

SPIRITUS

Se convertir au dialogue

169

Décembre 2002

Sommaire

Se convertir au dialogue

Sommaire	433
Éditorial	436
<i>Maryse Laval</i>	
Le dialogue, structure fondamentale de l'être humain	437
La parole est la première enveloppe de l'être humain, sa deuxième naissance. Hors de la parole et du dialogue, l'être humain est en errance, comme perdu.	
<i>Jean-Yves Baziou</i>	
Le dialogue est notre demeure	448
Le dialogue représente la « demeure » de l'être humain qui s'éveille lorsqu'il s'instaure dans la relation à partir de son corps, de sa parole. Le dialogue est un vrai combat dans lequel l'homme se met en jeu, acquiesce à sa vulnérabilité, fait l'expérience de l'altérité.	
<i>Cristian Tauchner</i>	
L'autre, condition de ma parole	458
La nécessité de nous comprendre avec « nos autres », dans la dépendance par rapport à eux, transforme le message proclamé par le missionnaire en construction commune et partage de la bonne nouvelle.	
<i>Michel Deneken</i>	
Quand un dialogue porte du fruit	465
La déclaration commune sur la Doctrine de la Justification offre l'exemple d'un dialogue abouti. Pour y parvenir, il aura fallu faire l'expérience d'un consensus différencié, pour aboutir à une diversité réconciliée.	
<i>Françoise Blaise Kopp</i>	
Témoigner du dialogue intergénérationnel	479
Chaque génération enrichit la communauté des vivants en lui apportant, ou même en lui « rendant », son souffle. Mais que de blessures sur le che-	

min et que de souffrances traversées, pour créer l'extraordinaire héritage de vie dont nous bénéficions aujourd'hui.

Joseph Cheriampanatt

Dialogue et vérité : une ou plusieurs vérités ? 484

La place unique de Jésus-Christ dans le plan de Salut de Dieu engendre une mission qui est dialogue, témoignage et annonce. Comme le disait Jean Paul II à propos d'Assise : « Un voyage fraternel dans lequel nous nous accompagnons les uns les autres jusqu'au but transcendant qu'Il nous a fixé. »

Augustin Ramazani Bishwende

L'Église dialogale en Afrique 494

Le document postsynodal « Ecclesia in Africa » est traversé par la problématique du dialogue. Pourtant, bien des embûches se dressent sur la route d'une véritable Église dialogale qui seule peut être signe d'espérance sur le continent.

Gérard Chabanon

La dimension spirituelle du dialogue 506

Les rencontres et dialogues de chaque jour peuvent ouvrir des perspectives nouvelles. Dieu lui-même s'invite si, comme Marie, nous savons « symboliser dans notre cœur ».

Jacques Matthey

Jésus, un être de dialogue 514

A première vue, Jésus n'est pas le parfait modèle du chrétien engagé dans le dialogue. Il sait faire preuve d'autorité, se montrer critique et exigeant avec ses interlocuteurs. Mais il sait aussi être proche des petits et rester ouvert à tout homme de bonne volonté. Il nous incite ainsi à une communication généreuse et nuancée.

Maurice Pivot

Introduction du dialogue dans la missiologie 526

Le thème du dialogue est d'introduction récente en missiologie. L'auteur en retrace les étapes, en indique la place, en pressent la fécondité.

Yves Labbé

Mission et dialogue de Salut 538

Dans un langage quelque peu technique mais stimulant, l'auteur pose et analyse un triple rapport entre dialogue et salut, indiquée par trois propositions significatives : dialogue du salut, salut par le dialogue, et dialogue de salut.

Chronique	
Quel avenir pour les Instituts missionnaires ?	551
Un article intéressant et mesuré d'Alphonse Quenum sur l'avenir des Instituts missionnaires est placé en chronique pour poursuivre les échanges sur une question qui a passionné les lecteurs.	
Collection nouvelle	562
La nouvelle collection, présentée à la fin de ce numéro, entre bien dans cette problématique. Elle permet, en effet, à des fidèles et à des connaisseurs de différentes religions de dialoguer sur des questions aussi fondamentales que le corps, la mort, la prière.	
Publications des facultés Catholiques de Kinshasa	572
Nouvelles de famille	575
Notes bibliographiques	576
Table des articles du vol. XLIII	591

Edito

Souffrez que je vous parle... Écoute-moi donc, je te parle!... «C'est un dialogue de sourds»! dit-on quand aucun des partenaires ne veut bouger de ses positions.

Si la parole est le propre de l'homme, si elle constitue sa «demeure» dans laquelle il advient à lui-même, comment se fait-il que le dialogue soit un art si difficile? Peut-être, parce que parler s'est s'engager, souffrir de sa parole et de celle de l'autre, accepter de montrer sa vulnérabilité, apprendre à se déplacer vers l'autre sans se trahir soi-même.

Il n'est pas vraiment étonnant que l'Église ait mis du temps à prendre conscience de l'importance du dialogue jusque dans l'annonce de la Bonne Nouvelle. Dialogue de salut, dialogue et vérité, dialogue et annonce, dialogue spirituel, Église dialogale, etc, que d'interrogations à affronter, de remises en question à accepter, de conversions à opérer pour parvenir à un consensus différencié et à une diversité réconciliée. C'est de tout cela que parlent les collaborateurs de ce numéro, en soulignant les réussites quotidiennes ou officielles sans cacher les zones d'ombre.

Jésus lui-même s'étant laissé interpeller par des non juifs, élargit ainsi le champ de sa mission et, par une parole à la fois exigeante et pleine d'humanité, instaure un dialogue de salut avec ses interlocuteurs.

Puisse ce second numéro sur le thème du rapport à l'autre contribuer à faire de l'année 2003 un espace de conversion et d'ouverture pour nous tous.

Spiritus

Le dialogue, structure fondamentale de l'être humain

par Maryse Laval

Madame Maryse Laval est formatrice au sein de l'équipe de formateurs au Centre Spirituel du Châtelard et au Centre Manrèse à Clamart (92). Elle anime sessions et retraites et accompagne des personnes en recherche spirituelle.

De quel dialogue s'agit-il ?
« *Nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole.* » (Montaigne, *Essais*)

Ce qui différencie l'être humain de tout le créé, c'est la parole. Toute parole suppose qu'il y ait un autre (Autre) à qui l'adresser, un autre (Autre) pour l'écouter et l'entendre. Les mots du langage ne suffisent pas à la parole ; c'est le corps tout entier qui est parole. De même, il ne suffit pas d'avoir entendu les paroles prononcées (d'être capable de les répéter, au besoin comme un magnétophone) pour qu'il y ait écoute véritable. Toute parole prend corps dans l'entre-deux de la rencontre, « édifie » chacun de ceux qui s'y risquent.

La parole nous convoque à la présence. Elle appelle une réponse personnelle qui engage celui qui parle comme celui qui écoute. C'est cela le dialogue : quelqu'un se tient « debout » devant quelqu'un d'autre dans l'ouverture à ce qui vient, dans une disponibilité à ce que chacun ignore.

qu'il fait, l'homme se perd lui-même. Ce constat, nous pouvons le faire au regard de notre propre vie et de celle de ceux qui nous entourent. Les lieux d'écoute le donnent à entendre.

Le petit d'homme est appelé à l'existence par un homme et une femme qui donnent sens au désir qui les porte l'un vers l'autre, qui inscrivent sa venue dans une ouverture d'avenir et d'engagement (dans le meilleur des cas). En Chine, il est dit qu'un bébé qui arrive au monde après neuf mois de grossesse, a un an. C'est dire qu'il était déjà vivant dans le désir de ses parents, déjà vivant dans la parole échangée entre eux.

Appelé à naître, il entre dans le monde en poussant son premier cri, premier appel, première réponse. Le cri du bébé, comme le cri de tout être humain, est désir d'un autre (Autre), attente d'une écoute, d'une réponse, d'un visage.

Ce qu'il espère par-dessus tout, au-delà des soins du corps, de la nourriture, c'est une présence parlante. Il ne lui suffit pas d'être propre, d'être repu. Pour l'être humain, la nourriture devient immangeable quand elle n'est pas porteuse de rencontre. Les conséquences désastreuses de la non-réponse sont aujourd'hui bien connues des psychanalystes notamment. Françoise Dolto a largement contribué à nous en faire prendre conscience. Je citerai aussi ce très beau document télévisé, réalisé par Bernard Martino : « Le bébé est une personne ».

La parole est la deuxième enveloppe de l'être humain. Par la parole, il retrouve cette sécurité perdue en quittant le giron maternel, sécurité retrouvée dans l'ouverture à qui lui parle. Il naît fragile, nu, limité, dans un monde perçu comme un néant. La parole va devenir la terre de sa deuxième naissance. Elle lui permettra de percevoir le monde comme habitable, habité.

Parler à un enfant, comme à tout être humain, c'est lui permettre de se relier à ce qui l'entoure, tout autant qu'à ce qui

se passe à l'intérieur de lui. C'est aussi lui permettre de s'en détacher, de ne pas être « pris » dedans. Ainsi, ce qu'il éprouve au-dedans de lui, comme au-dehors, n'est plus agression, hostilité. Il peut s'y rattacher sans être confondu avec. Il y a un ordre (Cf. Gn 1 et 2).

Dans le dialogue, l'être humain peut faire l'expérience de ce qu'il ne peut se donner à lui-même, c'est-à-dire la Vie, la Joie dans la rencontre : quelque chose qui ne vient ni de lui ni de l'autre, mais qu'il reçoit dans « l'inter-dit ». Quand l'enfant n'est pas parlé, c'est une tromperie. L'ouverture de sa naissance se referme. Il perd le goût de la vie, de lui-même et des autres. La joie le quitte.

Ce qu'il peut percevoir dans toute parole qui lui est adressée, c'est une bénédiction : « Il est bon que tu existes, bon que tu sois né. » Il peut alors entrer dans la confiance, dans l'alliance avec la Vie qui le rendra capable d'alliance avec lui-même et avec les autres.

Hors de cette parole qui engage tout l'être et les êtres entre eux, l'homme est blessé en profondeur. Il vit sa naissance comme une malédiction, sa vie comme une impasse. Sans parole digne de ce nom, l'homme est défait, désarticulé, et cela a des effets de corps, des effets sur son corps. La parole est le « contenant » indispensable capable d'humaniser tout son être, toute son action. Elle est acte.

Quand quelqu'un « est parlé », il est rendu capable à son tour d'entendre parler la Vie en lui et de parler le monde. Son corps s'apaise, s'unifie. Sa vie devient unité elle aussi.

Dialoguer avec quelqu'un, c'est le traiter en « être parlant ». Quand les adultes entrent en relation avec l'enfant de cette manière-là, il peut faire le passage du monde magique des mots au monde signifiant de la parole. Il passe du monde « codé » à « décoder », clos sur lui-même, à un monde qu'il devient urgent d'interpréter, de transfigurer (au sens de transformer, de donner visage). C'est alors le « ciel ouvert », révélé.

lation de l'insu, de l'inouï, de ce qui est caché au cœur de chacun, au cœur de toute rencontre, au cœur du monde: donation par excellence!

Il apprend ainsi à recevoir et à donner à son tour: l'accueil et l'offrande. Il apprend à se recevoir de la Vie. L'expérience qu'il pourra faire est celle d'être porté au-delà de lui-même par la parole, re-posé en ce qui le soutient.

Un bébé, noir de colère, se calme, fait silence pour entendre la voix de qui vient à lui. La parole qui lui est adressée lui donne de quoi vivre dans l'attente, dans ce qui n'est pas encore là mais qui peut advenir, avoir lieu.

Très tôt, l'enfant a des possibilités étonnantes pour solliciter son entourage. Il a également des possibilités étonnantes de réponse quand l'adulte s'adresse à lui et à ce qui, en lui, peut répondre juste, que ça lui fasse ou non plaisir. Il sait percevoir de façon incroyable qui cherche à le « récupérer », à le « manipuler », tout autant que ce qui sonne juste. Quand l'adulte se positionne avec justesse en face de lui, il peut « s'élever », « grandir », devenir lui-même. Sinon il apprend la torsion qui l'absente de lui-même et des autres. Il devient objet plus que sujet, manipulable et manipulant. La relation devient une prison.

C'est encore la parole qui permet au bébé de se mettre, peu à peu, en position verticale, sur ses deux jambes. Un jour ou l'autre, nous avons pu vivre ce moment merveilleux où, appelé par les adultes qui en ont la responsabilité, le bébé va se tenir debout et se risquer dans l'espace pour aller rejoindre qui lui tend les bras. D'ailleurs, position debout et parole sont liées. Cela nous permet d'entendre ce qu'il en est de la verticalisation de l'homme par la parole.

Demeure pour les humains, **la parole est lien irremplaçable, qui n'est pas captation mais libération.** Quand l'enfant se sent bien relié, en sécurité, le développement de tout son être s'effectue harmonieusement. Il y aurait matière à

réflexion sur la manière dont nous proposons des formations, aussi bien aux enfants qu'aux adultes. Chacun de nous désire être traité en sujet humain, reconnu comme tel, quelles que soient ses possibilités physiques ou intellectuelles. Parler à quelqu'un, c'est lui faire entendre : « Je t'espère », « je crois en toi », « il y a un avenir possible », « la promesse sera tenue ». La parole entre nous témoigne, au sens fort, de l'Esprit qui anime la chair de l'homme. Elle le rend vivant d'une vie qui fait de lui une présence à lui-même comme aux autres. Comme le disait cet homme alcoolique, sauvé par celui qui a pris le temps de se rendre proche : « Je suis un miracle ! ».

S'engager auprès de quelqu'un dans le dialogue, c'est lui permettre de délivrer ses potentialités. C'est l'autoriser, en le rendant capable de répondre personnellement de la vie, de ses actes : responsable. C'est une route d'accès à la liberté intérieure.

La parole est question permanente. Elle n'est pas réponse toute faite. Elle permet que ne se referme pas le chemin de l'homme en marche vers son désir, vers le don de la vie qui lui a été fait et qui cherche à se dire en lui de manière unique, son don propre. Que l'homme ne se recroqueville pas sur lui-même, sur d'autres ou sur un système quel qu'il soit. D'ailleurs, tous les systèmes, qu'ils soient politiques, économiques, scientifiques, techniques, éducatifs, religieux, familiaux etc., commencent toujours par faire taire la parole, passant du dialogue à la pensée unique, totalitaire qui conduit à l'uniformisation, au refus de la différence. L'homme est alors réduit au silence. C'est souvent par le cri qu'il tentera d'ouvrir une brèche dans le mur compact des mots vidés de sens ou dans le verrouillage de toute expression.

Chacun peut naître alors à une vie plus vaste que ce qu'il imagine, une « création nouvelle ». L'existence se recentre sur l'essentiel. Ce qui est libéré alors, c'est cette bonne puissance dont parle Maurice Bellet. Chacun va selon son propre chemin, pouvant enfin offrir le meilleur de lui-même. Chacun est justifié d'être né par la vie dont il vit. Il y a une place

pour chacun et pour tous. L'image devient icône ouverte sur ce qui se cache derrière l'apparence trompeuse. Ce sentier étroit est à rechoisir chaque jour, sous peine de se refermer. Dans toutes les religions, cela s'appelle l'exercice de vigilance.

Notre monde ne favorise pas cet engagement de tout l'être dans la rencontre. Il a peur de ce qui n'est pas maîtrisable. La vraie parole se raréfie, remplacée par le bruit dans lequel personne ne peut plus entendre personne, personne ne peut plus reconnaître personne. Elle n'est plus possible parce qu'elle a besoin de l'écrin du silence pour se dire, d'un espace intérieur pour se recueillir, besoin de temps. Elle est respiration dans laquelle se donne et se reçoit une vie pleine : accueil, recueillement, offrande, dépossession. Elle nous fait renoncer à toutes nos certitudes, remet chacun à sa juste place, ni tout, ni rien, juste « un parmi d'autres ». C'est le titre d'un livre de Denis Vasse (psychanalyste).

dialogue : passage de la mort à la vie, jusque dans la mort

Nous n'avons qu'un seul viatique pour traverser la route des hommes : il est parole de la naissance à la mort. La parole nous tient ensemble dans la verticalité, quels que soient les aléas de nos existences.

Tous ceux qui ont accompagné des personnes en fin de vie témoignent de la force de la parole jusqu'au bout. Si nous avons partagé de tels moments, nous avons fait l'expérience de paroles fortes, de gestes pleins, de regards habités comme jamais auparavant. Chaque fois que j'ai rencontré le regard d'une personne qui allait mourir, je me suis sentie vraiment regardée en profondeur, bien au-delà de ce qui se voit.

Les mots prennent alors une densité insoupçonnée. La personne devient tout entière parole. Le dialogue dans ces moments-là maintient l'ouverture qui permet des mises à jour

(au jour), des réconciliations, des chemins de croissance encore possibles. La parole, l'écoute peuvent apaiser non seulement moralement, mais aussi physiquement, dans les moments de souffrance. Elles ouvrent un espace de vie qui fait naître, une respiration. Dans la douleur, l'être est comme déchiqueté, défait, désuni. La parole refait l'unité. Le dialogue est alors une remontée des enfers ensemble. C'est une percée de lumière au cœur de l'obscur.

A cette étape de la vie, plus que jamais, le dialogue reste irremplaçable. Aucune technique, aucun médicament ne peuvent prendre cette place-là. La parole reste la nourriture de l'homme jusqu'à son dernier souffle. L'en priver, c'est le précipiter dans le chaos. C'est détruire ce qui lui donne chance d'être recréé, jusqu'à la fin.

Bien des témoins nous restituent ce qu'opère la parole échangée, parole qui relie à tout l'homme, dans les camps de détention, les goulags, les camps d'extermination. Quand l'homme reste relié et que la parole n'est pas détruite, il résiste mieux. La parole le restaure dans sa dignité d'être humain. Elle est résistance à ce qui veut tuer l'homme en le déshumanisant. Elle est le dernier rempart face à l'éradication, même s'il reste fragile. Ce n'est pas sans péril. Le xx^e siècle nous a montré l'acharnement de ceux qui veulent tuer l'homme en l'homme, et chacun de nous en est capable. Le troisième millénaire, en ses débuts, pose la question de manière urgente.

Dans l'Évangile, à Gethsémani, Jésus ouvre un chemin d'humanité face à ce qui déshumanise l'homme. Il invite à veiller et prier. Il se tourne vers Qui le crée et reste également relié à ses disciples. Il tient tout à la fois la verticalité et l'horizontalité. Il va ainsi pouvoir traverser sa Passion jusqu'au bout. Dans les récits de Résurrection, après sa mort, Jésus nous montre encore la voie : « Va voir tes frères ! ». A chaque fois, le lien de parole est maintenu. Je ne crois pas que ce soit un hasard.

en forme de conclusion : peut-on conclure ?

La vie humaine est « traversée ». Jamais la parole ne rassure mais elle fonde et assure toute personne qui en court le risque. Elle rend possibles bien des passages. Que de changements, que de transformations en nous et à l'extérieur de nous, de la naissance jusqu'à la mort ! La parole, comme un fil d'or, va permettre que nous puissions nous reconnaître comme humains, par-delà les transformations, les défigurations, les âges de la vie, la différence sexuelle, la diversité des opinions, des cultures, des races, des générations, etc. Hors de la parole, l'être humain est en exil. Il est en errance, perdu.

Le dialogue, par la reconnaissance mutuelle, nous fait entrer en filiation humaine et humanisante, quels que soient les avatars de notre naissance ou de notre histoire. En Afrique, on dit que parler c'est tisser. Ce tissage est demeure pour les humains, seul espace pour que se révèlent les humains, pour qu'ils s'accomplissent, qu'ils aient de quoi naître, vivre et mourir.

C'est ce dont témoignent tous les récits : contes, mythes, etc. L'homme en a besoin, comme de l'air qu'il respire, pour « assurer son existence », « être assuré » comme on le dit en montagne. Ces récits sont inter-action d'une parole qui circule entre les hommes pour que des points d'appui leur soient donnés. La Parole parcourt toute l'histoire de l'humanité ; elle est Référence, Loi Majeure, et les chrétiens l'ont reconnue en la personne du Christ. Elle est Amour qui conduit chacun à se laisser enfanter jusqu'à son dernier souffle, le plus Haut Amour.

Les textes bibliques nous font le récit de cette recherche incessante de l'homme en route vers son humanité, vers une liberté intérieure qui l'érige en sujet dès qu'il se tourne vers l'Altérité qui lui donne d'être en vérité. Dans le récit de l'Exode, Yahvé dit : « J'ai vu la misère de mon peuple qui réside en Égypte. J'ai prêté l'oreille à la clameur que lui arrachent ses surveillants. » (Ex 3,7) Ce cri a ouvert un passage, une pro-



messe d'alliance dans une possible rencontre. Dans le désert, le peuple va en faire l'expérience. Il va prendre mesure de lui-même et d'une Parole qui le tient à travers heurs et malheurs.

Les violences du monde, sous quelques formes qu'elles soient, nous convoquent à la parole, au dialogue, non à des discours mais à l'acte de parler jusqu'à devenir « visage » les uns pour les autres. Le dialogue ainsi pratiqué autorise chacun à être. Cette façon d'être « avec » nous confronte au Réel et nous permet de prendre corps au sens le plus fort.

La parole authentique nous met en humilité, elle nous désarme. Elle place chacun dans une relation d'égal à égal. Elle n'a pas projet de mettre tout le monde dans le même moule : ce n'est pas un égalitarisme. L'écart reste et se creuse mais il nous tient les uns avec les autres, chacun en sa singularité. Sans cette parole, le monde se dé-réalise pour devenir monde virtuel, projection de notre imaginaire délirant. Les discours inscrivent alors nos échanges dans la monotonie du répétitif. Les mots deviennent creux. Au centre de tout discours se tient l'image de l'homme se faisant centre, idole prise pour le réel. Elle ne renvoie à rien d'autre qu'elle-même, terre désertée où personne n'habite, porte ouverte à toutes les barbaries.

Privées de la parole qui fait vivre, nos vies perdent alors de leur densité. L'homme, pris comme un objet, y est mis en « norme » sous l'orchestration médiatique de la publicité et autres moyens de propagande. Il se perd comme sujet unique. Il entre dans les vérités toutes faites, prêtes à l'emploi. Il se prend pour ce qu'il n'est pas et qu'il imagine.

Dans l'acceptation d'un dialogue véritable, chacun trouve sa place en respectant celle de l'autre. Ici, point de positions hautes ou positions basses. Chacun est à son tour enseigné et enseignant, maître et serviteur. Chacun offre à l'autre qui il est, c'est-à-dire ce qu'il ignore mais qu'il découvre en allant son chemin. La rencontre se trouve ordonnée à la Vie qui nous justifie, et l'un et l'autre, puisque nous sommes des

vivants. Ainsi, l'homme est pris au sérieux, accepté dans sa part de mystère, reconnu dans sa densité que nul ne peut mesurer, accaparer. C'est sans doute ce qui rend difficile tout dialogue. Qui en prend le risque s'expose à l'insu, à l'inconnu, à l'exode. Il se verra sans doute délogé de toutes ses certitudes, déstabilisé, parfois même dérouté. Il devra accepter de se laisser toucher et de toucher l'autre, parfois jusqu'à en être blessé. C'est un itinéraire où « qui veut gagner sa vie la perd ».

Chemin d'obéissance à ce qui advient comme naissance possible de l'un et de l'autre dans l'écoute et la parole réciproques. Alors se donne à entendre la voix de chacun, et cette voie Autre, Vie offerte, à partager entre tous. Les mots échangés se font musique à entendre, poème.

Madame Maryse Laval
14, rue des Sorbiers
69340 Francheville

Le dialogue est notre demeure

par Jean-Yves Baziou

*L'Abbé Jean-Yves Baziou est prêtre du diocèse de Quimper.
Il enseigne à l'Université catholique de Lille.*

Le dialogue est la marque d'un trait essentiel de l'être humain: l'ouverture à l'autre. Dans cette perspective, la notion de dialogue oscille souvent entre deux polarités. L'une lui confère un sens large, dans la mesure où c'est toute l'existence humaine qui est définie comme dialogue. L'autre tend plutôt à la restreindre à un échange, une interaction de paroles. Cependant, quelle que soit l'extension de sens, on remarque que la notion de dialogue conduit à concevoir l'être humain comme s'instaurant dans la relation et l'échange. Nous nous attachons ici à souligner quelques points d'attention qui suggèrent combien le dialogue représente la demeure de l'être humain: dialoguer est rencontrer, souffrir de parler et d'entendre, progresser ou devenir sans cesse, découvrir l'altérité en soi et enfin faire société.

dialoguer ou l'expérience de la rencontre

Le dialogue suppose l'acte de parler. Et qu'est-ce que parler sinon d'abord s'exprimer? La parole est ce geste par lequel un être sort de lui-même, s'expose et advient à un autre. La parole est une communication de soi: elle met dans un monde commun. D'ailleurs, toute communauté humaine ne suppose-

t-elle pas une circulation de la parole et un infini dialogue? Dialoguer, converser, parler avec autrui indique notre lieu initial: la relation est notre demeure d'humains. Nul ne se définit en et par lui-même. Cela vaut comme condition de notre être: au commencement est le lien. Nous naissons comme membres d'une communauté de communication: chacun partage avec d'autres une langue concrète, des modes et des procédures d'expressions. On ne peut dire «je», exprimer son originalité ou sa singularité que grâce à cette appartenance, à ce bain initial dans le langage d'une culture. Il n'y a ainsi d'accès à une identité humaine que dans le dialogue: nous devenons capables de nous comprendre et de nous définir lorsque nous avons acquis des moyens d'expression. Le sujet humain passe de la nature à la culture et advient dans le langage. C'est dans le langage qui le lie aux autres que chacun, par un travail d'apprentissage, advient à une parole unique. Nul ne va sans ce lien et il y reste pris d'un bout à l'autre de sa vie: *«Nous sommes d'emblée pris dans le langage. (...) Nous sommes dedans, de telle sorte qu'apprendre à parler (...) consiste à passer pour partie au-dehors, par un processus qui nous en procure la maîtrise, mais une maîtrise limitée. Nous restons pour une part essentielle enveloppés au-dedans de ce langage¹»*. Parce qu'il doit d'être à une précedence, **tout sujet humain est en dette vis-à-vis du passé**. Voilà une réalité qu'à l'âge individualiste nous avons du mal à admettre tant nous sommes obsédés par la figure de l'être qui se construit par lui-même: nous venons des autres, nous nous enracinons dans des profondeurs historiques qui échappent même à notre mémoire. La chaîne de la vie est perpétuellement une dette que l'humanité ne pourra jamais payer autrement qu'en poursuivant un devoir de fécondité. Précédés par d'autres, il nous revient aussi de devenir des prédécesseurs et de livrer le monde à nos successeurs pour qu'ils le recommencent à nouveau.

Nous avons besoin des autres pour nous identifier: notre identité s'enchevêtre dans la leur et advient dans un dialo-

¹/ M. Gauchet, *Essai sur la psychologie contemporaine*, Le Débat, n° 100, Mai-août 1998, p. 194.



gue avec eux. Cela vaut même pour les solitaires. Un ermite ne se retire que pour mieux entrer en relation avec le mystère de Dieu. Un artiste ne chemine pas seul sur le chemin de la création : il crée à partir d'autres œuvres et pour un public futur. Même celui qui s'abîme dans la lecture ne se retire pas du dialogue : le livre, dit M. Bakhtine, est aussi un « acte de parole imprimé », « un élément de l'échange verbal » car « il est l'objet de discussions actives sous forme dialoguée, et, en outre, il est fait pour être appréhendé de manière active, pour être étudié à fond, commenté et critiqué dans le cadre du discours intérieur »². Et puis, pour pouvoir nous saisir comme un être singulier, il faut que quelqu'un d'autre nous reconnaisse comme tel. Chacun se sait unique grâce au regard reconnaissant de l'autre. Dire « je » suppose donc d'avoir été tutoyé. Ainsi ne devient-on humain que si l'on est envisagé ou dévisagé, donc remarqué et nommé par quelqu'un d'autre. Il faut être salué pour être soi. Nul ne peut vivre sans cette considération ou cette estime. Une société se tisse d'ailleurs d'échanges mutuels de reconnaissance : il y a un constant inversement des « je » et des « tu » puisque dans le dialogue le « je » devient aussi « tu » et réciproquement. La conscience de soi se construit et s'éprouve dans le contraste entre « je » et « tu ».

Mais n'est-ce pas tout l'être qui est dialogue dans la mesure où nous nous construisons dans les échanges et les rencontres ? Dans cette perspective, qu'est-ce que le corps personnel ? On considère souvent le corps comme une chose que l'on possède à la manière d'un matériau à manipuler au gré des forces de l'esprit. Mais le corps est d'abord la possibilité d'entrer en relation : grâce à nos sens qui sont des entrées et des sorties, des interfaces de l'intérieur et de l'extérieur, notre corps est le lieu de notre communication avec les autres, les choses, l'environnement. Nous nous incorporons, pour une part, le monde qui nous entoure : il nous faut aspirer l'air, absorber la nourriture, capter la lumière. Le corps porte aussi au-delà de soi-même : le corps des parents étend l'existence au-delà de leur être et de leur temps par le corps de leurs

²/ M. Bakhtine, *Le marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Minuit, 1979, p. 136.

enfants. Le corps des personnes dévouées ou militantes est ce qui leur permet de sauver et de défendre la vie au-delà de leur individualité. Notre corps est ainsi l'ensemble des relations que nous tissons à partir de notre être biologique.

Voilà pourquoi la religion chrétienne tient qu'un tombeau ne pouvait retenir le corps de Jésus puisque ce corps s'étend à la mesure des relations ouvertes et permises par une manière de vivre qui a trouvé son épanouissement dans l'acte de se donner et de servir. Un tel corps se reconnaît dans les relations fraternelles qui se font par sa médiation. Ce qui demeure de quelqu'un c'est, au fond, cette part de lui-même par laquelle il s'est généreusement porté à la rencontre des autres. **Si notre être est communication, l'expérience la plus forte de soi est la rencontre de l'autre.** Que serions-nous sans ceux que nous rencontrons ? D'ailleurs, dans de nombreuses traditions spirituelles, rencontrer l'autre est une grâce car c'est par lui que notre être grandit et connaît un accroissement de vie. Il en est même qui considèrent que l'une des plus hautes attitudes humaines consiste à savoir accueillir le négatif de l'existence : il n'est pas question de masquer le fait que le négatif soit souffrance mais d'assumer le fait que le négatif est aussi une part de l'homme qui est un être aux prises avec la finitude et la fragilité. Souvent ce sont les êtres éprouvés, ou qui ont parcouru des expériences limites qui en savent beaucoup sur l'homme.

souffrir de parler et d'entendre

Entrons un peu plus dans l'acte d'échanger la parole. Il y a un vers du théâtre classique français qui souligne un aspect du dialogue : « Souffrez que je vous parle. » Parler avec l'autre est en effet expérimenter une certaine souffrance. Souffrance est à entendre ici, non au sens de douleur, mais au sens d'une épreuve à traverser et à endurer. La parole est d'abord souffrance pour qui écoute. Car qui écoute doit faire silence et venir habiter le pays que désigne l'autre. Il doit

mettre en suspens l'envie de parler, de dire ce que lui aussi croit être vrai. Écouter c'est accepter de partir à la voix de l'autre, de se déplacer : l'autre parole dérange, nous sort de notre ordre. La parole est dangereuse. Les systèmes totalitaires, les groupes fermés ou sectaires se reconnaissent facilement au fait qu'ils empêchent de parler, ou qu'ils sanctionnent les paroles libres. Car la parole donne à penser.

La parole est souffrance aussi pour qui parle. Car elle demande du travail : elle commence par le recueillement, recueillement sur soi certes, mais encore recueillement comme le geste de cueillir d'autres paroles. Toute parole est en effet le fruit d'une récolte : on ne parle jamais qu'à partir d'autres paroles, en mettant quelques-unes à l'abri. Notons bien ceci : la parole vient de la parole. Son lieu initial, son origine est l'entretien : le dialogue est premier, et non pas le silence. La parole engendre la parole. Voilà pourquoi dans des couples, ou dans des communautés, moins on se parle moins on aura de choses à se dire. Les silences d'où naissent des paroles riches sont ceux qui sont consacrés à mieux écouter la parole des autres.

Parler est enfin souffrance car cela suppose que l'on risque son image. Toute parole est dévoilement, révélation, mise à nu de sa recherche, de ses questions, incertitudes et incohérences, de sa difficulté d'être. La parole dit une fragilité. Les timides le savent bien, eux qui rougissent de l'impudeur de la parole ; mais les bavards aussi, ou les malins, eux qui tentent de parler pour ne rien dire. Mais qui ne se livre pas dans sa parole ne dit au bout du compte rien. Parler est même, en quelque manière, se livrer puisque en ce qui se dit est aussi ce qu'on ne sait pas : l'inconscient, l'obscur. Toute parole porte l'ombre d'une inconnissance. Nous parlons aussi toujours d'autre chose que de ce que l'on dit. Pour toute parole, il y aura donc deux entendements, car ce qui est dit n'est jamais adéquat à ce qui est entendu ou compris.

De plus, la parole elle-même est mise en souffrance dans le dialogue : elle ne passe pas intacte de celui qui parle à celui qui écoute, elle subit une transformation. Une parole n'est

jamais la même dans la bouche qui la profère et dans l'oreille qui la recueille. Il est de la nature de la parole de se perdre en chemin et de n'atteindre l'autre qu'une fois devenue étrangère à sa source. Quelles que soient l'exactitude de celui qui parle et l'attention de celui qui écoute, la parole appartient à l'un et ensuite à l'autre. La parole est livrée à la liberté. On ne sait jamais ce que va devenir une parole, ni ce qu'elle va faire. La parole est vive ! Elle ne porte rien qui ne soit invulnérable. Chacun reste en effet libre d'interpréter ce qui est dit. On ne peut emprisonner le sens ou la vérité dans des mots : chacun donne un sens différent aux mêmes mots. Le dialogue engendre la diversité.

Parler, écouter, voir notre parole traduite autrement, voilà qui précise encore l'expérience de la rencontre dans le dialogue. Rencontrer, dialoguer n'est pas un échange où l'un se contenterait de donner et l'autre de recevoir. Donner n'est pas encore rencontrer. L'entrée dans un dialogue vrai ne laisse pas indemne : c'est être modifié, transformé par l'autre. Dialoguer, c'est lutter avec une autre parole et l'on en sort entamé. On ne connaît pas l'autre tant qu'on n'a pas combattu avec lui. **Rares sont la rencontre et le dialogue vrais, car ils supposent d'acquiescer à sa vulnérabilité.** Entrer vraiment en dialogue avec un autre est même entrer dans le conflit possible. Parler avec l'autre provoque ainsi bien des réactions de défense : « étiqueter » l'autre, se durcir, ou s'étonner de sa résistance. Car la parole d'un autre touche au plus profond de soi, inquiète parfois ou vient miner des certitudes. Le dialogue désarme, mais nous n'entendons la parole de l'autre et nous ne sommes vraiment entendus qu'à la condition de « déposer les armes », de renoncer à la volonté de dominer ou à la prétention de l'invulnérabilité.

quand être est devenir

La personne se fait dans l'activité dialogale. Ainsi, une identité humaine est un incessant devenir : elle relève d'un pro-

cessus plus que d'une « essence ». La nature de l'être humain est dynamique et son identité n'est jamais arrêtée, mais toujours évolutive car se construisant à mesure des rencontres. Dialoguer, échanger renvoie donc à l'être même de l'homme : vivre est s'ouvrir et s'aventurer à l'autre pour en recevoir un surcroît d'être. Ce mouvement « vers » nous caractérise. Paradoxe de l'humain : nous sommes des êtres ancrés dans un lieu, des êtres à demeure dans le monde, et nous ne cessons pourtant de nous y mouvoir. Et nul ne peut être soi sans ce mouvement vers ce qui lui est différent. Pour être soi, il faut donc sortir de soi-même. L'expérience la plus forte de soi, ce qu'on appelle l'expérience intérieure serait alors l'ouverture au-dehors : elle réside dans la rencontre. Voilà un autre paradoxe : **le chemin le plus court pour entrer en soi-même passerait par une capacité à se porter vers l'extérieur, vers autrui.**

Parce que nous recevons un surcroît d'être de cette communication, le dialogue dit qu'être humain est un événement, un surgissement. Nous sommes toujours en passage, en passion. Chacun tend vers le dehors et vers l'autre pour mieux devenir lui-même. Combien de religions, de sagesse ou d'humanismes ont dit et redit cet essentiel : nul ne peut se trouver en demeurant en lui-même. Il faut sans cesse mourir à ce que l'on est présentement pour se trouver : l'identité est un travail permanent de transformation par la rencontre. Pour être humain, il faut accepter la mise en jeu de soi. Nous n'allons pas sans nous aventurer à l'autre.

le dialogue intérieur ou l'intime comme chemin vers l'altérité

Il est pourtant, me dira-t-on, des quêtes de soi qui passent par l'introspection, par une entrée en soi dont la finalité est une meilleure connaissance de soi afin de capter et de mettre en œuvre des potentialités enfouies et encore inexplorées. Telle est la culture de l'intime à l'ère de l'individu. Pourtant,

à y regarder de plus près, cette entrée en soi conduit à la découverte qu'en soi il y a de l'autre, c'est-à-dire de l'inconnu, du non-maîtrisé, de l'inconscient. **A qui entre en soi est offerte une expérience de l'altérité.** Là encore il n'est pas de connaissance de soi qui ne passe par la rencontre de l'autre, fût-ce un autre intérieur.

C'est ce que tient la conception chrétienne de la conscience. En effet, elle pose l'Esprit saint, donc l'altérité divine, dans l'intériorité de la conscience du croyant. Saint Paul par exemple comprend la conscience, en grec la «*suneidêsis*» (ce mot est le substantif d'un verbe qui veut dire savoir avec et savoir en soi-même), comme un dialogue entre un «soi» et un «autre» plus grand que soi. Et cette structure de la conscience n'est pas réservée au croyant : «*Quand des païens, sans avoir de loi, font naturellement ce qu'ordonne la loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, eux qui n'ont pas de loi. Ils montrent que l'œuvre voulue par la loi est inscrite dans leur cœur ; leur conscience en témoigne également ainsi que leurs jugements intérieurs qui tour à tour les accusent et les défendent.*» (Rm 2,14-15) Saint Paul s'inscrit dans une tradition de pensée qui remonte au ve siècle avant Jésus-Christ. L'emploi le plus ancien de la «*suneidêsis*» revient sans doute à Démocrite et comporte l'idée d'une distance critique de soi à soi provoquant le désagrément d'une discorde intérieure : «*Il y a des hommes qui (...) ayant conscience de la vie perverse qu'ils mènent, se rongent d'alarmes et de frayeurs.*» Au terme du dialogue intérieur à la conscience, il y a le jugement. Ainsi le rapport intime à une altérité intérieure n'est pas de l'ordre de la passivité : un acte de jugement résulte de la confrontation intérieure. Pour saint Paul, l'homme est l'être qui rencontre intimement une altérité avec laquelle il entretient une relation personnelle : «*tout près de toi est la parole, dans ta bouche et dans ton cœur.*» (Rm 10,8) Il est un «*homme intérieur*» (Eph 3,16). L'homme est un être capable de se déterminer du dedans.

