ici-bas «aucune Instance à notre disposition (laquelle Instance est seulement le Dieu insaisissable) qui piloterait de manière autonome et en même temps adéquate la

totalité des processus sociaux ou humains et qui se comprendrait comme réalisation de l'unique essence propre» : Karl RAHNER, «Pluralismus» in : LThK 8, 1963², col. 566s.

17/ La différence entre les Pères orientaux et les Pères latins en matière de christologie et de théologie trinitaire ou encore la différence entre l'école d'Alexandrie et celle d'Antioche dans leur appréhension du Christ sont là de beaux exemples. Sur les différentes écoles dans l'église primitive : voir Cipriano VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Roma, 1965.

vraiment lieu, une provocation pour la foi chrétienne à repenser à nouveaux frais son universalité. La catholicité devait pouvoir inclure une pluralité de pratiques et de cultures. C'est là prendre au sérieux les exigences d'une véritable inculturation du christianisme et renoncer à une théologie et à une église monolithiques. *L'universel se pense désormais à partir du particulier, le centre à partir de la périphérie.*

une unité toujours plurielle

Dans cette perspective, on peut dire qu'il est de la matrice même de la théologie chrétienne de ne pouvoir penser l'unité qu'à partir de la pluralité, comme corrélation, transversalité. Il nous semble qu'une telle unité peut être pensée d'une part en terme d'une «dramatique de la rencontre qui est en même temps désir de compréhension réciproque»¹⁸, ou mieux encore désir de reconnaissance réciproque, et d'autre part, en terme de relation, d'ouverture. En effet, souvent le refus de la pluralité jaillit de l'expérience de l'incompréhension réciproque, du manque d'amour et de justice. C'est au cœur de l'expérience de l'amour et de la justice et de notre désir de mieux nous comprendre réciproquement que la pluralité trouve sa juste solution. C'est en effet, par le sentiment de l'injustice, – sentiment d'être incompris, marginalisé, opprimé, méprisé, sentiment d'un manque d'amour, bref sentiment de manque de reconnaissance – que nous entrons dans le problème de la pluralité comme question renvoyant à l'expérience de la relation.

Parler d'unité en terme de relation, de devenir, ne signifie pas nécessairement de céder à une «conception hégélienne ou quasi hégélienne du devenir de la conscience dans le temps». Il s'agit, en revanche, d'entrer dans la logique profonde du christianisme qui est celle de l'altérité radicale du Dieu qui se donne à connaître non seulement dans l'incarnation de son Fils, mais aussi et surtout dans ce qui est totalement autre que lui, sa création et plus spécifiquement dans ceux et celles qui ont faim et soif, dans les étrangers, les sans-abris et sans vêtements, dans les malades et prisonniers (Mt 25,31-46), faisant ainsi d'eux le centre de l'histoire. C'est à partir d'eux que désormais s'évalue la question de la pluralité et de l'unité.

18/ Jürgen WERBICK, «Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie. Eine Anfrage», in : R. SCHWAGER, éd., *Christus*

allein ? Der Streit um den pluralist. Religionstheol., Freiburg 1996, pp. 140-158, pp. 153s.

justice et amour

La reconnaissance nous renvoie au thème de l'amour et de la justice que nous pouvons saisir théologiquement autour de la règle d'or : « Tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-même pour eux : voilà la loi et les prophètes » (Lc 6,31). À en croire Christoph Theobald, cette règle reprend à sa manière la formule d'accomplissement de Mt 5,17¹⁹. C'est dans son accomplissement que se révèle la figure du Dieu de Jésus-Christ comme Amour et Maître d'une justice qui surpasse la justice (Mt 5,20). Une pluralité qui se veut différente de l'indifférence et du désintéressement, ne peut donc pas ne pas se poser la question de la justice, de l'unité comme solidarité, communion ou mieux relation²⁰, car ce n'est que dans l'horizon de la « dramatique de la reconnaissance réciproque » que l'on peut se poser la question de la liberté de l'autre dans sa singularité et dans son altérité la plus radicale et du fondement même de notre relation à cette singularité.

L'incarnation du Verbe de Dieu comporte également un autre aspect pertinent pour le statut théologique de la pluralité. Elle est en effet l'affirmation du fait que *l'altérité radicale de Dieu se donne désormais dans ce qui est totalement différent de lui*, dans sa relation à l'autre que lui-même. C'est dire que l'incarnation radicale du message chrétien dans une culture ne compromet pas son intégrité, de même que le devenir-homme de Dieu sauvegarde la transcendance de Dieu. Sa transcendance est de l'ordre de l'incarnation. L'être même de Dieu est dans la relation, certes intra trinitaire, mais qui, dans la création – incarnation – résurrection, implique également l'élément anthropo-cosmologique en soi.

Dès la création, Dieu ne se conçoit plus sans sa création et l'assomption en lui de la nature humaine. Au-delà de la distance toujours plus grande entre lui et sa création, il a voulu cependant constituer le totalement différent de lui-même à son image et à sa ressemblance. Or en Dieu, l'être est dans la relation : Dieu est Amour. C'est dans cette ouverture, ce don de soi à l'autre qu'est désormais l'accomplissement de l'image et de la ressemblance. Dès lors aucune culture ou religion humaine ne peut être

19/ Cf. Christoph THEOBALD, « La règle d'or chez Paul Ricoeur. Une interrogation théologique », in : *RSR*, 83, 1995, pp. 43-59.

20/ Cf. Wolfgang WELSCH, *Unsere post-moderne Moderne*, p. 126.

totallement étrangère au mouvement de la révélation divine²¹. En ce sens, on pourrait dire que l'inculturation est constitutive du dynamisme même du christianisme : la relation aux autres cultures et religions est constitutive même du christianisme. L'unité et la catholicité du christianisme ne se pense désormais qu'à partir de la pluralité.

l'analogie

La théologie chrétienne a tenté également d'exprimer cet effort de penser l'unité à partir de la pluralité, de la différence en terme d'analogie. L'analogie permet en effet d'éviter les extrêmes de l'équivocité, à savoir l'affirmation d'un pluralisme irréfléchi composé de particularismes culturels exclusifs et sans rapports entre eux, et ceux de l'univocité, c'est-à-dire l'imposition d'une seule appréhension culturelle des valeurs à l'exclusion de toutes les autres alternatives²². Une vision analogique de la réalité offre une certaine clé de solution théologique à la question de la pluralité. C'est le propre de l'analogie de mettre l'accent sur la différence toujours plus grande, sur l'altérité de ce qui peut apparaître à première vue sous les signes du même. Dans un univers pluriel, l'esprit analogique rend ainsi chacun capable, en raison même de son enracinement dans sa propre tradition culturelle, d'écouter les autres, d'en apprendre quelque chose, voire d'intégrer à sa propre perspective d'autres visions culturelles.

L'esprit analogique apprend ainsi à développer des analogies qui permettent de différencier, d'adapter et éventuellement d'intégrer une vision de la réalité différente de la sienne. Dans un tel esprit, le pluralisme n'est plus une menace, il se transforme en pluralité et s'expérimente comme une promesse, la promesse de développer ensemble des perspectives de communication et de communion qui permettent d'établir des connexions entre les différents héritages culturels, les différents langages et les différentes traditions. La pluralité se manifeste alors comme le présupposé et l'expression de la reconnaissance mutuelle. En tant que telle, celle-ci implique toute une manière de concevoir et de penser les mystères et l'être chrétien à partir de la différence. C'est à partir de cette dernière que s'envisage désormais la question de Dieu, comme question fondamentale de toute théologie.