En liant l'Esprit à la conscience, le christianisme fait passer le rapport maître-disciple à l'intérieur du croyant. C'est dans cette ligne que des développements ultérieurs privilégieront

le thème de l'Esprit comme Maître intérieur. Pour les vérités intelligibles, écrit saint Augustin, on n'apprend pas de l'extérieur, mais c'est en lui-même que l'homme intérieur découvre la vérité: « *Maintenant, pour toutes les choses que nous comprenons, ce n'est pas une parole résonnant au dehors que nous consultons à leur sujet, mais c'est la vérité qui gouverne l'esprit lui-même au dedans.* » (*De magistro*, XI, 38) La découverte de la vérité passe par la reconnaissance intérieure d'un Autre qui reste irréductible à soi. L'expérience chrétienne est la perception de deux ordres de réalités en soi. Si elle est personnelle, la foi n'est pas pour autant solitaire: elle est expérience d'un dialogue et d'un partage en soi et de soi entre deux mondes.

le dialogue : une expérience sociale

Le dialogue est fécond sur le plan de la vie sociale. Tout d'abord il permet de produire du sens. Il n'est pas seulement un moyen, un véhicule pour transmettre un savoir ou des informations, mais il produit une intelligence, une compréhension des choses. Car c'est à travers le débat, l'interaction ou la confrontation qu'on accède à une vérité plus profonde des choses. Comprendre est ainsi échanger, opposer, faire communiquer nos paroles et nos points de vue. Si la réciprocité de l'échange s'affaiblit, le dialogue s'appauvrit en intérêt, en contenu et en sens. On y fait l'expérience que la vérité ne s'oppose pas nécessairement à l'erreur mais qu'une vérité peut s'opposer à une autre vérité aussi haute. Un tel échange établit dans une communauté, car dans le dialogue ce qui est dit par l'un devient une chose partagée par les autres et devient donc commune. Dans un dialogue, il n'y a donc pas seulement deux sujets (je-tu) mais un « nous ». Le dialogue permet d'étendre le champ des convictions partagées. Il fait envisager un monde où les savoirs communiquent entre eux pour enrichir la communauté. M. Merleau-Ponty comprenait que le dialogue tissait en quelque sorte un lien social: « *Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu, mes*

propos et ceux de l'interlocuteur s'inscrivent dans une opération commune dont aucun n'est le créateur. Il y a là un être à deux (...), nous sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciprocité parfaite, nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous coexistons à travers un même monde³ ».

La relation dialogale peut rendre compte du lien social. Elle permet d'ouvrir au moins deux perspectives. D'une part l'homme est l'être qui peut se tourner vers les autres et d'autre part, il peut se vouloir comme un être pour les autres, capable donc de reconnaître la valeur des autres et de s'en rendre solidaire. Il en résulte une conception du fondement du lien social : entre les hommes, il y a autre chose que la recherche de domination, il y a aussi la recherche de fraternité. Le dialogue explicite le dépassement de la lutte seule. Il permet à chacun d'exister et de faire exister l'autre. On s'y connaît comme se reconnaissant réciproquement et comme comptant les uns sur les autres. **Le dialogue est porteur d'une espérance sociale** : l'établissement d'une communauté rare, cette communauté où les hommes et les peuples se parleraient dans l'estime les uns des autres. Le dialogue vise la relation et l'égalité plutôt que l'égoïsme ou l'exclusion. **Son objet est le lien**. Dialoguer conduit à reconnaître les autres comme des égaux, c'est-à-dire comme ayant une singularité aussi respectable que la sienne. Il n'y a de dialogue possible qu'à la condition de considérer l'autre comme aussi capable que soi de liberté et de vérité. Un art de décider ensemble est ici indiqué : prendre le temps de confronter actions, intérêts, convictions ultimes dans une parole argumentée et dans la confiance. Le dialogue demeure ainsi un chemin privilégié pour la paix sur terre.

Jean-Yves Baziou
Université catholique de Lille
60, boulevard Vauban – BP 109
59016 Lille cedex

³/ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (Tel), 1990, p. 407.



L'autre, condition de ma parole

par Cristian Tauchner

Cristian Tauchner est missionnaire de la Société du Verbe Divin. Il réside à Quito en Équateur et est directeur de l'édition hispano-américaine de Spiritus.

C'est l'expérience de tous ceux qui sont partis dans un autre pays pour vivre leur vocation missionnaire. Au début, il y a un temps d'apprentissages compliqués, l'expérience de l'impuissance et, petit à petit, l'expérience de vivre dans un monde nouveau, d'être arrivé sur une terre promise. Cette dépendance par rapport aux autres, ces autres qui vivent sur cette terre nouvelle où se trouve ma mission, il me semble que c'est une caractéristique fondamentale de la vie missionnaire et de la vie chrétienne en général. C'est sur cette dépendance que je voudrais réfléchir dans ce témoignage.

une kénose forcée

Lorsque s'achève dans mon pays et ma culture propres la préparation à la mission et que je suis en principe prêt à partir comme missionnaire, je suis en réalité arrivé à la plus grande compréhension de moi-même et de ma propre culture. Je suis quelqu'un qui est à l'aise dans son milieu, je parle parfaitement ma langue, je peux m'exprimer et m'adapter aux différentes situations. Pour ce qui concerne la formation, les études de théologie s'achèvent ; j'ai également été ordonné prêtre.

C'est à ce moment que, jeunes missionnaires, nous sommes partis nombreux vers les terres où nous étions envoyés. Et là, tout devient différent. Bien sûr, il y a la communauté qui nous accueille, on nous donne quelques pistes, il y a de la nourriture sur la table, on nous montre où est le réfrigérateur, quelle eau boire et ce à quoi il faut faire attention. Mais tout ce qui avait fait mes sécurités n'est tout à coup plus disponible. Je dois commencer à apprendre une nouvelle langue et je me retrouve au niveau des petits enfants: «Je m'appelle Cristian et je viens d'Autriche». Les premières phrases qu'on répète pendant des semaines sont de ce genre. Je ne peux pas parler de choses importantes, je ne peux pas suivre ce qui se passe dans le monde, je n'ai pas de références. Il y a beaucoup de choses étranges et je ne sais pas toujours comment me comporter dans les diverses situations. Pour beaucoup, cette période d'intégration à ce nouveau monde se complique encore davantage: on doit apprendre le chinois à partir de l'anglais, le kikongo à partir du français, on est deux fois étranger. Mais il est vrai également que l'enthousiasme et la jeunesse aident souvent à surmonter ces difficultés. On apprend également plus facilement lorsqu'on arrive jeune dans un monde nouveau.

Avec le temps, la langue se délie, le nouveau monde acquiert des contours plus clairs et plus compréhensibles. Les premières amitiés s'établissent, on peut commencer à parler de choses intéressantes ou désarçonnantes. C'est un moment où les gens éclatent souvent de rire en nous entendant, et nous comprenons que nous avons dit un mot à la place d'un autre, ou que nous l'avons mal prononcé, que nous nous sommes trompés.

L'expérience de la miséricorde

Dans ces périodes, il me semble que l'on fait l'expérience forte de la miséricorde. Les gens qui accueillent le missionnaire font preuve de beaucoup de bonne volonté avec ceux qui vien-

5

nent d'arriver. Des cinq mots qu'ils arrivent à prononcer dans un ordre plus ou moins créatif, ils arrivent à tirer un sens, ils interprètent, ils explorent, pour deviner ce que l'on voulait dire. Les éclats de rire dus à nos erreurs ne sont ni vexants ni méchants ; ils font au contraire partie de la sympathie. On accepte plus facilement que l'on nous corrige quand c'est dit sur fond de rire : « Non, Père, ce n'est pas comme cela qu'on dit. Ça, ça veut dire autre chose ! ». Je crois que cette bonne volonté, cette miséricorde des gens qui nous reçoivent, nous permettent de faire des progrès dans la langue, d'avancer dans l'intégration dans cette nouvelle culture et dans ce nouveau monde.

C'est clair : je dépends de mes interlocuteurs, de leur bonne volonté, de leur capacité à interpréter mes pauvres signes. Je me trouve dans une dépendance réelle et radicale de mes « autres ». Je suis comme un enfant qui dépend de sa mère et de sa famille. Mais c'est une expérience de grâce et de miséricorde. Et c'est avec cette miséricorde que m'est fait peu à peu le don d'un nouveau monde.

Des années et des décennies plus tard, ce nouveau monde est pratiquement devenu mon propre monde. Je peux m'exprimer avec précision, je connais le contexte dans lequel je me meus, je suis intégré dans la culture, et je peux même percevoir les subtiles nuances dans l'expression et dans les comportements. Parfois même, je tombe dans la tentation de me sentir faire partie de ce peuple : dans ma solidarité avec ses protestations contre certains abus, lorsque je me crois autorisé à participer à certains débats (la politique par exemple). Certes, ces longues années à vivre parmi eux me donneraient certains droits, j'ai une compréhension et une mémoire qui me permettraient de dire une parole. C'est alors que l'on me rappelle douloureusement que je suis un « étranger », et c'est encore plus douloureux lorsque ce rappel vient de l'intérieur même de l'Église, en complète contradiction avec la fraternité chrétienne la plus élémentaire (Cf. Gal. 3,28).

un regard sur la théorie de la communication

Il me semble que, même lorsque je suis bien intégré à l'autre culture, la dépendance par rapport à l'autre demeure. Il y a peu de temps, j'ai vécu quelque chose d'intéressant à ce sujet, qui m'a quelque peu surpris. Nous discutons sur un film que nous venions de voir, assez mal réalisé, il faut bien le reconnaître. Il s'agissait dans ce film de la découverte de la tombe de Jésus, mais cette tombe n'était pas vide. Que restait-il de la foi en la résurrection si la tombe n'était pas vide ? Dans la discussion, je voulais insister sur la différence que nous faisons dans ma langue (l'allemand) entre le corps que j'ai (« Körper ») et le corps que je suis (« Leib »). C'est là que j'ai réalisé – après vingt ans passés à vivre dans ce pays et à parler espagnol – que cette langue ne permet pas de faire si facilement cette distinction ; j'ai dû passer par la différence entre « être » et « avoir ».

La théorie de la communication établit clairement qu'un message doit subir divers processus de transformation. Cette donnée revêt encore plus d'importance en contexte interculturel. À chaque fois qu'une personne veut exprimer un contenu, le message, elle doit *coder* ce message. Et le destinataire doit *décoder* les signes pour recevoir le message. Les langues parlées et écrites sont des codes et des signes que nous utilisons pour transmettre nos contenus. Les mathématiques sont bien sûr une manière de transmettre des messages sans erreur possible. Embrasser quelqu'un peut également être le signe que l'on transmet un message. Mais dans ce cas, la précision est moins grande et le décodage peut s'avérer plus difficile : veut-on me consoler, parce qu'on me voit triste, ou me témoigner de l'amour, parce que nous sommes amoureux, ou veut-on m'étrangler ? Entre cultures différentes, ces codes sont encore plus compliqués. Je viens d'une culture d'Europe centrale où les contacts physiques sont restreints ; j'ai dû apprendre que les Latins touchent souvent la personne avec qui ils parlent et que cela n'est pas une invite érotique. Plus d'un a mal décodé ces signes.

Dans la théorie de la communication, on a essayé de définir des mécanismes qui puissent assurer que les processus de codage et de décodage suivent les mêmes procédures. Dans le domaine militaire, ou dans celui de la circulation routière par exemple, les avancées sont bien plus grandes. Le soldat ne peut pas recevoir l'ordre de tirer ou de ne pas tirer suivant son envie : cela doit être clairement exprimé. Un feu tricolore ne peut pas m'indiquer que je peux passer si j'en ai envie : le rouge signifie « arrêtez-vous » et le vert signifie « passez », et les discussions sur le « vert foncé » et le « rouge clair » font partie du folklore.

le sens se construit

Malgré tout, ces signes « clairs » et bien définis sont eux aussi des conventions. Le sens des signes est à construire. Les règles de la circulation et bien d'autres éléments de nos cultures balisent un chemin d'apprentissage qui définit les contenus des signes. Mais dans beaucoup d'autres domaines, sans doute plus vitaux et en rapport avec le sens de la vie, les contenus dépendent d'une négociation. Je ne peux pas imposer mon message qui serait que « l'on fait la fête avec de la bière », si mon interlocuteur ne peut pas accepter ce message ; peut-être arriverons-nous à un accord pour faire la fête ensemble et boirons-nous du vin.

Pendant l'apprentissage de la langue et de la culture, on effectue souvent un décodage des signes qui ne correspond pas à la culture. Ici en Équateur, un problème fréquent est celui de l'alcoolisme lors des fêtes (religieuses). Bien sûr, c'est un mal, mais à l'intérieur de la culture, ce n'est pas ainsi qu'on le pratique et il y a des raisons qu'on ne perçoit que très difficilement de l'extérieur. On peut parfois arriver à imposer une prohibition de l'alcool pendant les fêtes, sans grand succès bien souvent, mais c'est toujours une imposition autoritaire. Par ailleurs, je ne peux pas proposer une pratique sociale où dans les fêtes, on ne boirait plus, une fois bu le premier verre,

car dans ce cas, on commence à boire précisément pour terminer en roulant sous la table: la soûlerie n'est pas un accident, c'est le but !

Le sens, dans notre communication, est quelque chose qui se construit entre deux personnes. Au bout du compte, il n'est pas possible que je puisse imposer mon message et ma compréhension du message. Quoi que je veuille exprimer, je dois le coder dans un système partagé par mon interlocuteur. Même si je possédais la vérité la plus véridique du monde, cela n'aurait aucun sens de la crier en allemand sur la place de Quito; on me prendrait pour un fou, et l'on aurait raison. Je dois chercher une manière de la dire en espagnol, et qui plus est, en espagnol équatorien dans ce cas précis. Et alors, je dépends de mes interlocuteurs et de leur manière de me comprendre.

Il est aisé d'admettre que ce processus est fondamental pour la communication quand il s'agit d'expliquer comment on doit conduire une voiture, ou des choses de la vie quotidienne de ce genre. Mais ce processus de la communication fonctionnerait-il aussi pour le message central de l'évangélisation? Mon annonce de Jésus-Christ dépend-elle de la négociation? Je crois que oui. Dans certains cas, c'est évident. Si une femme a été violée par son père, on ne va pas insister sur la paternité de Dieu, au contraire! Son expérience et son contexte définissent mon message.

L'autre : condition de ma parole

Il s'agit d'une expérience très commune: le temps de la mission, dans une autre culture, nous transforme dans notre manière de faire de la théologie, dans notre lecture de la Bible, dans notre spiritualité, dans notre être. Cette nécessité de devoir nous comprendre avec nos « autres » fait que nos vérités se transforment. C'est une nouvelle création qui se joue dans notre contact avec l'autre et je crois qu'il s'y joue quelque

chose de la vie des temps à venir (cf. Ap 21,5). Ma personnalité antérieure, mes croyances, ma vie, mes points de vue, se renouvellent.

Quand on n'est pas disponible à ces changements, les conflits sont inévitables. Si la Bonne Nouvelle est comprise comme un bloc fixe et inamovible, il ne peut pas y avoir d'annonce, il ne peut pas y avoir de communication; il n'y aura qu'une imposition qui ne portera aucun fruit. Prétendre que les autres doivent penser comme moi et comprendre la Bonne Nouvelle de la même manière que moi, ne mènera à rien et c'est un effort inutile. Une grande partie de l'histoire de l'évangélisation en est l'illustration.

La dépendance par rapport à l'autre pour que je puisse dire ma propre parole est une bénédiction de Dieu et nous avons tous les jours dans la « mission » l'occasion de faire l'expérience de la nouveauté de la création à venir. Dans la construction commune et partagée de la Bonne Nouvelle, se construisent l'Église et le sens de la vie.

Cristian Tauchner
Apartado 17-03-252
Quito, Équateur

Quand un dialogue porte du fruit

par Michel Deneken

Michel Deneken est Doyen de la Faculté de Théologie Catholique de l'Université Marc Bloch de Strasbourg et membre du Groupe des Dombes.

L'accord doctrinal valide le dialogue

Tout dialogue ne vise pas à un résultat. Toutefois, le propre du dialogue doctrinal interconfessionnel consiste justement à chercher un résultat en vue d'établir un consensus doctrinal qui aille s'élargissant. Ce travail de dialogue obéit à une intentionnalité qui procède du désir présent chez les deux partenaires de faire la vérité quoi qu'il en coûte à chacun.

Si un aspect de la théologie et de la vie ecclésiale contemporaine peut témoigner du fait que le dialogue est chemin de conversion, c'est bien le long processus qui a conduit à la signature, le 31 octobre 1999, de la *Déclaration luthéro-catholique sur la doctrine de la justification* (DCJ). Pour que le dialogue ait pu s'instaurer, il convenait d'abord que chacun des partenaires fût convaincu que l'autre était, autant que lui, épris de vérité, capable de fidélité, soucieux d'une identité et porteur d'une communauté. Quand bien même on serait persuadé que le partenaire du dialogue se trompe, on ne saurait

lui refuser la droiture de son intention. C'est que le dialogue interconfessionnel ne se donne pas comme une fin en soi. Il vise, dans le domaine de l'œcuménisme, au résultat, certes toujours partiel, sans que soit cependant perdue de vue la lointaine perspective de l'unité retrouvée. Il n'y a pas seulement une théologie, il y a aussi une *téléologie* du dialogue. Chaque partenaire entre en dialogue comme on se met en chemin. Le dialogue, avant qu'il soit doctrinalement performant, représente un chemin de conversion pour les Églises¹.

le dialogue comme déplacement vers l'autre

La récente signature de la Déclaration luthéro-catholique sur la justification fournit un bon exemple des fruits qu'un dialogue en vérité peut porter. On pourrait penser qu'en raison des questions volontairement laissées en suspens, faute de consensus total, le résultat du dialogue serait insatisfaisant. Or, c'est le contraire que l'on constate : être capable ensemble, de faire consensus tout en ayant le courage de désigner ce qui reste encore comme ferment de division, constitue l'indice sûr d'un dialogue vraiment réussi. Cette déclaration commune offre l'illustration remarquable d'un dialogue doctrinal abouti. A partir de l'événement même et de son contenu comme résultat d'un dialogue se dégage ce qui peut être retenu comme les conditions d'un dialogue doctrinal réussi.

Le 31 octobre, les luthériens célèbrent la Fête de la Réformation. Elle commémore le fameux épisode de l'affichage par Martin Luther des quatre-vingt quinze thèses dénonçant les indulgences sur les portes de l'église de Wittenberg. C'est cette date hautement symbolique qui a été choisie pour la signature de la Déclaration luthéro-catholique. En 1530, lors de la

^{1/} En 1990, le Groupe des Dombes publie un texte important sur ce sujet : *Pour la conversion des Églises*. Identité et changement dans la dynamique de la conversion, Centurion 1991. Il constitue aujourd'hui encore une réflexion pertinente et dynamique sur le dialogue et la conversion.

diète convoquée par l'empereur en la ville d'Augsbourg fut présenté à Charles Quint le texte, essentiellement rédigé par Melanchthon, de la première confession de foi organique des luthériens. Les princes ralliés à la cause de la Réforme la signèrent pour qu'elle devienne un texte fédérateur, connu sous le titre de *Confession d'Augsbourg*. C'est cette ville qui a été choisie pour la signature de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*, signée par la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique².

Le fait que ce soit le représentant de l'Église catholique qui a fait le déplacement n'est pas moins symbolique. L'Église catholique se serait-elle « déplacée » vers les thèses luthériennes, comme le craignent les plus hostiles à l'œcuménisme au sein du catholicisme? Le jour même, des théologiens protestants manifestaient encore leur hostilité à la signature d'un texte dont ils pensent qu'il est une concession à l'Église romaine qui n'a pas, quant à elle, renoncé à la pratique des indulgences. Les hostiles des deux Églises soupçonnent que le « déplacement » a été trop important. Pour les signataires, en revanche, cette *Déclaration commune* constitue un point d'arrivée autant qu'un point de départ et, en tout cas, un événement historique. Les premières discussions luthéro-catholiques au sujet de la doctrine de la justification remontent à 1967³. L'on peut donc dire que la DCJ est le fruit de plus de trente ans de travail, d'efforts et de volonté d'aboutir. Une genèse longue et un accouchement pour certains très douloureux indiquent l'importance de la démarche qui implique chacune des deux traditions dans un travail de réception qui

^{2/} On trouvera le texte officiel, précédé d'une présentation historique et pastorale dans une coédition: ÉGLISE CATHOLIQUE - FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, *La doctrine de la justification. Déclaration commune*, Préface de Joseph DORÉ et Marc LIENHARD, présentation par M. Deneken, J. Hoffmann, É. Parmentier, P. Prigent, Cerf/Bayard-Centurion/Fleurus-Mame/Labor et Fides, 1999.

^{3/} Pour une histoire du dialogue concernant la Déclaration commune sur la justification on se référera à la présentation qu'en fait A. BIRMELÉ, *La communion ecclésiale. Progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris, Éd. du Cerf, Genève Labor et Fides, 2000, « Cogitatio fidei » 218, « L'émergence du consensus sur la justification », p. 13-65.

sera long, mais indispensable, pour continuer d'avancer sur le chemin de l'unité⁴. Quoiqu'il en soit, cette signature apparaît déjà comme historique dans la mesure où c'est la première fois qu'un dialogue luthéro-catholique aboutit à une déclaration solennelle commune des Églises au plus haut niveau. C'est d'un *accord* qu'il s'agit, en quoi l'Église catholique elle-même s'engage désormais à en intégrer les résultats dans son corpus dogmatique et son magistère; cet accord est *doctrinal*, en quoi les chrétiens qui y consentent reconnaissent que sur ce point là existe une vraie communion. Avec la signature de l'accord christologique signé le 11 novembre 1994 entre Mar Dikha IV et Jean Paul II sur la doctrine christologique des deux natures, la DCJ constitue le seul accord doctrinal œcuménique signé par l'Église catholique⁵.

témoigner ensemble d'une conviction commune

La structure du texte traduit la manière dont les Églises signataires ont voulu manifester leur conviction commune. On commence par ouvrir ensemble l'Écriture. La communauté dialogale se constitue comme une communauté lectrice et interprétative. Tout dialogue est ainsi une herméneutique du salut donné en Jésus Christ auquel les Écritures rendent témoignage. Cette lecture commune soulève bien entendu des difficultés. Ce sont précisément celles qui sont apparues au cours de quatre cents ans de divisions et de controverses, que le dialogue vise à lever.

⁴/ On trouvera une présentation très claire de la genèse de la *Déclaration* sous la plume de André BIRMELÉ, La « Déclaration commune sur la doctrine de la justification. Bilan et perspectives méthodologiques », in *L'Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, textes réunis par M. Deneken, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 195-222.

⁵/ Cet accord intitulé *Déclaration christologique commune entre l'Église catholique et l'Église assyrienne d'Orient* se trouve, en traduction française, dans *La Documentation catholique* 18.XII.1994, n. 2106, p. 1069-1070. Ce texte fournit également un exemple de dialogue doctrinal qui aboutit. L'Église assyrienne d'Orient, une des plus anciennes Églises chrétiennes, demeura isolée après le concile d'Éphèse de 431 qui avait prononcé la condamnation pour hérésie des thèses nestoriennes (polémique *theotokos-christotokos*). Cette déclaration met fin à quinze siècles de malentendus !

Dans le *préambule* (§§ 1-7) sont rappelées les étapes du processus qui a permis d'aboutir à l'affirmation suivante: la déclaration commune a pour intention de montrer que désormais, sur la base de ce dialogue, les Églises luthériennes signataires et l'Église catholique romaine sont en mesure de défendre une compréhension commune de la justification du pécheur par la grâce de Dieu et au moyen de la foi en Jésus Christ (§ 5). Ce constat scelle la légitimité et la validité du dialogue qui a conduit jusqu'à la signature d'Augsbourg et qui doit porter les efforts pour que la DCJ soit reçue dans les différentes communautés ecclésiales.

La *première partie* (§§ 8-12) constate que la séparation étant venue d'interprétations divergentes de l'Écriture, l'unité ne peut venir que d'une lecture à nouveaux frais, convertie, des deux partenaires du dialogue. Lire *ensemble* l'Écriture, c'est déjà entrer dans le mouvement de l'unité. Les divisions qui ont marqué les Églises au fil des siècles ne sauraient se justifier par une interprétation confessionnelle unilatérale de l'Écriture. S'il y a une méthode au sens littéral du terme pour le dialogue doctrinal, celle-ci relève de l'herméneutique scripturaire qui reconnaît le Christ comme l'interprète de l'Écriture (Lc 24,13-35).

La *deuxième partie*, constituée d'un seul paragraphe (§ 13), aborde la doctrine de la justification comme problème œcuménique. Les interprétations divergentes du message biblique de la justification ont été à l'origine de la division des Églises au XVI^e siècle. Le mouvement œcuménique permet de redéfinir les positions en vue d'un consensus sur les vérités fondamentales.

La *troisième partie* (§§ 14-18) vise à définir une compréhension commune de la justification. Il y a consensus dans les vérités fondamentales; et si différences il y a, celles-ci sont compatibles avec ce consensus. Cette foi commune s'enracine dans une théologie trinitaire (§ 15) et dans la conviction que tous les hommes sont appelés au salut (§ 16). Autrement dit, le dialogue a permis de mettre au jour ce qui fonde le socle doctrinal commun aux deux confessions.

La *quatrième partie* (§§ 19-44), la plus longue, mais aussi la plus originale, s'attache à présenter les développements et les incidences confessionnelles de la compréhension commune de la justification. Rarement, des déclarations à visée consensuelle ont le courage d'évoquer, sans équivoque, mais aussi sans les dramatiser, les divergences de vue ou les différences de sensibilité qui demeurent. C'est pour cela que la plupart des paragraphes sont structurés de la même manière. Au sujet d'un concept, à propos d'un aspect doctrinal ou d'une question de sémantique, la *Déclaration* développe chaque fois le commentaire en trois temps : a. « Nous confessons ensemble que... » ; b. « Lorsque les catholiques affirment que... » ; c. « Dans la compréhension luthérienne... ». Cela vaut pour les sept points de cette quatrième partie qui concernent le processus et les conséquences de la justification, et qui constituent des sujets d'une discussion qui peut se poursuivre sans que le consensus fondamental soit entamé⁶. La *cinquième partie* (§§ 40-44), conclusive, souligne la signification et la portée du consensus ainsi obtenu. Les résultats sont importants.

la garantie d'un avenir commun ouvert

Les condamnations réciproques du XVI^e siècle liées à la doctrine de la justification ne concernent pas l'enseignement que la DCJ propose de part et d'autre (§ 41). Néanmoins, ces condamnations ne sont pas levées pour autant car elles conservent leur valeur d'avertissement dont il convient de tenir compte dans l'enseignement et la pratique au sein des deux traditions (§ 42). Se parler, c'est être capable aussi de se rappeler chacun la Loi avec ce qu'elle implique d'exigences. La DCJ ne constitue pas un résultat qui mettrait fin au dia-

⁶/ Il s'agit de : l'incapacité et le péché de la personne humaine face à la justification (§§ 19-21) ; la justification produit le pardon des péchés et rend juste (§§ 22-24) ; justification par la grâce par le moyen de la foi (§§ 25-27) ; l'être pécheur du justifié (§§ 28-30) ; Loi et Évangile (§§ 31-33) ; la certitude du salut (§§ 34-36) ; les bonnes œuvres du justifié (§§ 37-39).

logue. Elle représente, en ce sens, davantage un point de départ qu'un point d'arrivée. Il a fallu se mettre d'accord sur un *consensus fondamental* pour que puisse se poursuivre le dialogue sur les questions en suspens (§ 43).

La *Déclaration* ouvre un avenir nouveau au dialogue luthéro-catholique: « Nous rendons grâce à Dieu pour ce pas décisif dans le dépassement de la séparation des Églises. Nous prions l'Esprit Saint de continuer à nous conduire vers cette unité visible qui est la volonté du Christ. » (§ 44) Par-delà le terme même de « justification », c'est la christologie en tant que sotériologie qui est en jeu. Le terme « justification » demeure un concept théologique, un commentaire paulinien du mystère du salut en Jésus Christ. Cependant, si fortement enraciné dans l'Évangile soit-il, le concept cède le pas au fait. Ce qui fait l'objet de la Déclaration, c'est un accord sur un concept dont les interprétations demeureront toujours plurielles. Mais ce qui est visé ne saurait plus diviser: la volonté salvifique de Dieu s'est manifestée en Jésus de Nazareth, unique sauveur, unique médiateur entre Dieu et les hommes.

Le consensus différencié, fruit d'un dialogue soucieux de l'autre

L'expression commune du salut en Jésus Christ, visée du dialogue

Le texte signé le 31 octobre 1999 scelle la compréhension commune, non séparatrice, de la justification entre catholiques et luthériens. S'il s'agit d'une « déclaration commune » concernant un point central de la doctrine chrétienne, le texte relève donc du genre littéraire de la profession de foi: catholiques et protestants confessant une foi commune sur la justification par Jésus Christ seul. Mais, parce qu'elle constitue également un travail d'explicitation destiné à chacune des confessions *ad intra* et *ad extra* visant à faire comprendre qu'il

y a *accord* sur le principe fondamental de la justification, alors que subsistent des éléments de différence, la DCJ se doit d'innover quant à la forme en raison du concept de « consensus différencié » qu'elle promeut et du dialogue qu'elle vise à approfondir au-delà des fruits qu'il porte.

La DCJ affirme qu'il « existe entre les luthériens et les catholiques un consensus dans les vérités fondamentales de la doctrine de la justification » (§ 41). Pour que cette affirmation théologique et le supplément de consensus qu'elle suscite puissent devenir une affirmation ecclésiale, il a fallu recourir à un genre littéraire jusque-là inédit à ce niveau des textes d'accords doctrinaux entre Églises. Pour nombre de chrétiens cette solution apparaît comme une manière de cacher derrière une langue de bois l'absence d'accord, puisque l'on se contente d'une déclaration commune, c'est-à-dire que l'on affirme à deux un même principe, mais dont les résonances et les ultimes conséquences divergentes ne font pas l'objet d'un accord total. Autrement dit, le consensus différencié permet de constater que catholiques et luthériens croient essentiellement la même chose s'agissant de la manière dont l'homme est sauvé, gratuitement justifié sans acception de ses œuvres par le moyen de sa foi, et installé dans sa condition d'adoption filiale en Dieu. Mais en même temps cela ne signifie pas que les doctrines catholique et luthérienne soient identiques ou interchangeable : « Désormais, sur la base de ce dialogue, les Églises luthériennes signataires et l'Église catholique romaine sont en mesure de défendre une compréhension commune de notre justification par la grâce au moyen de la foi en Christ. Cette déclaration ne contient pas tout ce qui est enseigné dans chacune des Églises à propos de la justification ; elle exprime cependant un consensus sur des vérités fondamentales de la doctrine de la justification et montre que des développements qui demeurent différents ne sont plus susceptibles de provoquer des condamnations doctrinales. » (DC J 5)

Pareille solution peut paraître bien insatisfaisante pour qui regarde de l'extérieur. Ce qui semble encore séparer ou, du moins, ne pas être compris tout à fait de la même manière

de part et d'autre, apparaît parfois si subtil ! Cependant, il ne faut pas perdre de vue que l'on touche là au cœur même de ce qui, au XVI^e siècle, divisa. Dans le débat entre la conception du salut par la seule foi ou par le moyen des œuvres se situe l'enjeu de la Réforme. On comprendra aisément qu'il convenait d'avancer avec prudence.

Le consensus différencié inscrit dans l'histoire du dialogue le fait que les différences qui subsistent entre les deux manières de dire le salut en Jésus Christ ne sont plus séparatrices. Ainsi, les nuances que chaque confession met dans sa manière de comprendre la justification ne sauraient aller à l'encontre de la *koinonia*. On distinguera donc entre l'affirmation et les propositions collatérales. Dans le quatrième chapitre, le plus long des quatre dont elle est composée, la DCJ a le souci d'explicitier ce que chacune des Confessions dit.

pour une diversité réconciliée

La solution originale adoptée par la quatrième partie de DCJ permet de manifester publiquement une unité établie dans une diversité réconciliée. Le genre littéraire ainsi élaboré fournit un outil majeur pour l'avenir des dialogues œcuméniques. Il signifie que les deux traditions peuvent approfondir leur dialogue, élargir encore les points de leur accord tout en ne se reniant pas sur le point des différences. La préservation de l'identité ecclésiale de chacun des partenaires est une condition préalable – et non un obstacle comme on l'a si souvent cru – à un œcuménisme authentique. La différence n'est plus traumatisante, elle n'est même plus considérée comme symptôme de la division. Elle est réévaluée positivement dès lors qu'un accord ayant été constaté, elle peut être maintenue sans nuire à la qualité de l'accord.

Ni synthèse des deux conceptions catholique et luthérienne de la justification, ni compromis sur un plus petit commun dénominateur, ni superposition de deux conceptions hétéro-

nomes du salut, la DCJ donne un statut herméneutique à la différence interconfessionnelle. En cela déjà, elle marque l'histoire des dialogues œcuméniques.

L'Écriture rassemble en une lecture commune les deux traditions signataires. Quoi de plus évident pour des chrétiens, pourrait-on dire, que de commencer par se retrouver autour de l'Écriture pour une lecture commune. En fait, l'histoire a montré que ce qui aujourd'hui semble être un trait d'union si évident a été séparant au siècle de la Réforme. L'herméneutique scripturaire a été le lieu par excellence de la discorde entre catholiques et luthériens. Aussi lorsque dans une déclaration commune, on commence par lire ensemble l'Écriture et que l'on se met d'accord sur son contenu, tout semble possible. La DCJ commence en effet par une lecture de l'Écriture en vue de dégager les linéaments bibliques permettant d'aboutir à une compréhension partagée de la doctrine paulinienne de la justification. La méthode à elle seule constitue déjà une démarche herméneutique qui indique dans quel sens peut et doit désormais aller le dialogue entre luthériens et catholiques. Chrétiens des deux confessions ne sont-ils pas tout autant « évangeliques » ?

La question de la justification dont la clé se trouve en saint Paul n'apparaît plus, du coup, comme *la* question de Luther seulement, mais comme celle d'une interprétation juste de l'épître aux Romains, et donc du contenu de la sotériologie chrétienne et pas seulement luthérienne. Entamé dès *Dei Verbum*, le processus de réappropriation de l'Écriture au sein de l'Église catholique trouve ici un terrain d'application essentiel. Pour tester la faisabilité de l'extraordinaire entreprise de la Traduction Œcuménique de la Bible, les pionniers ne durent-ils pas se mettre d'accord sur la traduction de l'épître aux Romains ? Commencant par là, donc par et dans la douleur, ils s'aperçurent que l'entreprise de la TOB serait viable, parce que sur la traduction de l'épître aux Romains, il y a eu un accord possible. La note de la TOB au sujet de la traduction de Rm 3,28, « Nous estimons en effet que l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi », est

significative : « Dans sa traduction de l'épître aux Romains, Luther ajouta un mot : "l'homme est justifié par la foi *seulement*". Cette adjonction a donné lieu au temps de la Réforme à une vive polémique. Elle ne trahit cependant pas la pensée de Paul qui, dans ce passage, vise à retirer tout rôle aux œuvres dans la justification du pécheur. Pour Paul, la foi est le seul chemin vers la miséricorde de Dieu. Du point de vue linguistique, cette adjonction est même nécessaire, si l'on admet que Paul pense à la manière sémite, car l'araméen omet le mot "seulement" là où l'usage occidental le considère comme indispensable. » (édition de 1984). Du point de vue catholique, cette préalable lecture commune de l'Écriture confirme une évolution herméneutique consacrée par *Dei Verbum*.

Les conséquences sur le concept de dialogue interconfessionnel

la réception d'un accord : honorer le devoir de vérité

Chacun des partenaires a un devoir de vérité envers la tradition qu'il représente et envers la tradition qu'il rejoint dans le dialogue. Dans son herméneutique propre du dialogue, chacun a intégré le donné de l'autre. Il sait que celui-ci tient une position dont il est responsable devant sa communauté ecclésiale. Le dialogue suppose donc du temps pour soi et pour l'autre. Autrement dit, un dialogue a une histoire qui, relue à l'aune de l'éventuel résultat, permet de discerner les points d'intentionnalité des différents partenaires. Un dialogue doctrinal suppose une histoire avec ses avancées spectaculaires, ses régressions, ses surprises. Mais il ne doit pas perdre de vue le fait qu'un dialogue qui aboutit est le fruit d'un projet. De l'évaluation à la réalisation, les deux n'étant pas immuables du début à la fin du processus dialogal, la part de la marge et de la recherche commune fait que ce dialogue n'est pas comparable à une négociation. Il s'agit de dialogue doctrinal. Le but recherché n'est ni le compromis ni la

paix sociale, mais l'élargissement du champ de la *koinonia*. Parce que le dialogue est un événement au cours duquel quelque chose advient, on ne peut pas en prévoir exactement l'issue. Le texte, en l'occurrence, ne précède pas. Il suit.

Contrairement à une conversation ou à un entretien, le dialogue a une visée, une intentionnalité. Si l'on peut définir les relations luthéro-catholiques comme un état de dialogue, il convient toutefois de bien noter que l'on doit se mettre en dialogue le moment venu pour avancer sur tel ou tel point. Pour que le dialogue soit totalement abouti, chaque tradition doit le faire sien dans un processus de réception suivant les modalités propres à chaque Église⁷. Le travail de réception fait partie intégrante du dialogue. Pour que l'on puisse définir celui-ci comme tel, les communautés concernées doivent reconnaître dans ses conclusions leurs propres avancées ; leurs propres convictions doivent y être honorées. Dans les critères de réussite, l'avant-dernier vérifie toujours le dernier. C'est le critère de *koinonia*. Ceci distingue de manière définitive le dialogue doctrinal de tout autre dialogue politique. L'entreprise ou l'état ne visent pas une communion mais le retour au calme dans une communauté d'intérêts.

la conversion comme véritable fruit du dialogue

En 1964, le pionnier du dialogue œcuménique que fut Yves Congar décrivait ainsi son expérience du dialogue œcuménique : « Le dialogue œcuménique m'a obligé et m'a aidé, d'abord, à renouveler en moi l'homme chrétien. Il m'a, en quelque sorte, acculé à devenir plus chrétien et plus catholique : les questions qui m'ont été posées, le témoignage que

^{7/} On se référera à l'excellente présentation du concept de réception faite par G. ROUTHIER, *La réception d'un Concile*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, « Cogitatio fidei » 174, chapitre 1 « La "réception" : histoire du thème et usage du concept », p. 16-65.

j'ai eu à donner, l'obligation dans laquelle j'ai été mis d'atteindre à un certain niveau de vérité, m'ont délogé d'une position commode et médiocre de conformisme et m'ont fait reprendre beaucoup de choses⁸. » Le constat de Congar est toujours d'actualité : le dialogue opère en celui qui s'y soumet, en tant qu'ascèse et chemin de foi, une transformation qui est tout le contraire d'une trahison. Les institutions qui entrent en dialogue ne peuvent se convertir elles-mêmes. C'est par des individus qui vivent intensément cette expérience du dialogue que les institutions peuvent avancer. La venue progressive de Jean XXIII, comme celle de Congar, à l'œcuménisme, véritable travail de conversion, en constitue une preuve⁹ : à la recherche d'une vérité plus grande que lui, celui qui dialogue découvre la force de communion de sa propre tradition dès lors qu'il se risque au chemin du dialogue.

La « conversion confessionnelle » apparaît comme constitutive de la véritable identité confessionnelle. Pour être fidèles à ce qu'elles ont de meilleur, les confessions chrétiennes doivent s'ouvrir les unes aux autres dans un mouvement à la fois de conversion et de réconciliation. La Déclaration commune procède de cet esprit. Elle constitue ce moment de la conversion confessionnelle où une confession chrétienne, dans le dialogue avec une autre confession chrétienne et se laissant interpeller par elle, « purifie et enrichit son propre héritage dans le but de retrouver la pleine communion avec les autres confessions¹⁰. » Le dialogue œcuménique ne demande pas de renoncer aux identités confessionnelles, mais de les purifier de leurs lacunes et de leurs excroissances, de leurs unilatéralismes et de leurs refus.

⁸/ Yves CONGAR, « Expérience et conversion œcuménique : Témoignage », *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Paris, Cerf, 1964, « Unam sanctam » 50, p. 123.

⁹/ Cf. M. DENEKEN, « L'engagement œcuménique de Jean XXIII », *Revue des Sciences religieuses*, 75, Strasbourg, janvier 2001, p. 77-96.

¹⁰/ *Pour la conversion des Églises*, n. 51.

La Déclaration commune sur la doctrine de la justification nous offre l'exemple d'un dialogue qui a abouti à un accord doctrinal. Celui-ci élargit et approfondit le champ de la *koinonia*. Le processus de réception ne fait que commencer, qui, dans le temps, permettra de vérifier la qualité du résultat obtenu par la force de conversion des Églises.

Michel Deneken
Faculté de Théologie Catholique
Université Marc Bloch
9, place de l'Université
67084 Strasbourg

Revue *Mission de l'Église* n° 137 – octobre 2002

Accueillir c'est s'ouvrir un peu

Les mouvements de migration se sont accélérés en Europe ces dernières décennies. La pluri-culturalité fait désormais partie du paysage social. Cette pluralité des cultures et des origines marque aussi profondément le visage des communautés chrétiennes du vieux continent. Les chrétiens venus d'ailleurs sont en certains lieux majoritaires. De plus en plus nombreux également sont les prêtres et les religieuses originaires du Sud, venus en France pour faire des études, mais aussi pour assumer des tâches pastorales et vivre la mission ici. Cette présence des migrants de toutes sortes représente pour l'Église et pour sa mission en Europe, une chance et un défi.

Les communautés ecclésiales sauront-elles laisser à leur table un peu de place à l'étranger et accueillir ces chrétiens venus de loin avec leur histoire, leur culture et leur façon de célébrer la foi ? Sauront-elles ne pas réduire à du déjà-connu ce que ces chrétiens vivent et espèrent ? Sauront-elles conjuguer les différences et se laisser transformer pour aller au plus loin de la catholicité et, dans le mouvement de Pentecôte, de leur audace à annoncer l'Évangile à tous les peuples ?

Il y va de l'avenir de l'Église en Europe et dans le monde : accueillir pour se laisser transformer et dynamiser au service de la mission.

A commander (4,57 € + 0,60 de port par exemplaire) à :
Mission de l'Église, 5 rue Monsieur, 75343 Paris cedex 07.

Établir votre chèque
à l'ordre des ŒUVRES Pontificales Missionnaires (OPM)

Témoigner du dialogue intergénérationnel

par Françoise Blaise Kopp

Mariée, mère de famille, Françoise Blaise Kopp travaille actuellement à l'Université catholique de Lyon au Centre Interdisciplinaire d'Éthique. Elle est directrice de l'UNIVA (Université Vie Active). Comme psychologue, elle intervient, dans des groupes divers, dans le domaine de la vie relationnelle.

Témoigner du dialogue intergénérationnel est pour moi d'abord reconnaître que l'esprit n'a pas d'âge. L'esprit, cette flamme de vie qui se communique, habite le tout-petit enfant autant que la personne très âgée. Chacun a sa place dans la génération. Chaque génération est unique puisque chacune est née à une époque particulière, dans une histoire particulière, et a connu un mode d'éducation particulier. Il est bon de souligner qu'il existe bel et bien un écart irréductible entre les générations. Par ailleurs, une génération ne contient pas totalement la compréhension de la précédente, ni celle de la suivante. Nous ne pouvons pas saisir la logique de nos grands-parents, ni celle de nos parents, comme nous ne saisissons pas celle de nos enfants. Il y a des fonctionnements qui nous échappent ; il nous faut le reconnaître et tenter de faire confiance sans forcément tout comprendre. C'est pourquoi, à mon avis, pour que se déploie une harmonie entre les générations, les relations doivent, avant tout, être nour-



ries d'un profond respect des personnes, de leur âge, de leur rythme, que ce soit au début ou à la fin de leur vie.

Ce qui me bouleverse en regardant les différentes générations dans un temps donné, c'est notamment l'impact de l'histoire sur les adolescents de manière déterminante pour l'avenir. Ce sont toujours les adolescents qui ne s'accommodent pas et qui, avec leurs forces de vie toutes neuves, prennent des risques, osent, comme si la cause soutenue était plus importante que la vie elle-même.

Entretenir le feu de la vie, c'est proposer un cadre et non contenir en force à tout prix. Le feu est en danger d'être éteint si l'on fait du cadre un moule.

La capacité que les adolescents ont de « criser », de ne pas se contenter, révèle une profonde aspiration humaine au bonheur et non pas simplement à « être content ».

L'audace de donner ce que l'on a, comme le jeune homme de l'Évangile donne ses cinq pains et ses deux poissons, permet de nourrir la multitude, c'est-à-dire l'ensemble des générations. Chaque génération a à donner ses cinq pains et ses deux poissons, c'est-à-dire le meilleur d'elle-même et c'est cela qui construit le monde. Accueillir le regard neuf et souvent acéré des adolescents sur le monde, c'est accueillir leur mission qui est celle de proposer leurs yeux jeunes au corps social tout entier. **Un adolescent qui, en voyant le monde, n'éprouve pas un sentiment de révolte, d'insatisfaction, ne remplit pas son rôle de vigilance pour tous.** Aux adultes d'être suffisamment humbles pour recevoir ce regard. Peut-être alors les jeunes découvriront-ils qu'ils ont une place, un rôle à tenir dans l'échange générationnel au nom du lien d'humanité concrétisé dans le souci du bien commun. Nous voyons bien que dans les fruits que nous recevons des générations précédentes, il y a des valeurs pérennes qui sont les valeurs de solidarité, de générosité, de justice, de paix, d'amour. Ce sont vraiment des valeurs pérennes dans leur fond, mais parfois, dans la conjoncture de chaque génération, ces valeurs

ne sont pas épanouies à leur maximum; c'est-à-dire qu'elles sont blessées notamment par la peur. Par exemple, la génération qui a été adolescente pendant la guerre a manqué de nourriture et a ensuite élevé ses enfants dans un trop de nourriture. Des enfants qui ont eu ce « trop » ont peut-être été insouciants par rapport à la notion de gaspillage, mais cette notion-là va se retrouver « positivée » dans un fonctionnement écologique. Il y a un renversement de situation: là où il y avait trop, il y a reconversion des valeurs en fonction de la conjoncture et pour toutes les valeurs, nous pouvons faire une lecture circonstanciée.

En fréquentant, dans le travail, des parents d'adolescents, il est frappant de constater les peurs, les crispations du « vouloir bien faire » et je pense souvent à cette phrase « quand ils sont petits, donne leur des racines, quand ils sont grands, donne leur des ailes ».

C'est vrai qu'il y a des blessures terribles, mais rien n'est trop noir qui ne puisse être traversé par la lumière de l'esprit. Un des fruits extraordinaires de la vieillesse, nous en disent les témoins du quotidien, c'est de constater qu'il n'y a pas de personne âgée qui ne souhaite faire le clair à la fin de sa vie. Une des plus grandes peurs des humains, c'est d'être abandonné.

Parfois on veut protéger les enfants de la mort en l'évacuant, en ne disant pas, alors qu'en fait **ce qui est important, c'est la manière dont les adultes traversent la vie** et donc accompagnent leur mort, et c'est ça qui va faire signe pour les enfants. Alors, qu'il y ait la tristesse de la séparation, bien sûr, mais ne pleurez pas comme ceux qui n'ont pas d'espérance. Je crois que les croyants ont peut-être quelque chose à dire; nous avons carte blanche! Malgré nos déterminismes sociaux, humains, politiques, familiaux, économiques, il reste de l'espace. Rien n'est jamais joué. La vie, c'est l'inouï, c'est-à-dire ce qui n'a pas encore été entendu, et la bonne nouvelle de l'Évangile, elle est pour aujourd'hui, mais de mille manières. On peut vivre la Passion à Noël, on peut vivre Noël



en été. Je crois que c'est l'humour de la vie et l'esprit qui parfois dans la vie des personnes bousculent les rites habituels. Toute personne en chemin s'est bien rendu compte de cela.

Les personnes âgées sont dites portant l'espérance de vie de la société et ce ne sont pas les poètes qui disent cela, c'est l'INSEE (Institut National des Statistiques Économiques)! Si les personnes âgées étaient plus conscientes de ce qu'elles portent vraiment l'espérance de vie, c'est-à-dire vraiment cette proximité de la plénitude de vie dans ce passage qu'elles vont vivre. Mon âme a soif du Dieu vivant, quand le verrai-je face à face? Presque! Presque tout de suite et cela, **c'est quand même extraordinaire. Avoir traversé la vie et les épreuves sans y laisser sa peau et mourir rassasié de jours, c'est très beau** même si la souffrance physique est là et la souffrance morale qui est essentiellement la peur de mourir seul, de mourir seul dans le sens de l'isolement, pas dans le sens d'être seul à mourir. Il y a vraiment ce côté d'être, dans ce dernier acte, accompagné par un autre humain, qu'il y ait un témoin que jusqu'à ce moment là j'étais bien vivant, et les personnes qui accompagnent les personnes en fin de vie sont bien témoins de cette particularité dans cet accompagnement intime qui est comme une naissance.

J'aime à dire qu'accompagner un proche dans ce moment de fin de vie, c'est être là les yeux fermés, c'est-à-dire lui faire confiance: il va au bon endroit, au lieu du feu invisible qui nous anime tous et qui ne meurt pas. La vie ne meurt pas, la vie se rend, on rend le souffle; on ne part pas avec, on le rend, et on le rend à la communauté des vivants. Si on mesurait combien les générations nous ont rendu de la vie, on mesurerait combien on leur doit! J'aime beaucoup le Magnificat où il est dit: «Toutes les générations me diront bienheureuse», les générations montantes et les générations descendantes. A partir du moment où on accueille ce Jésus encore bébé dans cet espace de la vie de la foi, de la confiance, les générations s'ouvrent par le haut et par le bas dans la louange de la vie et nous mesurons que ceux qui nous ont précédés dans cette vie qui ne finit pas sont aussi importants que ceux

d'aujourd'hui. Si nous mesurons mathématiquement, nous pourrions dire que nous bénéficions d'un héritage de vie extraordinaire.

Mais que de souffrances traversées de générations en générations ! Et c'est vrai que chaque génération veut que la génération suivante ne connaisse pas les souffrances qu'elle-même a connues. Mais on ne peut pas empêcher les générations de souffrir ; c'est vrai que la suivante ne souffrira pas comme moi, elle souffrira autrement.

Ma génération par exemple souffre de l'injustice entre les hommes et les femmes dans le monde du travail. C'est en train de diminuer mais les rapports au niveau du salaire sont environ de 30% de moins pour une femme que pour un homme dans certaines structures. Il est évident que les générations suivantes ne connaîtront pas cela. Pour les enfants qui ont été dans la mixité dès le jardin d'enfants, les hommes et les femmes sont presque interchangeables au niveau du travail, et il n'y aura pas cette disparité, cette injustice dans les générations suivantes, c'est évident. Cela est pour moi un progrès.

Ils auront peut-être davantage à travailler sur la manière d'être plus attentifs à l'équilibre des tâches : comment, à l'intérieur de la maison, les hommes et les femmes ont à tenir une place et comment dans la vie sociale, ils ont réussi aussi à tenir une place.

Parler des générations, c'est parler du temps qui passe, d'une succession d'hommes et de femmes, d'enfants même, qui sont passés dans la vie et qui ont rendu leur souffle à la communauté des vivants, témoin ou non de ce passage. Naître, vivre, mourir.

Françoise Blaise Kopp
Université Catholique, 25, rue du Plat
69288 Lyon Cedex 02

Dialogue et vérité : une ou plusieurs vérité(s) ?

par Joseph Cheriampanatt

Le Père Joseph Cheriampanatt est missionnaire dans le Nord de l'Inde et donne des cours dans différents instituts de théologie. Il a obtenu un doctorat en théologie sacramentaire à Louvain.

Les disciples de Jésus ont été embarrassés par la question qu'il leur a posée: «Au dire des hommes, qui est le Fils de l'Homme?» (Mt 16,13) Cet embarras est encore le nôtre aujourd'hui. Au long des siècles, croyants et incroyants ont cherché de bien des manières à définir et à comprendre ce Fils de l'Homme. Il est vrai que pour le christianisme, qui plonge ses racines dans le grand monothéisme juif, la pluralité religieuse n'est ni une inconnue ni une surprise. Dès le début il a été confronté à d'autres religions.

Le concile Vatican II a marqué notre temps par son approche plus ouverte des autres religions et son appréciation des valeurs religieuses qu'elles transmettent. Les chrétiens se sont alors demandé quelle devait être leur attitude par rapport à leurs frères non chrétiens. Cette conscience grandissante de la pluralité religieuse autour d'eux, surtout là où coexistent des fidèles de diverses religions, amène de nouvelles et cruciales questions théologiques. En fait, chaque chrétien doit, de quelque façon, faire face à ce problème central: comment

prendre en compte en même temps la diversité des religions et la reconnaissance de Jésus Christ comme unique sauveur? S'ils veulent faire passer cette vérité absolue dans un monde pluraliste, les chrétiens doivent répondre à des quantités de questions: le christianisme est-il la seule vraie religion, destinée à toute l'humanité? S'il est vrai « qu'il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés » (Ac 4,12), pouvons-nous dire que d'autres fondateurs de religion ou prophètes montrent aussi des voies de salut? Quel rôle de salut peuvent avoir les autres religions en perspective chrétienne? Il est tout à fait clair qu'actuellement, logiquement et en pratique, la pluralité l'emporte sur l'unité.

Un regard sur l'histoire de l'Église montre bien qu'un certain nombre de controverses christologiques comme l'arianisme, le nestorianisme, etc., n'étaient que le contrecoup des efforts faits par les disciples du Christ pour tenter de comprendre la nature et la mission propres du Christ, Voie, Vérité et Vie. La solution proposée à Chalcédoine – le Christ pleinement Dieu et pleinement Homme, les deux natures divine et humaine étant inséparablement unies en Lui – n'a pas convaincu tout le monde. La recherche a continué et continue encore. Les théologiens proposent trois approches pour aider à concilier deux axiomes fondamentaux: le salut ne vient que de Jésus Christ, et Dieu dans sa bonté veut le salut de tous les hommes.

L'exclusivisme

L'exclusivisme veut que ceux, et seulement ceux, qui confessent explicitement leur foi en Jésus Christ et sont membres de l'Église puissent être sauvés. H. Kraemer, leur chef de file, a proposé l'idée que la révélation que Dieu fait de lui-même en Jésus Christ est absolument *sui generis*.

Les tenants de cette doctrine affirment que la vraie connaissance et la véritable expérience de Dieu ne se trouvent que

dans la révélation chrétienne. Les autres religions n'ont qu'une vision très obscurcie de Dieu et bien peu de valeur pour le salut. Elles ne sont pas de véritables médiations.

le pluralisme

Les « pluralistes », au contraire, maintiennent que toutes les religions sont des voies de salut vers Dieu. Ils disent qu'aucun sauveur ne peut être considéré comme universel au sens strict du terme, puisque son influence salvifique se limite à ses disciples. Ces théologiens choisissent donc une perspective théocentrique plutôt que christocentrique. Pour John Hick, Dieu ou la réalité ultime est inconnaissable et ineffable en elle-même. Il fait une distinction entre la « réalité en elle-même et la réalité manifestée dans le champ intellectuel et l'expérience d'une tradition¹. » Kaufman, lui, pense que la prise de conscience moderne des limites historico-culturelles de tout savoir et de toute croyance religieuse, ainsi que l'impossibilité de pouvoir juger de ce qu'une autre culture tient pour vrai, ont enlevé toute crédibilité à l'affirmation de l'unicité et de l'universalité d'une tradition religieuse particulière.

Paul Knitter, à son tour, suggère que cette question ne peut être réglée qu'en examinant comment une figure religieuse particulière a contribué à la libération des pauvres et des opprimés. Pour lui, la pratique du dialogue interreligieux devrait être le critère de vérité de toute tradition religieuse. Si Jésus est vraiment unique, c'est au dialogue de le manifester, et à lui seul.

l'inclusivisme

« Ceux qui sont sauvés le sont par les mérites de la mort et la résurrection de Jésus Christ, qu'ils reconnaissent ou non

¹/ J. Hick, *An interpretation of religion: Human responses to the Transcendent*, London: Macmillan, 1989, p. 236.

ce rôle du Christ dans leur salut². » Rahner appelle « chrétiens anonymes » ceux qui sont ainsi sauvés sans une confession de foi explicite en Jésus Christ l'unique sauveur. Les inclusivistes affirment donc que même si une véritable connaissance et expérience de Dieu peuvent se trouver dans d'autres traditions religieuses et avoir une certaine signification pour le salut, la plénitude de la vérité est la prérogative du christianisme.

la recherche de la vérité dans la pluralité

Jusqu'à Vatican II, l'Église catholique a officiellement professé qu'il n'y a pas de salut en dehors du christianisme : « hors de l'Église point de salut ». Sans aucun doute cette position exclusiviste est trop partielle et ne rend pas justice aux autres religions. Par sa théologie plus approfondie de l'Église, le concile a inauguré une nouvelle approche :

« L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes... Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socioculturelles qui se trouvent en eux³. »

Depuis le concile, l'Église ne considère plus l'exclusivisme comme une position correcte à cause de son attitude négative envers nos frères non-chrétiens.

^{2/} C.L. Gills, *Pluralism, a new paradigm for Theology*, p. 18.

^{3/} *Nostra aetate*, art. 2.

Il est vrai que les pluralistes sont ouverts à toutes les religions et à leurs riches traditions respectives. Mais beaucoup de leurs arguments ne sont pas assez convaincants pour nous amener à rejeter l'unicité et l'universalité du christianisme. Dire comme John Hick que l'unicité contredit l'ineffabilité de Dieu ne se justifie pas parce que la doctrine de l'ineffabilité nie seulement la possibilité d'exprimer totalement Dieu dans des catégories humaines et non celle d'une auto-expression de Dieu dans une réalité finie. De même l'affirmation que l'engagement pour la paix et la justice exige de rejeter, ou au moins de mettre entre parenthèses, l'affirmation de l'unicité et de l'universalité du Christ n'est pas du tout convaincante. Bien des croyants trouvent là au contraire un encouragement à travailler pour la libération et le bien-être de leurs frères. Mère Teresa en est un lumineux exemple.

De plus, ces théologiens ne prennent pas les religions au sérieux. Tout le monde est évidemment d'accord pour dire qu'il y a des éléments communs à toutes les religions. Mais en même temps, il y a de réelles différences et même des contradictions. Les pluralistes sous-estiment ces faits dans leur recherche de l'unité. Ils négligent ainsi les particularités sociales et historiques de chaque religion et ne les prennent donc pas au sérieux. Ils se trompent aussi sur la nature et le but du dialogue inter-religieux : « la sincérité du dialogue inter-religieux demande que chacun y entre avec la totalité de sa foi⁴. » Un dialogue sincère avec les autres religions est impossible si la foi personnelle est affaiblie ou mise entre parenthèses. En effet, on peut poser cette question : comment le dialogue pourrait-il amener à une redécouverte de la foi en l'unicité du fondateur, si on commence par mettre cela entre parenthèses ? La foi n'arrive pas à la fin du dialogue, elle n'en est pas un contrecoup. Schillebeeckx le note : « Lorsque'ils dialoguent avec d'autres, les chrétiens ne se réclament pas seulement de leur expérience, mais de Jésus ; ils n'an-

⁴/ Réflexions de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples et du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux sur le dialogue et l'annonce (19 mai 1991), *Dialogue et annonce, le pape parle* (1991), N° 48.

noncent pas seulement leur façon de voir Jésus, mais ce qu'il est et qui il est en réalité⁵.»

Les inclusivistes, eux, affirment que tout ce qui est vrai et bon dans les autres religions se trouve inclus et transcendé dans le Christ et le christianisme. A l'inverse de l'exclusivisme, cette position permet de réconcilier et de tenir ensemble les deux axiomes de la volonté universelle de salut et de Jésus seul sauveur. Elle essaie d'affirmer, d'une part la valeur des autres religions et d'autre part, le rôle décisif de Jésus dans le plan universel de salut.

La vraie question n'est pas de savoir laquelle de ces approches est la plus réaliste, mais de savoir s'il y a quelque chose qui rend la révélation chrétienne unique, et de quelle manière le Christ est le sauveur universel, et si la révélation chrétienne est unique, quel est le rôle du christianisme dans le salut de nos frères non chrétiens.

recherche de la spécificité chrétienne

Dans la tradition chrétienne, Jésus occupe une place unique et centrale, plus qu'aucun autre fondateur de religion, car le christianisme n'est pas un recueil de concepts ou de doctrines, il est le mystère de l'auto-révélation de Dieu dans une personne particulière et un lieu particulier. On peut dire qu'en christianisme « le message et le messager ne font qu'un. Le christianisme est la religion d'une personne : le Christ⁶ ». Avec Jésus s'est ouverte une nouvelle période de l'histoire du salut, celle de la plénitude de la révélation ou de l'aube de *l'eschaton*. L'auteur de l'Apocalypse présente Jésus comme l'Alpha et l'Omega, le commencement et la fin.

⁵/ E. Schillebeeckx, *Church, the human story of God*, London, SCM Press, 1990, pp. 26-27.

⁶/ J. Dupuis, *Jesus Christ as the encounter of World Religions*, New York, Orbis, 1991, p. 94.

Dieu voulait rétablir la relation interpersonnelle brisée par le péché des premiers humains en envoyant son propre fils : « Quand vint la plénitude du temps Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi afin de nous conférer l'adoption finale. » (Ga 4,5) Gomez écrit :

« Tous les grands hommes sont des dons spéciaux de Dieu à l'humanité ; le Christ est le don de Dieu lui-même. Notre foi nous dit que si Socrate est un sage, Jésus est la Sagesse ; si Krishna est la manifestation, Jésus est Celui qui est manifesté ; si Bouddha est l'illuminé, le Christ est la Lumière ; si Mahomet est le prophète, Jésus est le Verbe. Comme Moïse tous ces hommes ont servi Dieu en serviteurs, Jésus l'a fait en Fils⁷. »

Jésus lui-même a dit « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,9). L'offre de salut en Jésus Christ a sa nouveauté et son pouvoir propres. Son but ultime est la participation à la vie même de Dieu. En conséquence, la révélation et l'œuvre de salut de Dieu parmi nous en la personne de Jésus « ne peuvent être considérées comme quelque chose qui peut se répéter. Si Dieu est Un, un seul peut être Dieu incarné. Plusieurs personnes peuvent manifester des caractéristiques générales semblables et peut-être illustrer certaines vérités générales sur la nature divine. Mais Jésus est la face humaine de Dieu⁸. » Cette unicité de la révélation chrétienne fait du Christ la clé pour interpréter tout ce qui a un rapport ou une ressemblance avec la révélation. M. Schmaus fait remarquer :

« Dans le plan divin de révélation, Jésus est le sommet de tout ce qui doit être communiqué à l'homme. Tout ce qui touche à la révélation tourne donc autour de Lui⁹. »

⁷/ F. Gomez, « *Uniqueness and Universality of Jesus* », « East asian pastoral review » (1983) p. 22.

⁸/ B. Hebbethwaite, *The Incarnation : Collected essays in Christology*, Cambridge : University Press, 1987, p. 23.

⁹/ M. Schmaus, *Dogma I : God in Revelation*, London, Sheed and Ward, 1972, p. 47.

Le Dieu d'amour a rassemblé toute l'humanité dans un seul plan de salut. Le Concile l'affirme: « Par son incarnation le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme. » (GS22) Cet unique plan de salut veut dire que:

« Si le chrétien voit que le non chrétien est bon, aimant, fidèle à sa conscience, il ne dira plus que ce sont là des 'vertus naturelles'. Car ces vertus naturelles n'existent que dans l'abstrait. Il ne dira plus, comme saint Augustin, qu'il s'agit des 'vertus étincelantes des païens'. Bien plutôt il dira: ici la grâce de Dieu est à l'œuvre dans un homme qui ne l'a jamais demandée expressément, mais qui l'a toujours désirée dans l'aspiration silencieuse et ineffable de son cœur; voilà un homme dans lequel le gémissement ineffable de l'Esprit invoque et se tourne vers ce mystère qui embrasse toute l'existence et que nous connaissons comme le Père de Notre Seigneur Jésus Christ¹⁰. »

de l'unicité à la mission

Ce plan unique de salut ne veut pas dire que les chrétiens n'ont rien à apprendre des autres croyants, mais il leur confère de lourdes responsabilités. Il exige de leur part une mission chrétienne de dialogue, d'inculturation, de témoignage et d'annonce. Nous parlerons ici particulièrement du dialogue et de l'annonce.

Dialogue et Mission. Le dialogue fait partie de l'évangélisation parce qu'il est un moyen de connaissance et d'enrichissement réciproque ainsi que de communication du message du salut de Jésus Christ. Dans le passé, le dialogue a souvent consisté en discussions visant à établir la vérité de notre position. Partant de là, les croyants des autres traditions religieuses ont cru qu'entrer en dialogue interreligieux voulait

¹⁰/ K. Rahner, *Church After the Council*, Montreal: Palm Publishers, 1965, p. 62.

dire renoncer à, ou au moins mettre entre parenthèses, leurs croyances en l'unicité et l'universalité de leur propre fondateur ou de leur religion. Mais c'est le contraire qui est vrai :

« Un vrai dialogue ne peut exister qu'entre des personnes qui sont totalement fidèles à la spécificité de leur foi. Un dialogue sincère exige la loyauté à sa propre foi et le désir de la partager avec des personnes qui ont l'expérience de vivre une autre foi, en les écoutant avec respect et considération¹¹. »

Par le dialogue les chrétiens « deviendront de plus en plus conscients de leur identité chrétienne et percevront plus clairement les éléments distinctifs du message chrétien. Leur foi prendra une nouvelle dimension lorsqu'ils découvriront la présence active du mystère de Jésus Christ au-delà des frontières visibles de l'Église et du peuple chrétien¹². » « Dans un vrai dialogue l'Église reçoit les richesses culturelles des nations et en retour leur donne les richesses du salut de Jésus Christ¹³. » Chaque chrétien, de par son baptême, est appelé à vivre ce dialogue dans la vie quotidienne, qu'il se trouve en situation majoritaire ou minoritaire. Le grand événement de dialogue convoqué par Jean Paul II à Assise le 28 octobre 1986 peut nous guider sur ce chemin. Le pape en a donné le sens : « Une anticipation de ce que Dieu voudrait que soit le développement de l'histoire humaine : un voyage fraternel dans lequel nous nous accompagnons les uns les autres jusqu'au but transcendant qu'Il nous a fixé¹⁴. »

Nécessité du témoignage et de l'annonce. Bien que le dialogue et l'annonce soient tous deux des éléments de la mission évangélisatrice, ils ne sont pas interchangeables : le dia-

¹¹/ Indian Theological Association, « Towards an Indian Theology of religious Pluralism », *Indian Theological Studies* 23, (1990) p. 339.

¹²/ « Dialogue et Annonce » N° 50.

¹³/ *Lineamenta*, p. 516.

¹⁴/ John Paul II, « We seek to be Peacemakers in Thought and Deed », *L'Osservatore Romano* (Eng.) 3 novembre 1986, p. 3.

logue reste orienté vers le témoignage et l'annonce. Le Pape Paul VI dans *Evangelii Nuntiandi* écrit: « Il n'y a pas d'évangélisation vraie si le nom, le règne et le mystère de Jésus de Nazareth, fils de Dieu, ne sont pas annoncés. » (art 22) L'Église, sacrement du salut, a la grande responsabilité de s'engager pleinement pour la bonne nouvelle du salut.

« L'Église se rend plus crédible lorsqu'elle parle moins d'elle-même et prêche davantage le Christ crucifié, particulièrement par le témoignage de sa vie. C'est alors qu'elle est un sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de la communion avec Dieu et aussi de la communion et de la réconciliation des hommes entre eux¹⁵. »

En conclusion, on pourrait dire qu'en ce temps de l'histoire, l'Église a pour mission de proclamer l'unicité du Christ et de construire des relations positives avec les fidèles des autres religions. L'impact de la pluralité religieuse ne peut être ignoré aujourd'hui. Malgré un immense effort missionnaire pendant 2000 ans, la majeure partie de la population du monde n'est pas chrétienne. La réalité de cette pluralité et la reconnaissance par l'Église de la valeur des religions exigent une réponse théologique de l'Église, elle qui a mission de restaurer toutes choses selon les valeurs de l'Évangile. Quels que soient les résultats tangibles, l'Église de notre temps doit continuer à témoigner de Jésus, unique sauveur des hommes puisque seul médiateur entre Dieu et l'humanité. Elle doit témoigner par le dialogue, la proclamation, le service et surtout notre engagement personnel.

Joseph Cheriampanatt
Deepti Bhavan
Melampara
P.O. Kottayam(Dt) Pin. 686594
Kerala India

^{15/} « Relatio Finalis: Ecclesia sub Verbo Dei Mysteriorum Christi Celebrans pro Salute Mundi » A,3, p. 557. G. Caprile, (ed.) *Il Sinodo Straordinario*, 1985, Roma: La Civiltà catholica, 1986.

Le « Dialogue » comme mode d'être de l'Église en Afrique

par Augustin Ramazani Bishwende

Augustin Ramazani Bishwende est prêtre du diocèse d'Uvira en République Démocratique du Congo. Il est doctorant en Théologie de l'Université des sciences humaines de Strasbourg et en Sciences sociales des religions à l'École pratique de Hautes Études (Sorbonne).

L'Église en Afrique a-t-elle des structures dialogales lui permettant d'être fidèle à sa mission? Autrement dit, le mode d'être actuel de l'Église africaine et les relations en son sein sont-ils de nature à favoriser un vrai dialogue à l'africaine? L'inculturation de la foi, c'est-à-dire le dialogue entre l'Évangile et les cultures africaines, donne-t-elle un éclairage suffisant pour promouvoir un dialogue au sein de nos Églises africaines et construire l'avenir?

Dans la perspective de l'aggiornamento de Vatican II, la mission de l'Église devrait s'exprimer en termes de dialogue, de relation, d'échange réciproque des dons, des biens, des personnes, des idées entre les Églises locales. L'Église de Dieu devrait être manifestation et présence de l'amour trinitaire au cœur du monde. Elle devrait se rapprocher des hommes nos frères pour panser leurs blessures. Mais devant des problèmes épineux qui touchent à des questions vitales pour l'homme, l'Église se présente trop souvent, surtout dans l'opinion

publique, comme une institution autoritaire, juridique et canonique. Pourquoi hésite-t-elle à « s'avancer en eau profonde » afin de promouvoir un vrai dialogue avec le monde moderne et postmoderne? En quels termes les évêques ont-ils parlé du « dialogue », lors du Synode pour l'Afrique en 1994?

Le « dialogue » dans *Ecclesia in Africa*

Les évêques africains, réunis en assemblée synodale à Rome (1994), ont fait l'expérience ecclésiale du dialogue, de la concertation et de la confraternité sur le plan continental. Ce fut l'occasion pour eux d'entrer en dialogue avec l'Afrique, ses peines et ses joies, ses espérances et ses craintes¹. Ils ont ainsi montré l'importance du dialogue dans la mission évangélisatrice de l'Église en Afrique. Au Synode, les évêques ont bien compris que « l'attitude de dialogue est le mode d'être du chrétien à l'intérieur de sa communauté comme avec les autres croyants, et les hommes et les femmes de bonne volonté² ».

L'évangélisation sous le mode du dialogue

Pour les évêques africains, le Dieu de la Révélation est essentiellement dialogue ad intra, ad extra. « De tout temps, Dieu se caractérise par sa volonté de communiquer. Il le fait de différentes manières. A toute créature animée ou inerte il donne l'être. Avec l'homme, plus particulièrement, il noue des relations privilégiées. « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils » (He 1,1-2). Le Verbe de Dieu est, de par sa nature, parole,

¹/ Thiandoum H. (card.), Rapport introductif *Le Synode africain. Histoires et textes*, Paris: Karthala, 1996, p. 31; GS 1.

²/ Jean Paul II, *L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, 14 septembre 1995*, Paris: Pierre Téqui, 1995, p. 69 (EA, 65).

dialogue et communication. Il est venu restaurer la communication et les relations entre Dieu et les hommes, d'une part, et, d'autre part, celles des hommes entre eux³. »

A la suite du Christ qui a réalisé sa mission de salut dans le dialogue avec les hommes de son temps, tout chrétien africain est invité par les évêques à annoncer l'Évangile aux hommes de notre continent dans un dialogue d'amour. « ...Le dialogue constitue le premier moment de l'évangile. Qui, aujourd'hui, oserait transmettre la parole, fut-elle pour lui Parole de Dieu, s'il ne s'est donné la peine de reconnaître et d'écouter l'homme ou la femme auxquels il s'adresse? Pas d'évangélisation possible sans respect ni rencontre, sans dialogue⁴. »

Pour atteindre l'Africain au plus intime de son être, il faudrait un dialogue serein et confiant, pour lui faire découvrir l'Évangile comme une Bonne Nouvelle d'Amour venant de la part de Dieu pour panser ses blessures et attirer sur lui la miséricorde de Dieu. La foi re-suscitera le destinataire pour qu'il devienne à son tour témoin du Verbe pour ses contemporains.

L'évangélisation menée dans le dialogue permettrait aux chrétiens africains de bâtir une « *Église-famille-de-Dieu* ». En son sein, les joies, les souffrances, le bonheur, les épreuves, se partagent. Car la vie est essentiellement partage et solidarité dans un dialogue confiant et fraternel. Si les familles charnelles se fondent sur le dialogue, la communion, la fraternité, la solidarité, *l'Église-famille-de-Dieu*, transfigurée par le mystère pascal, invite tous les hommes à entrer en dialogue avec Dieu, à participer à la vie même de la Trinité, les appelant à revenir au Père, dans l'Esprit et par le Fils, « afin que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15,28).

³/ EA, 71; DV 4.

⁴/ Luneau R., *Paroles et silences du Synode africain 1989-1995*, Paris: Karthala, 1997, p. 134.

L'Église en dialogue au cœur du monde

Dans *Ecclesia in Africa*, les évêques parlent explicitement du dialogue⁵, au sein de *l'Église-famille-de-Dieu*, du dialogue œcuménique, du dialogue interreligieux, et du dialogue avec le monde contemporain.

« Le dialogue se pratiquera d'abord au sein même de l'Église Famille, à tous les niveaux : entre les évêques, les Conférences épiscopales ou Assemblées de la hiérarchie et le Siège apostolique, entre les Conférences ou Assemblées épiscopales des différents pays du même continent et celles des autres continents et, dans chaque Église particulière, entre l'évêque, le *presbyterium*, les personnes consacrées, les agents pastoraux et les fidèles laïcs, de même qu'entre les fidèles des différents rites au sein de la même Église. Le SCEAM veillera à se doter des structures et des moyens qui garantissent l'exercice de ce dialogue, notamment pour favoriser une solidarité pastorale organique⁶. »

Le document demande ensuite qu'un dialogue œcuménique soit mené à travers des projets concrets : bibliques, théologiques et des engagements pour la justice, la paix et le respect de la dignité humaine, avec nos frères des anciennes Églises africaines d'Égypte et d'Éthiopie, avec nos frères anglicans et protestants⁷ et avec les Églises africaines indépendantes. « Tous ensemble, les chrétiens sont responsables du témoignage à rendre à l'Évangile dans le continent⁸. »

Les évêques ont la nette conscience que l'esprit de la famille africaine prépare un terrain favorable au dialogue inter-religieux. C'est pourquoi, ils insistent pour que le dialogue soit mené avec l'Islam, la religion traditionnelle africaine et les autres grandes religions du monde afin de réaliser que nous

⁵/ Cf. EA, 65-66s.

⁶/ EA, 65.

⁷/ *Ibidem*.

⁸/ *Ibidem*.

sommes tous des enfants du même Père, appelés à vivre ensemble dans une grande famille humaine. « Puisque l'ensemble de l'humanité est d'une certaine manière la famille de Dieu, cette image élargit également l'évangélisation à ses dimensions universelles : accueillir tous les peuples et chaque personne au sein de cette grande famille, comme un membre conscient ou mû par l'Esprit⁹. »

L'Église-famille-de-Dieu se doit, en fin de compte, d'instaurer un dialogue d'amour avec le monde de ce temps, représenté d'une part, par les structures politiques et économiques et d'autre part, par les médias. L'Église vit désormais en solidarité avec l'homme et avec son histoire afin de lutter contre les structures politiques et économiques injustes qui asservissent l'homme. Par ailleurs, les médias, premier aréopage des temps modernes, « constituent non seulement un monde, mais toute une culture et une civilisation. C'est à ce monde aussi que l'Église est envoyée porter la Bonne Nouvelle du salut. Les hérauts de l'Évangile se doivent d'entrer dans ce monde pour se pénétrer de cette nouvelle civilisation et de cette culture, afin de s'en servir à bon escient¹⁰. »

Par l'insistance sur le dialogue, le Synode africain, veut faciliter l'ouverture de l'homme à l'Absolu de Dieu. Le dialogue est non seulement un colloque de l'homme avec l'homme mais c'est aussi celui de l'homme avec Dieu pour la libération et le salut de l'homme, pour la communion et la réconciliation de Dieu avec les hommes et des hommes entre eux. Le dialogue serait à la fois « *stratégie pastorale* » et « *orientation théologique* ». Il est d'abord une « *stratégie pastorale* » à promouvoir. « Si nous voulons que la famille humaine devienne dans le Christ Jésus la famille des enfants de Dieu, nous devons instaurer un dialogue confiant qui n'exclut personne mais qui nous conduit tous ensemble à accepter franchement les appels de l'Esprit et à les suivre avec ardeur¹¹. » Le dialogue

⁹/ *Ibidem*, 30.