21/ Cf. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, tr. fr., *Traité fondamental de la foi*, Paris 1983, pp. 182s.

22/ Cf. David TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

penser Dieu à partir de la pluralité

Lorsque l'on ne déforme pas l'histoire de la métaphysique à travers une herméneutique de la violence, il devient alors possible de percevoir que déjà au Moyen Âge, et spécifiquement chez Thomas d'Aquin, Dieu se pense à partir de la différence entre lui et sa création. Il demeure différent du champ de l'objet de la métaphysique (*ens commune*). À ce propos, Duns Scot est encore plus réservé. Selon lui, la métaphysique de l'« *ens inquantum ens* » est indifférente quant aux implications théologiques²³, de sorte que Dieu n'est pensable que dans une détermination modale où il est perçu comme « Être infini ». Il est le totalement autre. Il échappe aux concepts philosophiques et métaphysiques. Dans l'affirmation radicale de la pluralité, il y a donc un retour de l'Absolu²⁴ ; car l'Absolu doit être maintenu comme l'insaisissable, l'irreprésentable, l'inconcevable afin qu'il puisse être efficace. Autrement, l'Absolu ne serait qu'objectivé, concrétisé et donc finitisé. Ce qui nous rapproche de l'expérience fondamentale de la foi juive et de l'analogie du commandement du Premier Testament interdisant de se faire une image de Dieu²⁵. Toute tentative d'objectivation de l'Absolu conduit à une perte de l'Absolu lui-même.

Vouloir penser le Dieu chrétien à partir de la pluralité signifie donc donner le primat à la discontinuité, à la différence qualitative. Le Dieu chrétien se donne sous le mode de la discontinuité et, comme discontinuité, au cœur (non aux confins) de notre monde et de notre histoire. *Il se laisse penser à partir d'une liaison irréductible entre l'eschatologique et l'historique.*

L'eschatologique est entré dans l'histoire ou pour le dire autrement « Dieu a parlé », et cette parole est toujours une parole qui s'inscrit dans une histoire concrète, dans une culture, dans une société réelle. Cependant cette donation de Dieu dans l'histoire demeure dans l'horizon de l'eschatologique et celui-ci ne s'identifie pas tout simplement à l'histoire, ni à une culture particulière. *Il demeure toujours ce vers quoi nous tendons*, l'objet de notre désir, mais jamais atteint et pleinement réalisé dans notre cheminement sur la terre.

23/ Olivier BOULNOIS, *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris 1998, p. 73s.

24/ Cf. Wolfgang WELSCH, « Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen 'postmodernen' Denkens »,

in : A. HALDER et al., éd., *Religionsphilosophie heute*, Düsseldorf 1988, pp. 117-129, surtout pp. 124-127.

25/ Cf. Hans WALDENFELS, *Gott : auf der Suche nach dem Lebensgrund*, Leipzig 1995, pp. 21-35, surtout pp. 29-35.

la distance fondamentale

En outre, de même qu'il existe une distance entre Église et Royaume, il y a également distance entre la confession de foi dogmatique et la Parole de Dieu²⁶. La vérité – eschatologique – ne cesse jamais et à aucun moment d'advenir. Elle est l'autre de l'histoire, mais qui pourtant se trouve au cœur de notre histoire et la dynamise. Parler et témoigner de cette vérité devient alors dire et manifester une histoire, discerner sa trace au sein des cultures et les lieux de son inscription en elles. Mais ce dire et ce témoignage demeurent sous la catégorie du jugement, un jugement qui se donne au gré d'un procès de lecture et relecture, d'une entreprise de déchiffrement où se disent le sens même et la réalité de notre histoire²⁷. Un tel processus ne peut être que dynamique et donc pluriel.

Une telle perspective requiert toute une conception de la théologie. Il s'agit dès lors de méditer *l'avènement d'un Dieu qui se manifeste plus dans l'altérité que dans l'identité, dans l'écart, dans la gratuité et dans l'excès plus que dans l'immédiateté de sa présence*. Seul « cet intervalle de discrétion »²⁸ entre Dieu et l'homme respecte à la fois la transcendance d'un Dieu qui existe divinement et la grandeur d'un être séparé qui existe humainement, ce qui requiert de penser Dieu et l'histoire concrète de manière discontinue en posant au départ une absence, absence à laquelle on répond comme à un défi, à une interpellation.

Le croyant vit d'une Promesse qui attend son accomplissement. Entre lui et son Dieu s'inscrit une irréductible discontinuité, une différence toujours plus grande selon la règle du quatrième Concile de Latran²⁹. Une donnée fondamentale de la connaissance chrétienne de Dieu est qu'elle est *sous le signe de la différence*. La foi chrétienne pose à son origine une différence-relation radicale non seulement entre l'homme et Dieu (on pourrait faire intervenir ici le motif de la création ex nihilo

26/ Cf. Claude GEFFRÉ, « Liberté et responsabilité du théologien », in : *Le Supplément*, 133, 1980, p. 289.

27/ L'histoire ouvre la théologie sur un travail d'interprétation qui, loin de limiter la compétence herméneutique du théologien, ouvre sur une pluralité de lectures toujours historiquement situées : Christoph THEOBALD, « L'Écriture, âme de la théologie, ou le christianisme comme religion de l'interprétation », in : *l'Écriture, âme de la*

théologie, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles – Turnhout, 1990, pp. 109-132.

28/ Claude GEFFRÉ, « L'approche de Dieu par l'homme d'aujourd'hui », in : *Revue des Sciences Religieuses*, 68/4, 1994, pp. 488-508, p. 500.

29/ « Car si grande que soit la ressemblance entre le Créateur et la créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux » : DH 806.

qui pose le créé comme ce qui est autre que Dieu), mais aussi et surtout en Dieu lui-même tel qu'il se donne en Jésus Christ.

au commencement était la relation

Si la question fondamentale de la théologie est celle de Dieu, la redécouverte de la pluralité requiert alors une reconsidération de celle-ci à partir de la foi trinitaire. À ce niveau, nous pouvons dire que l'unité ultime ne se laisse pas déduire de l'expérience de la pensée philosophique ascendante. Elle ne se donne que dans un retournement de la pensée à partir d'en haut, à partir de la foi. Elle est de l'ordre du don. C'est ici que la foi chrétienne devient pertinente pour la pensée.

La pluralité n'est plus dès lors une dissolution de tout caractère obligatoire dans le relativisme, mais une conception de la vie, de l'homme et du monde déterminée par la relation, la transversalité entre différents types de rationalités, des cultures et des prétentions religieuses à la vérité. Une telle perspective ne perd certainement pas de vue que la vie humaine ne trouve accomplissement que dans l'eschaton et dans la relation (communion). C'est effectivement de cela dont il est question dans l'expérience religieuse et plus spécifiquement dans l'expérience chrétienne d'un Dieu un et trine.