¹⁰/ EA, 71.

¹¹/ Cf. GS 92.

est ensuite une « *orientation théologique* » de l'homme ouvert à l'absolu de Dieu. C'est dans le dialogue constant d'un cœur à cœur avec Dieu que l'homme acquiert l'esprit du témoignage, dans le but d'inscrire le Royaume de Dieu dans le devenir historique de l'Afrique.

Le difficile « dialogue »

Ecclesia in Africa parle du dialogue comme « *stratégie pastorale* » et « *orientation théologique* ». Il semble avoir négligé sa valeur théologique et éthique. Le dialogue n'est-il pas un « *vecteur éthique* » disposant l'homme à pratiquer le précepte évangélique de l'amour? Posons-nous alors la question : le dialogue est-il réellement vécu au sein de nos Églises africaines? Quelles perspectives *l'inculturation de la foi*, ouvre-t-elle dans les conflits ethniques? Comment faire exister un vrai dialogue évangélique, là où il y a des guerres, des conflits, des tensions entre les races, les nations, les peuples, les ethnies, les tribus, les clans? Un fossé se creuse de plus en plus entre *le « dire »* et *l'« agir »*, une *dysharmonie* s'installe au sein de nos communautés ecclésiales, la haine écrase les esprits en entretenant des conflits sans motivation au lieu d'entrevoir de nouveaux chemins de paix, de justice, de réconciliation et de développement.

dialogue et inculturation de la foi

Le projet de l'inculturation ne peut pas faire l'économie d'un dialogue permanent entre la foi chrétienne et les cultures. Nous parlons de dialogue parce que, entre la foi chrétienne d'une part et les cultures d'autre part, il y a des tensions, des conflits, des divergences qui ont besoin d'être réconciliés, pour le renouvellement du christianisme et l'avènement de nouvelles cultures.

Dans ce dialogue, le problème surgit dès lors que l'Évangile n'est pas considéré comme levain dans la pâte, que l'on ne

donne pas aux cultures leur vraie valeur, leur vrai sens, bref, la place qui leur revient dans la vie des hommes. Nos cultures africaines ne sont pas figées et statiques, elles sont traversées par la dynamique historique et sont ouvertes à la modernité caractérisée par la rationalité scientifique et technologique. Ces cultures, même si elles éclatent sous l'effet de la mondialisation, sont capables de donner au christianisme un autre visage, un autre conditionnement historique. Présenter le Christ comme « *transformateur* de la culture », comme « *opérateur* de quelque chose de spécifique dans la culture »¹², revient à accepter que la culture est « comme habitée et travaillée, dynamisée et fécondée à la fois par une visée du sens, de l'absolu, de l'Inconditionné¹³ ».

Dans le projet de l'inculturation de la foi, jusqu'où le dialogue peut-il aller ?

✓ La **théologie de l'identité culturelle** doit poursuivre son dialogue avec les cultures africaines contemporaines en plein éclatement, écartelées entre tradition et modernité. Il faut dialoguer avec elles, à la lumière de l'Évangile, afin qu'elles donnent des réponses face au mal africain qui est celui de la division ethnique. Le dialogue de foi devrait être en mesure d'inscrire l'amour évangélique dans nos cultures africaines et faire éclater la solidarité clanique en l'ouvrant à l'universel. Si les conflits ethniques se poursuivent, il deviendrait difficile d'édifier une *Église-famille-de Dieu* et même d'instaurer en Afrique des États modernes qui respectent le droit et la dignité de l'homme.

✓ La **théologie de la libération** doit mener son dialogue avec les cultures africaines contemporaines pour arriver au respect de l'homme et de sa dignité. Peu de temps après l'accession des pays africains à l'indépendance, R. Dumont affirmait clairement que « *l'Afrique noire est mal partie* »¹⁴. Devant

^{12/} Doré J. (Mgr), *Christianisme et Culture*, N.R.T., 124 (2002), p. 373.

^{13/} * *Ibidem*, p. 376.

^{14/} Dumont R., *L'Afrique noire est mal partie*, Paris : Seuil, 1962 et 1966.

les événements tragiques actuels, il paraît judicieux, sans être afropessimiste, de se poser la question : « *L'Afrique noire peut-elle partir ?* » Les Africains ont une responsabilité¹⁵ dans « la tragique situation présente : gaspillage de l'aide dans d'inutiles dépenses de prestige, détournements et corruption au plus haut niveau et de la part de tous ceux qui détiennent quelque parcelle de pouvoir, confiscation de l'appareil d'État au profit d'une ethnie dominante, aveuglement face à la pandémie de sida, abandon de l'agriculture traditionnelle, luttes ethniques...¹⁶ », guerres politiques, massacres, génocide, pour le cas des pays des grands lacs ; sans oublier des événements récents : les manipulations électorales, « *le scandale de la Côte d'Ivoire* » avec la mutinerie des soldats... L'Église peut-elle sans se lasser, continuer à être une « *conscience critique* » du pouvoir politique, à créer des espaces de dialogue afin de réconcilier les hommes politiques ? La théologie de la libération doit réfléchir vigoureusement sur les mécanismes de libération et de développement économique de l'Afrique. Un dialogue bien mené avec nos dirigeants, souvent enclins à instaurer des régimes totalitaires, peut aider l'Afrique à trouver des solutions politiques pour sortir de l'impasse. Sans doute une œuvre de longue haleine !

✓ Si la **théologie de la reconstruction** dit non à l'idéologie de la différence et de l'assimilation, elle devrait nous proposer des réflexions éthiques qui aident à se réconcilier avec les forces vives occidentales pour l'intérêt et l'avenir de l'Afrique. Quel avenir les Africains doivent-ils construire et sur quel modèle ? Comment croire et espérer, alors que dans le présent, l'Afrique est encore en marge de l'économie mondiale de marché ? Comment les Africains et les Occidentaux pourront-ils être solidaires pour la reconstruction de l'Afrique et pour sauver l'humain ?

^{15/} Diakité T., *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris : Karthala, 1986.

^{16/} Puel H., Vers une Afrique plus responsable, *La Croix*, mercredi 25 sept. 2002, p. 26.

relations au sein de l'Église et dialogue

Même si *Ecclesia in Africa* parle du dialogue, est-il réellement vécu dans les communautés chrétiennes africaines? Devant certaines questions tabous, *l'argent et le pouvoir* par exemple, le dialogue a du mal à passer.

Il arrive que des évêques concentrent tout l'argent du diocèse entre leurs mains, ou donnent la gestion des finances aux prêtres issus de leurs clans ou de leurs familles d'origine. C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre le « difficile dialogue entre les Églises locales et leurs bailleurs de fonds sur les priorités retenues, car si l'on conçoit bien que les premières entendent être maîtresses chez elles et le rester, les seconds ne renoncent pas facilement à vérifier l'usage qui est fait de leur argent¹⁷ », et peut-être à juste titre!

On trouve des diocèses où les prêtres sont privés d'un droit essentiel: le minimum pour vivre. La pauvreté qui leur est ainsi imposée, soit à cause de la mauvaise gestion des biens du diocèse, soit à cause de la gestion familiale, pose de sérieux problèmes au sein de nos Églises locales. Le dialogue a même du mal à s'instaurer entre les prêtres séculiers et les religieux, à cause de problèmes d'argent ou de terrain, situation qu'on s'explique mal!

B. Bujo¹⁸ et P. E. Penoukou¹⁹ dénoncent les abus d'autoritarisme de certains évêques africains qui concentrent tous les pouvoirs (pastoral, financier, juridique) entre leurs mains et se comportent comme des chefs traditionnels autocrates, des « évêques patrons ». Au Togo, 24 prêtres sont partis parce qu'ils ne pouvaient plus s'entendre avec leur évêque. Normalement, celui-ci est supposé avoir un « charisme de paternité ». « Dans la mentalité africaine, le père est sujet et garant d'une vie nouvelle qui naît et grandit sous sa protection ; c'est-à-dire, en ter-

^{17/} Luneau R., *op. cit.*, p. 35-36.

^{18/} Bujob, *Le diaire d'un théologien africain*, Kinshasa: Ed. de l'Église d'en-bas, 1983.

^{19/} Penoukou E.J., *Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris: Karthala, 1984.

mes évangéliques, un homme de confiance et de bonté qui ne se lasse pas de faire le bien (2 Th 3,13)²⁰. »

Les relations entre prêtres et laïcs ne sont pas plus saines, souvent marquées par l'autoritarisme. Les pasteurs sont tentés de concentrer tous les pouvoirs en marginalisant les laïcs. Les bons laïcs ne sont-ils pas là pour obéir et appliquer les décisions de la hiérarchie, évêques et prêtres ?

Non, l'Église d'Afrique ne pratique pas toujours le dialogue, ni en son sein, ni entre les Églises locales ou avec les structures romaines, ni même au sein des communautés religieuses. Il y a des murs qu'il faut abattre entre races, cultures, origines ethniques. Le dialogue reste une tâche urgente.

Quelques pistes pour une Église africaine dialogale

Dans les cultures africaines, y a-t-il des valeurs anthropologiques permettant aux Africains de comprendre et de vivre un vrai dialogue évangélique, des lieux où inventer des structures de dialogue ?

revenir à nos valeurs culturelles africaines

L'homme africain de par sa tradition est **un être de relation**. S'il s'enferme sur lui-même, il étouffe. Il ne peut se réaliser qu'à travers ses réseaux de relations au sein de la société, de son ethnie et de sa famille. Il trouve sa joie dans l'accueil, la solidarité, la fraternité, la communion. Sa vie est fondée sur une philosophie de l'intersubjectivité. C'est en étant ouvert aux autres : vivants, morts-vivants²¹, bourgeons d'espoir²², et

²⁰/ Penoukou E.J., *op. cit.*, p. 40.

²¹/ Ils sont morts, mais vivants dans la mémoire de leur descendance.

²²/ Ce sont des enfants qui vont bientôt naître. Ils sont membres de fait de la famille.

en vivant une vie d'hospitalité, d'accueil, d'échange et de partage, qu'il peut se réaliser comme homme.

Sa vie est essentiellement caractérisée par le dialogue. L'Africain n'est pas façonné par une culture de l'écriture mais par une culture de l'oralité, qui est une culture de la parole. Voilà pourquoi la **palabre** occupe une place de choix dans les sociétés africaines. Devant des problèmes sérieux de l'existence : la naissance, le mariage, la mort, les Africains se retrouvent pour réfléchir, causer ensemble afin de se soutenir mutuellement en face de l'événement heureux ou malheureux. La palabre africaine n'est pas loin du débat parlementaire ou d'un débat télévisé sur les grandes questions d'actualité au sein des sociétés démocratiques. Il n'est pas loin du conseil presbytéral qui traite les questions cruciales au sein d'un diocèse. Si l'on essaie de rationaliser et de systématiser la palabre africaine, beaucoup d'Etats africains peuvent s'en inspirer pour respecter la liberté de pensée et d'opinion et initier des systèmes démocratiques originaux. Il revient aux Églises de façonner une société qui s'organise autour des différents conseils de fraternité (comme des familles), où chacun peut s'exprimer librement, se sentir accepté, aimé et respecté.

La **famille africaine** est un lieu de dialogue, de fraternité, de communion, de solidarité et d'amour. Ces valeurs prédisposent les sujets à mieux vivre le dialogue dans d'autres structures. Quand on parle de la famille, il convient de *distinguer l'esprit familialiste* qui veut édulcorer les valeurs de la famille, *du vrai esprit familial*, qui est ouverture de l'être humain au-delà de lui-même afin de rejoindre les autres, et l'Autre, l'Inconditionné, pour son humanisation.

Le dialogue permanent de l'homme africain avec **le monde invisible** (monde des esprits, des morts, des ancêtres, etc.) est aussi un terrain favorable qui le prépare à vivre, au sein du christianisme, ce dialogue profond qui oriente son cœur vers Dieu, à travers une vie de contemplation.

instaurer des structures de dialogue

L'Afrique a besoin de beaucoup de « *centres d'alphabétisation et de scolarisation du monde rural* » afin de permettre à tous de lire la Bible. Comment l'Africain peut-il dialoguer avec la Bible, si plus de la moitié de sa population est analphabète ?

Les diocèses ne devraient pas hésiter à créer des « *centres de formation biblique et pastorale* ». Pour édifier *l'Église-famille-de-Dieu*, les communautés ecclésiales devraient disposer d'un laïc responsable, capable d'assumer de nouvelles méthodes d'évangélisation. Malheureusement, le nombre des Instituts de théologie et de formation biblique est encore insignifiant, faute de moyens financiers. N'est-ce pas déconcertant de voir que le Congo-Kinshasa, avec une cinquantaine de diocèses, n'a qu'un Institut catholique de théologie ?

Le renouveau liturgique entrepris au Congo-Kinshasa devrait se poursuivre dans d'autres régions de l'Afrique. La liturgie est un vrai moment de dialogue entre l'homme et Dieu. Il faudrait créer des « *centres de recherche liturgique* » ayant pour objectif d'élaborer des liturgies dialoguées, inculturées, reconues par différentes Églises régionales. La diversité des expériences liturgiques issues de cinq régions du continent : Afrique du Nord, de l'Ouest, Afrique orientale, centrale, australe, serait d'une grande richesse spirituelle pour l'Afrique.

Enfin, les Églises africaines ne peuvent s'ouvrir un avenir qu'en créant des lieux de fraternité et de partage, des lieux où l'amour s'exprime, afin d'inscrire le Royaume dans l'histoire des Églises locales et l'Église dans l'histoire du Royaume. « Si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples. » (Jn 13,35)

Augustin Ramazani Bishwende
12, rue de Martignac
75007 Paris

La dimension spirituelle du dialogue

par Gérard Chabanon

*Le Père Gérard Chabanon est Missionnaire d'Afrique.
Il est actuellement provincial de France, et président de
l'Association Spiritus.*

Ma grand-mère était catégorique : « *A ces gens qui viennent avec des bibles, il ne faut pas ouvrir la porte.* » Car « *ces gens* », disait-elle, « *sont dangereux* ». C'étaient des ennemis de la religion et des prêtres ! Et comme notre curé, au catéchisme, n'était pas bien commode, les enfants que nous étions, ne pouvaient que s'imaginer le pire... Aussi sans hésiter nous obtempérions, mais sans trop comprendre pourquoi.

dans le train

Nous étions deux dans le compartiment du train Strasbourg-Paris et je venais de poser mon bréviaire à côté de moi quand le jeune homme assis en face de moi m'a demandé : « *C'est une Bible que vous avez là ?* » Le ton de sa voix était poli mais ferme. Il avait vingt-sept ans, travaillait dans l'informatique et occupait une partie de ses temps libres à faire du porte-à-porte avec sa Bible ! Il était témoin de Jéhovah. Dans un flash, j'ai revu le visage soucieux de ma grand-mère et j'ai perçu le

ton énergique de sa voix ; puis très rapidement a démarré avec ce jeune homme une conversation fort intéressante et très spirituelle. Nous avons parlé de la Bible bien sûr, en particulier des Psaumes, de leur traduction de la souffrance et de la détresse humaines, et aussi de la proximité et de la familiarité avec Dieu qu'ils expriment. Trop vite nous sommes arrivés Gare de l'Est et nous nous sommes séparés heureux de notre rencontre. Je me suis dit que, grâce à Dieu, en un demi-siècle, nous avons tous bien changé. En effet, ce témoin de Jéhovah avait montré une grande ouverture et un désir sincère de connaître le catholique que je suis et réciproquement. En dialoguant avec lui, j'avais découvert un frère missionnaire et nombre de mes préjugés étaient tombés. Mieux, ses paroles ont habité ma prière les jours qui ont suivi notre rencontre.

le catéchiste et sa famille au village

Jean-Marc Ela affirme que « *le temps privilégié de la mission est ici (au Nord Cameroun) le temps de la veillée au village. Car c'est le moment où, ensemble, les hommes font l'expérience de la puissance incantatoire de la Parole*¹. » Parler, écouter, échanger puis laisser les mots – les miens et ceux des autres – devenir une Parole partagée par le groupe, acceptée de tous, une prière enfin. La parole nous libère et nous enrichit. Bien sûr, il y a les longues palabres qui parfois s'éternisent sur des sujets plus ou moins intéressants. Mais se vivent aussi des rencontres au village où l'on partage un peu de notre densité humaine. Des histoires de marché, on passe à des choses plus sérieuses, plus personnelles aussi. Ce ne sont pas simplement des informations fragmentées, éparses que l'on échange mais on entre dans la compréhension de l'expérience des autres, dans leur vie quotidienne et leur vision du monde.

Un proverbe Swahili affirme : « *Viens, étranger, tu feras du bien à celui qui te reçoit.* » Je me souviens de telles rencontres lors

¹/ J.-M. Ela & R. Luneau, *Voici le Temps des Héritiers*, Karthala, 1982, pp. 170-71.



des tournées que nous faisons dans certains villages de montagne de l'Undali en Tanzanie. Les journées étaient rythmées par la liturgie et les sacrements – réconciliation, messe, baptêmes, mariages – les enseignements et les visites aux malades. Après un temps de repos, on se retrouvait le soir chez le catéchiste pour parler. Parfois des voisins se joignaient à nous mais, la plupart du temps, c'était leurs épouses et les enfants qui se rassemblaient dans la grande pièce. Rapidement les plus jeunes s'endormaient. C'est alors que nous échangeons sur la vie, nos expériences humaines, sur notre foi. La nuit et le silence qui enveloppaient le village semblaient faciliter la communication. Un climat fait à la fois de curiosité et de confiance s'établissait. Le dialogue se prolongeait parfois fort tard. Mais toujours il se terminait par une courte prière, un merci à Celui qui nous avait rassemblés. Puis on allait dormir.

Je garde un très beau souvenir de ces tournées pastorales souvent faites à pied sur des sentiers de chèvres. Les dimensions religieuses et humaines se mêlaient harmonieusement et nourrissaient ma vie spirituelle. En effet, plusieurs fois, en redescendant dans la plaine, je me suis dit que proclamer l'Évangile, c'est bien, le vivre, c'est encore mieux. Dans la simplicité de l'hospitalité offerte et reçue, dans les paroles échangées, les réflexions partagées, les ouvertures culturelles et religieuses faites au cours de ces rencontres, comment ne pas reconnaître la présence vivante de Jésus et de son Évangile ?

Mohammed et les noix de coco

C'est au Canada que nous nous sommes rencontrés pour la première fois. Comme moi, Mohammed essayait de mieux comprendre le développement rural et la gestion des coopératives à l'Institut Coady d'Antigonish. Puis nous nous sommes revus plusieurs fois à Dar es Salaam. Il était devenu haut fonctionnaire dans l'administration tanzanienne et moi curé d'une paroisse de banlieue de la capitale économique. A

l'occasion de la fin du Ramadan, Mohammed m'avait invité pour un repas chez lui. La veille, c'est lui-même qui s'était rendu au grand marché pour acheter les noix de coco indispensables à un repas de fin de Ramadan. Et voilà ce qui s'était passé.

Alors que Mohammed s'était approché d'un étalage et examinait, soupesait des noix de coco à la recherche de beaux fruits, il avait remarqué une vieille femme qui, elle aussi, cherchait des noix pour agrémenter son repas de fête. Mais de toute évidence, elle était pauvre et s'orientait vers un achat très modeste. D'ailleurs, le vendeur fatigué de répondre à ses questions sur le prix de celle-ci et de celle-là ne s'intéressait plus à elle. Mohammed, lui, la suivait du regard et... réfléchissait dans son cœur : *« Cette vieille femme n'est-elle pas ma mère, ma sœur dans la communauté musulmane ? N'a-t-elle pas le droit de célébrer dignement la fin du Ramadan ? »* Sans hésiter plus longtemps, Mohammed avait pris un billet de cent shillings et l'avait donné à la vieille, qui le lui rendit. Alors qu'il me racontait son histoire, mon hôte continuait de réfléchir. *« Sais-tu, Gérard, pourquoi elle a refusé mon argent ? »* Non, je ne comprenais pas. Pour ma part, je n'avais jamais traversé le grand marché sans rencontrer de nombreux mendiants à la recherche, sinon d'un billet, du moins d'une pièce de monnaie. *« Eh bien, tu vois, continua-t-il, elle m'a rendu mon billet parce qu'elle s'est sentie insultée devant tout le monde. J'avais blessé sa dignité. J'aurais dû penser à cela et chercher un autre moyen pour l'aider. »*

Cette histoire et ces réflexions m'ont aussi fait réfléchir sur ma façon de « faire la charité ». Pour que notre charité se traduise en une attitude véritable de compassion, pour que nos paroles et nos gestes soient des signes, des miracles d'amour, il y a des réalités importantes dont il faut tenir compte. On ne peut être généreux sans respecter profondément l'autre. L'aide aux pauvres est un art bien difficile. Combien de fois avons-nous « raté le coche » par excès de précipitation, par manque de finesse ou par méconnaissance de certaines coutumes. Et cela vaut pour les cas individuels mais aussi pour



des projets plus importants dont les conséquences désastreuses n'apparaissent que beaucoup plus tard.

Ce qui est certain, c'est que Mohammed m'a renvoyé à l'Évangile. Lui, le musulman, en cette fête de fin de Ramadan, m'invitait indirectement à relire l'Évangile et à méditer les rencontres humaines de Jésus, son attitude envers les pauvres, les malades, les exclus. Notre dialogue m'ouvrait des perspectives nouvelles. Sa parole rejoignait une autre Parole, ses réflexions étaient en harmonie avec des valeurs évangéliques. Bien sûr, il exprimait tout cela à partir de sa culture et de sa foi et je l'interprétais à ma façon. De plus, nous ne nous étions pas réunis pour une session théologique mais pour partager un repas de fête. Et pourtant, la joie de passer un bon moment ensemble s'est prolongée spirituellement jusqu'à aujourd'hui. Oui, il existe des temps de communion spirituelle qui nous rapprochent entre croyants. *« En effet, ceux-là sont fils de Dieu qui sont conduits par l'Esprit de Dieu... et l'Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. »* (Rm 8,14-16) Au-delà des nombreuses divergences théologiques qui nous séparent, malgré même une certaine incommunicabilité de nos credo respectifs, Dieu peut s'inviter à notre table. Certes, dans ce cas, il ne s'agissait pas de celle d'Emmaüs, mais on peut, néanmoins, trouver quelques similitudes. Dans les deux cas, il y a eu un cheminement de frères, un dialogue, des peurs, des incompréhensions mais aussi une relecture des événements, des cœurs qui battent plus fort, une « révélation », une vérité qui s'impose. Et puis chacun doit se remettre en route pour poursuivre le chemin qui est le sien.

dialoguer avec son cœur

Il me semble que l'on peut regarder toute la Bible comme un dialogue continu entre l'homme et Dieu. Un Dieu qui sans cesse vient, cherche et revient à la rencontre de l'homme et qui essaie par tous les moyens de parler à son cœur. L'homme de son côté n'est pas en reste. Certes, parfois, il se cache mais

le plus souvent il appelle, crie vers Dieu et accepte la rencontre. Entre Dieu et l'homme, s'établit un dialogue : un autel, des offrandes, une prière symbolisent cette communion.

Et puis arrive Jésus, l'homme selon le cœur de Dieu, le Fils, l'Unique, le Serviteur fidèle, le Semeur de la Bonne Nouvelle. Il parle, il écoute, il prie, il regroupe des disciples et les forme à la mission. Il s'intéresse aux petits, guérit des malades. On le voit dans de nombreux villages en Judée et en Galilée, mais aussi en Samarie. Partout, il rencontre des gens de toute origine. De certaines de ces rencontres, jaillissent des illuminations, des paroles de vie, des conversions profondes. Au puits de Jacob, c'est une femme samaritaine qu'il va conduire vers une source inespérée. Mais cette samaritaine allait contribuer à son tour, en quelque manière, « à révéler » un peu mieux, un peu plus, Jésus à lui-même. C'est en dialogue avec elle qu'il affirmera : « *Je le suis (le Messie) moi qui te parle.* » (Jn 4,26) Cette rencontre, comme beaucoup d'autres, le confirmait dans son identité et dans sa mission. La « femme dit », puis « Jésus dit », et ainsi va tout dialogue, en disant, en se disant. Voilà bien le chemin particulier pour une rencontre en profondeur, pour un dialogue fécond. Si dans le texte évangélique, la samaritaine essaie plusieurs fois de déplacer le centre de la discussion, Jésus fidèle à lui-même la ramène vers l'essentiel : renaître à la vraie vie, malgré les contours fort sinueux de ses expériences amoureuses. Le fait est que la femme repartit à la ville et, toute retournée par sa rencontre avec Jésus, déclara publiquement : « *Venez donc voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-il pas le Christ ?* » (Jn 4,29)

Marie symbolisait dans son cœur

Ainsi vont les rencontres qui nous comblent de joie et de paix, celles qui sont sources de vie jaillissante, d'engagements concrets et d'approfondissements spirituels : dialogue fondé sur la vie, dialogue du cœur où la parole de l'un s'unit à la parole de l'autre pour s'élever vers Dieu. Pour cela une voie

est ouverte, celle du travail symbolique. Le verbe grec *sum-ballein* veut dire jeter ensemble et donc mettre en rapport. Xavier Thévenot, dans son *Carnet Spirituel*, écrit : « *Aussi le sujet est-il convoqué à 'jeter ensemble' (sum-ballein) tous les événements de son histoire, tout ce qui a été dit à leur propos, de façon à les mettre en rapport, non seulement entre eux, mais aussi avec ce qui fait et a fait sens dans sa vie. Alors, peu à peu, malgré des zones d'ombre qui peuvent subsister, les choses s'éclairent, et ce qui paraissait insensé trouve de la signification*². » Ce chemin me paraît particulièrement fécond pour approfondir la dimension spirituelle du dialogue interpersonnel et inter-religieux. Bien sûr un travail intérieur est nécessaire, des discernements s'imposent. L'enthousiasme ne suffit pas pour entrer dans la Vie de l'Esprit car les obstacles sont nombreux et les illusions multiples. Mais les difficultés ne doivent ni obscurcir, ni masquer l'importance de cet engagement, ni le limiter à quelques élus. « *Marie symbolisait dans son cœur* » nous dit l'Évangile (Lc 2,19). La mère de Jésus retenait, conservait, méditait, rumina tout ce qu'elle vivait. A sa manière, elle s'était engagée dans un travail intérieur où la mémoire sert de tremplin à la créativité et à la foi. « *Symboliser dans son cœur* », l'expression de Xavier Thévenot est belle. C'est surtout, je crois, une voie spirituelle à creuser davantage et un chemin à explorer pour la mission aujourd'hui. Créer et établir des liens dans nos vies, relier le passé avec le présent, développer des réseaux de communication entre les personnes, rassembler, réunir des croyants de religions différentes, « *mettre en relation les différentes réalités dans lesquelles Dieu manifeste sa présence: les sacrements, la Parole de Dieu, l'Église, l'expérience de tous ceux qui, croyants ou non, vivent suivant la logique de l'Esprit, et enfin la réalité cosmique*³. »

La mémoire des événements, mais une mémoire qui, au-delà de l'enregistrement des faits, tisse des réalités diverses et leur donne sens, le dialogue entre les personnes mais aussi le

^{2/} Xavier Thévenot, *Avance en eau profonde*, D.D.B. 1997, p. 39.

^{3/} Xavier Thévenot, *idem*, p. 89.

silence, ouvrent au dialogue avec Dieu, à la prière. Passer de la curiosité à un désir de compréhension puis à une écoute véritable de l'autre, l'accueillir avec bienveillance et partager son amitié, relire dans le secret du cœur le chemin parcouru et y reconnaître le doigt de Dieu, voilà me semble-t-il, les composantes essentielles du dialogue spirituel et de son approfondissement. A nous d'apprendre à « les jeter ensemble » et à découvrir, à reconnaître l'unité profonde qui les anime.

C'est avec une prière de saint Augustin que je conclurai ces réflexions :

*« Sur la terre, autre chose est la source,
autre chose la lumière.
Assoiffé, tu cherches une source,
et pour parvenir à la source, tu cherches la lumière.
Et s'il ne fait pas jour, tu allumes la lampe
pour parvenir à la source.
Cette source est elle-même la lumière.
Pour l'assoiffé, elle est source ;
pour l'homme dans la nuit, elle est lumière.
Que s'ouvrent les yeux pour qu'ils voient la lumière,
que s'ouvre le tréfonds du cœur pour qu'il boive à la source. »*

Gérard Chabanon
5, rue Roger Verlomme
75003 Paris

Jésus, un être de dialogue

par Jacques Matthey

Jacques Matthey est pasteur, théologien et exégète. Il est coordinateur du département « Mission et évangélisme » au Conseil Œcuménique des Églises.

« **L**e royaume de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile. » C'est ainsi que Jésus commence et résume son activité, selon Marc 1,15. Puis, il appelle des hommes à le suivre et à coopérer avec lui dans sa mission, leur déclarant qu'ils deviendront « pêcheurs d'hommes ». Enfin, il chasse d'autorité les esprits impurs aliénants. Ce début dramatique du plus ancien Évangile ne brosse pas vraiment le portrait d'un être de dialogue tel que la culture postmoderne l'imagine. A première vue donc, Jésus n'est pas le parfait modèle du chrétien engagé dans le dialogue interreligieux.

un être d'autorité

En effet, durant tout son ministère, Jésus revendique une identité spéciale et prétend à un lien exceptionnel avec Dieu. Suite à une guérison non autorisée, parce qu'accomplie un jour de sabbat, il déclare que le Fils de l'homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre (Mc 2,10). En Mt 11,2-6 il affirme sans hésitation être l'Envoyé de la fin des temps, celui qui apporte guérison, libération et pardon en particu-

lier pour les plus exploités, ceux et celles qui sont mis à l'écart et ceux qui ploient sous le fardeau de la culpabilité. Il va même jusqu'à prétendre que le sort de la vie humaine se joue dans la rencontre et la communication avec lui: « Et heureux celui qui ne tombera pas à cause de moi » (Mt 11,6).

L'identité de Jésus est ce qui ressort en premier d'une lecture des Évangiles. Il laisse entendre qu'il est le personnage qui inaugure la dernière période de l'histoire de Dieu avec l'humanité et même la création, il enseigne avant d'apprendre, il guérit les malades plutôt qu'il n'accompagne les souffrants, il pardonne et demande d'abandonner un style de vie de pécheur plutôt que de faire preuve de « compréhension » en évitant de mentionner le péché. Jésus est un être hors du commun, certes, mais d'un amour très exigeant qui peut paraître scandaleux.

On ne saurait dire d'ailleurs qu'il a automatiquement enthousiasmé tout le monde. Certes, les foules se sont mises à le suivre, fascinées par la nouveauté de son discours et son pouvoir de guérison, mais beaucoup de responsables religieux et politiques, de même que la majorité des gens aisés et influents n'ont pas vu en lui un homme avec qui entrer en dialogue, mais un homme à réduire au silence.

il mange avec les pécheurs

Jésus, pourtant, partage la vie de tous les jours avec ses contemporains. Lui dont l'identité exceptionnelle est affirmée avec force tout au long des récits bibliques est présent lors des fêtes – le mariage à Cana, la fête religieuse à Jérusalem –, pleure avec celles qui pleurent – les sœurs de Lazare – et se soucie du bien-être des gens qui viennent l'écouter: « J'ai pitié de cette foule », dit-il à ses disciples, « car voilà déjà trois jours qu'ils restent auprès de moi et ils n'ont pas de quoi manger. Si je les renvoie chez eux à jeun, ils vont défaillir en chemin, et il y en a qui sont venus de loin. » (Mc 8,2) Il n'hésite pas

à manger avec des personnes de tous les groupes sociaux, en particulier avec ceux et celles qu'il n'est pas bon de fréquenter. Ce faisant, il leur reconnaît une dignité qui leur est niée dans la société et leur manifeste la solidarité de Dieu (Mt 9,9-13). L'attitude d'ouverture signifiée par le corps, les mains, les jambes, le regard, les gestes, invite au dialogue ou l'empêche. Sur ce plan-là, Jésus n'hésite pas à aller très loin, puisqu'il accepte l'onction, les baisers et les caresses d'une prostituée ! (Luc 7,36-50)

Y a-t-il dialogue plus profond et significatif que celui de la vie, du partage des joies et des peines ? C'est la base. Sans la communion concrète dans la vie de tous les jours, le dialogue des esprits reste théorique et intellectuel.

les grands entretiens

Jésus a incontestablement conduit des dialogues de type théologique ou religieux. Il est difficile de vouloir les classer, mais on peut en discerner certains qui manifestent une contestation de la part de Jésus, une attitude critique face à ses interlocuteurs, alors que d'autres font état d'une plus grande ouverture et se rapprochent de ce que nous avons l'habitude, au XXI^e siècle, de nommer « dialogue ».

Comme exemples d'entretiens « critiques » de Jésus, on peut évoquer celui avec le diable où il est question de la juste interprétation des textes bibliques et de la mission de Jésus. Dans ce dialogue se joue le sens profond du ministère de celui qui est présenté comme Fils de Dieu. L'option offerte à Jésus est une tentation « diabolique » en ce sens qu'elle lui permettrait de faire l'économie de l'humiliation, de l'échec et de la mort infamante sur la croix. Dans cet entretien qui a un caractère programmatique, au début des Évangiles de Matthieu et de Luc, il n'est pas question pour Jésus d'entrer dans la perspective de son interlocuteur. Il faut accepter – même si ce n'est pas à la mode aujourd'hui – que la Bible présente des cas où entrer

en dialogue au sens contemporain du terme signifierait un abandon de la vocation particulière adressée par Dieu.

De nombreux dialogues de Jésus avec les représentants des Pharisiens entrent dans cette catégorie. Il n'y est pas question d'une recherche commune de la vérité, mais bien de l'affirmation par le Christ d'une compréhension nouvelle de Dieu opposée à une tradition décrite comme sclérosée et déshumanisante. Que cela corresponde exactement à la situation historique ou non ne doit pas être discuté ici; car le principe reste valable dans toute situation religieuse et culturelle.

La difficulté est de discerner les cas-limites dans lesquels la résistance au nom de l'Évangile est requise plutôt qu'une ouverture. On pourrait se hasarder à avancer l'hypothèse suivante: Jésus résiste aux instances humaines ou surnaturelles (diable, démon) représentant des pouvoirs déshumanisants, légalistes ou fermés à la miséricorde. Il rabroue également avec fermeté tous ceux qui tentent de lui éviter l'exécution sur la croix, de même que ceux qui mettent leur confiance dans l'argent et s'y soumettent comme à une puissance spirituelle (Mammon).

L'Évangile de Jean semble plus que les autres construit autour de grands entretiens de Jésus avec divers interlocuteurs, hommes et femmes, qui représentent chacune et chacun une réponse possible au message évangélique. Dans leur forme, ces entretiens ressemblent à des dialogues authentiques. Dans leur contenu et argumentation, cependant, ils visent à la conversion des personnes rencontrées par le Christ et à une confession de foi. Les entretiens progressent par paliers, de manière paradoxale, l'incompréhension des interlocuteurs permettant au Christ de préciser toujours plus son identité et sa mission. Leur objectif littéraire est l'enseignement des lectrices et des lecteurs, leur propre découverte de la foi ou son affermissement (20,30-31).

Cela ne veut pas dire que l'interlocuteur ou l'interlocutrice du Christ ne soit que faire-valoir.

Au chapitre 3, Jésus ne semble effectivement pas tenir compte du pas important fait par Nicodème pour venir le rencontrer en cachette – et de manière risquée pour un notable juif. L'entretien donne l'impression de tourner court et Nicodème disparaît sans laisser de traces. Plus tard, cependant, il montrera un courage certain en prenant en public la défense de Jésus, puis en lui témoignant un respect funéraire presque excessif en apportant une trentaine de kilogrammes d'aromates (19,39), en l'absence des grands héros de la foi. L'Évangile se referme sans que l'on sache si Nicodème confessa également en paroles ce qu'il fit clairement en actes.

L'attitude de Jésus face à la Samaritaine au chapitre 4 est plus ouverte et se rapprocherait d'une notion contemporaine de dialogue. Non pas en ce qui concerne le contenu verbal de l'échange (on ne saurait dire que Jésus veuille apprendre quelque chose de la Samaritaine), mais par l'échange ou la proximité « physique » dont témoigne le récit. Cela n'allait pas de soi, puisque, quand ils reviennent, les disciples demandent à Jésus : « Pourquoi lui parles-tu ? » (4,27) Le Christ fait la preuve de son respect face à cette femme, refusant de participer à son exclusion ou à sa condamnation comme hérétique (Samaritaine) et comme pécheresse (vie sexuelle pour le moins complexe). Il en fait sa messagère auprès de son peuple. Si donc comme les autres grands entretiens johanniques ce récit a pour intention d'approfondir la révélation de l'identité du Christ, il n'en révèle pas moins également une ouverture aux personnes « en marge » de la foi correcte et de la bonne identité ethnique.

signes d'ouverture

L'Évangile de Marc est un chemin de croix mis en littérature. Il est intéressant de remarquer que cet Évangile contient plusieurs gestes ou attitudes du Christ que l'on peut considérer comme témoignant d'un esprit d'ouverture sinon de dialogue. Or, de nos jours, c'est souvent la théologie de la croix qui est utilisée pour refuser une attitude de dialogue.

L'incident rapporté en 9,38-41 est révélateur à cet égard. Face à un exorciste qui se réfère au Christ mais refuse de se lier au groupe des disciples, ces derniers réagissent par l'exclusion. Jésus, celui qui marche vers la croix, accepte que son nom et son pouvoir soient utilisés par un tel « étranger » à la communauté chrétienne naissante. Ne serait-ce pas un signe par lequel Marc veut nous faire comprendre que le pouvoir de guérison du Christ est efficace également hors des limites de l'Église? Relu dans notre contexte, on peut qualifier cela d'incitation au dialogue: un pouvoir à origine évangélique peut se trouver chez un guérisseur qui refuse d'être associé au christianisme. D'autres textes du Nouveau Testament sont, il est vrai, moins généreux (Ac 19,11-17 et Lc 11,23), ce qui doit empêcher une généralisation abusive. Toutefois, après vingt siècles d'histoire, on sait que de nombreuses personnes d'autres religions ou sans religion confessée se réfèrent au Christ pour leur style de vie, leur engagement éthique ou politique; d'autres encore le vénèrent en secret. Ce texte de Marc permet d'apprécier de tels engagements « hors » de l'Église et invite au dialogue plutôt qu'à la confrontation.

Dans ce même Évangile, Jésus valorise de manière surprenante le geste d'une femme malade qui s'approche de lui en cachette et par derrière. Cette inconnue qui perdait son sang croit qu'en touchant simplement le maître, elle pourrait être guérie. C'est de la pure religiosité populaire, habituellement condamnée par les théologiens sérieux. Or, non seulement « ça marche », mais en plus le récit indique clairement que Jésus qualifie cette attitude par le terme de « foi » (5,34). Cette femme est guérie et sauvée. Ni plus, ni moins. Refuser d'entrer en relation et dialogue avec des personnes parce que celles-ci expriment leur confiance en Dieu, leur espoir ou désespoir, dans des catégories magiques ou superstitieuses n'est peut-être pas si évangélique que cela.

Au moment où s'ouvre le récit de la passion, Jésus reçoit à nouveau de manière étonnamment positive un geste qui peut paraître scandaleux. Une femme vient briser un vase de parfum très cher et oindre le Christ (celui qu'on appellera

« oint »). Un dialogue des gestes qui témoigne d'un respect, d'une admiration, peut-être même d'un amour profond. Jésus se laisse faire et donne même une interprétation théologique qui dépasse certainement tout ce que la femme elle-même avait pu imaginer. L'Évangile ne dit pas qu'elle s'est associée à ceux et celles qui accompagnaient Jésus. Et pourtant, cette femme aurait dû devenir une partie intégrante du contenu de la prédication missionnaire future (14,9). Du moins c'est ce que Marc semblait souhaiter. On ne saurait dire que sur ce plan-là, l'Église ait manifesté une fidélité excessive... La croix a été prêchée certes. Mais a-t-on pris la mesure du geste de la « non chrétienne » ?

L'Évangile de Luc n'est pas en reste de signes d'ouverture. De par les traditions particulières qu'il transmet, il insiste plus peut-être que les autres sur le renversement des valeurs et particulièrement des relations sociales et économiques qu'implique la venue du règne de Dieu. Luc le clarifie dès le début du ministère de Jésus dans la synagogue de Nazareth. Le message évangélique ne renverse pas seulement les relations économiques, plaçant les pauvres en tête des soucis de Dieu, mais également les privilèges ethniques ou nationaux. C'est ce dernier point qui fait scandale en Luc 4,16-30. Le contenu du message implique une attitude d'ouverture du Christ face aux petits, pauvres, étrangers et marginalisés, mais une fermeté exigeante quant il se trouve face aux puissants et aux défenseurs du statu quo. Jésus incitera donc à inviter les « autres » à nos tables, ceux qui ne sont pas de notre groupe, les étrangers, voyageurs et opprimés (14,12-14), ce qui est une invitation au dialogue avec eux. Le cœur de l'Évangile selon Luc se trouve peut-être bien, d'ailleurs, dans le fameux récit mettant en scène un Pharisien et un collecteur d'impôts (18,9-14). On trouve dans ce texte un critère possible pour discerner avec qui être en dialogue et qui appeler à la conversion. La distinction ne s'opère pas en fonction de l'appartenance à une communauté religieuse particulière, mais bien de l'attitude fondamentale face à Dieu.

Jésus en dialogue

C'est dans l'Évangile de Matthieu que l'on peut trouver, me semble-t-il, deux récits qui se rapprocheraient le plus de conceptions contemporaines sur un dialogue dans lequel les deux interlocuteurs découvrent des aspects inédits de leur relation à Dieu. Peu après avoir terminé son premier grand exposé, le Sermon sur la Montagne, Jésus se trouve en effet confronté à une situation que lui-même n'avait pas envisagée, la découverte de la foi d'un païen. Au chapitre 8, un officier de l'armée coloniale d'occupation s'approche de Jésus avec une demande de guérison pour son serviteur. L'officier présente son cas en offrant une confession de foi formulée en terme de culture militaire ou domestique patriarcale, celle dans laquelle il vit, se référant au type de langage qu'il connaît. Curieuse confession en effet, peu acceptable à première vue d'un point de vue chrétien. Or la réaction de Jésus est présentée en Matthieu 8,10 par un terme que l'on ferait bien de traduire par «étonné» plutôt que «plein d'admiration». C'est le mot qui décrit habituellement la réaction de la foule ou des disciples à un miracle fait par Jésus. Ici la dynamique est inversée et c'est Jésus lui-même qui se trouve confronté à un miracle. Cet ennemi de son peuple – donc un ennemi du peuple de Dieu! – fait la preuve d'une attitude qui dépasse en qualité tout ce que Jésus a rencontré chez les siens. Il ne s'y trompe pas, puisqu'il en déduit des conséquences théologiques radicales qui renversent complètement la compréhension des temps derniers et du salut final. La «foi» au sens plein du terme se trouve également ailleurs que dans la seule communauté du peuple de Dieu. Cette découverte peut et doit inciter au dialogue; car on ne saurait prétendre une fois pour toutes que l'attitude la plus authentique face à Dieu – et au Christ – ne puisse surgir qu'au sein du groupe des disciples. Dans Matthieu, ceux-ci en effet se trouvent souvent qualifiés comme «hommes de peu de foi».

Cette expérience ne change toutefois pas immédiatement l'attitude de Jésus face à tous ses interlocuteurs. Elle a cependant son parallèle quelques chapitres plus loin dans le fameux

récit du dialogue avec la femme cananéenne. Comme s'il n'avait pas déjà rencontré le centurion, Jésus réagit de manière extrêmement négative et même agressive à une demande de guérison formulée par cette « païenne » (15,21 et suivants). Le récit est très connu et a été amplement commenté sous tous ses aspects. Il est un des rares endroits où Jésus lui-même se voit obligé de changer d'avis, forcé par l'habileté et l'insistance de la femme, et contre l'avis même de ses disciples, sur ce point fidèles précurseurs de bien des Églises.

Il n'est pas possible dans le cadre de cet article d'interpréter l'ensemble des messages en partie contradictoires rapportés par le Premier Évangile, qui se bat, semble-t-il, avec différentes tendances au sein même des communautés pour lesquelles il est rédigé. Toujours est-il que l'intérêt majeur de Matthieu semble bien être la justification de la formation d'Églises multiraciales et multiculturelles (c'est le sens premier de « toutes les nations » dans Mt 28,19). La dynamique principale est d'ailleurs annoncée dès le récit de la nativité avec l'affirmation quand même troublante que des astrologues orientaux aient pu découvrir ce que des théologiens bibliques ne savaient pas. Elle trouve son aboutissement dans le fameux texte du chapitre 25, un des plus détaillés sur le jugement dernier. Il est remarquable de constater que le terme de « foi » en Christ n'y joue aucun rôle. Il est certes question de relation au Fils de l'Homme, mais elle n'est pas consciente. C'est probablement le texte le plus ouvert de l'ensemble de la Bible. Il élargit la perspective du salut final à des personnes de toute religion en fonction de la seule qualité de leurs relations avec des humains qui souffrent d'un manque de plénitude de vie sur un point fondamental.

témoignage et dialogue

Il est toujours hasardeux et redoutable de devoir résumer – et ne fût-ce que sur un sujet précis – la richesse et la complexité du message néotestamentaire sur Jésus. Disons quand

même qu'il incite à une communication exigeante et critique, mais aussi généreuse et ouverte.

Aucun texte du Nouveau Testament ne permet de contourner la personne du Christ. C'est dans l'attitude face à lui que se joue la possibilité d'accéder à une vie véritable et pleine, à la communion présente et future avec Dieu. Le message évangélique incite donc au *témoignage*. Mais le Nouveau Testament ajoute immédiatement un correctif majeur. A chaque fois que cette incitation au témoignage entraîne l'autojustification personnelle, communautaire, ethnique ou religieuse, le message s'inverse. Le Christ se dé-centre alors. Dès qu'une communauté se comporte comme le « centre », le Christ la rappellera à l'ordre à partir de la « périphérie ». Les premiers seront les derniers: le règne de Dieu renverse l'ordre des choses. Ce n'est pas par hasard que Jésus n'est pas né dans une famille riche de Jérusalem ou au Temple, mais auprès des petits. Ce n'est pas un hasard s'il n'avait pas de terrier comme le renard (Luc 9,58) et s'il est mort à l'extérieur des limites de la ville (Hébreux 13,12). Vouloir fixer – figer – le Christ comme le « nôtre », c'est le perdre. Accepter qu'il puisse aussi être « ailleurs » ou « autre », c'est se donner une chance de le rencontrer de nouveau et de manière plus authentique. Dans le *dialogue* avec l'autre.

Deux textes tirés de l'Évangile de Matthieu pourront illustrer ce propos: la fameuse fin du chapitre 28 est précédée par un envoi en mission formulé de manière analogue en 9,9-13. Jésus y « envoie » ses disciples apprendre que Dieu veut la miséricorde et non le sacrifice. Il le fait suite aux problèmes causés par sa manière de partager le repas avec des gens impurs. C'est un commandement d'apprentissage du dialogue de la vie, et il ne s'agit pas d'« aller » au bout du monde, mais précisément de rester là où on se trouve. Mais en changeant de perspective.

L'envoi en mission de la fin de Matthieu vaut pour ceux et celles qui se sont appliqués à suivre ce premier envoi en dialogue. Ensuite, Matthieu 28 renvoie, comme on le sait,

aux paroles que Jésus a prononcées de son vivant. Parmi les plus originales, mais aussi les plus difficiles se trouve l'incitation à aimer même ses ennemis (5,43-48, cf. Rm 12,14 ss). Par ces paroles, Jésus a élargi jusqu'à l'infini le commandement d'amour de Dieu et du prochain. On peut donc en termes contemporains prétendre que l'envoi en mission de Matthieu 28 contient l'incitation au dialogue. Car entrer en dialogue, n'est-ce pas une des formes principales d'amour de l'autre ?

vers la confession de Dieu comme Dieu en dialogue

Les premières Églises chrétiennes ont confessé qu'en Jésus mort sur la croix et ressuscité, c'est Dieu qui est venu vivre parmi nous les humains en la personne du Fils. On peut penser aux hymnes de l'Incarnation, comme Philippiens 2 ou Jean 1. Ce qui caractérise Dieu est sa volonté de rejoindre sa création, afin de partager les joies, soucis et difficultés de l'humanité et de tenter de rétablir ce qui avait été brisé, travaillant à la guérison des nations et à la réconciliation.

La plupart des premières confessions chrétiennes affirment ensuite que le Christ est mort sur la croix « pour nous », pour le salut de l'humanité. Mourir pour que l'autre vive, n'est-ce pas la forme extrême du dialogue ?

A la Pentecôte, l'Esprit Saint donne le pouvoir de communiquer et d'être compris dans de nombreuses langues, le pouvoir aussi d'aimer et de partager, favorisant ainsi le dialogue au sein de la communauté naissante et avec les hommes et femmes venus de loin.

Dans les siècles qui ont suivi la rédaction finale du Nouveau Testament, les Églises chrétiennes ont élaboré des théologies et des confessions de foi plus complexes, reliant entre elles les affirmations sur le Père, le Fils et l'Esprit. On peut en déduire que le lien intrinsèque entre témoignage et dialogue

qui ressort des récits bibliques trouve son origine dans l'identité même de Dieu qui est un et multiple, et que l'amour manifesté par le Christ et rendu possible par l'Esprit touche à l'essence même de Dieu. En ce sens, on pourrait même aller jusqu'à dire que Dieu est dialogue. Pour notre salut et celui du monde.

Jacques Matthey
Coordinator Mission and Evangelism team WCC
P.O.Box 2100 CG-1211 Genova2
Suisse

Introduction et importance du dialogue dans la missiologie

par Maurice Pivot

Maurice Pivot est prêtre de St-Sulpice et Professeur de théologie fondamentale. Il est l'auteur de l'ouvrage « Un nouveau souffle pour la mission ».

En 1991, le Groupe des Dombes¹ publie, peu après la célébration de son cinquantenaire, son sixième document intitulé : « *Pour la conversion des Églises* ». Il donne une nouvelle ligne directrice pour les publications qui suivront : lier constamment le dialogue œcuménique au discernement des actes concrets de conversion qu'il implique. Et il fonde son propos sur l'affirmation selon laquelle l'identité chrétienne ne saurait se constituer et persévérer sans une conversion constante et continue : « L'identité, au sens biblique, consiste donc à se tourner sans cesse... vers cet Autre qui se tourne lui-même sans cesse vers son Dieu et Père, en se tournant vers les hommes ses frères. » (p. 10) Si dialogue œcuménique il y a, il s'inscrit dans cette dynamique de conversion. Même si l'on ne peut pas simplement transposer le dialogue œcuménique à d'autres formes de dialogue, il reste une des matrices de l'œuvre de l'Église. Après une période récente d'inflation du thème du dialogue, sans qu'on en mesure bien toutes

^{1/} Un des artisans du Mouvement œcuménique.

les conséquences et implications, l'Église entre dans un temps de maturité : un dialogue qui provoque à la conversion, qui ouvre un chemin de conversion ; une conversion à Dieu et à sa volonté qui ouvre le chemin du dialogue ; une conversion et un dialogue qui sont attirés dans une dynamique d'évangélisation. C'est dans cette perspective que nous relisons l'histoire de l'introduction du dialogue dans l'œuvre d'évangélisation.

Le dialogue dans les marges de la vie ecclésiale

Lorsque le thème du dialogue commence à affleurer dans une conscience d'Église, il se situe bien souvent à la périphérie des réalités ecclésiales. Et pourtant ce qui germe ainsi, en particulier dans la période du Concile de Vatican II, se révélera par la suite comme étant à la source de changements radicaux dans une manière d'être de l'Église. Il n'est pas question ici de reprendre une histoire chronologique de l'introduction de ce thème², mais bien plutôt de repérer ces premiers germes qui par la suite se sont développés.

entre « Ecclesiam suam » et « Dei Verbum »

Avec l'encyclique de Paul VI et la constitution conciliaire, nous trouvons en germe ce qui se révélera progressivement comme le fondement radical d'une dynamique dialogale dans la vie ecclésiale. Il faudra attendre vingt années (synode extraordinaire vingt ans après le concile) pour que commence à être reconnu le rôle charnière de la constitution *Dei Verbum*. C'est parce que Dieu, dans sa révélation, a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité un « dialogue long et divers », dialogue qui noue avec l'homme une conversation variée et étonnante (*Ecclesiam suam*, n° 72), que l'Église est contrainte

²/ Pour cela, voir M. Pivot - *Un nouveau souffle pour la mission*, Editions de l'Atelier, en particulier pp. 21 à 44 et 123 à 127.

d'entrer en dialogue. « Il faut que nous ayons toujours présent cet ineffable et réel rapport de dialogue offert et établi avec nous par Dieu le Père, par la médiation du Christ dans l'Esprit Saint pour comprendre quel rapport nous, c'est-à-dire l'Église, nous devons chercher à instaurer et promouvoir avec l'humanité. » (§ 73) Ainsi, c'est ce « dialogue de salut » de Dieu avec chacun et avec toute l'humanité, avec tout ce qu'il implique de transformation de l'homme, de conversion et de naissance nouvelle, de pardon de Dieu et de libération, qui ouvre la possibilité et la nécessité d'une Église qui entre en dialogue.

« *Nostra Aetate* », « *Gaudium et Spes* » et « *Dignitatis Humanae* »

Avec cette constitution et ces déclarations conciliaires, ce sont des chemins de transformation du regard et de dilatation du désir qui se mettent en place dans l'Église. C'est un regard renouvelé et étonné devant des hommes de bonne volonté, devant des chercheurs de vérité et de transcendance, qui s'inscrivent dans une vie ecclésiale : respect de la capacité qui est en tout homme de rechercher la vérité et désir de servir la mise en œuvre de cette capacité (*Dignitatis humanae*) ; admiration devant des hommes de bonne volonté qui ouvrent des chemins d'humanisation et désir de mettre au service de la société toutes les ressources qu'une foi peut offrir pour purifier, réorienter, initier ces dynamismes (*Gaudium et Spes*) ; vigilance pour accueillir toutes les prises en charge des énigmes de la condition humaine opérées par des chercheurs de transcendance (*Nostra Aetate*).

vingt années de pratique ecclésiale

Dans les années qui suivent le concile, le dialogue n'est pas encore véritablement intégré à l'œuvre de l'évangélisation, à

la mission. Celle-ci se dit et se cherche en d'autres termes, développement, libération, inculturation, etc... Mais ce sont justement ces formes de la mission qui, mises en œuvre, introduisent l'Église dans une pratique de dialogue avec des hommes, des sociétés et des traditions religieuses. C'est comme en tâtonnant qu'une vie ecclésiale sort d'elle-même et va à la rencontre d'autres univers de pensée.

On peut voir là **trois formes de conversion** qui s'amorcent. Tout d'abord, *une Église qui apprend à se penser par rapport à l'unité du dessein de Dieu*. L'Église n'est pas là pour elle-même, mais pour se mettre au service de l'unité du dessein de Dieu. Celui-ci concerne toute l'humanité, et même plus largement l'univers. Il n'est pas seulement un programme ou un projet, il est ce que Dieu a mis en œuvre dès l'origine. Nous percevons alors la première conversion comme celle d'une Église appelée à ne pouvoir se comprendre que si elle ne se centre pas sur elle-même, mais sur le don et l'appel de Dieu à l'œuvre dans l'humanité.

Seconde forme de conversion, celle qui demande à une Église de *vérifier le rapport qu'elle entretient à la Vérité*. Comment prendre au sérieux la phrase de Dei Verbum: «l'Église ne cesse de tendre vers la plénitude de la Vérité»? Enfin, c'est la manière de penser l'universalité de la foi chrétienne qui appelle à une troisième forme de conversion. Si *l'Église* ne cesse de confesser l'universalité de la Révélation en Jésus Christ, elle *apprend à reconnaître que cette universalité est à faire en elle*. La preuve de cette universalité en acte se fait là où la puissance de vie, puissance d'Esprit, vient ébranler, retourner, transformer la vie ecclésiale aujourd'hui pour l'ouvrir aux appels de Dieu et à ses dons à l'œuvre bien au-delà des frontières de l'Église, là où l'Esprit conduit les chrétiens à reconnaître tout ce qu'il y a en l'homme.

Ce sont ces conversions qui vont ouvrir en l'Église et en chaque chrétien un espace de dialogue. On peut le reconnaître dans le temps de latence qui a suivi le Concile.

anthropologie et éthique du dialogue

C'est alors que se développe une anthropologie du dialogue. Le besoin n'est pas encore ressenti de fonder théologiquement le dialogue, mais plutôt celui de l'explorer philosophiquement. Comme l'exprime Y. Labbé, la philosophie a assez peu suivi jusqu'ici la pensée du dialogue : il faut attendre la seconde partie du xx^e siècle pour voir naître des philosophies du dialogue, là où se mettent en place la réflexion sur la relation interpersonnelle et la philosophie du langage. L'approche anthropologique qui s'y greffe (que nous présente un autre article de ce numéro de *Spiritus*) est appelée à servir de fondement à une éthique du dialogue. Sur quels fondements le respect de l'autre et le respect de la vérité peuvent-ils grandir de pair ? Comment l'amour de la vérité peut-il répondre à la générosité de la vérité ? Comment se disposer à accueillir la vérité d'où qu'elle vienne ?

la Bible rendue à l'Église

La constitution *Dei Verbum* avait donné aux évêques la charge d'ouvrir la Bible à l'ensemble des chrétiens pour qu'ils puissent s'en nourrir, tandis que les liturgies de la Parole étaient introduites en force dans les sacrements. On a pu dire que c'était la transformation la plus importante que le Concile ait introduite dans notre vie ecclésiale. C'était donner ainsi son enracinement concret au dialogue de salut entre Dieu et l'humanité. Ce travail de la Bible dans le cœur et l'intelligence des croyants ne fait que commencer. Mais il fait émerger de plus en plus de la Bible la structure dialogale, et ceci dans deux directions en particulier. Tout d'abord la mise en relief des styles, des genres littéraires de la Bible comme autant de manières par lesquelles Dieu rejoint l'humanité, sur le mode de l'initiative divine dont rend compte le récit, sur le mode de la parole prophétique ou de la prière psalmodique, etc. Et d'autre part le contenu lui-même et ses exégèses qui nous ouvrent la Bible comme cet ensemble d'écrits où le Dieu qui vient parler à l'homme ouvre dans l'humanité

un espace de parole entre l'homme et la femme, une relation entre frères et un chemin entre les violences humaines.

Le dialogue au cœur de l'évangélisation

C'est l'événement d'Assise en 1986 qui marque symboliquement l'entrée en force du dialogue dans la mission de l'Église. Un document du « Secrétariat pour les non chrétiens » sur les orientations concernant le dialogue et la mission (1984) avait déjà ouvert la voie. Il cherchait à répondre aux difficultés suscitées par la mise en valeur de la rencontre des religions : celle-ci ne risquait-elle pas d'affaiblir le sens de la mission ? C'était le premier document officiel donnant un fondement théologique à la réalité du dialogue, non plus comme préalable mais comme constitutif de la mission. La rencontre d'Assise semble rompre les digues et laisser le dialogue envahir le champ de la conscience ecclésiale, en même temps qu'elle suscite des traumatismes profonds en ceux qui ne se reconnaissent pas dans cette évolution. Dans la période qui suit, le dialogue peut apparaître comme un effet de mode, qui suscite emballements et rejets, et sembler se substituer aux autres formes de la mission (s'opposent développement et libération d'une part et dialogue interreligieux de l'autre, dimension sociale de la mission et dimension religieuse, etc.). C'est dans ce contexte que vont se creuser différents sillons. En premier lieu, toute une réflexion se fait, qui apprend à *ne pas isoler le dialogue interreligieux* : celui-ci n'est pas un en-soi, il s'inscrit à l'intérieur d'un dialogue constitutif de toute vie humaine personnelle et sociale, et il s'articule avec les autres formes de la mission qui explorent divers aspects d'un service de l'homme (pas de dialogue interreligieux sans le service concret et effectif de la paix : c'est ce que nous disent la première comme la seconde rencontre d'Assise). En second lieu, *il n'y a pas de dialogue qui ne fasse entrer dans une démarche de conversion* : et ceci demande alors de devenir beaucoup plus modeste pour parler de dialogue. C'est ce qu'il nous faut maintenant explorer.

L'Église comme partenaire du dialogue

Du discours de Jean-Paul II à la Curie (décembre 1986) à « Dialogue et annonce » (mai 1991)

L'événement d'Assise met l'Église au cœur même du dialogue; il n'est pas étonnant que la période qui suit cet événement soit liée à une intense réflexion sur la manière d'être de l'Église impliquée par ce dialogue. Comment rendre compte de ce que l'Église, loin de perdre son identité dans le dialogue, y trouve un lieu privilégié pour la découvrir et l'affermir? Comment rendre compte des liens nécessaires entre l'annonce de l'Évangile, le dialogue et la conversion de l'Église à ce que Dieu l'appelle à être? Il ne s'agit plus alors seulement d'une réflexion qui concerne les individus, mais l'Église tout entière. Le discours de Jean-Paul II à la Curie (dans lequel il justifie l'événement d'Assise à partir d'une relecture des documents du Concile) et le document du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et de la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples « Dialogue et Annonce » sont les deux jalons symboliques de ce travail. Trois lignes de fond s'en dégagent tout particulièrement :

✓ Une « relativisation » du christianisme

C'est le dialogue qui introduit cette relativisation : celle-ci porte sur l'Église comme pratique historique et sociale. Parce que l'Église est appelée à renvoyer à la Vérité tout entière, elle est toujours tentée de s'identifier elle-même à cette Vérité, d'entrer dans la logique d'une absolutisation de sa pratique. L'Église est toujours déjà traversée par l'œuvre de l'Esprit, mais cette œuvre s'inscrit dans les pesanteurs de la condition humaine. « L'Église croît lentement vers la maturité. » (L.6.5) Les chocs que provoque le dialogue permettent à la vie ecclésiale de s'ouvrir plus pleinement à la Vérité qui vient à elle. Cette relativisation est ainsi en fin de compte une relativisation provoquée par la reconnaissance du mystère, reconnaissance opérée par ceux qui sont sous le régime de la foi et non pas de la vision. C'est dans le dialogue que se discernent les étroitures de l'accueil du mystère. L'Église n'a pas la plénitude de la Vérité, elle a « la plénitude des moyens du salut »,

c'est-à-dire la plénitude des moyens par lesquels l'humanité peut être reliée à la Vérité tout entière. Elle-même tend vers la plénitude de la Vérité: ce sont les expressions traditionnelles qui sont ainsi mises en relief en cette période. L'Église se découvre ainsi appelée à entrer dans ce dialogue pour mieux percevoir l'unité du dessein de Dieu sur l'humanité.

✓ **Une responsabilité historique par rapport à l'humanité**

Autre axe de fond: c'est dans le dialogue interreligieux que s'affine la conscience que l'apport de l'Église à l'humanité n'est pas seulement d'ordre éthique. Elle n'a pas à rappeler seulement des exigences d'éthique sociale, politique ou à se mettre au service d'un projet éthique commun à tous les hommes. Elle est au service de l'écart et de la tension entre l'éthique et la foi. Comme l'exprime un interprète de l'événement d'Assise, les deux pôles, « les deux éléments communs aux religions et décisifs pour la paix sont l'impératif de la conscience morale et la référence à un don tout autre... Reconnaître que la paix est un don déjà reçu, c'est reconnaître qu'elle a toujours à être offerte, malgré les infidélités successives ou les refus répétés de l'autre... Plus les religions s'engageront les unes envers les autres, plus elles deviendront les témoins de l'excès du don sur la réciprocité, d'une logique non de mesure mais de surabondance, où beaucoup reconnaissent Dieu, et d'aucuns Jésus Christ. » (Y. Labbé, Assise, 10 ans après, pp. 152-153)

✓ **Quelle nécessité de l'Église pour le salut ?**

Troisième ligne de fond, qui renvoie à ce que l'Église est appelée à vivre pour entrer dans le dialogue. Trop souvent, la question est posée en termes d'appréhension, de peur vis-à-vis des risques pour la foi chrétienne. Cette interrogation n'est pas à négliger, elle est liée à une attitude prudentielle nécessaire; mais elle risque de laisser de côté d'autres considérations plus importantes. D'une part, le fait que c'est dans le dialogue qu'une Église et des chrétiens découvrent la vérité de leur identité: ils vont à la rencontre de l'œuvre de l'Esprit sur le lieu même du dialogue. D'autre part, l'Église entre dans le dialogue dans la mesure où elle-même fait l'apprentissage de

ce dialogue dans sa propre vie. Elle est appelée à devenir, selon l'expression de Jean-Paul II, « laboratoire de dialogue », « laboratoire d'hospitalité » ; elle cherche à expérimenter en elle-même ce que dialoguer veut dire, ce que le dialogue introduit comme démarche de conversion, ce qu'il en est de chercher les sources de vie et de pardon qui fondent la possibilité du dialogue. C'est cette expérience qu'il lui faut pouvoir offrir à tous. Des chrétiens dialoguent avec des musulmans ; des chrétiens dialoguent avec des chrétiens qui dialoguent avec des juifs ; quelle démarche de pacification des cœurs et des esprits cela demande-t-il ? C'est en cela que nous pouvons accueillir la force de l'expression qui voit dans l'Église le sacrement de l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain : sacrement c'est-à-dire signe et germe, signe tourné vers le dialogue « ad extra », germe tourné vers le dialogue « ad intra ».

Quelle fécondité pour le dialogue ?

Le passage d'un millénaire à l'autre a suscité tout un travail de mémoire, mémoire vive du passé comme mémoire d'avenir. C'est dans ce contexte que se déplacent les centres d'intérêt concernant le dialogue dans la mission de l'Église. Le dialogue ne sera-t-il qu'un effet de mode ? Ou bien deviendra-t-il effectivement constitutif d'une vie ecclésiale ? Cela ne pourra se réaliser que si le dialogue révèle sa fécondité. Quelles en sont alors les expressions ?

la foi autorise-t-elle encore une parole décisive ?

C'est autour de cette question que se cherche une première forme de fécondité, dans un contexte où de multiples dimensions de la vie humaine et sociale semblent privées de sens. Les « grandes énigmes de la condition humaine », le mal, la souffrance et la mort, l'amour, le travail, le vivre ensemble,

l'énigme du politique et du social, ne jouent plus guère leur rôle d'ouvrir l'homme au mystère de sa vie et de sa relation à une réalité qui le dépasse. Ouvrir à une vie citoyenne, à une intégration sociale, à une vie affective et sexuelle, cela va de moins en moins de soi. Ces lieux qui pourraient être des lieux de sens sont bien souvent habités de manière déshumanisante. Et c'est là que nous retrouvons ce que le décret « *Nostra Aetate* » indiquait déjà : les traditions religieuses sont appelées à se retrouver là où doit s'opérer la prise en charge de ces énigmes. Les traditions religieuses, la foi chrétienne ne sont pas là pour donner du sens à ce qui n'en a pas ; elles sont là pour permettre à des hommes et des femmes d'affronter eux-mêmes ces énigmes et d'y produire du sens, d'humaniser les réalités de vie dans lesquelles leur humanité doit grandir. Faire du sens, produire du sens, et cela au sein même des contradictions de notre société, c'est la première forme de fécondité du dialogue bien souvent mise en relief ces dernières années.

quel avenir proposer à l'homme d'aujourd'hui ?

Peut-on encore parler en termes d'avenir ? Bien souvent cette question d'avenir semble ne pouvoir se poser qu'en termes d'absence totale d'avenir envisageable ou de fuite vers un progrès indéfini qui se vide de plus en plus de sens au fur et à mesure de son avancée. Ici encore, la fécondité du dialogue sera appelée à se vérifier, non pas en termes d'avenir proposé à l'humanité, mais de manière de vivre dans le présent qui puisse ouvrir un avenir sans que celui-ci ne puisse jamais être maîtrisable par la pensée et l'action (« L'Évangile ne nous dit pas que nous avons un avenir en ce monde. Il nous dit ce dont nous avons besoin pour ne pas nous en préoccuper indûment »). *Cette fécondité du dialogue pensée en termes de conversion à l'espérance prend en particulier deux formes* dans les documents situés entre le Jubilé de l'An 2000 et le deuxième Assise (janvier 2002) :

✓ *Restaurer la parole dans sa force et son efficacité*, restaurer ce sans quoi notre univers devient univers de violence. C'est déjà dans toutes formes de dialogue que ce travail peut s'opérer. Mettre de la parole dans tous les échanges humains, réduire la violence par la parole, mettre de la parole dans la mise en œuvre de la sexualité, mettre de la parole dans les institutions sociales, tout cela s'apprend, demande plus radicalement une véritable initiation. Cela demande aussi que nous puissions nous reconnaître comme précédés par une parole qui vient à nous, par une réalité qui nous dépasse, fondamentalement d'un « tenir parole » dans la durée.

✓ *Ouvrir l'avenir par le pardon* : le dialogue se révèle fécond là où il est initiation au pardon, pardon qui est pratique d'espérance par excellence. Comme l'exprimait John Sobrino (*Spiritus* n° 162 pp. 12 à 26), pardonner c'est « vouloir penser avec tout le sérieux nécessaire quoi faire avec une réalité qui est péché, quoi faire avec cette réalité structurelle qui produit la mort ». Et pardonner, c'est ne pas vouloir fermer l'avenir à celui qui a produit du mal. En ces derniers temps, l'invitation se fait pressante pour que les traditions religieuses cherchent en elles-mêmes les ressources de pratiques d'espérance qu'elles peuvent mettre au service de l'humanité, et pour que le dialogue les stimule en ce sens.

quelle responsabilisation de l'homme et de l'humanité ?

Autre expression de la fécondité du dialogue : il n'y a de chemin du dialogue que là où chacun prend en charge de manière responsable la parole que l'autre lui adresse. Devenir partenaires dans un dialogue, c'est le fruit d'un long itinéraire qui demande persévérance et conversions mutuelles. En ces derniers temps, nous écoutons aussi s'affirmer cette dimension du dialogue : au-delà de la timidité et des tâtonnements des premiers dialogues, les interpellations réciproques prennent de la force, et cela d'autant plus qu'elles peuvent renvoyer chacun à l'approfondissement de sa relation au mystère et à

Dieu. Si le dialogue conduit à la repentance, cela n'est vrai que dans la mesure où celle-ci est prise en charge aujourd'hui des conséquences du péché d'une Église du passé et affinement du discernement de ce qui aujourd'hui est tentation et épreuve. Reconstruire un socle de responsabilité dans l'humanité, c'est là aussi une forme de fécondité possible du dialogue.

L'histoire de l'introduction du dialogue dans la missiologie peut faire pressentir que des étapes nouvelles vont se mettre en place dans la transformation d'une manière d'être de l'Église, à partir des germes déposés dans ce temps qui suit le concile de Vatican II, qui n'a même pas encore la durée symbolique du temps de l'Exode. Elle nous renvoie principalement aux responsabilités d'une vie ecclésiale aujourd'hui, ainsi qu'au travail de la grâce qui ne s'opère que selon un tracé que nul d'entre nous ne maîtrise.

Maurice Pivot
6, rue du Regard
75006 Paris

Mission et dialogue de salut

par Yves Labbé

Né en 1944, prêtre du diocèse de Saint-Brieuc et Tréguier, Yves Labbé est depuis 1991 professeur de philosophie à la faculté de théologie catholique de Strasbourg¹.

Les termes de mission et de dialogue présentent aujourd'hui un sens large dans les usages de l'Église catholique. La mission ou évangélisation ne se confond pas avec l'annonce ou proclamation. *Il est acquis que le service de l'Évangile passe par des activités diverses auxquelles le dialogue appartient de plein droit.* Sans en constituer l'élément central, il en est devenu un élément déterminant. Le dialogue recouvre alors l'ensemble des échanges vraiment réciproques qui unissent les fidèles du Christ à tous les hommes. Selon ses formes, le dialogue doctrinal ou recherche d'un consensus, sans être jamais isolable, assurera une fonction soit étendue, en situation œcuménique, soit restreinte, en situation interreligieuse.

Sans revenir ni sur l'histoire du dialogue dans les textes de l'Église depuis l'encyclique *Ecclesiam suam* (1964), ni sur ce qui rapproche et éloigne les deux dernières situations du dialogue², j'ai à m'arrêter sur les relations nouées entre le dia-

^{1/} Derniers ouvrages publiés : *Le Nœud symbolique* (1997, DDB) ; *La Foi et la Raison* (2000, Salvator). En instance de publication : *Dieu contre le mal* (Éd. du Cerf).

^{2/} Voir respectivement mes deux études : « La question du dialogue interreligieux en théologie et en philosophie », dans F. BESPFLUG et Y. LABBÉ, *Assise, dix ans après*.

logue et le salut. Suivant l'encyclique de Paul VI, c'est à partir de la révélation comprise comme *le dialogue du salut* que le Concile ferait obligation à l'Église d'entrer en dialogue avec le monde. Cependant, si le sens et la vérité de l'existence dépendaient de la capacité des hommes à dialoguer, ne faudrait-il pas aller jusqu'à parler d'*un salut par le dialogue*? Enfin, lorsque des croyants chrétiens s'entretiennent avec d'autres croyants, qu'est-ce qui peut les tenir ensemble, dans l'expérience et le langage, sinon un désir de salut, la visée d'un accomplissement ultime? C'est alors qu'on parlera, au sens strict, d'*un dialogue de salut*.

En distinguant trois relations possibles entre le dialogue et le salut, nous ne procéderons pas seulement à une clarification. Nous esquisserons aussi une articulation entre plusieurs problèmes qui traversent aujourd'hui une réflexion fondamentale sur la foi.

le dialogue du salut

L'encyclique de Jean-Paul II, *Ut unum sint* (1995), attribuera à Paul VI la création de l'expression « dialogue du salut » (§ 35). Ayant à reconnaître une assise biblique et théologique à l'activité dialogale de l'Église, l'encyclique *Ecclesiam suam* identifiait l'histoire du salut au récit d'un échange, d'un dialogue, voire d'une conversation, de Dieu avec l'homme (§ 72-79). Ce dialogue du salut est un don de la liberté de Dieu qui laisse à l'homme sa liberté. Il découvre l'amour de Dieu et appelle l'homme à l'amour. Il vient de Dieu par le Christ et est donné dans l'Esprit. Les rares références bibliques se limitent au Nouveau Testament. Pour rendre corps à ce dialogue du salut, je souhaite évoquer l'alliance de Dieu avec Israël puis les dialogues de révélation chez Jean, avant de soumettre ce double lieu théologique à quelques critiques philosophiques.

1986-1996, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 249-286; « Les dialogues œcuménique et interreligieux », dans Y. LABBÉ, *La Foi et la Raison*. Sur les croyances, le christianisme et la mystique, Paris, Salvator, 2000, p. 261-300.

En confirmant la signification élargie du dialogue, l'interprétation du dialogue du salut nous tourne immédiatement vers l'alliance. Une fréquentation même limitée des travaux exégétiques autorise à fixer quelques repères³. D'une part, si les termes de *berît* et d'alliance déjà ne se recouvrent pas, une théologie de l'alliance n'apparaît qu'assez tardivement et presque localement. La notion d'alliance, elle aussi, connaît une histoire dans la Bible. Elle a déterminé une théologie à compter seulement de la tradition deutéronomiste. D'autre part, l'alliance suppose toujours une réciprocité entre ses partenaires divin et humain, conformément à sa formule consacrée : « Ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu » (Jr 32,38 ; Ez 37,27). C'est la relation d'alliance qui identifie YHWH et Israël, l'un comme Dieu de son peuple, l'autre comme peuple de son Dieu. Il faut toutefois préciser que la réciprocité n'exclut pas l'altérité, au contraire. Dès l'origine, l'élection par Dieu précède l'alliance et entraîne une obligation pour le peuple. Plus tard, avec la tradition sacerdotale, « établir » l'alliance se substitue à la « conclure », celle-ci devenant éternelle en raison exclusivement de la fidélité de Dieu à sa promesse⁴.