Le Dieu chrétien se révèle dans la création, mais plus spécifiquement au cœur de l'histoire du peuple de la première Alliance et de celle du peuple de la deuxième Alliance fondée en Jésus Christ. En lui, l'expérience de cette révélation atteint sa plénitude. Cette plénitude demeure cependant sous le signe du mystère, d'un mystère de la pluralité-relation, d'un Dieu à la fois un et trine³⁰. Que la confession de foi en un seul Dieu ne nie pas la diversité, mais l'inclut et la présuppose, voilà ce qu'entend mettre en évidence la foi en la trinité. Celle-ci n'est autre que l'interprétation de l'expression biblique : « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8, 16). L'unicité de Dieu n'est pas à comprendre comme solitude, mais sollicitude et relation. Dès l'éternité Dieu est don de soi et actualisation de l'amour entre Père, Fils et Esprit Saint.

un monde appelé à la communion

Dans la doctrine de la Trinité, la théologie a cherché depuis ses origines de penser ensemble l'unité de l'Origine ou mieux de l'être et la

30/ Cf. Piero CODA, « Quaestio de alteritate in Divinis : Agostino Tommaso Hegel », : in *Lateranum* LXVI, fasc. 3, 2000, pp. 509-528.

pluralité des trois personnes divines. À partir de cette conception de l'unité et de la pluralité en Dieu, la théologie contemporaine tente de penser le rapport entre l'unité et la diversité de la réalité³¹. La question trinitaire est ainsi en relation avec le diagnostic sur le monde, sur le temps présent, elle implique non seulement une vision de l'homme, du monde et de la réalité, mais également une conception de la présence de l'Église au monde, des relations interecclésiales, interreligieuses et interculturelles. Car cette pensée trinitaire signifie en même temps un renoncement à toute forme d'unité totalitaire qui opprime la diversité au nom d'une unité violente et un refus de tout pluralisme qui culmine dans l'arbitraire et se dissout dans le nihilisme³². C'est cela qu'a mis également en évidence Vatican II en retournant au concept biblique et patristique de *Koinonia* ou de *communio*.

En effet, affirmer que Dieu est un et trine signifie qu'il est cette communion dans laquelle les personnes divines réalisent l'unique vie divine comme autocommunication. En ce sens, Greshake a raison quand il dit que parler de Dieu un et trine, c'est parler de la « communion comme processus de médiation entre unité et pluralité, qui est la réalité originaire et inséparable de l'unique vie divine »³³. C'est là une façon de poser à l'origine la communion, la relation comme incluant à la fois l'un et le multiple. C'est dans la relation que se donne l'être et la vie. Le problème n'est pas tant l'unité ou la pluralité, mais la relation. Si la trinité est au fondement même du mystère chrétien, il y a donc lieu de dire que *tous les mystères chrétiens peuvent être lus dans la perspective de la relation, de la communion. Or la relation présuppose la différence.*

À l'origine il y a une différence et c'est cette différence que souligne la doctrine de la création *ex amore*. Entre Dieu et l'homme, il y a une différence spécifique qui n'est pas à considérer comme « privation d'être », mais positivement à partir de l'essence même de Dieu qui est amour et en tant qu'amour est capable de donner par amour existence à une réalité totalement différente de lui et capable de refuser cet amour. C'est cette différence qui se fonde dans l'amour qui marque la

31/ Cf. Christoph THEOBALD, « Dio è relazione ». A proposito di alcuni approcci recenti del mistero della Trinità, in : *Concilium*, 1, 2001, pp. 62-78.

32/ Cf. Walter KASPER, *Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne*, p. 663. Cf. Christoph THEOBALD,

« *Dio è relazione* ». A proposito di alcuni approcci recenti del mistero della Trinità, p. 64.

33/ Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg im Br. 1997, p. 179.

distance entre Dieu et le monde créé. Le monde porte en soi cette marque de la différence-pluralité et ne se réalise pleinement que dans l'amour, dans la relation.

La foi trinitaire peut ainsi fonctionner comme clé herméneutique pour résoudre un grand nombre des problèmes que soulève le pluralisme postmoderne et qui se résume dans la question de la difficile gestion des rapports entre unité et pluralité, dont le champ s'étend au niveau théologique de la question du rapport entre christianisme et société à celle du dialogue interreligieux en passant par celle de l'inculturation et celle du rapport entre les Églises aussi bien à l'intérieur du catholicisme qu'entre les différentes confessions chrétiennes. Dans ce contexte, la foi trinitaire fonctionne comme une manière de se situer par rapport à et dans la pluralité. Elle implique un style de communication, un mouvement évangélique ou encore une manière d'être dans l'Église et dans la société, ce qui permettrait de pouvoir respecter encore plus l'autonomie et la différence des niveaux du réel et des langages spécifiques qui le constituent.

En reprenant notre concept de base d'analogie, on pourrait dire que la foi trinitaire ne se comprend que dans le contexte du mystère. Le Dieu qui se révèle comme un et trine se révèle lui-même comme mystère absolument discret, comme voix à l'intérieur du langage humain, de l'expérience humaine, à l'intérieur de l'ouverture de notre liberté de conscience en relation avec les autres consciences : comme exigence de justice et d'amour, comme donation de sens. C'est cette voix qui retentit au fond de nos expériences limites comme celle de la violence, du mensonge et de l'épreuve de la mort. *C'est dans ce jeu relationnel à l'autre que nous est donné de faire l'expérience de la révélation trinitaire.* En elle, l'analogie demeure la gardienne du mystère de la relation : relation et singularité de chacune des personnes ne s'excluent pas, mais se renforcent réciproquement. Ce mystère de la trinité nous est historiquement accessible dans la personne de Jésus de Nazareth, mais encore une fois de manière analogique.

l'analogie christologique

Par analogie christologique, nous entendons la différence qui se maintient au sein même de l'unité de deux natures et permet ainsi de penser le mystère de la relation entre l'humain et le Divin qui advient dans l'événement Jésus Christ. En effet, Jésus Christ se comprend à partir du mystère de sa relation au Père et de la donation de soi de

Dieu au monde. C'est en cette donation de soi au monde que se révèle sa divinité (cf. Ph 2,6). Dans son devenir autre («lui de condition divine ... s'est fait homme») se révèle sa vraie identité, celle d'un Dieu qui est amour, mystère de la relation et de donation réciproque. Dans cette kénose, Dieu ne perd cependant pas son identité divine, mais la réalise en tant qu'elle est donation de soi dans l'homme Jésus de Nazareth. C'est ce qu'entend exprimer la foi de l'Église lorsqu'elle affirme qu'en Jésus Christ la divinité et l'humanité sont distinctes mais inséparables (DS 302). *Jésus est ainsi unité dans la diversité et diversité dans l'unité*. C'est en ce sens qu'il faut également comprendre qu'en la personne historique de Jésus nous avons la plénitude de la divinité (Col 1,9 ; 2,9). Dans sa venue dans l'histoire advient la plénitude des temps (Mc 1,15 ; Gal 4,4) et cette advenue historique de la plénitude des temps est l'accomplissement du mystère éternel de Dieu (Rm 16,25 ; Eph 1,9 ; Col 1,26). Mais cette plénitude-accomplissement advenant dans l'histoire demeure de l'ordre eschatologique.