Sans réciprocité, on ne saurait davantage parler de dialogue que d'alliance entre Dieu et l'homme. En retour, le dialogue, comme l'alliance, ne repose pas sur lui-même mais sur ses partenaires. L'un au moins doit assumer un surcroît de responsabilité. Ici, c'est le philosophe M. Buber qui avait raison contre la critique énoncée par E. Lévinas. Dialoguer n'est pas être l'un *pour* l'autre mais l'un *avec* l'autre. Pourtant, il n'y aurait pas dialogue si l'un ne se tournait pas inlassablement *vers* l'autre. Sur ce point, une éthique du dialogue croiserait la théologie de l'alliance. *Le dialogue du salut, reconnu dans l'alliance, est Dieu à la fois avec l'homme et vers l'homme.*

³/ Je renvoie simplement à deux ouvrages de la collection « Lectio divina » (Paris, Éd. du Cerf) : P. BUIS, *La Notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, 1976 ; surtout B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance ? Le message des prophètes*, 2002.

⁴/ Voir B. RENAUD, p. 335-336.

Avec les dialogues de révélation du quatrième Évangile, le dialogue du salut s'inscrit pleinement dans le langage. Le dialogue y devient entretien, interlocution, échange dans et par le discours, entre Jésus et ses disciples. Bien que les Synoptiques n'ignorent pas ce mode de discours, c'est dans l'Évangile de Jean qu'il s'est formalisé⁵. On y distinguera deux séries de textes. L'une rassemble les récits inauguraux où Jésus s'entretient successivement avec ses premiers disciples, le notable Nicodème, enfin la femme de Samarie. À rapprocher des dialogues attribués au ressuscité, ces récits atteignent leur sommet dans une révélation de Jésus par lui-même: «Vous verrez le ciel ouvert...» (1, 51); «Il faut que le Fils de l'homme soit élevé...» (3, 14); «Je le suis, moi qui te parle» (4, 26). Chacun des dialogues supporte ainsi une confession de foi de la communauté johannique: croire en Jésus, c'est avoir la vie éternelle. Inversement, les chapitres 5 à 9 ouvrent une série de monologues et de controverses de Jésus avec ceux qui ne croient pas. Désormais dominent ruptures et oppositions. Il s'agit de discerner ceux qui croient et ceux qui ne croient pas. Alors que le dialogue engendre une communauté, la controverse accuse l'écart entre les protagonistes: «*Vous, vous êtes d'en-bas; moi, je suis d'en-haut*» (8, 23); «*Je dis ce que j'ai vu chez mon Père; vous faites ce que vous avez entendu auprès de votre père*» (38).

Ainsi, soit par dialogue, soit par controverse, c'est toujours la révélation qui passe. Il s'agit de croire au Père, au Fils, à l'Esprit. On en conclura que *le dialogue johannique, jusque dans son inversion, se définit comme un dialogue non seulement finalisé mais finalisé par une connaissance, soit-elle unique. Le dialogue ne se déploie pas à son propre service. Il a à découvrir ou manifester la vraie vie, la vérité du salut. C'est en Jésus, le Fils, que la vie éternelle a été donnée.*

^{5/} Il y aurait à comparer les entretiens de Jésus avec l'homme riche (Mc 10,17-22) et avec Nicodème (Jn 3,1-21). Ce paragraphe doit quelque chose à ma collègue exégète M. Morgen.

Rapporté à l'alliance prophétique puis aux entretiens johanniques, le dialogue du salut laisse apercevoir plusieurs aspects attachés fréquemment au dialogue. Ces deux situations du dialogue du salut contribuent d'abord à qualifier le dialogue en son sens large puis en son sens strict : une vie puis un discours réglés par un échange vraiment réciproque. Dès lors, les partenaires de l'alliance apparaissent liés entre eux, mais aussi identifiés chacun, selon une norme à la fois de réciprocité et d'altérité. *L'échange de l'un avec l'autre suppose toujours un excès de l'un pour l'autre* qui, dans le dialogue du salut, annonce une démesure unique. D'autre part, *les dialogues de révélation montrent une primauté, voire une exclusivité, d'une vérité à recevoir de l'autre sur une vérité à rechercher en commun*. Seuls les disciples progressent dans la connaissance de la vie éternelle. Plutôt que de s'accorder entre soi, il leur faut s'accorder à la vérité. À ce titre, les entretiens johanniques réduisent la réciprocité associée à un dialogue doctrinal. Cependant, le dialogue du salut ne se limite pas aux traits relevés jusqu'ici. « L'alliance éternelle » déterminait déjà l'une des réponses à l'échec du dialogue, le péché. En outre, *le dialogue de l'homme avec Dieu passait aussi par la prière*. Celle-ci ne requiert-elle pas toujours que l'homme reconnaisse un partenaire divin ? La prière, au moins dans ses figures chrétiennes, ne s'affirme-t-elle pas dialogale par constitution ? Qu'en resterait-il si elle ne s'adressait à personne ? Pourtant, certaines philosophies de la religion, il est utile de le savoir, ont sérieusement mis en cause la possibilité d'un dialogue avec Dieu.

C'est ainsi qu'à la fin de son *Problème de Dieu*, H. Duméry soumettait les représentations d'un Absolu de dialogue à la visée de l'Absolu d'exigence⁶. Si souvent rapporté à Dieu, le dialogue ne serait que la projection, dans les registres psychique et social de l'expérience, d'une exigence passant toute exigence : la visée de l'Un absolument ineffable. S'il n'y a pas à condamner l'image d'un Dieu en dialogue avec l'homme, si familière à la tradition biblique et chrétienne, c'est à la condi-

⁶/ Voir H. DUMÉRY, *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1957, p. 129-133.

tion de reconnaître qu'elle ne peut rien nous dire de Dieu. Seules les libertés humaines s'entretiennent entre elles. Elles assument également seules les représentations qu'elles attribuent à Dieu. De même, D.Z. Phillips, dans son *Concept de la prière*, commençait par chercher ce que signifie parler à Dieu⁷. Le sujet priant ne parle pas à Dieu comme il parle avec un autre. Il ne peut converser avec lui. Dès lors, parler à Dieu signifie simplement apprendre un langage religieux : celui dans lequel le mot « Dieu » prend un sens. Les philosophes contemporains ne se sont toutefois pas arrêtés à limiter le sens de Dieu lié au dialogue du salut. Selon une formule de J. Habermas, ils ont aussi offert « un statut philosophique à ce thème religieux d'une communauté fondée sur l'alliance⁸ ». L'alliance accèderait à une forme rationnelle là où une nouvelle modernité rattache la rationalité au fait universel d'une communication droite et heureuse, capable de supporter et de légitimer aussi bien un savoir valide qu'un agir authentique.

Le salut par le dialogue

La reprise de l'expression « dialogue du salut » par l'encyclique *Ut unum sint* n'a pas conduit cette dernière à oublier la vérité anthropologique du dialogue. Pour les catholiques, particulièrement, la révélation divine ne se coupe jamais de sa réceptivité humaine. Le dialogue du salut ne peut s'adresser qu'à un être de dialogue. « Le dialogue, lisons-nous, est un passage obligé sur le chemin à parcourir *vers l'accomplissement de l'homme par lui-même, de l'individu de même que de toute la communauté humaine.* » (§ 28) Quelques lignes plus haut, le texte saluait « la pensée personnaliste actuelle ». Même si cette désignation n'est pas entendue de manière étroite, elle ne sau-

⁷/ Voir D. Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, p. 45-50.

⁸/ J. HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 385.

rait s'étendre aux nombreuses analyses et interprétations présentes du dialogue, de la communication, de la discussion ou encore de l'échange. Aussi différentes soient-elles, ces études mettent en valeur le caractère interactif de toute activité de langage, ainsi que la capacité de cette dernière à identifier les sujets comme les sociétés. Cependant, la place acquise par le dialogue, en son sens le plus élargi, ne permettrait-elle pas, voire n'exigerait-elle pas, de mettre en avant un salut par le dialogue? *Plus l'homme se révélerait capable d'universaliser le dialogue, de l'ouvrir sans limite et de le poursuivre sans fin, plus il s'approcherait de sa vérité.* Au terme, l'accomplissement ultime s'identifierait à une communication illimitée.

L'hypothèse n'est pas insensée. Elle s'est imposée au-delà d'une attention portée à la pluralité des traditions religieuses. Il lui suffisait d'être fortement sollicitée par la diversité des convictions relatives aux questions dites humaines: le bien et le mal, la vie et la mort, etc. Une forme nouvelle de l'échange ne justifierait-elle pas un œcuménisme enfin sans frontières? Les dialogues répandus dans les littératures, y compris le dialogue de révélation, auraient longtemps fait illusion, car ils ne transmettaient jamais qu'une vérité déjà établie et concurrente d'une autre: celle d'un savoir, d'une sagesse ou d'une religion authentique. Au contraire, la vérité apparaît maintenant devoir être constituée au milieu et au terme d'un échange pleinement réciproque. Davantage, il n'y a pas d'autre vérité qu'une relation juste construite entre nous et par nous. *La vérité est à faire et seul le dialogue le peut.* C'est dans cet horizon que se sont risqués, voici vingt ans, quelques travaux théologiques aux titres évocateurs: *La Communication de Dieu, L'Évangile de la communication, Le Dieu commun.*

Le mot décisif, on l'aura remarqué, n'était pas le dialogue mais *la communication*. Le terme d'échange, d'usage encore plus fréquent, y désignait rigoureusement une activité de communication identifiée au fait social lui-même. Ici, les sujets se trouveraient soumis à la seule obligation de rendre la parole, de ne pas en rompre la circulation, excluant toute norme autre que cette obligation même. Rien ne se présente extérieur à

l'échange : ni règle, ni réalité. Selon un modèle ethnologique alors suivi, *l'échange ne vit que de lui-même*. Pour montrer comment le salut naît du dialogue, assimilé à l'échange social et symbolique, je résume l'argumentation de G. Lafon dans *Le Dieu commun*⁹. Elle conduit de l'entretien à la révélation, à travers la religion.

Défini par la réversibilité indéfinie de l'échange, l'entretien ne saurait s'arrêter à rien. Il s'affranchit de ce qui serait réalité, objet ou être. Le fixer à quelque chose en signerait la mort. « Dans notre entretien, est-il écrit, nous ne nous entretenons jamais que de notre entretien¹⁰. » Nul ne saurait sortir de l'entretien ni de la société, qui se confondent. Mais chacun peut ou non consentir à la loi de l'entretien : accepter ou non le vide de celui-ci, renoncer ou non à lui chercher une origine et une fin. Pour devenir salubre, c'est-à-dire ouvert simplement sur lui-même, l'entretien se réalise dans la religion, celle-ci étant prise selon une acception purement universelle : la dimension religieuse de l'entretien et non pas une religion déterminée. La religion empêche en effet que se ferme le cercle de l'échange en le sauvegardant de s'en remettre à une présence, même divine. Elle est « rapport à l'absence indéfiniment maintenue¹¹ ». Mais comme la société demeure dans l'histoire, la religion doit être objectivée, entrer dans la particularité et c'est alors qu'elle devient révélation. « L'affirmation de la révélation, est-il déclaré, est ainsi la thématization immanente au retour sur l'entretien qu'est la religion¹². » C'est en vertu de son ouverture maintenue que la communication est reconnue comme révélation de Dieu. À ce stade, le dialogue de révélation ne s'est-il pas inversé en une révélation du dialogue ? *Les hommes sont sauvés par le dialogue. Ils se sauvent en se saluant !*

⁹/ Voir G. LAFON, *Le Dieu commun*, Paris, Éd. du Seuil, 1982. Je ne m'autoriserai pas ce raccourci si je n'avais naguère critiqué la démarche : « Dieu dit, dire Dieu. Entre révélation et vérité, après deux ouvrages de Guy Lafon », dans *Revue théologique de Louvain*, 15 (1984), 297-330.

¹⁰/ G. LAFON, p. 51.

¹¹/ *Ibid.*, p. 80.

¹²/ *Ibid.*, p. 119.

Il est permis de retracer, selon le même schéma, divers parcours qui, dans l'horizon du christianisme, ont promu le dialogue interreligieux en lieu même du salut¹³. Ces parcours se laissent commander par une philosophie du dialogue. L'homme capable de raison y devient l'homme capable de dialogue. Ce dialogue détermine la norme unique d'une éthique libre de tout contenu préalable. Il définit la condition inconditionnée de toute vérité relative à la société, au sujet, enfin au monde. Ce sera aussi la norme unique du pluralisme religieux, un fait mondial en attente de se voir attribuer un droit universel. Certes, les croyances sont avérées aussi incommensurables que les cultures. Elles établissent des systèmes de représentations qui continueront à s'opposer. Il serait aussi inutile qu'improbable de les faire composer. Un tel projet se révèle sans espoir ni intérêt. Le moment est toutefois venu de renouer avec la raison religieuse moderne qui maintenait une unité de la foi au milieu de la pluralité des croyances. La visée de l'ineffable n'a rien à redouter de la diversité des fables ou images. Or, c'est par la pratique d'un échange réciproque généralisé que nous pouvons aujourd'hui consentir positivement à l'écart irréductible des traditions religieuses. Nous n'avons donc pas à nous mettre en peine d'un impossible consensus. Il faut et il suffit de préserver le caractère illimité de nos échanges en reconnaissant la vacuité de leur terme unique. Plus une interprétation relativise ainsi sa croyance au bénéfice de l'universalisation opérée par le dialogue, plus elle s'approche de la vérité du salut. Ensuite, il lui revient de retrouver, au sein de sa croyance, les traces de son propre dépassement. C'est la fonction tenue en christianisme par la croyance trinitaire en Dieu. L'ouvrage précité de Lafon en a laissé un exemple que d'autres ont confirmé à leur manière. L'Esprit représente le lien de l'entretien, le Père, la loi qui empêche de le fixer, le Fils, la place que le sujet doit y prendre¹⁴.

¹³/ Je ne cite aucun auteur, ayant rapproché à ce propos J. Hick, R. Panikkar, enfin J. S. O'Leary, dans une autre étude: « L'apophatisme dans la théologie des religions », dans *La Foi et la Raison*, p. 206-215.

¹⁴/ Voir G. LAFON, p. 121-123.

En insérant un salut par le dialogue, à la suite du dialogue du salut, je n'ai pas cédé à l'attrait d'une expression facile. Celle-ci a permis de caractériser une possible théologie des religions qualifiable d'universelle. Écarter le fantasme d'une religion universelle n'interdirait pas de parvenir à une compréhension universelle des religions. Avant de quitter l'examen de cette possibilité, il convient d'y relever un double présupposé, voire un double préjugé. D'une part, la relativisation des représentations croyantes fait l'impasse sur le jugement croyant, l'acte par lequel un sujet retient telle proposition de salut non seulement comme sensée mais encore comme vraie. Or, placer la vérité du salut dans un langage dominant les religions, celui d'une théologie à prétention universelle, n'est-ce pas encore et toujours en juger, opérer un choix parmi d'autres également possibles? D'autre part, l'identification du dialogue à une communication illimitée et indéterminée réalise aussi un choix au milieu des formes possibles de l'échange. Certains modèles ont montré, au contraire, combien la recherche concertée de la réduction d'un dissensus se montrait exigeante mais aussi bénéfique pour les partenaires du dialogue. Quand ils s'entretiennent, les hommes ne s'entretiennent pas nécessairement de rien, comme c'est le cas de la simple conversation, où l'on parle « de tout et de rien », donc de rien. Franchissant un nouveau pas, sur le sol marqué par le dialogue et le salut, nous en aborderons une troisième et dernière rencontre : un dialogue de salut.

Un dialogue de salut

Alors que le dialogue du salut signifiait une modalité du don de Dieu pour l'homme, selon le témoignage des deux Testaments, *un dialogue de salut désignera une communication droite, sinon toujours heureuse, d'individus et de communautés dans leur marche vers un accomplissement ultime à partir de fidélités différentes et même opposées.* Les dialogues œcuménique et interreligieux entrent dans cette définition, s'il est juste ici qu'une

religion se donne et soit reçue de quelque façon comme une voie de salut.

Plusieurs raisons commandent de parler d'abord *d'un dialogue de salut plutôt que d'un dialogue sur le salut*. Tout dialogue en quête d'un consensus sur quelque chose se trouve déjà conditionné par des exigences morales autant que par des règles pratiques, en même temps que stimulé par une situation favorable aux expressions multiples de la rencontre et de la coopération. Mais *un dialogue relatif au salut* ne rassemble pas seulement diverses formes désirables d'échange réciproque entre les partenaires, au-delà d'une seule recherche de consensus. *Il implique que le dialogue entre dans les dispositions du salut*, qu'il forme une composante du salut. C'est au moins une double conviction de notre Église.

« Le dialogue ne se limite pas à un échange d'idées, déclare l'encyclique *Ut unum sint*. En quelque manière, il est toujours un "échange de dons". » (§ 29). Dialogue de charité et dialogue de vérité ne doivent pas être séparés. En outre, quand le dialogue devient un élément constitutif de la mission évangélisatrice, tout dialogue relatif au salut, y compris un dialogue doctrinal, une recherche de consensus, appartient au dialogue du salut, à la révélation de Dieu comme destinée de l'homme. Il demeure certes légitime de comparer différentes doctrines du salut, de la même façon que différentes théories de la cité. Si une étude historique prolongée s'y trouve seule engagée, il en va autrement pour un dialogue politique et un dialogue religieux. Dialoguer ne se ramène pas à comparer. Le dialogue devient partie prenante soit de la construction du lien social, soit d'un chemin d'accomplissement ultime, en y engageant fortement ses partenaires. *Avant de donner à connaître et pour le donner, le dialogue transforme la totalité de l'agir.*

Si un dialogue de salut garde une pertinence œcuménique, comment peut-il accéder à une pertinence interreligieuse ? Une comparaison entre religions contribuera à trancher cette question, sans pourtant y suffire. Appuyé sur les traditions

et communautés religieuses aujourd'hui vivantes dans l'humanité, on conclura qu'une religion dessine un chemin de salut¹⁵. Les témoignages laissés par Gautama, Muhammad et Jésus y invitent. Ils ont ouvert aux hommes la promesse d'un accomplissement ultime, symbolisé respectivement par une île perdue, un jardin délicieux et une table conviviale. Ils en ont aussi montré la voie : détachement de soi, soumission à Dieu et conversion en Christ. Chaque fois se dessine la visée d'une délivrance et d'un dépassement qui présentent finalement un caractère irréversible : l'extinction, la rétribution, la résurrection. Sans s'y réduire, le salut passe par une victoire sur le mal : l'impermanence, l'incrédulité, le péché. Il suppose enfin, de manière déterminante, un décentrement de l'homme vers un réel absolument transcendant, Dieu pour les musulmans et les chrétiens, la vacuité pour les bouddhistes.

Tout essai comparatif trahit toutefois une fragilité : discutable dans son application et surtout au-delà. Définir la religion reste, on le sait, une tâche quasi impossible. On se demandera donc si un univers significatif des religions ne se dessinerait pas mieux s'il était permis au salut et au dialogue de s'appeler l'un l'autre, de s'articuler l'un sur l'autre. Quels que soient les points d'appui offerts par une comparaison, le salut qualifierait la visée de la religion au regard essentiellement de traditions qui se reconnaîtraient mutuellement en tant que pratiques de salut. Inversement, la capacité à nouer un dialogue interreligieux deviendrait le critère dernier pour en déterminer les partenaires en qualité de sujets engagés sur un chemin de salut. *Dis-moi avec qui tu échanges, je te dirai qui tu es*, pourrait-on affirmer avec quelque naïveté. Finalement, c'est à une reconnaissance réciproque que se trouverait subordonnée la définition de la religion. Plus que comparative, cette définition serait dialogale. Mieux qu'objective, elle se montrerait intersubjective. Cependant, là où il y a dialogue, il y a aussi dissensus, écart des convictions.

^{15/} Je m'y suis essayé : « Des religions à la religion », dans *La Foi et la Raison*, p. 229-259.

Lorsque le dissensus a vocation à se réduire, un dialogue sur le salut se réinscrit dans un dialogue de salut. Même si les partenaires n'attendent de leur recherche commune qu'un accord limité, cette recherche les fera au moins progresser dans l'intelligence des autres et d'eux-mêmes. L'extinction du soi, dans le bouddhisme, et les biens de la rétribution, dans le *Coran*, restent loin d'une communion avec Dieu qui s'affirme créatrice de la personne. Pourtant, la foi chrétienne ne s'égarera pas en engageant avec ces traditions un dialogue sur le salut. *Chacune y gagnera déjà de se comprendre mieux elle-même en comprenant mieux l'autre.* Le chrétien avouera en effet que, dans sa propre tradition, une certaine mystique s'est identifiée au désir d'une perte définitive de soi ou, inversement, que la communauté s'est parfois arrêtée à une image comblante de l'au-delà. Il consentira également à l'autre ce qu'il s'accorde à lui-même : ne pas confondre la destinée ultime de l'humanité avec ses représentations plus ou moins lourdes.

L'inclusion encore récente du dialogue dans la mission évangélisatrice invite donc à distinguer trois rapports possibles entre dialogue et salut. Le *dialogue du salut* est la mise en récit, sous différentes figures d'échange, de la révélation de Dieu en tant que destinée de l'homme. Le *salut par le dialogue* définit une posture méta-religieuse, à prétention universelle, où l'échange réciproque constituerait le critère ultime de toute vérité. Enfin, le *dialogue de salut* établirait une correspondance entre chemins de dialogue et chemins de salut. D'une part, c'est la possibilité d'entrer dans un entretien sur la destinée ultime de l'homme qui déterminerait le mieux une religion comme religion. D'autre part, une religion ne pourrait demeurer en dialogue avec une autre si elle ne lui reconnaissait pas d'être de quelque façon, pour ses membres, une voie de salut. Si tel n'était pas le cas, il n'y aurait plus dialogue de salut. La dernière expression serait avérée simplement abusive.

Yves Labbé
12, rue d'Ensisheim
67100 Strasbourg

Chronique

Quel avenir pour les Instituts Missionnaires ?

Que peut-on bien dire en ce début du troisième millénaire sur l'avenir des anciens Instituts missionnaires ? Autant je m'accorde volontiers des libertés pour analyser et situer leur action dans le temps, comme on le fait pour les autres structures qui ont porté la pastorale de l'Église, autant je m'impose une certaine prudence pour parler de leur avenir.

Ce scrupule tient, pour une part, au respect que je dois aux membres européens aussi bien que non-européens qui choisissent de vivre leur apostolat missionnaire dans des Instituts, nés pour la plupart au XIX^e siècle. Par ailleurs, tant d'incertitudes enveloppent l'avenir, qu'il serait prétentieux d'en parler comme si on pouvait en prévoir grand-chose, surtout dans un monde où tout évolue si vite et où bien des repères sont brouillés.

Certains théologiens ou analystes des problèmes de la Mission n'acceptent pas que les anciens Instituts missionnaires recrutent des candidats dans les jeunes Églises qu'ils ont fondées. Leur thèse est qu'ils doivent accepter de mourir, selon la spiritualité de Jean-Baptiste : « Il faut qu'il croisse et que moi je diminue. » Ils estiment que, dès lors que les missionnaires ont contribué à créer un clergé local ils doivent considérer leur tâche comme accomplie. Ces critiques tiennent pour déloyal le fait de vouloir se maintenir à tout prix, en se donnant des « enfants bâtards ».

Un penseur aussi rigoureux que le Camerounais Fabien Éboussi affiche dans ce domaine des réflexes parfois assez violents. Dans

son livre « À contretemps, l'enjeu de Dieu en Afrique », il parle de « Dé-mission ». Si tel devait être le cas, quelles que puissent être les nuances à apporter à ce concept, libellé à sa manière, il devient difficile de penser un avenir pour les Instituts missionnaires.

Pour entrer dans les nuances cachées de la pensée de l'auteur, pourtant souvent sévères pour l'action missionnaire, je retiens que : « *Le bon sens triomphe, qui reconnaît la part d'erreurs inévitables dans un bilan somme toute positif, et prescrit une adaptation meilleure aux temps nouveaux. De fait, l'œuvre missionnaire est de celles dont il convient de parler sans insulter ni le passé ni l'avenir. Beaucoup d'humanité s'y est investie, sous la forme du sacrifice de soi, de la foi sincère, et de réalisations efficaces. Tant de griefs ressassés ne prévaudront jamais contre ce fait, ni contre cet autre, bien plus décisif aux yeux du croyant : la transmission de l'Évangile du salut*¹.

J'adhère à ce propos, et je tiens que pour oser parler de l'avenir en termes de mission, alors que le terme est lourd d'ambiguïtés, il faut s'enraciner dans l'humus fertile commun de la dynamique de la Mission qui nous vient du Seigneur. Celle-ci n'est pas facultative, malgré les aléas de l'Histoire. D'autre part, il faut revitaliser l'essence des charismes des congrégations missionnaires, sortir de leur passé, et se dégager de ce qui est caduc dans l'environnement culturel qui les a vues naître. C'est ainsi que l'on découvrira que la générosité et le don de soi ne s'enferment ni dans le temps ni dans l'espace.

sortir du passé et des limites culturelles

Le Concile Vatican II a eu, entre bien d'autres mérites, celui d'avoir libéré l'horizon de l'évangélisation en la sortant de la **logique des missions**, qui induisait des équations préjudiciables à ses fins, pour la recentrer dans **celle de la Mission**. Le mouvement missionnaire du siècle dernier, malgré les précautions prises par la plupart des fondateurs de « congrégations », était culturellement trop marqué

^{1/} F.E. Boulaga, À Contretemps, L'enjeu de Dieu en Afrique, Paris, Karthala, 1991.

par son temps qui se voulait porteur d'une évangélisation civilisatrice. Malgré tout le bien qu'on lui reconnaît, il s'est retrouvé proche de la colonisation et de certains de ses intérêts. C'est cela qu'Aimé Césaire a violemment dénoncé, dans son discours sur le colonialisme².

C'est, à la vérité, dans **la Mission**, au singulier, que le mouvement de l'annonce de la Bonne Nouvelle convoque sans cesse tous les peuples et toutes les cultures à l'adhésion au Christ, comme Sauveur de l'humanité. C'est à ce niveau pluriculturel où l'Église se fait grecque avec les Grecs, africaine avec les Africains, asiatique avec les Asiatiques qu'elle est catholique et se sent forte d'une longue histoire pour se déclarer « experte en humanité ».

Le décret conciliaire « **Ad Gentes** » emploie le mot « *missions* » au pluriel, qu'il met d'ailleurs entre guillemets, pour qualifier ainsi les pays où l'annonce de l'Évangile est récente. Mais, il insiste sur le fait que la mission « est unique et la même, partout, en toute situation, bien qu'elle ne soit pas menée de la même manière du fait des circonstances³ ». Cette approche a l'avantage de sortir de l'équation jugée prétentieuse par Aimé Césaire, à savoir que l'Occident = Christianisme = Civilisation ; les missions = paganisme = barbarie.

De ce point de vue, l'Encyclique « *Redemptoris Missio* » semble être revenue un peu en arrière, à la faveur sans doute des hésitations des jeunes Églises⁴. Ce recul ne profite pas à l'Église universelle. Car il n'existe point de pays qui n'ait sans cesse besoin d'une évangélisation renouvelée. Face à la Parole de Dieu l'autosatisfaction est toujours l'antichambre du déclin. « Il renverse les puissants de leur trône. »

Il ne s'agit pas de sous-estimer la réalité et l'acquis inestimable des vieilles communautés chrétiennes d'Occident avec les innombrables richesses de leur histoire, mais de rester conscient de leurs limites

^{2/} Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Ed. Présence Africaine, Paris, 1955.

^{3/} Concile Vatican II, Décret « *Ad Gentes* », 6.

^{4/} Alphonse Quenum, *Spiritus*, n° 127, Résurgence d'une missiologie des « missions ».

et de leur fragilité comme l'indique leur situation actuelle. La permanence de l'action missionnaire de l'Église exige une ecclésiologie globale, qui saura assumer les cultures dans leur singularité.

Il s'agit de sortir des fausses prétentions d'un christianisme qui serait parvenu à son sommet et se voudrait un modèle. Sortir aussi des préjugés et des divers complexes qui ont hypothéqué l'harmonie des relations entre les peuples mis en contact par le mouvement missionnaire. On sait maintenant qu'il en est des peuples comme des individus, rien n'est jamais définitivement acquis.

Sortir du passé, c'est travailler à la purification des réflexes culturels en évitant de véhiculer des complexes de suffisance et des logiques contradictoires. Hier, on disait les Noirs incapables d'études supérieures, aujourd'hui on les accuse de n'aspirer qu'à cela et la « requête d'une formation de haut niveau » fait l'objet d'un soupçon, parce qu'elle repousserait à plus tard la prise de responsabilité dans la vie active et ne sortirait pas l'intéressé de la dépendance confortable de l'étudiant. Si cela peut être le cas de l'un ou l'autre, il ne serait pas prudent de généraliser pour mal juger une saine ambition d'apprendre, pour comprendre davantage afin de mieux servir.

Dans ce domaine, on connaît la méfiance et la spiritualité du clergé français, y compris en certains de ses formateurs que furent les Sulpiciens, à l'égard d'une formation de haut niveau. Pour donner de meilleures chances à l'avenir, il faudra sortir des défiances vis-à-vis du savoir. La quête du savoir n'est pas une antithèse de la sagesse ni de la sainteté. On peut y conquérir un esprit d'humilité tout à fait fécond. L'ignorance n'est pas de soi un terreau de vertus.

Qu'on me comprenne bien, je ne veux nullement faire ici l'apologie d'un intellectualisme effréné, car les valeurs du cœur sont plus précieuses que tout le reste. Ce sont elles que le Christ attendait de ses disciples sans jamais mépriser celles de l'esprit. Il appréciait avec humour les réponses intelligentes de ses disciples. Dans tous les cas, il y a un plus grand besoin, dans le champ de la mission, d'hommes et de femmes de savoir et de cœur, que de gens de connaissance.

Cet exode d'un passé accusé d'idéologie missionnaire colonialiste est une conversion qui me paraît une condition nécessaire pour que l'apostolat assumé par les Instituts ne traîne pas des maux irrémédiables, qui entraveraient la coexistence fructueuse des frères venus de partout, et si utiles les uns aux autres pour la Mission. Les frères et sœurs d'une même institution, mais venus d'horizons différents, ne peuvent exiger des devoirs et des droits égaux que si les consciences les assument dans une foi éclairée, un amour solidaire et une espérance généreuse.

Cela me paraît d'autant plus important que, dans la situation actuelle où se comptent de fortes minorités de non-Européens dans les Instituts missionnaires, on note déjà une stratification des préjugés ou des jugements de valeur à l'emporte-pièce. L'avenir des Instituts missionnaires internationaux ne peut se bâtir solidement que si le regard que leurs membres portent les uns sur les autres est libre, ouvert et sincère.

Les ordres religieux les plus anciens semblent affronter ce défi avec un peu moins de difficultés que les Instituts nés au XIX^e siècle. Ils ont une plus forte tradition intellectuelle, une longue expérience internationale et celle des affrontements culturels. Les nombreuses résistances qu'ils ont rencontrées ici et là, et surtout dans l'immense Asie aux cultures multimillénaires, les ont un peu plus protégés contre certaines formes de préjugés et de suffisance.

Sortir du passé, c'est aussi pour les peuples jeunes, qui partagent une commune aspiration avec les missionnaires européens, ne pas voir de la malveillance là où il ne s'agirait que du jeu ordinaire et classique de la rencontre des différences. Sortir du passé, c'est aussi avoir le courage de s'avouer ses limites culturelles et apprendre à intérioriser la rigueur des disciplines qui ont fait leurs preuves.

L'actualité de la mission universelle

C'est au cœur des exigences fondamentales de la Mission universelle de l'Église que se reformuleront les réponses aux multiples



besoins de la nouvelle évangélisation dans ce troisième millénaire. Notre monde a un grand besoin de la Parole de Dieu comme lumière et source de Vie. Si l'on ne veut pas se tromper de siècle ni de perspective, les missionnaires africains ou asiatiques ne devraient être perçus nulle part comme des corps étrangers dans les espaces du néo-paganisme européen. Leur apostolat dans ces espaces fortement déchristianisés ne saurait être une concession. Si tel devait être le cas, il faudrait désespérer du christianisme en sa version occidentale.

On entend souvent des chrétiens européens dire aux prêtres africains en voyage chez eux : « C'est vous qui allez nous évangéliser demain », comme s'il s'agissait d'une catastrophe. Il n'y a rien de plus normal que cela. Car il ne s'agit de rien de plus que d'une exigence de la Mission et d'un juste retour des choses. L'Église est la « **Famille des peuples** » et, de ce fait, elle ne saurait être prisonnière ni d'aucune nation, ni d'aucun continent, ni d'aucune culture.

C'est un signe de santé pour l'Église universelle que les missionnaires des autres continents puissent aller évangéliser la vieille Europe aux multiples clochers, qui ne signifient plus grand-chose pour ses habitants. Nous ne pouvons que le regretter. Ces églises vides seraient les bienvenues ailleurs où l'on peine encore beaucoup pour bâtir des lieux de culte. Malheureusement ce genre de monuments ne se transportent pas.

En devenant véritablement missionnaires hors des lieux de leur enracinement culturel, les missionnaires africains ou asiatiques apprendront peu à peu à comprendre qu'il n'était pas si facile pour les anciens missionnaires de sortir de leur culture afin de s'identifier à celle des autres, malgré les incitations de leurs fondateurs. Ils découvriront que cet idéal ne peut être que le fait d'un dépassement continu de soi.

Si la mission est co-naturelle à l'Église, il faut convenir que bien des charismes missionnaires restent d'actualité. L'Europe affiche une étonnante avancée technologique et en même temps laisse entrevoir un recul du christianisme qui déstabilise les pasteurs eux-mêmes. Certains se consolent volontiers en affirmant que ceux qui prati-

quent sont plus convaincus. C'est sans doute vrai, mais n'est-ce pas une manière de faire contre mauvaise fortune bon cœur ?

Les pasteurs de la vieille Europe doivent s'avouer sans complexe que leur continent a besoin de redécouvrir l'Évangile. Quand des Européens affirment qu'ils vivent bien sans Dieu, cela ne saurait nous laisser indifférents au seul prétexte du respect de la liberté de conscience. Celle-ci est un droit inaliénable, mais cette situation indique que l'Évangile est loin d'être perçu comme Bonne Nouvelle.

L'Europe est devenue un espace qui appelle une nouvelle évangélisation. Si le qualificatif nouveau gêne parce qu'il impliquerait le « retour des certitudes » qui fait peur, il faut lui donner le contenu qui convient à notre temps. Dans tous les cas, il n'y a aucune raison pour que les Instituts missionnaires ne s'y emploient pas, quelle que soit l'origine de leurs membres. Le grand mandat concerne tous les peuples de tous les lieux et de tous les temps.

C'est pourquoi les Congrégations missionnaires qui recrutent de plus en plus de membres dans leurs anciens pays d'évangélisation doivent préparer leurs nouvelles recrues à cette fin. Aucune attitude condescendante ne paraît propice à aider une communauté religieuse à affronter ce défi, et pas davantage une atmosphère de méfiance ou de défiance, qui aurait ses racines dans d'anciennes relations de sujétion.

L'internationalité des Instituts : une chance

L'internationalité des Instituts missionnaires est une chance pour toutes les Églises. La mondialisation en ce qu'elle peut avoir de profondément humaniste l'atteste, dans la mesure où elle rapproche les peuples. Elle rend témoignage à l'universalité de la mission de l'Église. Elle apparaît ici comme un rendez-vous irremplaçable du donner et du recevoir. Les vieilles Églises d'Europe reçoivent du sang neuf. Elles ne doivent pas accepter cette situation comme un succédané ou un pis-aller qui leur permet de survivre. Il faut la considérer comme la volonté de l'Esprit du Seigneur qui renouvelle



le visage de son Église comme « **Famille des Peuples et des Nations** ». Cela ne peut et ne doit pas être vécu comme si c'était faute de mieux.

Bien que nés dans tel ou tel pays européen, ces Instituts missionnaires ont déjà fait une première expérience de l'internationalité en recrutant dans des pays différents. Les jeunes Églises devront apprendre que **l'Église Famille de Dieu**, image adoptée par les Églises d'Afrique, ne peut être un club national, tribal ou clanique mais une communauté où la Mission oblige à aller vers les autres et à accepter de partager et de rayonner avec eux les merveilles de Dieu.

Il n'y a pas lieu de s'étonner des tensions qui peuvent se manifester dès lors que tel ou tel groupe devient dominant et semble déteindre sur l'ensemble avec ses sensibilités culturelles. Le soupçon, encore moins le mépris, ne peuvent être une réponse à des situations de transition. La lumière ne peut venir que d'En Haut pour dilater l'horizon, afin de rendre fécond le face à face des différences. La convergence des peuples doit se faire de façon qualitative, pour que nul n'entretienne des sentiments ou des complexes de frustration qui bloqueraient le don du meilleur de soi.

Plusieurs jeunes Africains qui entrent dans les Instituts missionnaires manifestent le désir de faire des études. Il est évident que tout le monde ne peut pas faire des études supérieures, mais tout le monde a besoin d'être mieux formé aujourd'hui. Il faut cerner les causes de cette aspiration pour sortir des malentendus qui hypothéqueraient la mise en œuvre d'une action missionnaire réfléchie, originale et dynamique. Les raisons de ce désir pourraient être les suivantes :

✓ Premièrement, le besoin de compétence est aujourd'hui très fort en Afrique et personne n'a envie d'être tenu pour limité et incapable, simplement parce qu'il n'a pas été envoyé aux études. Il faut sortir la culture universitaire « d'une logique de classe », pour qu'elle retrouve sa fonction de médiation pour un service conscient et responsable. C'est en la banalisant comme un moyen ordinaire qu'on y parviendra, et le mérite des uns et des autres ne tiendra

que par ce qu'ils feront et non par les titres académiques qu'ils auront accumulés.

✓ Deuxièmement, ceux qui entrent en religion se posent parfois, malgré leur générosité, la question de leur avenir s'il leur arrivait malheur en chemin. Les sociétés africaines offrent peu de chances aux personnes qui ne sont pas professionnellement qualifiées. Le marché de l'emploi est tragiquement étroit et il ne serait pas bon de se contenter de dire que ce calcul manque de générosité apostolique. Le Seigneur ne demande à personne de devenir une épave humaine parce que sa vocation religieuse n'a pas abouti. Dans l'espace chrétien, la promotion de chaque homme est un devoir, surtout si des situations particulières l'ont handicapé. Ces choses sont mieux comprises dans les vieux pays occidentaux où les structures de promotion de la personne sont plus nombreuses et mieux assurées.

✓ Troisièmement, des parents, en Afrique, ne veulent pas voir leurs enfants végéter dans les rôles seconds ou dans l'anonymat, faute d'avoir pu faire des études. Cela explique les réticences de certains à voir leurs enfants entrer dans les ordres. Il faut reconnaître, sans rien généraliser, que, dans l'Afrique d'aujourd'hui, l'engagement dans la vie religieuse apparaît, dans bien des cas, comme une promotion, même s'il y a encore des familles qui s'y opposent parce qu'elles rêvent d'un avenir meilleur pour leurs enfants.