Par conséquent *aucune personne, aucun dogme ne peut avoir une saisie absolue sur elle ou encore l'exprimer parfaitement*. Elle est de l'ordre du mystère et invite à un style de vie kénotique qui signifie dépouillement de soi et de toute prétention de possession de vérités absolues pour être don de soi dans la reconnaissance de l'autre et l'engagement pour la justice. Dans la réalisation de ce projet, l'Esprit de Dieu nous a été promis pour nous conduire de manière toujours plus profonde et renouvelée dans la profondeur de ce mystère (Jn 16,13). De même ici, l'on pourrait dire que la foi christologique ouvre sur une manière relationnelle de se situer par rapport à et dans la pluralité des cultures et religions. La rencontre des autres religions et cultures peut nous ouvrir vers d'autres horizons, profondeurs de ce mystère. C'est pourquoi le dialogue interreligieux et la rencontre des cultures ne sont pas un «one-way street», mais de véritables rencontres qui peuvent être un enrichissement pour les chrétiens, dans la mesure où nous réussirons à comprendre notre identité chrétienne comme étant fondamentalement relation. Une compréhension de l'identité et de l'unicité du christianisme dans une perspective qui est conjointement christologique et trinitaire nous éviterait de tomber dans le danger du totalitarisme. Il appartient en effet à l'essence du vrai amour d'unir plus profondément sans que l'autre ne perde son identité, mais soit conduit à sa propre réalisation. Il n'y a de vrai universel que dans le particulier.

Ces considérations spéculatives deviennent plus pratiques lorsque nous regardons la vie de Jésus. Dans sa donation aux autres, il est devenu un

nouvel impératif universel. C'est son caractère décisif, engageant qui fait que l'unité et l'unicité de l'ordre chrétien du salut s'oppose à toute forme de syncrétisme et de relativisme et qui fonde sa relation aux autres religions et cultures, relation qui n'est pas seulement de l'ordre de la tolérance et du respect, mais aussi *de l'ordre de la reconnaissance et de la diaconie*. En tant que telle, elle implique trois aspects (cf. AG 9) : la reconnaissance et la défense de tout ce qui est vrai, bien, noble et saint (Ph 4,8) dans les autres religions et cultures ; la critique prophétique de tout ce qui détruit l'honneur de Dieu et la dignité humaine ; et l'invitation des croyants des autres religions à la foi en Jésus le Christ pour qu'à travers la participation pleine à sa plénitude ils en arrivent à leur propre plénitude et réalisation (accomplissement).

vocation universelle à la relation

À l'horizon de ce cheminement chrétien se trouve donc le centre même de la foi chrétienne, à savoir le mystère de Jésus Christ comme plénitude de la révélation, plénitude des temps. Il s'agit là de comprendre cette figure de la révélation divine dans sa singularité – unicité ainsi que dans l'universalité de sa signification comme universel concret. On pourrait parler ici de l'ephapax et de la dimension eschatologique de l'événement Jésus Christ. Comment faire valoir cela dans le contexte postmoderne ? C'est probablement là un devoir décisif de la théologie contemporaine³⁴. En rapport au témoignage biblique, les Pères de l'Église ont montré qu'avec l'incarnation du Fils éternel de Dieu, la Sagesse de Dieu, à travers laquelle tout a été créé, est entrée avec toute sa plénitude dans l'histoire, de sorte que Dieu s'est révélé en Jésus Christ non pas seulement de manière définitive, mais aussi en montrant à l'homme et au monde, ce qu'ils sont et ce à quoi ils sont appelés : mystère de communion.

Ainsi donc dans la perspective trinitaire, la question de l'unicité et universalité de Jésus le Christ trouve un autre éclairage. Elle s'envisage à partir d'une perspective kénotique du problème. L'affirmation de Dieu comme relation intra-trinitaire pose également l'autonomie du monde et de l'homme comme relation. Dans son agir extra divin, Dieu pose la pluralité comme loi du créé, mais la création n'est telle que dans cette relation à l'autre, l'éminemment différent d'elle. Appliquée au contexte de l'inculturation et du dialogue interreligieux, nous pouvons dire qu'aussi bien les

34/ Cf. Walter KASPER, « *Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne* », p. 663.

cultures que les religions présupposent dans leur essence même cette vocation à la relation. En elles est présente de façon kénotique le Verbe de Dieu par lequel tout a été créé. Elles supposent que dans chaque culture, religion et dans chaque être humain, il y a quelque chose de cet universel : la relationalité, la vocation à la communion (théologiquement parlant : le « desiderium naturale videndi Deum »). On pourrait parler ici d'une trace de la présence du Christ. Le christianisme a essayé également de saisir ce dynamisme extra divin qui exprime sa conception de la relation entre unité et pluralité à travers l'agir de l'Esprit Saint.

la perspective pneumatologique

L'activité créatrice de ce Dieu, symbolisée par le souffle, *l'Esprit, suscite des différences*³⁵. Pour exprimer cet aspect fondamental de l'agir de l'Esprit, la tradition le décrit comme vent (Jn 3,8 ; Ac 2,1-2), eau (Jn 4,14 ; 7,38-39), huile (Lc 4,18 ; Ac 10,38) ; feu (Ac 2,3), colombe (Mt 3,16 ; Mc 1,10). Son activité est génératrice de la diversité et garante d'une unité dans la diversité. Il maintient par-delà la fragmentation visible du créé une unité invisible. C'est également en ce sens que la tradition lui attribue les caractéristiques d'invisibilité (personne ne peut voir le vent, mais seulement ses effets), de liberté (il souffle partout), d'universalité (comme le vent il est partout et en tout), douceur et pouvoir (il rafraîchit et régénère), d'indétermination (comme le vent, il souffle où il veut et quand il veut. Il ne peut être limité dans des schémas prédéterminés), mais il s'agit d'une indétermination relationnelle, car l'action de l'Esprit se maintient dans la relation au Père et au Fils. Jésus le Christ est celui qui opère dans les cœurs des hommes par la puissance de son Esprit³⁶. D'autre part, c'est par la puissance de l'Esprit que non seulement le Père ressuscite son Fils, mais son incarnation et toute sa vie adviennent par la puissance de l'Esprit.

Toujours en rapport avec la fondation de la pluralité dans la création et l'agir de l'Esprit Saint, il faut également souligner la transposition du concept de concupiscence au niveau épistémologique. Dans la situation historique d'une humanité qui s'est volontairement détournée du plan originel de Dieu sur elle, cet état de « dispersion intérieure », que la théologie traditionnelle a qualifiée de « concupiscence », désigne une situation de fragilité, de fragmentation.

35/ Cf. Christian DUQUOC, *Dieu différent*, p. 143 ; Idem, « Le christianisme et la prétention à l'universalité », in : *Concilium*, 155, 1980, pp. 75-85.

36/ JEAN-PAUL II, *Redemptoris Missio*, n° 28.

Bien comprise la concupiscence manifeste un pluralisme interne de l'homme dans toutes ses dimensions, couches et impulsions. Ce pluralisme est tel que l'homme (en tant qu'il est un être fondamentalement libre et personnel) ne peut jamais intégrer adéquatement et radicalement son propre être dans l'unique décision de la liberté pour ou contre Dieu. Cet état de désintégration ne peut pas être supprimé. Il se manifeste dans toutes les décisions de l'existence humaine, non seulement dans l'agir moral au sens strict, mais aussi dans le domaine de la connaissance, qui, comme telle, est toujours en même temps « praxis »³⁷ et demeure fragmentaire, partielle. Cette expérience n'est pas seulement une expérience privée, elle est également expérience de la communauté croyante qui vit dans la conscience d'être en marche vers la plénitude de la vérité toute entière, mais jamais possédée.

une Église en chemin

Cette dimension pneumatologique met ainsi en évidence le principe eschatologico-parousiaque qui exprime la conscience de l'Église d'être une Église en marche dans l'histoire vivant dans la tension entre prophétie et institutions, « parrhèsia » (le courage de la liberté de parole)³⁸ et prudence humaine, effort de fidélité et renouvellement. L'échange vital entre Évangile et cultures advient donc dans le moment présent à travers une double tension. D'une part, la conscience de foi que l'Église a, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, de tendre toujours plus vers la « Vérité toute entière » (Jn 16,13) en essayant de dépasser les limites de la réceptivité de la Vérité elle-même (quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur), mais d'autre part, la « Vérité révélée historiquement en Jésus Christ » n'est pas un simple « moment passager » de ce cheminement, une étape parmi tant d'autres du parcours de l'humanité vers la Vérité. Jésus-Christ n'est pas seulement une « voie » vers la Vérité, mais cette Voie qui est la « Vérité elle-même » (Jn 14,6).

Un tel cheminement nous avertit toutefois qu'il ne s'identifie avec aucune sorte de fixation et de « littéralisme », mais implique un dynamisme constant que suppose le vrai principe de la « Communio Veritatis » d'une Église chrétienne qui, à travers le temps, construit le dialogue de salut et

37/ Cf. Karl RAHNER, « Réflexions théologiques sur le problème de la sécularisation », in : *La théologie du nouveau*, Montréal-Paris 1968, pp. 274-275.

38/ Cf. Erik PETERSON, « Zur Bedeutungs-

geschichte von *παρρησία* », in : W. KOEPP, ed., *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, Bd. 1. *Zur Theorie des Christentums*, Leipzig 1929, pp. 283-297.

accomplit sa mission d'illumination par l'annonce de Jésus Christ en s'engageant dans un dialogue sincère et franc avec les femmes et les hommes de toutes les cultures et de toutes les religions. Une telle attitude requiert de se laisser guider par la Vérité elle-même de Dieu comprise comme mystère qui nous attire et nous convainc tout au fond de nous-mêmes, tout en demeurant autre que tout ce que nous pouvons en dire ou en penser. C'est ce caractère de mystère qui est au cœur de la notion chrétienne de Vérité. Elle n'est pas quelque chose dont nous disposons. Elle est toujours l'autre de toutes nos perceptions et nos acquisitions et fonde ainsi une pluralité d'approches de la vérité théologique.

En conclusion, nous pouvons donc dire que la pluralité au niveau théologique ne s'enracine pas seulement dans le décalage entre la plénitude du Mystère et les énoncés de foi qui cherchent à l'exprimer, ou encore dans le mystère de la Trinité et son activité créatrice, mais aussi dans l'originalité de la vérité révélée qui n'est pas une vérité-substantialiste, une vérité-chose, mais une vérité dynamique, une vérité advenante, une vérité pratiquée au sens de saint Jean³⁹. **Il s'agit d'une vérité visée et jamais possédée, une vérité mystère.** En outre, il faut dire qu'il y a un advenir permanent de la vérité de l'Évangile qui est mesurée par la distance entre le Christ hier et aujourd'hui. C'est justement cette distance qui existe entre la Parole de Dieu, son témoignage dans l'Écriture et l'Évangile comme plénitude eschatologique ainsi que la multiplicité des situations historiques dans lesquelles le même Évangile est proclamé qui fonde la pluralité des expressions de la foi. La conscience de cette distance nous rend attentif au **caractère toujours limité et contextualisé de notre connaissance de Dieu** et de notre témoignage de ce Dieu qui ne peut être présent que par cette trace qu'il inscrit au sein de l'histoire par la sainteté de nos vies.

Juvénal Ilunga Muya

*Collegio Urbano
Via Urbano VIII,16
00165 Rome*

39/ Cf. John D. ZIZIOULAS, « Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque », in : *Irenikon* 50, 1977, pp. 451-510 ; cf. Walter KASPER,

« Die Wahrheit des Evangeliums », in : *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, pp. 58-109.

UN LIVRE À LIRE

LES OMBRES DE NOS CULTURES

par Peter Koh joo-Kheng et Jan Swijngedouw

Éditions L'Épiphanie, Kinshasa, 2000, 240 pages.

Il s'agit d'un recueil de 36 lettres avec réponse qui forment le dialogue entre deux missionnaires : Peter Koh est Chinois de Singapour, CICM de la Congrégation de Scheut, stagiaire en Zambie. Il correspond avec son ami et ancien professeur de communication interculturelle, Jan Swijngedouw, également CICM, Belge ayant pris racines au Japon. Les lettres couvrent deux années de stage à la fin desquelles les correspondants ont estimé qu'il était bon de les publier.

Dans leur commune introduction au livre ils disent ceci : « (Il est étonnant que) jusqu'à récemment on a donné relativement peu d'attention à l'initiation systématique des missionnaires à la rencontre des cultures étrangères. Alors même que la mondialisation dans les sociétés modernes créait un besoin pressant de répondre au défi de ce qu'on appelle la "communication interculturelle", les missionnaires ont été particulièrement lents à entrer dans ce mouvement. Cela ne veut pas dire que tous ont négligé de faire leur devoir. Il y a certainement des exceptions. Certains missionnaires ont été des pionniers en anthropologie culturelle. Cependant on ne peut nier que la plupart des instituts missionnaires n'ont pas été particulièrement désireux de profiter de ces efforts. Une raison de cela ne pourrait-elle pas être la peur latente que les implications du "relativisme culturel", visant à comprendre le fonctionnement des autres cultures sans porter immédiatement un jugement de valeur, mèneraient au "relativisme moral" et mettraient ainsi le travail missionnaire en danger. Quelles que soient les raisons de ce manquement, l'interculturalité est le contexte dans lequel les missionnaires expatriés, anciens et jeunes, vivent et travaillent. Et même si les cours académiques sur la communication interculturelle ne sont guère des panacées pour acquérir une compétence transculturelle, il s'avère de plus en plus irresponsable de se contenter du conseil traditionnel que les jeunes doivent simplement observer et suivre les exemples de leurs aînés en se taisant jusqu'à ce qu'ils aient acquis plus d'expérience et de maturité » (pp. 7-8).

Plus loin, ils écrivent encore : « Notre réflexion est intitulée : **Les ombres de nos cultures** parce que nous ne sommes pas toujours conscients de notre propre culture ni comment les forces culturelles contrôlent notre comportement

et l'interaction entre les personnes. C'est seulement lorsque nous prenons nos distances par rapport à notre culture et entrons dans un autre milieu où notre programmation culturelle ne s'applique plus, que nous devenons conscients de notre culture, que nous découvrons que nous sommes différents et que les autres aussi sont différents.

Certains se demandent si les relations interculturelles ne seraient pas facilitées si nous pouvions nous dépouiller de notre propre culture et nous vêtir de la nouvelle dans laquelle nous devons entrer. Cependant, nous portons notre culture partout où nous allons, même lorsque nous vivons longtemps dans une culture différente. Notre culture de naissance nous suit comme notre ombre et crée souvent des problèmes pour nos rencontres avec des personnes d'autres cultures, jetant une ombre sur ces relations. Mais comme nous l'avons découvert graduellement, ces ombres, culturelles qui nous accompagnent toujours, souvent sans même que nous en soyons conscients, ne sont pas simplement négatives. Elles peuvent et doivent jouer un rôle positif. N'est-il pas vrai que nos différences, personnelles ou culturelles, sont aussi une source d'enrichissement mutuel»? (pp. 10-11).