Il ne me paraît pas juste ni respectueux des bonnes volontés des uns ou des autres que certains missionnaires, au lieu de comprendre le phénomène comme une étape de l'évolution socioreligieuse liée à une situation historique du continent africain, l'analysent comme une déviation et une incompréhension totale de l'idéal religieux. Une telle attitude semble oublier le ressort de certaines vocations sacerdotales et religieuses au XIX^e siècle, qui nous a précisément fourni la plupart des Instituts missionnaires. Dans bien des cas, la générosité cohabitait avec un romantisme naïf, l'aventurisme et un souci de promotion.

Qu'il y ait quelques problèmes aujourd'hui, c'est évident. On ne peut l'analyser qu'avec objectivité, clairvoyance et prudence par

respect pour le plus grand nombre. S'il ne sert à rien d'entretenir une complaisance laxiste, on ne saurait non plus perdre de vue que les Églises d'Afrique ne sont que centaines et que toutes les familles ne sont pas de tradition chrétienne. Ici comme ailleurs, il faut éduquer avec patience les consciences et travailler à purifier les motivations.

conclusion

Peut-on chercher à conclure en un domaine où c'est la foi et l'espérance qui guident, alors que c'est l'Esprit Saint qui édifie l'Église et y renouvelle toute chose. L'Esprit utilise la bonne volonté des uns et des autres mais aussi les canaux des structures que les hommes proposent. L'Europe parle de post-modernité et certains théologiens, dans la même logique, parlent de post-christianisme. J'ose penser que c'est établir une concomitance malencontreuse qui idéalise le passé du christianisme européen. C'est cette logique qui avait rejeté comme scandaleux le cri pertinent de Godin : « France, pays de mission. »

L'actualité de la Mission n'est plus à démontrer. La rencontre entre la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples et les Instituts Missionnaires du 21 au 30 mai 2002, l'a démontrée. Mais, le fait que cette rencontre ait été organisée prioritairement, pour ne pas dire quasi exclusivement, pour les anciens pays de missions, en limite la dynamique.

Il faut souhaiter que la Mission retrouve son unité si l'on ne veut pas que les mouvements missionnaires soient en contradiction avec l'évolution du monde. L'Europe a désormais beaucoup à recevoir des autres continents sur le plan spirituel. Le fait qu'elle soit, avec les États-Unis, la principale pourvoyeuse des biens matériels et technologiques ne peut plus occulter son appauvrissement moral et spirituel.

Il n'y a plus un monde du Sud, réceptacle d'une Parole de Dieu qui proviendrait d'un Nord distributeur d'une Vérité que lui-même

se refuserait à accepter. Cette forme de répartition des rôles est préjudiciable à l'évangélisation continue de tous les peuples. Cette distribution des tâches semble prévaloir dans l'univers de l'économie et nous savons que le monde ne s'en porte pas bien.

C'est dire que le rôle des Instituts missionnaires est de grande actualité, mais il faut qu'ils surgissent de partout pour apporter la Bonne Nouvelle à tous les mondes. C'est ainsi qu'ils répondront aux besoins des temps nouveaux, où le phénomène de la globalisation s'impose comme une réalité à assumer avec une intelligence pratique. Il n'est aucun peuple qui ne soit attendu au festin du Royaume et tous ceux qui en ont reçu la grâce ont le devoir de l'annoncer à temps et à contretemps.

Alphonse Quenum
Professeur UCAO,
08 BP 22
Abidjan 08

Une collection nouvelle

« Le corps » sous la direction de Geneviève COMEAU,
« La mort » sous la direction de Philippe GAUDIN,
« La prière » sous la direction d'Évelyne MARTINI,
Collection « *Ce qu'en disent les religions* »,
Éditions de l'Atelier, 2001. Chaque volume: 176 p., 15,50 €

le projet de la collection

Trois beaux livres viennent de paraître. Comment exprimer les réactions d'un lecteur? Il serait fastidieux de les présenter successivement. A procéder ainsi on risquerait de ne pas mettre en évidence la cohérence des trois ouvrages. Car il s'agit vraiment d'une collection qui porte la marque d'un projet éditorial précis. Sera donc proposée ici une lecture transversale de livres dont le sous-titre unique doit être pris en compte: « **Ce qu'en disent les religions** ». Il s'agit des religions devant ces grandes réalités humaines que sont le corps, la mort, la prière, et, par la suite, devant l'argent, le sexe, puis la violence, la loi, la beauté... Il ne s'agit plus des croyants de diverses religions se regardant face à face et tentant de mieux se comprendre. Il s'agit d'une autre posture: des hommes et des femmes de diverses religions, affrontés ensemble aux défis de la société, ne dédaignant pas d'être ensemble confrontés aux grandes questions de la condition humaine.

Le lecteur averti l'a compris: la démarche de la collection s'inscrit dans une nouvelle étape du dialogue interreligieux. En bien des lieux, le temps des premiers apprentissages appartient au passé: on a déjà appris à se connaître. Aujourd'hui, on découvre qu'on est affronté ensemble aux mêmes enjeux. Les initiatives peuvent être

multiples, mais les croyants des différentes voies spirituelles sont au corps à corps avec les questions de la vie actuelle. C'est dans ce champ que se situent clairement les auteurs.

Le point de départ de chacun des titres doit être présent à notre mémoire :

« Le corps... ce que nous avons – ou ce que nous sommes – de plus personnel. Ce qui est le plus intime à chacun, et ce par quoi nous communiquons avec le monde. Fragile, précaire et en même temps lieu des plus hautes performances sportives, médicales... Comment les religions considèrent-elles le corps? Que disent-elles de la manière de se nourrir, de vivre sa sexualité, d'entrer en relation avec l'autre? En quoi le corps peut-il être le support de la prière, le lieu de la rencontre avec le divin et l'absolu? » (Le corps, p. 7-8)

« Nos conditions de vie, celles des “pays développés”, sont comme une inversion des conditions ordinaires de l'humanité. La mort y était la règle et la vie comme un mirage inquiétant qu'il fallait sévèrement réglementer et où la survie rythmait les travaux et les jours. L'au-delà et les morts régnaient sans doute plus que les vivants d'ici-bas... Si la mort est à présent un scandale, c'est qu'elle est une béance dans la plénitude d'une vie où la santé et le projet d'être heureux ont cessé d'être des grâces inaccessibles à la plupart. » (La mort, p. 7)

« Peut-on encore parler de prière à l'Occidental moyen du XXI^e siècle? A celui qui donne en permanence à sa vie le coup d'accélérateur nécessaire pour se conformer au temps, à celui qui s'implique, s'engage, s'acharne à accumuler les responsabilités et tâches de tous ordres, comment faire percevoir la vertu du retour au centre – centre de soi, centre du réel – et de la remise de l'être à ce qui le dépasse? Comment lui donner à sentir qu'il s'agit là de l'acte religieux par excellence, au sens où par lui l'homme se relie à son Dieu ou au Principe transcendant par lequel il se reconnaît précédé. » (La prière, p. 7)

la structure des ouvrages

La structure même des livres permet de pressentir une orientation éditoriale. Les livres s'ouvrent par un chapitre anthropologique dont la pertinence ne saurait être minimisée. Ainsi y sera-t-il question de la « Prière, comme objet philosophique ». Il s'agit d'ouvrir une réflexion sur la dimension d'intériorité qui existe universellement en l'homme. Un tel moment d'intériorité s'inscrit dans un mouvement qui conduit l'homme du « dehors au dedans » selon une ancienne formule néoplatonicienne... Ces expériences d'intériorité qui permettent à l'homme de pénétrer dans son intimité, de toucher son « inviolable dignité » peuvent conduire à ce que nous convenons d'appeler prière. L'existence de ce socle anthropologique permettra que le dialogue ne puisse être enclos entre des hommes de religion, mais qu'un terrain d'expérience humaine soit parcouru par des humanistes religieux ou non. Ceci est essentiel au moment où bon nombre de nos contemporains se disent agnostiques : ils ne nomment pas Dieu mais revendiquent hautement d'avoir une quête « spirituelle ». Dans leur proximité et leur différence, l'expérience de l'intériorité, la prière comme lieu d'un travail sur l'homme, sont un terrain de découverte et d'échange sur le mystère de l'homme.

Vingt-cinq pages sont consacrées à chacune des cinq principales religions évoquées. Un chemin de rencontre est ainsi tracé : il ne s'agit plus de la religion catholique face aux autres religions mais de l'ouverture d'un dialogue entre judaïsme, christianisme, islam, hindouisme et bouddhisme. Dans cet échange à multiples entrées, personne ne juge l'autre, personne n'est professeur de l'autre. Dans l'esprit d'Assise, les uns et les autres, fidèles à leurs traditions respectives, s'avouent être des chercheurs de la vérité.

Une telle œuvre n'a été possible que parce qu'elle est le fruit d'un travail d'équipe. Pour chaque ouvrage, six chercheurs : leur œuvre n'est pas une juxtaposition d'exposés mais la ré-union d'auteurs attelés à une même tâche. On pressent ici le rôle décisif des coordonnateurs de chacun des livres : au premier regard, leur contribution paraît modeste puisque seule une introduction de deux ou trois pages porte leur signature. En réalité, Évelyne Martini, Philippe Gaudin et Geneviève Comeau ont assumé une lourde respon-

sabilité d'animateurs de la recherche, assurant ainsi la cohérence du labour. L'une des directrices a pu avouer que « la réalisation de ce livre fut une aventure ».

à la découverte de voies spirituelles

Les religions ne sont pas présentées comme des énoncés, elles ne sont pas d'abord considérées comme des corpus doctrinaux figés. Le lecteur s'apercevra vite que le propos est très différent d'une Encyclopédie des religions « format de poche ». Non pas que manquent des données précises. Si les trois livres fournissent au non-spécialiste une mine de renseignements, ce sont plutôt comme un équipement pour commencer un périple, car il y a invitation au voyage, un voyage qui entend permettre la découverte de la voie spirituelle de l'autre.

On évite ainsi la répétition ennuyeuse de doctrines religieuses ; les religions sont présentées en tout premier lieu comme des chemins spirituels. Sans cesse il est fait appel à l'expérience religieuse des croyants. Les religions sont donc comprises dans l'histoire. Comme nous l'ont appris les sociologues, pour une part, ce sont les hommes qui font les religions. « Tous les hommes ont eu le souci de mettre leurs connaissances à la portée du plus grand nombre afin de contribuer ainsi à apprivoiser la mort dans nos sociétés. La diversité est grande en la matière. Diversité entre les religions et au cours de l'évolution historique car elles ne sont pas des doctrines et des pratiques figées à jamais. Nos six auteurs vont vous initier à cette diversité, à cette complexité ; à vous de discerner convergences et divergences dans la façon dont la famille humaine s'est efforcée et s'efforce toujours de bien mourir et de bien vivre. » (Philippe Gaudin, *La mort*, p. 9)

un paysage religieux en rapide évolution

Celui qui, à l'invitation des auteurs, s'est aventuré au voyage découvrir d'abord qu'il parcourt un paysage religieux en pleine évolution.

Sur le sol français, certaines religions sont largement étrangères à notre pays, même si on note à leur égard une profonde attirance (ici c'est le bouddhisme qui doit être mentionné); d'autres sont liées à notre culture depuis des générations (christianisme et judaïsme), d'autres enfin ont cessé d'être étrangères et sont en train de devenir non seulement religions de Français mais religions françaises: hier il était possible d'avoir à l'égard de l'islam un intérêt un peu exotique, voire colonial; aujourd'hui on découvre étonné que la majorité des musulmans de France sont maintenant nos concitoyens.

Les noms des auteurs portent bien la marque des mutations de notre société. Si tous les auteurs manifestent une sympathie pour la religion dont ils parlent, si tous invitent le lecteur à deviner le paysage spirituel où vit l'autre, on peut par contre constater que les responsables n'ont pas toujours réussi à confier la rédaction à un membre de la religion concernée. La liste des auteurs témoigne d'un moment de transition. Dans cette période, la dissymétrie ne pouvait être évitée parmi les auteurs. Mais il est probable que, dans une décennie, on ne connaîtra plus la même difficulté pour trouver des auteurs français adeptes des différentes voies religieuses: ainsi, pour l'islam, nombre de jeunes intellectuels musulmans français sont actuellement en voie de formation.

Ces indications sont importantes pour un projet éditorial qui prend en compte le profond travail de recomposition qui s'opère dans les traditions religieuses au contact de nos civilisations sécularisées. Parmi bien d'autres, deux notations:

« La place de la femme (l'épouse, la mère) dans le judaïsme contemporain a beaucoup évolué: en Israël comme aux États-Unis, des communautés dites "conservative" revoient considérablement les décisions halachiques concernant ce sujet: certaines femmes s'invitent elles-mêmes à des cours de Talmud, mettent les tefilim (objets de prière) et le châle de prière des hommes, voire lisent le rouleau de la Tora à la synagogue... Il est probable que les prochaines décennies verront un renversement complet des rapports actuellement en vigueur. » (M.R. Hayoun, Le corps, p. 37-38)

« Les notions de pudeur varient suivant les civilisations et selon les époques. En France, au XVII^e siècle, il était inconvenant pour une femme de mon-

trer ses pieds... alors qu'elle montrait ses seins ! Ce qui ne choquait personne. Il y a donc eu toujours quelque chose à cacher quels que soient les pays... Effectivement, en Inde, l'Occidental fantasme sur l'Indienne en sari. Pour un Indien, cette tenue est normale mais l'Indienne paraîtra indécente si la ceinture du sari est mal ajustée. Ainsi, une standardiste de l'ambassade de l'Inde à Paris a été licenciée car elle portait le sari en dessous du nombril, ce qui est jugé provocant. La cheville est également "sacrée". D'ailleurs, il vaut mieux que le sari couvre le pied. Et on ne se baigne pas en maillot de bain, mais en sari.» (Le corps, Forum, p. 163-164)

les joyeux étonnements du lecteur

Si l'on suit le parcours proposé par chacun des livres, on découvre ce que disent les religions, non pas comme un catalogue d'essences pures, ou de concepts éternels, mais comme des traditions religieuses vécues par des hommes et des femmes dans l'histoire.

Préjugés et clichés s'effacent et on peut rejoindre l'expérience de chacun. Aller au fond de la démarche de l'autre, ne s'arrêter que sur le seuil de sa vie intime avec Dieu. C'est bien un voyage au cœur d'une autre voie ; peu à peu on co-naît l'autre, on naît à son expérience spirituelle. Qui ne vibrerait à ces expressions d'un mystique musulman : « Mon Dieu... si c'est par crainte de l'enfer que je Te sers, condamne-moi à brûler de son feu, et si c'est par espoir d'arriver au paradis, interdis m'en l'accès ; mais si c'est pour Toi seul que je Te sers, ne me refuse pas la contemplation de Ta face. » (La prière, p. 69)

Pour le chrétien, on a souvent pensé que la prière était une élévation de l'âme, mais on propose d'inverser l'image spatiale un peu trompeuse du Très Haut. « Prier alors n'est plus s'efforcer de monter vers Dieu dans une formidable dépense d'énergie, mais se laisser tomber entre les bras d'un père. Là est la source de l'originalité de la prière chrétienne. » (La prière, p. 53)

Une laïque vietnamienne se tourne ainsi vers Bouddha : « *Je sais bien que le Bouddha n'est plus là, qu'il ne me voit pas et qu'il ne m'entend pas.*

Mais il est comme un mur: j'ai un problème, je m'appuie sur le mur en récitant une prière devant l'image, je ne tombe pas puisque le mur me retient, et je peux repartir. » (La prière, p. 117)

En chemin des croisements inattendus se réalisent, à commencer par l'urgence de sauver une vie dans le judaïsme et dans l'islam: « Lorsqu'il s'agit de sauver une vie, aucune loi, pas même celle du chabbat ou du jour des propitiations ne saurait entraver nos efforts. Car, comme dit rab Huna: Qui sauve une vie, sauve un monde entier. » (M.R. Hayoun, *Le corps*, 152). Splendide affirmation à laquelle donne écho l'adage coranique: « Qui sauve un seul homme est considéré comme s'il avait sauvé tous les hommes. » (Sourate, 5, 32)

les risques évités du syncrétisme

Le voyage interreligieux ainsi entamé invite à débusquer un risque imprévu au départ: en voulant traiter les religions sur un pied d'égalité, en découvrant tant de rapprochements ou de convergences, n'est-on pas sur une pente qui conduit à la confusion ou au syncrétisme? Chacun serait habilité à se construire sa propre voie religieuse en empruntant aux diverses religions des éléments qu'il pourrait bricoler à sa guise. Un sorte de bric-à-brac d'un supermarché interreligieux. Les responsables de la collection ont voulu éviter ces dérives.

D'abord en fournissant pour chaque tradition religieuse des données précises, qui évitent toute méprise: des connaissances concises dans le texte, ensuite des encarts fort utiles (ainsi devient accessible à tous l'immense personnalité de Maïmonide). Par ailleurs, l'illustration ouvre largement à une perception de « l'ailleurs » de l'autre et des autres.

Rien ne sera épargné au lecteur pour le conduire au pays de l'autre: qu'on en juge par ce bref extrait d'une méditation bouddhique devant des corps abandonnés sur un charnier, et sur les diverses étapes de leur décomposition (cet exercice était vivement recommandé aux religieux, dans le but d'abandonner tout attachement au corps).

« Ô moines, quand un moine voit un corps jeté sur un charnier, mort depuis un jour, deux jours, trois jours, gonflé, bleui, putréfié, il réfléchit à son propre corps. Ce corps a la même nature, il deviendra de même, il ne peut l'éviter. Ainsi il demeure, considérant le corps intérieurement; il demeure considérant le corps extérieurement; il demeure considérant le corps intérieurement et extérieurement. Il demeure considérant l'apparition des choses dans le corps; il demeure considérant la disparition des choses dans le corps; il demeure considérant l'apparition et la disparition des choses dans le corps. "Voilà le corps": cette introspection est présentée à lui seulement pour la connaissance, seulement pour la réflexion, et il en demeure libéré et ne s'attache à rien dans le monde. C'est ainsi, ô moines, qu'un moine demeure, considérant le corps... » (La mort, p. 145-146)

Tout sera fait pour éviter les méprises ou les malentendus se nourrissant d'images tronquées de l'autre.

En Occident, on utilise souvent avec sympathie le mot « réincarnation ». Cet usage perturbe le bouddhiste, « car le terme implique l'existence d'un tel principe personnel qui transmigrerait, passerait d'un corps à un autre. Le bouddhisme ne perçoit pas les choses de cette manière. S'il n'élimine pas totalement, semble-t-il, la possibilité d'un facteur de continuité d'une existence à l'autre, il s'agit d'un facteur extrêmement subtil, et dont l'approche reste très controversée. » (Le corps, p. 134)

L'Inde parfois rêvée par les Occidentaux reste loin de leur fonctionnement mental. « Si pour certains aspects, les voies spirituelles des maîtres (indiens) présentent des convergences avec les quêtes religieuses ancrées dans la culture judéo-chrétienne, aux yeux de l'Occidental, l'Inde reste en partie mystérieuse et lointaine. Les Hindous diffèrent des Occidentaux dans le regard qu'ils portent sur les représentations. Ils ne les considèrent pas de la même manière... (Pour eux), il faut une multiplicité de représentations variées pour donner l'idée du divin... Aujourd'hui encore, certains Occidentaux pensent que l'Hindou prie n'importe quoi. Ces jugements péremptoires font l'impasse sur l'univers religieux de l'Hindou. » (La prière, p. 110-113)

Chaque tradition religieuse a sa logique propre, sa cohérence interne: elles demandent à être connues et respectées.

« En Occident, ... le bouddhisme y semble avant tout méditatif. Avec un risque d'instrumentalisation: la méditation est ainsi perçue comme une pure

technique de bien-être physique, mental, mais on lui aura ôté son arrière-plan spirituel. Rituels, pratique de la méditation et application des préceptes dans la vie quotidienne ne sont pas dissociables. Tous sont partie intégrante de la pratique bouddhique. Un écueil se dessine également, plus spécifique à l'Occident. La pratique de la méditation n'est pas sans difficultés : on peut être tenté, à certaines étapes, de se laisser aller à la béatitude, à des sensations qui ne sont pourtant que des "à-côtés" agréables. L'orgueil de se sentir différent et supérieur, la satisfaction facile de soi guettent le pratiquant. Si l'on n'y prend garde, l'ego, dont on sait que le bouddhisme permet de voir qu'il n'est qu'une illusion, réagira, trouvera le moyen de se développer. Combien d'Occidentaux se servent de la méditation comme d'une méthode d'affirmation de soi... Dans ce domaine comme dans d'autres, la rencontre du bouddhisme et de l'Occident ne se fera pas sans risques : l'un comme l'autre pourront y gagner ou y perdre.» (La prière, p. 139)

vers un nouvel avenir pour le dialogue interreligieux

Que dire au terme d'un tel parcours ? Le voyage a été conduit avec un grand souci de transversalité. Et chaque livre va se terminer par des forums : des discussions menées entre les auteurs de l'ouvrage sur des questions actuelles très bien choisies. Les échanges ont lieu sur le vif, ils ne sont ni éliminés ni peaufinés.

Mais ces finales ne sont-elles pas indicatives d'un avenir qui s'ouvre devant nous ? Ne portent-elles pas la trace d'une ouverture ? Précisons. Les forums n'invitent-ils pas à susciter de nouvelles manières d'aborder le dialogue interreligieux ? Dès le départ, nous avons senti qu'il ne s'agissait plus de religions en présence d'autres religions, mais de religions se mettant en posture de dialogue devant des grands aspects de la condition humaine (le corps, la mort, la prière...).

Dans la société française actuelle, dans le brassage interreligieux que connaissent de larges secteurs de notre pays, des hommes et des femmes de diverses religions ou de diverses convictions vivent ensemble, connaissent les mêmes événements, sont affrontés quotidiennement aux défis de notre société. Le dialogue interreligieux

n'est plus une rencontre de Français et d'étrangers, il tend à devenir interne à la culture française.

Si tel est vraiment le cas, il n'est pas inutile de mesurer à nouveau la pédagogie que ces forums ont proposée. Car cette pédagogie peut éclairer nos propres dialogues interpersonnels. Dans le voisinage, au travail ou dans la vie associative, une convivialité choisie nous ouvre les portes de l'amitié et de l'échange. Souvent, on a appelé cela « dialogue de vie », en le distinguant avec soin du dialogue théologique, ou du dialogue spirituel. Mais ces cloisonnements ne sont-ils pas trop formels ? La conduite des forums, tout comme le déroulement de ces ouvrages, indiquent que nous sommes aux prémices d'une nouvelle étape du dialogue interreligieux : les interrogations spirituelles les plus profondes pouvant surgir de la vie, une vie apparemment banale mais une vie partagée qui ouvre à la possible connaissance de l'autre et de sa mystérieuse quête spirituelle.

Gilles Couvreur
Mission de France
14, rue Serpente
75005 Paris

Publications des Facultés Catholiques de Kinshasa

- ✓ *La pratique de la théologie au Congo-Kinshasa* – D'une génération à une autre – **Revue africaine de théologie** n° 45-46
- ✓ *Les titres christologiques dans la patristique* – **Recherches africaines de théologie** n° 16
- ✓ *L'Eucharistie dans l'Église* – Famille en Afrique à l'aube du 3^{ème} millénaire – **Séminaires théologiques de Kinshasa**.

La situation difficile en R.D.C. n'empêche pas le travail théologique de se poursuivre. C'est de l'avenir de la foi dans l'Église et de la paix et du développement dans la société qu'il s'agit. Un retard avait été pris dans la publication des colloques et des travaux divers. En cette dernière année, nous recevons toute une série de publications, dont les trois que nous présentons maintenant.

Le fascicule sur la pratique de la théologie au Congo-Kinshasa (mélanges offerts en l'honneur des professeurs L. Van Baelen, L. de Saint Moulin et J. Ntedika) nous permet de faire le point sur la théologie africaine au début de ce nouveau millénaire, et plus spécialement autour de la faculté de Kinshasa. Entre bien d'autres thèmes, le premier que nous mettons en relief (thème que l'on retrouvera dans le n° 44 de la R.A.T. « Nouvelle évangélisation et responsabilisation – encore un nouvel agir missionnaire », Kapopwe K., ainsi que dans le n° suivant, 47-48 « Une théologie africaine de la reconstruction », Ung'eyowun B.), c'est celui d'un travail théologique situé dans la mouvance d'une nouvelle dynamique missionnaire. Si l'accent est toujours mis sur la transformation des cultu-

res par la force de l'Évangile (inculturation) et le combat contre les diverses formes de dépendance (libération), un nouveau centre d'intérêt s'affirme de plus en plus : l'Évangile au service d'un processus de responsabilisation personnelle et sociale. Apprendre à ne plus se définir en dernier ressort en fonction d'interprétations irresponsabilisantes (par exemple dans la majoration des causes externes qui pèsent sur le sujet humain, individu ou société, comme les puissances occidentales ou les diverses formes de malédiction, etc...), apprendre à fonder une évolution vers une position de sujet personnel et social responsable des actes qu'il pose, ce sont là les motivations de ces nouvelles formes d'évangélisation que la théologie appelle « responsabilisation » ou « reconstruction ». Un thème connexe est celui de la sorcellerie et de la malédiction : analyses psychosociales, réflexions philosophiques et théologiques attaquent ce thème si fortement lié au processus de responsabilisation.

Le fascicule de théologie patristique concrétise le développement du travail de l'association des patrologues africains (A.S.P.A.), née il y a dix ans : c'est la première publication d'un ouvrage collectif. Comme l'exprime le professeur J. Ntedika K. : « Des africains pressés d'en finir ont parfois préconisé la mise entre parenthèses de la tradition chrétienne occidentale par un retour pur et simple à la Bible... En réalité, l'étude des sources à la fois scripturaires et patristiques doit nous assurer une sérieuse information biblique et historique pour que nous puissions comprendre les doctrines, les institutions et les usages apportés par les missionnaires, et dont les Églises d'Afrique vivent encore aujourd'hui... Nous ne pouvons pas, dans le domaine biblique et historique, nous satisfaire des recherches faites ailleurs et nous dispenser du travail personnel. Contrairement à ce que d'autres ont cru, la recherche fondamentale est primordiale, au cœur d'un continent qui entend poursuivre sa voie, selon sa propre problématique » (p. 72). Ceci se concrétise dans des études sur Justin (Kibangu M.), Irénée (Luyeye L.), Ambroise (Vumuka N.), St-Augustin (Ntedika K. et Kouam M.) et Fulgence de Ruspe (Mapwar B.).

Le thème des semaines théologiques de 2001 est présenté par Mgr Kisonga. Il est développé tout d'abord anthropologiquement par Tshungu B. et Kabasele M. ; il est intéressant de voir en particulier

cet aspect mis en relief: la tension entre les repas piégés lourds de violence humaine et les repas sources de vie, et la manière dont les repas du Christ traversent cette tension. C'est sur cela que se greffent les articles théologiques, soulignant le réalisme d'une Eucharistie qui vient combattre nos tendances de désagrégation pour fonder en vérité une Église de communion (articles de Santedi K. et Mushila N.). Les questions proprement liturgiques sont traitées dans deux articles (Ndongala M. et Gaise N.) qui introduisent un certain nombre d'interrogations tant à partir du rite zaïrois que de la pratique latine, tout comme le fait le canoniste Katele N.

Les échanges entre les divers univers théologiques des chrétiens se mettent peu à peu en place. On peut souhaiter que des confrontations fructueuses naissent à partir de là. Les publications théologiques de Kinshasa peuvent en être un bon instrument.

Maurice Pivot

Ces publications se trouvent en France, en particulier :

à Toulouse, à l'Institut Catholique
et au Centre d'Études Africaines (CEA)
à Paris, à l'Institut Catholique
et aux O.P.M. 15, rue Monsieur, 75007
à Lyon, aux O.P.M. rue Sala

Nouvelles de famille

La Congrégation du Saint Esprit, qui est à l'origine de la revue « *Spiritus* » et en est le plus fidèle soutien, relit cette année ses 300 ans d'histoire, à l'occasion du 150^{ème} anniversaire de la mort d'un de ses fondateurs, François Libermann (1802-1852). Ouverte à Paris le 2 février 2002 par une messe et une exposition, l'année est ponctuée de temps forts, en particulier d'un colloque universitaire à l'Institut Catholique de Paris du 14 au 16 novembre sur « Les Spiritains, trois siècles d'histoire missionnaire ». Cette année anniversaire s'achèvera le 8 juin 2003, fête de la Pentecôte en laquelle la congrégation célébrera le 300^{ème} anniversaire de sa fondation.

Pour tous renseignements et informations contacter :

P. Jean Savoie, 30 rue Lhomond – 75005 Paris

Tél. 01 47 07 94 81 – E-mail jbsavoie@free.fr

Le 20 octobre 2002, Journée Mondiale de la Mission, le Pape Jean-Paul II a béatifié Hélène de Chappotin, Marie de la Passion, fondatrice des ***Franciscaines Missionnaires de Marie***. Sa vie est tout entière associée à l'aventure missionnaire de l'Église catholique dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. C'est en Inde qu'elle fonde en 1877 l'Institut des Franciscaines Missionnaires de Marie. A sa mort le 15 novembre 1904, les sœurs sont déjà envoyées dans 24 pays et 4 continents. Aujourd'hui, elles sont 7.700 présentes dans 77 pays et se consacrent à l'annonce de l'Évangile au travers d'activités très diversifiées, vivant souvent en communautés internationales en signe de fraternité et de réconciliation pour les peuples.

Au moment même de la béatification, les f.m.m. ont tenu le 14^{ème} Chapitre Général de leur histoire, travail stimulant pour répondre aux défis toujours nouveaux de la Mission universelle. Elles ont réélu comme Supérieure Générale Sr Christiane Megarbane, de nationalité syrienne. Les Franciscaines Missionnaires de Marie sont coéditrices de *Spiritus* depuis 1966, membres du Comité de rédaction et actuellement de l'équipe de direction de la revue.

Pour tous renseignements contacter : Sr Elisabeth Brault

Service Information-Documentation f.m.m – 32, avenue Reille 75014 Paris

Tél. 01 43 13 11 56 Fax 01 43 13 11 86 E-mail fmminfo@wanadoo.fr

Notes bibliographiques

Dieu au XXI^e siècle

Contribution de la théologie aux temps qui viennent

S/d de Bruno Chenu et Marcel Neusch

Jacques Lacan, qu'on ne peut soupçonner de faire l'apologie de Dieu et de la religion, pensait que le christianisme n'avait pas dit son dernier mot ! Et dans le présent ouvrage, les sept théologiens et théologiennes qui s'y expriment semblent bien l'attester : Dieu aurait effectivement quelque chose à dire au monde d'aujourd'hui. Ils font le pari que « la foi chrétienne, formulée dans un langage qui fait sens, est capable de parler encore aux hommes de ce temps, et donc qu'ils ont une oreille encore capable d'entendre » (p. 173).

Le xx^e siècle avait hérité de blocages et de lourds contentieux entre l'Église et la société moderne. L'ouvrage en relève douze, parmi les plus aigus et les plus urgents : la question de la persistance du mal, la bioéthique, le féminisme, le rôle des religions dans les conflits contemporains, la sauvegarde de l'environnement, les nouveaux rapports entre Dieu et la science, l'engagement social et les défis économiques à venir, la liberté dans un espace pluraliste, l'approche critique de la Bible et de la vie du Christ, la situation de l'Église à travers le monde et la pensée œcuménique, le dialogue interreligieux et la responsabilité actuelle des religions.

L'objet des contributions est de montrer qu'à l'aube du XXI^e siècle, nous ne commençons pas l'histoire à zéro. Dans chaque chapitre, la réflexion s'ancre dans des conflits dans lesquels Dieu semble avoir été à chaque fois perdant. Le lecteur visite ainsi, en compagnie d'un expert compétent sur le

dossier, « divers chantiers sur lesquels il faudra que la théologie chrétienne s'investisse encore au cours du siècle qui vient de commencer » (p. 8).

Chaque auteur utilise un même canevas méthodologique et tente d'honorer quatre étapes : 1) un état de la question : aspects du conflit, et grief, explicite ou implicite, fait à la foi chrétienne ; 2) les avancées les plus significatives sur le dossier au cours du xx^e siècle, les moments clés de la réflexion, les blocages, etc. ; 3) les points non clarifiés qui demandent un investissement à venir, les retards de la réflexion chrétienne par rapport aux évolutions de la société ; 4) l'apport spécifique de la foi chrétienne sur le dossier, la proposition d'une base consensuelle entre partenaires du débat, qui leur permettrait d'aborder le XXI^e siècle avec ouverture et sérénité (p. 9).

Cette démarche assure une grande unité à l'ouvrage. Et tout en inscrivant l'actualité brûlante des problèmes dans l'énorme travail théologique réalisé au cours du xx^e siècle, elle souligne l'urgence d'approfondir les questions avec le double souci objectif de démêler la complexité des relations de l'Église à la société et de libérer Dieu des causes indéfendables dans lesquelles les hommes l'ont souvent mêlé. Et le lecteur est invité à approfondir lui-même le travail par la documentation étoffée, récente, et une bibliographie succincte en fin de chapitre. Le lecteur est séduit par cette manière de pratiquer la théologie. Le point de départ est toujours la vie des hommes modernes, croyants, dans leurs frictions et leurs contentieux avec l'environnement humain, scientifique, social et culturel actuel. En somme, il s'agit d'entendre la souffrance des hommes et des croyants née de ces conflits

dans lesquels Dieu et l'homme semblent déclarés perdants. Il est possible alors de faire entendre la foi chrétienne et d'en dévoiler ses fondements dans un langage qui fait sens pour les hommes de ce temps. Rien n'est sacrifié, ni des données anthropologiques qui sont en jeu dans les conflits, ni de la vérité évangélique dans sa différence. Cette pratique théologique nous emmène à « penser toujours plus grand » (p. 357), à penser un Dieu qui n'est pas en surplomb de l'homme et auquel il faudrait tout arracher, mais un Dieu-avec-l'homme, témoin de sa véritable dignité. Le tout est écrit dans une langue qui, malgré la spécialisation et la technicité des auteurs, est accessible et qui sait même à l'occasion manier l'humour : « Quand un Dieu en cache un autre (p. 352) » ; « Dieu n'est pas mort, c'est l'Église qui est fatiguée... (p. 291) ».

Maurice Bellet disait un jour à des amis : « Le christianisme n'a d'avenir que s'il reprend l'initiative de la pensée ! » Bruno Chenu, Marcel Neusch et leurs collaborateurs nous entraînent avec bonheur dans cette aventure.

J.P. Eschlimann
Éditions Bayard, Collection :
Question en débat, 2002, 360 p.

Des prêtres, nécessité de l'Église à venir

Paul Winninger

Plus qu'un plaidoyer, c'est un cri d'alarme que lance Paul Winninger dans ce numéro spécial de la revue *Jésus*. Ce prêtre du diocèse de Strasbourg, théologien, canoniste, professeur de philosophie, explique en fin de l'opuscule, ce qui a conduit sa réflexion : « *l'Évangélisation du monde actuel bute sur deux obstacles majeurs, l'un est la faiblesse de l'outil nécessaire, un clergé insuffisant pour*

des communautés à taille humaine, l'autre est la profonde mutation mentale et sociale du temps présent assez étrangère à l'Évangile ».

Il cite ensuite le dernier Canon 1752 « le salut des âmes doit toujours être dans l'Église la loi suprême ». Or, constate l'auteur, quel rapport peut-il y avoir entre « les 2 ou 3 réunis au nom de Jésus », les deux disciples d'Emmaüs et les quelque 30.000 baptisés de telle paroisse ? Quel rapport entre le surcroît de prêtres « prébendiers oisifs » (4.000 à Naples en 1750) et l'immensité des nouvelles paroisses ? « C'était un contresens de multiplier les prêtres inutiles en temps de chrétienté, et c'est un nouveau contresens de les raréfier en temps de sécularisation où la pastorale, beaucoup plus exigeante, en a davantage besoin. »

Avec colère, humour parfois, vont être passées en revue les déclarations de l'Église (droits de l'homme, des baptisés, nécessité de l'Eucharistie...); la pratique actuelle (restructuration des paroisses à revoir sans cesse puisque le nombre de prêtres diminue); les possibilités et solutions.

L'auteur remarque que l'église « témoigne d'une situation curieuse : (on) appelle des collaborateurs laïcs... de même pour le diaconat permanent... de même pour les évêques... appelés par le Pape. Enfin le Pape lui-même est appelé, élu par le Conclave. Pour le presbytérat, l'ordre le plus nécessaire, l'appel n'a pas lieu ! ».

Or, « choisir et ordonner des prêtres dans les communautés serait établir une cohérence avec le nombre des baptisés et confirmés ». Il y a suffisamment de laïcs engagés dans l'Église, d'une foi et moralité éprouvées, pour qu'on appelle certains au presbytérat. Pourquoi s'en tenir aux vocations de jeunes (qui voient difficilement la possibilité d'un engagement pour une vie de plus en plus longue) alors que tant de retraités, en pleine santé, sont engagés en Pastorale ? Pourquoi exiger une formation pensée en époque de chrétienté ?

Et le célibat ? « S'il convient à la prêtrise, il ne s'impose pas. (Il) garde évidemment sa convenance pour le ministère presbytéral et doit être encouragé de toute manière », mais « maintenir la loi du célibat obligatoire entraîne des conséquences dramatiques pour l'Église, compromet sa vie et son avenir ». « Il faut un clergé nombreux, très proche du peuple, sans changement obligatoire d'état de vie. » « Le prêtre est d'une nécessité absolue, dogmatique, sans quoi il n'y a pas d'Église. »

Guy Lamousse

Numéro spécial de « Jésus » 2002, 70 p.

La pratique de la Théologie au Congo

Kinshasa d'une génération à l'autre

Collectif - Facultés Théologiques de Kinshasa - 2001

Cet ouvrage présente un ensemble d'articles en hommage à trois professeurs émérites des Facultés Catholiques de Kinshasa : L. Van Baelen, L. de Saint Moulin, J. Ntedika Konde. Ces contributions sont regroupées en trois parties qui illustrent les lignes de force de la recherche théologique aujourd'hui en R.D.C. : l'inculturation, les nouvelles exigences éthiques et les questions fondamentales.