Avec ce livre, on est au ras du sol quotidien des multiples problèmes qui se posent quand on vit jour et nuit dans un milieu culturel très différent de celui dans lequel on est né. En grande confiance, les deux confrères partagent leurs expériences. On ne peut évidemment résumer ces lettres, on ne peut en faire une synthèse. Il faut les goûter calmement et se laisser toucher par ce que vivent et disent leurs auteurs. Finalement, notre problème n'est ni théorique ni intellectuel. Il est de réussir des relations fraternelles et cordiales avec des voisins de palier et des collaborateurs d'autres cultures et religions. L'aventure est plaisante, elle nous *passionne*. Peter et Jan sont les bienvenus. C'est de notre vécu à nous aussi qu'ils parlent. Écoutons-les lorsqu'ils discutent.

C'est Peter qui écrit: « Le festival de Noël des jeunes fut un succès. Butch voulait faire une parade costumée des jeunes à travers les rues de Kapisha. Cependant, une parade avec des costumes, c'est ce que Eugène appellerait un "cintu ca musungu", une chose étrangère et beaucoup ne pourraient pas y participer. Aussi avec Butch nous nous sommes armés des couleurs à l'eau trouvées parmi les vieux objets à la maison et nous avons peint le visage des jeunes. Nous en avons peint au moins une centaine... La parade a attiré beaucoup de spectateurs. Les jeunes vinrent avec des tam-tam et d'autres instruments de musique. On a chanté et dansé. Mais j'ai l'impression que chez les Zambiens la Noël est principalement une fête liturgique. Certains disaient qu'ils allaient préparer un plat spécial. Mais en général, ça ne semble pas avoir beaucoup de valeur sentimentale et émotionnelle. Tout autrement que chez les Philippins. Pour sauvegarder l'esprit de Noël, les Philippins de la ville se sont réunis et ont organisé une fête à domicile. L'essentiel pour la paroisse furent les chants et les danses à l'église. »

Jan réagit: «J'ai été avec ma famille japonaise au sud de Kyushu pour commencer l'an 1995. Nous avons eu les cérémonies habituelles du début de l'année, y compris une visite à un bain public d'eau chaude où nous nous sommes lavés le dos en signe de solidarité profonde. Pour s'engager dans la "communication à nu" du bain japonais, il faut être en bons termes avec chacun et s'accepter les uns les autres tels qu'on est. Tu dis que pour les Zambiens, Noël est d'abord une fête liturgique, en d'autres mots, que le festival qui va au-delà de la stricte liturgie de l'Église, reste en quelque sorte un "cintu camungu". Ce ne sont pas seulement nous, les missionnaires, qui sommes et demeurons étrangers, mais c'est aussi ce que nous apportons aux gens qui porte un caractère étranger. Il semble que nous sommes en fin de compte incapables de quitter notre "petite Asie" et notre "petite Europe"... Noël en Zambie, jusqu'à un certain point, c'est une affaire qui vient des étrangers. Noël à Singapour est très commercialisée et célébrée avec moins de valeur sentimentale et émotionnelle que par les Philippines. Mais j'observe ici au Japon: Noël est devenue pour la plupart des Japonais une occasion de renforcer les valeurs traditionnelles familiales, ne fût-ce seulement qu'en partageant une bûche de Noël que le père de famille a achetée en rentrant du travail la veille au soir. Autrement, le père serait probablement arrivé très tard la nuit après avoir fait sa sortie habituelle pour boire avec ses collègues de travail. Ce qui est intéressant c'est le fait que, dans les statistiques sur le comportement religieux "japonais" utilisées par les sociologues de la religion, on mentionne le pourcentage des gens qui achètent une bûche de Noël. Et ce pourcentage est très élevé. C'est un exemple de l'inculturation du christianisme. C'est une inculturation toutefois non de type "devrait être" comme le pensent les Églises chrétiennes, mais du type "est" réalisée par les gens eux-mêmes. Et le résultat? Beaucoup de controverses au sein de l'Église au sujet du "sens". La plupart continuent à utiliser des critères théologiques et donnent peu d'importance à la religion du peuple qui a inculturé Noël selon ses critères contenus dans sa propre religiosité. on ne pourra jamais résoudre cela de manière satisfaisante. Mais en même temps que nous faisons effort pour inculturer le message chrétien "comme il devrait l'être", nous devrions prêter attention et respect aux efforts d'inculturation que les gens eux-mêmes fournissent. Même si ces efforts ne sont pas toujours accordés à nos goûts d'orthodoxie» (pp. 116-122, *passim*).

Il est utile de suivre cette longue conversation qui éclaire la vie en interculturalité au quotidien.

Pierre Lefebvre, cicm

LA COLLECTION «QUESTIONS OUVERTES»

par Maurice Pivot

TRADITIONS ASIATIQUES REÇUES EN OCCIDENT

Sous la direction de

Denis Gira et J. Scheuer *Vivre de plusieurs religions, promesse ou illusion?*

André Couture *La réincarnation au-delà des idées reçues*

Michaël Amaladoss *À la rencontre des cultures*

Le livre publié par D. Gira et J. Scheuer a un premier mérite, celui de nous contraindre à nous confronter à des paroles de croyants exprimant leur recherche spirituelle en termes de double appartenance, et ici plus spécialement de chrétiens occidentaux se disant chrétiens hindous ou chrétiens bouddhistes. Livre à multiple voix, il associe analyses, réflexions et expériences; il offre ainsi des portes d'entrée diverses à la manière de se situer face à cette question de la double appartenance. Parmi ces portes d'entrée, je privilégie celle qui situe le langage de la double appartenance au niveau d'une pratique qui y trouve à exprimer la fécondation mutuelle de deux traditions religieuses. Lorsqu'un chercheur de Dieu a «l'audace d'accueillir en soi l'expérience religieuse de l'autre» (p. 178), il ne peut pas ne pas y avoir un certain syncrétisme et la tentation serait alors de «théologiser» trop vite cette expérience (ce qui est peut-être le risque de l'une ou l'autre contribution). Cette même porte d'entrée conduit à renouveler à un autre niveau l'intelligence de ce que c'est que d'être pleinement chrétien: «Quand nous commençons à réfléchir, comme chrétiens, sur la double appartenance, je crois que nous devons toujours nous demander si oui ou non la manière d'être de Jésus-Christ dans ce monde ... avec les autres et avec son Père, est le critère de notre manière d'être» (p. 196). C'est de là que peut alors naître un véritable discours théologique.

C'est bien au-delà des idées reçues qu'A. Couture nous parle de *réincarnation*; il y parvient grâce à une série d'études précises et rigoureuses. Ce qui importe à l'auteur, en effet, c'est moins la réalité d'une croyance que les convictions qui viennent fonder et nourrir cette croyance. Se succèdent alors trois études: celle de trois livres actuels sur la réincarnation, celle des enseignements anciens proposés par les religions orientales et celle du dossier occidental sur la question (de la

période grecque, juive et égyptienne ancienne à la réapparition de cette croyance au XIX^e siècle). Les chapitres suivants étudient les arguments mis en relief par les réincarnationnistes pour justifier la réincarnation, les réflexions des auteurs chrétiens sur le parallèle entre réincarnation et résurrection, les quelques plaidoyers d'auteurs chrétiens pour la réincarnation, et enfin la reprise de cette croyance par le Nouvel âge. Tout au long de ce parcours se dessine de plus en plus nettement ce que l'auteur fait apparaître en conclusion : la croissance parallèle, d'une part, d'un christianisme qui, avec le concile Vatican II a mis en relief la foi chrétienne comme une foi d'alliance entre un Dieu unique et une personne unique, et, d'autre part, d'une spiritualité populaire beaucoup plus basée sur le caractère répétitif des actes humains, sur le poids donné aux choses à faire chaque jour pour aller au ciel. Dans cette perspective nous retrouvons cette multitude de chrétiens qui croient en la réincarnation et compensent ainsi la difficulté de vivre la foi chrétienne en ce qu'elle a d'unique.

Le livre de M. Amaladoss sur la *rencontre des cultures* est particulièrement parlant là où il nous propose une déconstruction d'évidences trop souvent portées par des expressions non travaillées pour elles mêmes : inculturation, culture, relation entre religion et culture. Progressivement, c'est à la complexité de cet univers culturel, social et religieux tel qu'il se laisse saisir en terre indienne, que nous renvoie l'auteur : refus de séparer l'idée de culture du groupe social dont elle est l'expression, refus d'isoler la dimension culturelle de la dimension économique, questions posées sur les acteurs de l'inculturation. Le livre fourmille de questions posées sur des termes trop facilement utilisés. Il questionne aussi l'Église sur la manière dont elle se constitue pour porter témoignage et devenir servante du Royaume. Des convictions traversent tout le livre : le souci de tenir compte de l'expérience des pauvres, le respect de la religion populaire, le respect des autres traditions religieuses dans une dynamique de rencontre. Les essais de reconstruction que nous propose ce livre sont parfois plus laborieux : ils semblent, en effet, liés à l'idée d'une maîtrise trop immédiate de l'homme sur la relation entre Évangile et culture, sur le fonctionnement des rituels, sur la relation que l'Église entretient avec le Royaume, sur la manière dont l'Église locale doit faire un travail d'inculturation et en même temps porter un témoignage contre culturel. En même temps, il reste toujours ouvert sur ce qu'une pratique ecclésiale permettra de vérifier de l'accueil du Royaume dans les fruits qui sont portés.

MONDIALISATION ?

- Christophe Roucou *La foi à l'épreuve de la mondialisation*
La mission a-t-elle encore un sens ?
- André Jacques *Droits de l'homme et Évangile. Comment vivre l'universalité des valeurs dans la pluralité des cultures ?*

Comment parler de la foi à l'épreuve de la mondialisation ? C. Roucou choisit de le faire en nous racontant longuement son propre itinéraire : nous le suivons dans ses multiples passages d'une rive à l'autre, de la Loire à la Seine, de la France à l'Égypte et bien d'autres passages ; nous le suivons sur ces zones frontières où il apprend à habiter, tant dans sa formation, des GFU, au PISAI, à Rome, en Algérie ou autour du concile de Vatican II. Quand des convictions se dégagent, quand des interrogations s'affirment, nous commençons à percevoir ce que peut être cette épreuve de la foi : tension entre un univers religieux (musulman) et un univers sécularisé (européen), entre le fait d'être un étranger accueilli comme un hôte et le fait d'accueillir des étrangers, entre deux traditions chrétiennes. Sur ce récit va alors se greffer une mise en parallèle : d'un côté, la transformation d'une idée de la mission au travers de ses mises en cause tant intérieures à l'Église que venant de l'extérieur, et, d'un autre côté, les mutations du monde et un essai d'approche de l'idée de mondialisation. Dans les deux derniers chapitres, nous entendrons l'auteur prendre en charge et assumer une interprétation des défis, des attentes et des appels des sociétés d'aujourd'hui ; apprendre ainsi à reconnaître et à bien désigner une quête spirituelle actuelle permet de retrouver la mission à sa source. L'auteur rend alors compte de cette réalité en un chapitre dense qui décrit simplement quatre axes du chemin de la mission, sur l'horizon d'une théologie précise et fondée.

Le livre d'A. Jacques est précieux par le retournement qu'il opère dans un discours laïc et religieux des Droits de l'Homme ; il dénonce les méfaits d'un humanisme et d'un christianisme imposant de manière abstraite une référence universelle aux *Droits de l'Homme*. Il n'y a pour lui de visée de l'universel qu'à partir des situations saisies dans leur particularité ; on ne peut comprendre ce qui est universel qu'à partir des individus concrets. Comme le montre l'auteur, l'affirmation de l'universalité des Droits de l'Homme naît toujours à partir du cri d'hommes dont la dignité a été bafouée ; elle naît comme un « plus jamais cela » ; elle ne naît pas comme reconnaissance abstraite de l'égalité des hommes, elle s'enracine dans la décision d'hommes de se garantir des droits égaux.

«La Déclaration universelle elle-même est le résultat d'un écheveau complexe de vies et de plaintes de millions de personnes sur toute la planète, tout au long de l'histoire.» Trop souvent maniée comme pensée unique imposée de telle manière qu'elle devient source de nouvelles violences, la charte des droits de l'Homme nous est restituée dans ce livre comme une visée collective, une idée à maintenir en chantier, appelée à se redécouvrir et se vérifier dans chaque situation humaine culturelle et sociale particulière. Cette réflexion s'enracine en particulier dans l'analyse des naissances des Déclarations des Droits de l'Homme et dans le travail poursuivi au sein des organismes œcuméniques dont l'auteur a été partie prenante, et elle travaille au passage sur la visée de l'universel telle qu'elle peut se comprendre dans l'inculturation de l'Évangile, retrouvant ici la question : inculturation dans une culture dominante ou dans une culture dominée. Œuvre d'un protestant craignant une universalité pensée à partir d'une structure ecclésiale et mettant en relief l'Évangile comme force de rupture, ce livre s'inspire d'une longue pratique et de bout en bout garde une saveur évangélique.

Douze livres parus dans cette collection « questions ouvertes » : des mêmes thèmes traversent ces livres, chacun apportant sa note propre et pouvant questionner la manière dont d'autres livres traitent ce thème.

Ce n'est pas chacun des livres mais l'ensemble de la collection qui permet de se frayer un chemin dans les tâtonnements actuels : faire apparaître certains pièges, en particulier là où des expressions sont traitées de manière trop générale (les religions, les cultures, la modernité, la mondialisation, l'universalité, le dialogue...), là où des distinctions sont traitées de manière trop univoque (religion – culture – santé – salut...). Ces livres font ainsi apparaître diverses facettes de réalités telles que l'inculturation de l'Évangile non plus seulement dans une culture mais dans un brassage des cultures, l'énigme de la santé prise en charge par diverses traditions, la fine pointe de l'image de Dieu en l'homme explorée dans la rencontre, le dialogue et les conversions qu'ils impliquent, le questionnement autour de la mission. Le témoignage porté à Celui qui est tourné de manière unique vers son Père, et attire chacun de manière unique dans cette unicité, transparait jusque dans le style de certains de ces livres.

Bonne vie à cette collection.

Maurice Pivot

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

« Je crois en dépit de tout »

par Jean-Marie Tillard

entretiens d'hiver avec Francesco Stazzari, présentation par Timothy Radcliff op

Le Père Tillard op (1927-2000) a œuvré à un moment charnière de la vie de l'Église. Étudiant avant le Concile, Jeune professeur dans les années conciliaires, il participe au Concile comme expert de l'Épiscopat canadien. Disciple du Père Congar, l'œcuménisme devient rapidement son champ de réflexion et plus spécialement l'œcuménisme où il aura des responsabilités dans les rencontres avec les différentes Églises, et les commissions officielles de travail, plus particulièrement avec les Anglicans.

Dans ces « Entretiens », il nous donne, sur le mode de la conversation, les réflexions tirées de sa vie de théologien au cœur des questions qui se sont posées au cours des quarante dernières années.

Il nous fait part de son « inquiétude » : inquiétude car le théologien est sans repos pour saisir la nouveauté de l'action de l'Esprit dans l'actualité de la vie ; inquiétude devant la réception de cette action dans l'Église ; inquiétude devant l'évolution de la société et de la place donnée à la Parole de Dieu.

Au cours du dialogue les questions majeures sont abordées : la difficile réception du Concile et le climat de tension, voire de dénonciation qui a eu lieu ; la perte de visibilité de l'Église au moins en Occident ; l'œcuménisme pour lequel l'intérêt semble s'estomper, plusieurs gestes de part et d'autres rendent le dialogue plus difficile ; l'interrogation sur les ministères de l'évêque, du prêtre et du diacre. Sur tous ces points et bien d'autres encore, l'A. dit sa pensée avec clarté et simplicité. Deux références majeures organisent sa réflexion : la foi en l'amour de Dieu pour l'homme et le Peuple de Dieu, l'Église, conçue comme communion d'églises locales, elles-mêmes communion avec Dieu et entre ses membres. On trouvera dans les pages qui développent une position devant les difficultés

énoncées matière à réflexion sur la vie de la foi aujourd'hui, sur la vie des communautés, sur l'Eucharistie comme moment central de la reconnaissance de l'action de Dieu, sur la place de la Curie, la collégialité, la richesse mutuelle que peuvent apporter les relations œcuméniques, etc.

De la lecture de ces pages ressort un bel optimisme dans la foi, la certitude que nous ne sommes pas les derniers chrétiens, mais sans doute les derniers d'une certaine manière d'être chrétien, en tout cas d'être catholique. Nous sommes à l'aube d'une nécessaire pauvreté, dans la conversion à l'humilité et dans l'obscurité qui rejoint celle de la foi. Une phrase, que l'on pourrait entendre de façon pessimiste mais qui est source d'optimisme chrétien, parcourt ce témoignage. Elle pourrait s'énoncer ainsi : « Je crois au Dieu d'Israël, bien qu'il laisse paraître bien des signes qui pourraient briser la foi que j'ai en Lui ».

Frère Courbeau, op, Strasbourg

Éditions du Cerf 2001

Daniel Comboni

Les Lettres et les Écrits, publiés en 2000 par la Direction Générale des Missionnaires Comboniens (Via Luigi Lilio 80, 00142 Roma). Préface du cardinal Carlo Maria Martini.

Daniel Comboni est né en Italie en 1831. Vicaire Apostolique de l'Afrique Centrale avec siège à Khartoum en 1877. Fondateur des Instituts missionnaires des Comboniens et des Comboniennes. Décédé à Khartoum le 10 octobre 1881. Béatifié par le pape Jean-Paul II le 17 mars 1996.

Comboni est un géant des Missions en Afrique au XIX^e siècle. Il a été principalement actif en Égypte et au Soudan. Ce gros volume de 2275 pages donne 842 écrits de lui, présentés dans l'ordre chronologique. Un index analytique et thématique long de 111 pages permet de retrouver facilement les idées exprimées par l'auteur et qui sont éparpillées dans cette foule de documents. Il sera dorénavant possible d'approfondir encore nos connaissances sur la mission en Afrique à l'époque des pionniers.

L'ouvrage propose d'abord de précieuses indications sur la manière dont un missionnaire amoureux des populations africaines voit le présent et l'avenir du continent. Comboni fut un pionnier audacieux qui chercha toute sa vie comment promouvoir l'Afrique qu'il voyait comme « la partie du monde la plus malheureuse et la plus abandonnée » (n° 1019). Il était persuadé qu'il fallait « viser globalement toute la race des Noirs » et obtenir une étroite collaboration de tous ceux et celles qui s'engageaient dans les Missions africaines. On découvre aussi un homme profondément donné, consacré sans restriction à l'évangélisation et qui porta sans se décourager la lourde croix d'un engagement de solidarité avec les pauvres et les opprimés.

Cette publication offre aussi des renseignements intéressants sur l'histoire de l'évangélisation, les méthodes et en particulier les relations entre les divers Instituts mandatés par la Congrégation pour la Propagation de la Foi. Les auteurs du livre ont opté pour la publication de tout ce que Comboni a confié à l'écriture et qui reflète sa pensée, ses orientations apostoliques, les aspects les plus profonds de sa spiritualité. Il y a là une abondante matière pour des recherches sur l'histoire de la Mission et sur la spiritualité missionnaire.

Le lecteur portera un intérêt particulier au plan « évangélisation » que Comboni avait conçu pour l'Afrique. Il le publia en 1864 et un texte français fut établi en 1868 sous le titre : « Œuvre de la régénération de l'Afrique par l'Afrique elle-même ». On peut le lire des numéros 800 à 840. Ailleurs encore on en trouve des résumés et des commentaires.

Le point de départ de Comboni est que des missionnaires longuement formés en Europe ne sont pas performants, pas plus que des Africains amenés en Europe pour une formation puis renvoyés dans leur pays. Il faut faire confiance à l'Afrique : l'évangélisation de l'Afrique sera réalisée par des Africains. L'idée est donc d'établir partout, dans les endroits qu'on estimera les plus indiqués de

l'Afrique Noire, des centres de formation de jeunes gens et de jeunes filles originaires d'Afrique. Ils seront initiés avec soin à la vie chrétienne, recevront une formation de catéchistes, d'enseignants et d'artisans (agriculture, santé, construction, etc.). Ils seront alors envoyés à l'intérieur du pays et propageront avec la foi, un style nouveau de vie qui sera une vraie « régénération » des cultures africaines.

Il est important de souligner le mot que Comboni emploie. À une époque où les Missionnaires ne parlent que de « convertir » l'Afrique, selon les idées reçues dans l'Église, il parle de « régénérer ». Ce mot évoque bien davantage que l'évangélisation au sens restreint du mot et le changement de religion. Il exprime un projet très large de promotion humaine, sociale et culturelle des Africains, réalisé par les Africains eux-mêmes. En outre, ce mot donné en titre à un vaste projet, implique une stratégie fondamentale neuve et originale : mettre en œuvre toutes les ressources locales. L'Afrique possède des atouts très intéressants, il faut les organiser de telle manière que toutes les potentialités africaines soient mises à contribution.

Il y a lieu d'étudier de plus près cet « anti-colonialisme » qui apparaît dès les premiers pas d'une expérience missionnaire vécue en dehors des zones qui nous sont plus familières. On comprendra mieux la signification de ce plan si on est attentif aux perspectives que Vatican II développera beaucoup plus tard. Jean Guittou disait que Comboni était « contemporain de l'avenir ».

Nous disposons maintenant d'une nouvelle source pour l'étude de la Mission, en particulier sous l'angle de la spiritualité. Le poids de ce volume n'attirera sans doute pas les grandes foules de lecteurs, mais il ne doit pas nous rebuter car il peut nous apporter beaucoup. Nous remercions les Comboniens qui nous ont aménagé cette source.

Pierre Lefebvre, cicm