Le premier volet porte sur différents aspects de l'inculturation. Dans un rappel historique très concis, René De Haes présente le contexte théologique depuis Vatican II : Le Concile a permis une approche plus positive des diverses cultures, même si la rencontre avec l'Évangile est parfois conflictuelle. L'inculturation repose sur cette prise de conscience : la foi chrétienne doit être repensée, reformulée et vécue sous forme nouvelle dans chaque culture humaine. Les articles suivants présentent des approches particulières. La contribu-

tion d'André Kabasele propose une réflexion sur les « lectures africaines de la Bible ». Il rappelle que l'exigence d'inculturation de la parole de Dieu passe d'abord par l'épreuve de la traduction dans les différentes langues africaines puis par un profond respect à la fois des textes bibliques et de la situation humaine des lecteurs. De son côté, Lambert Museka aborde la « nomination africaine de Jésus-Christ ». Il propose une étude spécifique des noms donnés à Jésus-Christ dans la culture LUBA. Il y découvre quatre catégories essentielles : l'antériorité, l'autorité, la bienfaisance et la force, qui sous-tendent une christologie éminemment sotériologique. Trois autres articles ont un lien moins marqué avec l'inculturation.

Un deuxième volet concerne les nouvelles exigences éthiques en fonction de la situation sociale actuelle. Charles Mbadu analyse la théorie de Michael Novak. Celui-ci prétend que les valeurs pragmatiques du capitalisme fondent une éthique suffisante pour provoquer le développement de nos sociétés et envisager un avenir meilleur. L'auteur conclut que sans la justice, il n'y a de liberté que pour les puissants et pour les riches. De son côté, Pierre Bosangia se demande en quoi la doctrine sociale de l'Église sur l'entreprise sociale de l'Afrique des éleveurs et des agriculteurs. Il préconise un « libéralisme social » qui place l'homme au centre de l'entreprise dans sa dimension personnelle et communautaire. Ensuite trois articles analysent la pratique des Églises africaines face à la maladie et aux situations de crise. Eleuthère Kumbu considère que le « ministère de guérison » et l'exorcisme ne transforment pas les mentalités. Il préconise le « dialogue pastoral » pour changer les représentations du mal. Prosper Omelokamba, de son côté, propose une réflexion sur la malédiction « doki » en pays Tetela du Sankuru. Il estime que le rituel de malédiction exerce une fonction positive pour la

gestion des conflits, en rappelant à chacun son rôle et ses responsabilités dans le groupe. Enfin, Jean de Dieu Mvuanda analyse la « kindoki » en milieu Kongo : elle se définit comme un pouvoir maléfique de certaines personnes, qui est en même temps une explication causale des échecs et des maladies dans une communauté donnée.

Un troisième volet comprend trois contributions qui abordent les fondements de la foi. La première présente le désir de Dieu comme une dérivation du désir humain ; il est une dynamique qui implique une tension inhérente à la foi comme religion vécue. La seconde s'interroge sur la possibilité d'une christologie philosophique qui ne soit pas une tentative d'annexion du Christ à la philosophie ou à une subtile réduction. La dernière étude analyse la conception du divin chez Jean Nabert : Dieu ou l'Absolu est présenté comme jaillissant au cœur de la conscience. Cet ouvrage de mélanges manifeste bien la diversité et la vitalité de la recherche théologique aux Facultés Catholiques de Kinshasa qui demeurent un pôle important pour les Églises d'Afrique. L'ensemble manque peut-être d'homogénéité, mais toutes les contributions qui tiennent compte du contexte africain manifestent concrètement l'apport des théologiens africains à la vie de l'Église universelle.

Yvon Crusson

Paul notre ancêtre.

Introduction au corpus paulinien

Paulin Poucouta

Ceux qui ont peur de lire le corpus paulinien, réputé difficile, se réjouiront de trouver dans ce livre un bon guide. En quelques pages, claires et accessibles, l'auteur initie son lecteur à la vie et à l'œuvre de Paul. La visée

n'est pas seulement académique. A l'exemple de Paul, l'auteur invite le lecteur, surtout en Terre africaine, à la créativité pastorale : tenir ensemble, dans une recherche incessante, le vécu quotidien et les exigences chrétiennes de la Croix. Cela est annoncé clairement dans la conclusion du livre : « Lire Paul en Afrique ». Le livre comprend dix chapitres, que l'on peut regrouper facilement en deux parties.

Les chapitres 1-3 présentent le contexte de l'Église primitive confrontée au défi d'annoncer l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre. On y trouve aussi un aperçu de la personnalité de Paul et de son génie littéraire.

Ensuite, les chapitres 4-10 présentent les écrits pauliniens et les éclairages particuliers qu'ils apportent au mystère du Christ, ainsi que les implications de ce mystère pour la vie chrétienne dans les différentes communautés. Ainsi les lettres aux Thésaloniciens et aux Corinthiens insistent sur l'espérance chrétienne, pour la première, et le lien entre la sagesse du monde et la sagesse de Dieu, pour la deuxième. Les deux lettres « œcuméniques », Romains et Galates, annoncent la nouveauté de l'Évangile - la justification par la foi, le salut obtenu non par la pratique de la loi, mais par la foi en Christ ressuscité. Les lettres de la captivité développent les termes de la joie des chrétiens (Philippiens) ; du Christ maître de la création (Colossiens et Éphésiens) et de la transformation des rapports sociaux par la fraternité inaugurée par le Christ (Philémon). Alors que les lettres pastorales (Tite et Timothée) appellent à la fidélité créatrice, celle adressée aux Hébreux cherche à dire le sacerdoce du Christ dans les catégories du sacerdoce juif.

L'auteur clôt cette traversée des écrits pauliniens par une analyse déployée de Rom 8, qu'il considère comme le résumé de la pensée de Paul. L'apôtre Paul y démontre comment l'Esprit enracine les croyants dans l'amour du Père.

Nous avons dans ce livre un outil pour donner aux jeunes et aux adultes, le goût de lire la Bible. Il convient donc à la nouvelle ère de la mission : le temps de la nouvelle évangélisation. Justement, l'auteur nous renvoie aux actes du Synode pour l'Afrique qui invite à l'approfondissement de la foi et à la créativité.

Bede Ukwuije
Presses de L'UCAC, 2001, 189 p.

Je guéris donc je suis, pour une théologie de la guérison

Laurent Camiade

L'auteur est un jeune prêtre diocésain qui a soutenu une thèse de doctorat en théologie sur ce sujet à Toulouse. Dans ce livre, il tente de cerner les contours philosophiques de l'expérience humaine de guérison, propose une synthèse de l'enseignement doctrinal chrétien qu'il cherche à confronter à certains courants religieux actuels et à l'athéisme. Partant du désir de guérison, de plus en plus accentué depuis que la médecine a fait tant de progrès, il a le souci de ne pas se limiter à la guérison corporelle mais d'élargir son approche « au psychisme et à l'âme spirituelle ». Il commence par une approche anthropologique générale de la question « qu'est-ce que guérir ? », avant de se pencher sur la réponse du Christ. Cette approche est de type phénoménologique, mais n'approfondit pas les questions posées par la diversité culturelle dans l'interprétation de la santé et de la maladie. Cette diversité colore cependant les représentations de la santé, marque les pratiques thérapeutiques et conditionne souvent leur efficacité. Par ailleurs, en substituant au cogito cartésien le « je guéris donc je suis », il veut montrer que l'expérience de la guérison conduit à une

évidence beaucoup plus solide. Elle favorise l'accès à un sens de l'existence qui lui permet de redécouvrir son essence. Dans une deuxième partie, il présente les guérisons du Christ, où il montre que l'expérience de guérison permet de faire l'expérience d'un Autre. La guérison est anticipation de la résurrection. Enfin, il confronte l'espérance chrétienne aux propositions du New Age (qui aurait pu être présenté de façon plus approfondie et plus neutre) et à l'athéisme, qui débouche sur un développement à propos du sens profond de l'acte du bon Samaritain. La conclusion est une invitation à l'humilité face au mystère de la guérison. Cette étude a le mérite d'être ouverte à des problématiques actuelles à partir d'une théologie classique, en recherche, soucieuse de rejoindre le souci croissant de nos contemporains pour la santé, souvent comprise en termes de bien-être ou de bonheur.

Bernard Ugeux
Paris, Le Sarmant, 2001, 226 p.

L'œcuménisme et les Traditions des Églises

Jean Laporte

Jean Laporte, spécialiste des Pères de l'Église, a publié plusieurs ouvrages sur l'origine de l'Église. Il livre ici une magnifique étude sur l'œcuménisme et les traditions des grandes religions. Le premier chapitre relate l'histoire de l'œcuménisme : l'idéal de l'unité n'a jamais été oublié et il s'est toujours levé des témoins. Avec courage et persévérance ils ont interpellé les croyants. Mais le mouvement œcuménique récent permet de délaisser l'exigence d'une réintégration pour d'autres voies. L'auteur, dans les chapitres suivants, analyse les sources des grandes religions, leur histoire, citant les œuvres princi-

pales, parfois textuellement, parfois en les analysant.

Chaque chapitre est suivi d'un questionnaire qui oblige à une réflexion sur les connaissances du lecteur, ses pratiques... et ce qui est possible.

- Il y a d'abord « *la synagogue, notre mère... nous lui devons tant !* » « *Si l'Église catholique consentait à ce réapproprier (son) héritage... Elle pourrait sans doute ajouter à son sacerdoce actuel une autre forme de ministère, conçue comme de nature collective...* »

- L'Église grecque orthodoxe est « *notre sœur, en quelque sorte notre aînée* », « *sa liturgie resplendit de lumière* ». Hélas « *nous ne sommes plus au temps des grandes rencontres et des embrassades* ». Séparation que « *la conversion du cœur, avoue Jean-Paul II, seule peut résoudre* ».

- La biographie de Luther révèle comment le réformateur passa « *du pessimisme le plus désespéré à l'optimisme le plus confiant* », puis « *dans une Allemagne en feu* » devint conservateur. Les « *Propos de table* » permettent de découvrir « *Luther tel qu'il était dans la familiarité : ... vivant, avec ses réparties, ses jugements, ses traits de génie, sa poésie, sa tendresse. Et c'est aussi la meilleure illustration de sa doctrine.* » (Luther, Propos de table. Aubier 1992).

- Jean Calvin a une formation théologique et juridique très poussée. Il se fait prédicateur, écrivain (« *L'Institution Chrétienne* »).

- L'anglicanisme tient sa particularité des va-et-vient d'Henri VIII, tantôt proche des protestants, tantôt des catholiques. De longues périodes troublées aboutirent à « *l'expansion mondiale de l'Église anglicane sous le nom d'Église épiscopaliennne* ».

- Les Églises américaines eurent, entre autres, à affronter les immenses étendues de nouveaux territoires sans lieu de culte. D'où le succès des « *Camp Meetings* » (réunions de campement), revivals (réveils) et pentecôtismes.

- A noter que le concile de Trente « *vint trop tard pour rétablir l'unité... Il n'y eu pas de réel effort de compréhension mutuelle* ».

- La présentation de diverses sectes montre - en même temps que la sincérité et la foi des fondateurs et croyants - comment l'ignorance des Sciences (Philosophie, Bible, Histoire) conduit sur des chemins dangereux.

- L'Islam est ensuite analysé : l'auteur regarde la vie, l'œuvre de Muhammad, le Coran. Il analyse la Sourate II (qui par sa longueur permet de mieux connaître la religion musulmane).

Jean Laporte signe-là un livre écrit avec admiration, amour souvent, mais où rien n'est oublié de ce qui est source de division. Ouvrage à recommander à tous les militants de l'œcuménisme. Ils y découvriront mille et une facettes des personnages historiques ; ils y puiseront une forte espérance.

Pour tous, c'est une interpellation à revenir aux Sources : l'œcuménisme y gagnerait et l'Église Catholique serait renouvelée, trouvant des solutions à ses problèmes actuels (ministère, éthique...).

Guy Lamousse
Cerf, Mars 2002, 330 p.

Comment les Indiens m'ont converti

Samuel Ruiz, avec la collaboration
de Carlos Torner

Cet ouvrage montre une Église locale, celle de San-Cristobal, au Mexique, dans le cadre de difficultés exceptionnelles. Dans cette activité exemplaire, j'ai eu la joie de reconnaître des aspects essentiels d'une mission authentiquement chrétienne.

Mission chrétienne, car : action en équipe, communautaire. Cet ouvrage, est une œuvre d'équipe : l'évêque, Samuel Ruiz a refusé d'en faire une autobiographie. Le journaliste espagnol mandaté pour ce travail par le CCFD, intégra alors à l'ouvrage de nombreux

5

témoignages de divers agents pastoraux du diocèse. Car la remarquable activité du diocèse, par exemple sa médiation entre le gouvernement et les rebelles zapatistes, a été une action collective. J'ai reconnu aussi: l'ouverture aux pauvres. Le diocèse de San Cristobal compte 80% d'Indiens, marginalisés politiquement et économiquement. Cette Église locale a voulu être Église des pauvres, afin d'être Église de tous. Elle a pris une option préférentielle pour les pauvres, car elle veut combattre (pacifiquement) les structures injustes qui créent la pauvreté. Cette option est d'abord : respect des pauvres, souci de leur droit à la parole, et de leur droit à s'exprimer dans leurs langues.

Joie enfin d'admirer, dans cette action diocésaine, l'accueil d'autres cultures. Ces apôtres ont cru que l'Esprit Saint restait actif dans les cultures précolombiennes et y déposait des trésors pour la compréhension de la Bonne Nouvelle. D'où, la conversion de missionnaires, comme Samuel Ruiz. Celui-ci a pris conscience de la nécessité de l'inculturation au Concile Vatican II avec le décret *Ad Gentes*, et au contact des évêques Africains.

Tout missionnaire gagnera à lire ce beau témoignage collectif.

René Soussia

Les Enfants de Rébecca *Judaïsme et christianisme aux premiers siècles de notre ère*

Frédéric Manns

Rébecca portait des jumeaux qui se heurtaient en elle. « S'il en est ainsi à quoi bon vivre ? », disait-elle. « Il y a deux nations en ton sein, deux peuples issus de toi », lui dit Yahvé (Gn 25,21-23). Paul perçoit dans les Juifs les fils d'Esau, tandis que la tradition rabbinique y verra les chrétiens d'ori-

gine non juive prétendant aux promesses faites à Israël. Ce qui est sûr, c'est que les chrétiens ont beaucoup hérité du judaïsme. Frédéric Manns, poursuivant ses études sur les origines juives du christianisme qu'il a exposées dans d'autres livres, donne encore ici bien des éléments de cet héritage. L'enquête est bien menée, basée sur les données de l'Ancien Testament, la littérature inter testamentaire, apocryphe, rabbinique et même les premiers pères de l'Église. Le livre, presque technique, aux nuances parfois ardues, est bourré de citations et de références à toute cette littérature. Il fait preuve d'une connaissance profonde et maîtrisée du judaïsme primitif qui est très pluraliste. Le message chrétien qui en ressort semble peu original, si ce n'est bien sûr le Christ lui-même et le salut qu'il opère grâce à sa mort et à sa résurrection.

L'ouvrage comporte trois parties. La première, intitulée « études historiques », montre comment la foi chrétienne s'adapte à l'environnement païen à partir des divers mouvements juifs : ceux des baptistes, des pharisiens, du prophétisme, du messianisme et de l'apocalyptique, autant de mouvements qui ont leurs racines dans l'Ancien Testament.

La deuxième partie, « Études exégétiques », consiste surtout en une présentation de la Première Lettre de Pierre. L'auteur s'arrête sur la description des contours de l'Église que cette lettre peut suggérer et du comportement éthique de ses membres. L'Église, peuple élu, est édifiée sur le Christ, pierre rejetée devenue pierre d'angle. Cette lettre est un écho de l'école pétrinienne qui a su développer « une théologie du baptême et célébrer la résurrection du Christ comme source de la nouvelle naissance des chrétiens » (p. 243). L'enquête s'élargit à celle de Jésus, temple nouveau, à travers son comportement et ses paroles face au temple de Jérusalem. Elle s'étend à la formulation des béatitudes sur les doux et les miséricordieux, que Jésus

lui-même a puisées dans la tradition qu'il avait reçue.

La troisième partie présente quelques symboles que les judéo-chrétiens ont développés et actualisés dans les sacrements, surtout le baptême.

Jean-Marie Guillaume
Mediaspaul,
Paris, 2002, 315 p., 29,90 €

Le Meurtre du Vodun

Pierre Saulnier

L'ouvrage de Pierre Saulnier est issu d'une thèse de doctorat soutenue à l'EHESS de Paris; la recherche est conforme à la démarche scientifique d'un ethnologue et d'un linguiste. A cette démarche, l'auteur a su éviter tous les pièges d'un ethnocentrisme européen et il a présenté un système religieux traditionnel cohérent fondé sur les cultes Vodun du sud Bénin. Pour cela, sa démarche a amené l'auteur à recueillir en langue des récits qui ont pour thème l'existence du Vodun Dan et de son « meurtre ». Ces récits ont été analysés à travers la conjugaison de la méthode de Vladimir Propp et de celle de Denise Paulme pour l'analyse des « textes oraux ». L'objectif de l'auteur est intéressant puisqu'il s'agit d'expliquer à travers la « tradition orale » l'existence d'un système religieux fondé sur la famille, l'homme, la femme et l'environnement. Tout au long de son ouvrage, Pierre Saulnier établit des passerelles entre la vie sociale des hommes et la vie culturelle, rituelles attachées aux Cultes Vodun. Sur le fond, cet ouvrage apporte une excellente vue générale des relations entre le monde des hommes, la nature et l'« extériorité » représentée par le culte Vodun de Dan.

Roger Brand
Dan. Madrid, SMA Société des Missions
Africaines, 2002, 320 p.

Noms de Naissance. Conception du monde et système de valeurs chez les Gun au Sud-Bénin

Pierre Saulnier

L'ouvrage de Pierre Saulnier est issu d'un mémoire présenté à l'EHESS de Paris. Cet ouvrage est l'œuvre d'un chercheur qui a privilégié l'utilisation de la connaissance de la langue Gun et une recherche particulière sur la « valeur ontologique du nom de naissance ». L'auteur précise le système anthroponymique en milieu gun et analyse les formes linguistiques des anthroponymes. Cet aspect très technique de l'ouvrage permet à l'auteur de développer sa présentation des noms de naissances « autour des différentes réalités qui constituent le monde tel qu'il est perçu et auxquelles on se réfère suivant les situations et les événements » (p. 45). Ainsi, seront abordés les thèmes suivants : l'homme, la vie, le destin, la famille, la fécondité, le monde numineux à travers les cultes Vodun, le monde spatio-temporel, la mort, les morts, l'homme, son entourage et les événements de la vie. Pierre Saulnier a réuni ici les matériaux de base d'une connaissance de la conception du monde chez les Gun qu'il sera toujours possible aux intéressés de reprendre et d'enrichir.

Roger Brand
Madrid, SMA Société des Missions
Africaines, 2002, 333 p.

L'homme divers et un Positions en anthropologie

L'Harmattan, Paris, 2001, 320 p.

Au fil de l'existence humaine Premières approches en anthropologie

L'Harmattan, Paris, 2001, 351 p.

Essai sur l'éducation en Afrique Noire

Pierre Erny

Les textes contenus dans les deux premiers ouvrages proviennent essentiellement de cours, conférences et articles ayant trait à des thèmes fort variés, mais reliés entre eux par le fil conducteur de la pensée de l'auteur, à savoir le passage, pour chaque fait culturel, de la diversité à l'unité, du particulier à l'universel.

Dans « *L'homme divers et un* », Pierre Erny procède d'abord à une clarification des notions d'ethnologie et d'anthropologie qui, si elles se distinguent par leur objet et leur méthode, sont néanmoins complémentaires, la première s'attachant à l'étude d'une culture ou d'un groupe particuliers, la seconde à celle de la nature humaine dans sa généralité. Ensuite il traite de sujets divers tels que les notions de race, de nature, d'archétype, la problématique du fondement des droits de l'homme au regard du relativisme culturel, le rôle de l'anthropologie dans l'étude des phénomènes paranormaux. Deux textes, « hommes blancs en Afrique Noire » et « médecine au pluriel » ont particulièrement retenu notre attention, le premier en raison de son originalité et le second parce qu'il s'inscrit dans les débats actuels autour des enjeux du système médical. Dans « hommes blancs en Afrique Noire », l'auteur montre que par delà les motivations objectives des Blancs, candidats à l'expatriation (recherche, aide au développement, évangélisation, affaires...), se cachent souvent « des images et des désirs inconscients » (p. 75), liés à la dimension mythique de l'Afrique. Mais « par delà le mythe, l'Afrique a valeur d'archétype (...), elle est alors une composante de notre psyché, une catégorie de notre inconscient » et de ce fait « ce n'est pas du dehors, mais du fond de nous qu'elle appelle » (p. 87). Dans le chapitre consacré aux « médecines au

pluriel », l'auteur esquisse une typologie des différentes médecines alternatives qui, au côté de la médecine officielle, institutionnalisée, exercent de plus en plus d'attrait sur le public et commencent à avoir l'agrément d'une fraction du corps médical lui-même, qui s'y réfère soit par conviction, soit par respect du droit des patients à choisir librement leurs thérapeutiques. On a d'un côté une médecine dite scientifique, systématique et réflexive, unidimensionnelle, symptomatique, faisant usage de médicaments de synthèse, et de l'autre des médecines traditionnelles, empiriques, multidimensionnelles, holistiques, recourant à des médications naturelles. Ces oppositions théoriques, provenant en fait de deux conceptions du monde et de l'homme radicalement différentes (mais pas nécessairement antinomiques) n'empêchent pas au niveau de la pratique le recours simultané à ces deux grands types de médecine. En témoigne le nombre croissant de médecins qui considèrent le patient comme un être total et complexe et préconisent pour certaines pathologies des traitements « alternatifs » (homéopathie, médecine anthroposophique, acupuncture, thalasso-thérapie, etc.).

Dans le second ouvrage, « *Au fil de l'existence humaine* », Pierre Erny oriente sa réflexion autour des grandes étapes qui marquent le cours de la vie humaine de la naissance à la mort, en passant par l'enfance, l'adolescence, la maturité et la vieillesse. Pour l'auteur, cette périodisation de la vie s'opère selon un rythme septénaire qui, traditionnellement, revêt une grande importance dans les religions, les coutumes, les mythes et les contes. Chaque étape se caractérise par des mutations biologiques sur lesquelles se calquent des transformations d'ordre psychologique, social, voire spirituel. Si ce processus de développement est commun à tous les hommes, il existe par contre de fortes variations culturelles en ce qui concerne le choix des critères du pas-

sage d'une étape à l'autre et la perception que la société a de l'homme à chacune de ses phases d'évolution. Ainsi, s'agissant par exemple du passage de l'adolescence à la maturité, l'auteur relève deux critères majeurs pour évaluer la maturité sociale : l'exercice d'une activité professionnelle et l'accès à la responsabilité familiale par le mariage et la procréation. Ces deux critères n'ont pas les mêmes fondements, contenus et incidences dans les civilisations dites traditionnelles et les civilisations industrielles. Dans les premières, la maturité sociale suit de très près - et précède parfois - la maturité physique, dans la mesure où les enfants participent à l'économie domestique et où les mariages précoces sont souvent encouragés par la famille, surtout en ce qui concerne les jeunes filles. Dans les sociétés industrielles, la scolarisation relativement longue, l'entrée souvent tardive dans la vie active, la décision de fonder un foyer après l'insertion professionnelle font qu'il y a un décalage considérable entre la maturité physique et la maturité sociale. Si l'essentiel de cet ouvrage est consacré au déroulement de la vie avec ses rythmes, ses étapes et ses transformations, quelques sujets spécifiques y sont également traités par l'auteur, tels que le jeu de la poupée, le mariage dans la tradition byzantine-orthodoxe, la fidélité, la mort et l'accompagnement des mourants, le respect dû à la personne humaine.

Le troisième ouvrage « *Essai sur l'éducation en Afrique Noire* », pose la problématique des relations entre l'éducation traditionnelle et la pédagogie moderne. Malgré l'hétérogénéité des situations en Afrique subsaharienne en raison de la diversité des ethnies, des cultures, des langues, des régimes politiques et des niveaux de développement, partout cohabitent l'ancien et le nouveau, le traditionnel et le moderne ; non seulement géographiquement, mais aussi en l'homme africain lui-même. Cette double influence

donne lieu le plus souvent à des discordances, voire des contradictions ; rarement elle génère une symbiose des deux univers culturels. Ainsi d'un côté, pour la majorité des hommes d'Afrique, surtout en zone rurale, les structures traditionnelles (mentales et sociales) demeurent prédominantes, mais sous des formes dégradées car empreintes de modernisme mal assimilé. De l'autre côté, une minorité exclusivement urbaine, européanisée, bascule résolument dans un mode de vie moderne. Entre ces deux pôles, tradition et modernité s'amalgament en des proportions variables dans des couches de population qui jouent de l'un ou l'autre registre selon les circonstances. Pour favoriser l'intégration de cette bipolarité culturelle, l'auteur propose une ethnopédagogie qui prenne en compte les principaux éléments de l'éducation traditionnelle dans la formation scolaire moderne. Il s'agit de jeter des ponts entre les deux systèmes, de sorte qu'il n'y ait pas de rupture dans le processus de socialisation de l'enfant entamé dans la famille, le quartier, le village. Cette prise en compte concerne les acquisitions pré et parascolaires, le milieu physique et social, les institutions et acteurs traditionnels, les valeurs et règles sociales.

La mise en œuvre d'une telle pédagogie exige bien entendu de recenser et d'analyser toutes les composantes qui entrent dans l'éducation d'inspiration coutumière, laquelle non seulement domine la période préscolaire, mais se poursuit dans la période post-scolaire. C'est ce que l'auteur a fait tout au long de cet ouvrage, en relatant son expérience d'enseignant en Afrique et en exposant les résultats de ses recherches sur l'éducation traditionnelle, autour d'un certain nombre de thèmes fondamentaux : la transmission du savoir, le façonnement des attitudes et l'affectivité, les initiations rituelles, l'éducation au sein de la famille, la pédagogie des énigmes et des contes. Cet ouvrage interpelle certes les péda-



gogues, mais également les décideurs qui président aux destinées des États africains. En effet, la stratégie qui s'y profile ouvre des perspectives à l'homme africain de se réconcilier avec lui-même en dépassant sa dualité culturelle, et aux sociétés africaines de se projeter dans le futur en intégrant dans le présent les acquis du passé.

Marie Claire Mandazou-Ballet

**L'altérité religieuse,
un défi pour la mission chrétienne.
xviii^e – xx^e s.**

Françoise Jacquin et Jean F. Zorn

Ce volume de quatre cents pages présente les actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie, qui s'est tenu en Italie en 1999. C'est un recueil de monographies historiques pour la plupart, et qui offre une réflexion théologique d'autant plus importante qu'elle fait largement appel aux acquis de l'œcuménisme interchrétien. L'ouvrage comprend quatre grandes parties :

- regards missionnaires sur les religions (120 p.)
- trois pionniers de l'acculturation (26 p.)
- le point de vue des destinataires (70 p.)
- l'évolution des modèles missionnaires (100 p.)

Comme très souvent, l'avant-propos, suivi d'une introduction, ainsi que les quelques réflexions finales (p. 387-393), donnent une bonne idée d'ensemble des problèmes abordés et des solutions que les Églises y ont apportées dans ces trois derniers siècles. L'objectif de ce colloque étant de cerner l'altérité religieuse rencontrée dans et par la mission chrétienne, comment distinguer altérité et dialogue interreligieux ? Comment parler de dialogue, alors qu'il s'agit le plus souvent de

systèmes culturels, linguistiques, religieux différents, qui font passer au second plan les dialogues interpersonnels, plus respectueux de l'altérité de ceux qui croient autrement que nous ?

A travers les différentes contributions, on peut repérer trois grands types de théologie chrétienne, qu'on peut qualifier d'absolutiste, de relativiste et de pluraliste. L'absolutisme « exclusiviste », d'inspiration barthienne, proclame que le Christ est la seule vérité. Dans le monde catholique, l'absolutisme « inclusiviste » qui ramène tout à l'Église, inspire ainsi la théorie du « chrétien anonyme » chez K. Rahner. Quant au relativisme sous ses différentes formes : indifférentiste, comparatiste ou synchrétiste, il s'exprime dans l'adage bien connu : « Toutes les religions se valent », ou dans cet aphorisme : « A chacun de vivre et d'approfondir sa propre religion. »

Le pluralisme, quant à lui, prend acte positivement des multiples manifestations de la vérité religieuse, en renonçant à toute position hégémonique du christianisme, tout en affirmant son identité explicite dans le dialogue interreligieux. Œcuménique, dialogique, christologique, ce pluralisme ne saurait faire l'impasse sur la « récapitulation » opérée par le Christ, comme le souligne bien François Zorn, p. 27, à partir d'Ephésiens 1,10. Impossible de transiger sur l'unité et l'universalité de la médiation du Christ dans le salut de tout homme.

Deux exemples précis nous montreront l'évolution des positions de l'Église catholique. Dans la « *Représentation de l'Islam chez les chrétiens de Tunisie* » (p. 87-119), on est passé d'une conception méprisante de l'Islam et des « pauvres races d'Afrique du Nord », exprimée par Lavigerie en 1885, à une déclaration synodale de Michel Callens en 1990, où il appelait l'Église à vivre en communion dans le respect des autres croyants. Il invite à témoigner de l'Évangile, mais sans oublier

que Dieu est présent dans la culture et la religion musulmanes. Quel changement de perspective, quand on se souvient encore du trop fameux Congrès Eucharistique de Carthage en 1930, où l'on avait eu le suprême mauvais goût de faire défiler cinq mille enfants déguisés en croisés, avec des palmes à la main !

Le deuxième exemple a trait aux relations judéo-chrétiennes. Geneviève Comeau, qui a publié par ailleurs un excellent ouvrage sur « *Juifs et chrétiens, le nouveau dialogue* », présente les principaux textes du magistère romain qui illustrent l'évolution considérable de la théologie de la mission (p. 365-373). Cela va de la célèbre encyclique de Paul VI, « *Ecclésiam suam* » (1964), prônant les vertus du dialogue, jusqu'à un texte de la commission théologique internationale (1996), où sont reconnues « la présence de l'Esprit du Christ dans les religions » et la possibilité pour elles d'exercer « ... une certaine fonction salvifique ». Au lieu de souligner « la pierre d'achoppement » que représente le Christ, on préfère maintenant mettre en lumière les « pierres d'attente » de l'Évangile que peuvent receler les différentes religions.

Pour d'autres indications, on lira avec intérêt la recension détaillée de cet ouvrage sous la plume de P. Jay, dans la revue « *Esprit et Vie* », n° 57, mai 2002, première quinzaine, p. 27-29.

Jean Houel
Karthala

L'ermite de Saint-Sorlin

René Charrier

A lire la biographie de Joseph Elie Simoin, on se dit que Dieu ne manque pas d'imagination (ni d'audace) pour proposer à un homme, ou plutôt à un couple, une telle vocation !

Joseph Elie est un solide paysan du Jura, né en 1792, aux moments som-

bres de la Révolution française. Quand approche sa majorité, il risque d'être entraîné, comme tant de jeunes, dans les interminables guerres napoléoniennes. Heureusement les gens mariés sont exempts de conscription : les parents de Joseph Elie décident donc de lui trouver une épouse. Ce sera Jeanne Julie Fortier. Nous sommes en juillet 1812. Il n'a pas encore 20 ans. Le jeune couple travaille d'abord à la ferme paternelle. Mais un paysan, à l'époque, doit savoir tout faire. Joseph Elie sera menuisier, meunier, maçon, charpentier, sculpteur, inventeur même. Et ses occupations successives l'amèneront à s'éloigner du village natal, tout en gardant des liens profonds avec les siens.

C'est en 1832, vers ses 40 ans, qu'Elie sent un appel à réparer les vieilles églises, comme autrefois saint François d'Assise, qui est pour lui un saint familier et un modèle. Il commence alors, avec sa femme, une vie de moine-ermite-constructeur, alliant prière, travail et ascèse. A cette époque, l'Église est en train de renaître, après la tempête révolutionnaire. Mais elle connaît encore bien des tracasseries. Cependant, la vie paroissiale reprend un peu partout. La première chapelle rebâtie est celle de Saint-Sorlin. Un petit logement lui est adjoint pour les ermites. Les autorités de Conliège lui proposent alors d'en faire autant pour leur propre ermitage. En 1836, le chantier s'achève. Joseph Elie travaille et prie, il semble au-dessus des histoires qu'on essaie de fomentier à l'encontre de son œuvre de restauration. En septembre 1841, il s'engage activement dans le Tiers Ordre franciscain et portera le cordon. Il partage même déjà les biens qu'il a hérités ou acquis. Jeanne Julie semble toujours d'accord en tout cela, elle-même, la première, fait un testament.

Le 13 juillet 1850, Jeanne meurt, après 38 ans de mariage. Le couple n'a jamais eu d'enfant. Joseph Elie se retrouve presque seul désormais. Voilà qu'une



autre idée germe dans son esprit : il demande à entrer dans la congrégation du Saint Esprit dont il a rencontré l'un ou l'autre membre venu visiter les paroisses du Jura. Il a presque 60 ans. La maison spiritaine du Gard l'accueille pour le noviciat. Le Père Libermann venait de mourir quelques mois auparavant. Pères et Frères reconnaissent vite la valeur spirituelle du « jeune » novice et son savoir-faire exceptionnel. Désormais, Joseph Elie vit la vie de communauté et jusqu'au bout travaille, avec ardeur et intelligence, dans différentes maisons spiritaines de France. C'est à Cellule, en pleine activité malgré son âge, qu'il attrape le mal qui l'emportera le 3 septembre 1856.

L'étrange et le merveilleux se retrouvent aussi dans « l'itinéraire posthume de Joseph Elie », selon l'expression de l'auteur, le P. René Charrier. Sa tombe même est oubliée jusqu'à une date relativement récente. Après maintes péripéties, ses restes ont maintenant retrouvé l'ermitage de Saint-Sorlin... Il est bon que soit rappelé là le souvenir de celui dont on peut admirer la fidélité à l'Esprit « qui souffle où il veut », la manière humble de suivre les conseils de ses accompagnateurs, le détachement progressif dans la recherche de la sainteté, son inlassable dévouement, sans oublier sa maîtrise de tous les métiers.

Ce récit est bien écrit, très agréable à lire : on retrouve la formation littéraire du Père Charrier ! Mais c'est en même temps un vrai travail d'historien, fait en collaboration, en particulier avec Monsieur et Madame Syre, originaires du Jura. Il est fondé sur une recherche minutieuse dans les archives... mais aussi sur le terrain et dans les fouilles !

Certes, beaucoup de points d'interrogation demeurent. Mais maintenant que l'Église de Vatican II a retrouvé le sens du laïcité et de son rôle, la figure de Joseph Elie Simonin s'impose à nous, non comme un modèle à imiter, mais comme une invitation faite à chacun

de réaliser pleinement son rôle dans l'Église, avec ses qualités propres, selon les appels particuliers et souvent inattendus de l'Esprit, autrement dit, d'être pleinement soi-même au service de Dieu et de la communauté humaine.

Gérard Vieira

*Édité par Dominique Gueniot, 240 p.
14 pages de photographies et de reproductions*

De Castro Marim à Faïfo : Naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659

***Annexes : Documents relatifs à
l'Église de Chine (1615), à l'Église
du Viêt-nam (1640), au patrimoine
immobilier de l'Église et de la
Compagnie de Jésus au Viêt-nam
(1678).***

Roland Jacques

L'enquête à la fois historique et juridique menée par Roland Jacques sur la mise en place du système du patronat portugais en Asie, comble une lacune majeure dans l'histoire des missions. À l'origine de ce travail précis et très documenté, explique l'auteur, se trouve le désir de rechercher les fondements de l'Église catholique du Viêt-Nam située justement dans l'orbite du Padroado.

En effet, l'étude s'attache à analyser l'évolution de ce qui composait un ensemble de différents droits et privilèges, octroyés par Rome via la Milice du Christ à la couronne du Portugal depuis les croisades et la Reconquête portugaise, en droits et devoirs religieux délégués directement au souverain tout au long de ses conquêtes maritimes. La date décisive est 1455, lorsque le pape Nicolas V légitimise le droit de conquête à condition pour la couronne portugaise d'assurer l'évan-

gélisation des territoires conquis. La prise en charge spirituelle des terres explorées par les Portugais le long des côtes africaines se dote alors d'un début d'organisation missionnaire.

Le passage du Cap de Bonne Espérance puis l'approche du monde indien par Vasco de Gama en 1498 ajoutent des considérations nouvelles à cette indissociabilité de la conquête et du pouvoir religieux du roi. Le pape définit très précisément les termes de ce qu'on appelle officiellement à partir de 1514, le *padroado*, qui devient privilège royal. Le souverain est le maître des nominations des évêques par son droit de présentation à tous les bénéficiaires et est reconnu comme le dispensateur des ressources sur toutes les terres de mission conquises par les Portugais. Mais l'étendue maritime de cet empire d'Asie qui se constitue dans cette première moitié du XVI^e siècle, apporte une nuance importante dans la mise en place des obligations du patronat : celui-ci n'est plus lié à une conquête territoriale mais à l'implantation de zones d'influence commerciales et économiques tout au long de l'Océan Indien et des mers de Chine. Ainsi, ce patronat portugais, par ce caractère maritime, se distingue du patronat espagnol. Il s'établit en priorité le long des côtes, à partir des comptoirs et factoreries qui jalonnent ces voies de commerce de Lisbonne au Japon. La distance entre les ports d'attache, le développement de l'activité missionnaire auprès de peuples divers et éloignés conduisent Lisbonne à fonder une hiérarchie épiscopale dont l'archevêché s'établit à Goa. On peut parler de chapelet d'évêchés établis le long des mers et océans de Funchal à Madère jusqu'à Funai dans l'île de Kyushu. Les Jésuites, qui sont les grands acteurs de l'évangélisation en Asie profitent de cette situation pour recueillir une grande liberté d'action dans leurs missions, à l'origine, selon l'auteur, d'expériences missionnaires très originales, comme François-Xavier au Japon,

Nobili en Inde, Ricci en Chine. Après la réunion de la couronne portugaise à la couronne espagnole en 1580, la Compagnie, pour conserver cette situation favorable, demandera au pape l'exclusivité sur les missions d'Extrême-Orient.

Mais cette extension du patronat qui suit l'expansion maritime des Portugais, ne se fait pas sans heurts. La juridiction de ces évêchés qui s'étend sur des zones géographiques imprécises suscite des conflits en Extrême-Orient. La Chine, le Viêt-Nam, le Japon deviennent des zones revendiquées non seulement par les évêchés de Malaca ou de Macao fondés par les Portugais mais aussi par celui de Manille, cœur du patronat espagnol dans les mers des Philippines.

D'autre part, l'affaiblissement de la monarchie portugaise à partir de 1580, du fait de l'intégration à la couronne d'Espagne, entraîne une carence dans le pourvoi des évêchés vacants qui amène alors Rome à reconsidérer les privilèges du Patronat.

La création de la *Propaganda fide*, en 1622, est le signe d'une volonté de reprise en main des missions pour parer à ces défaillances et sauver les missions naissantes, en particulier au Viêt-Nam. Elle s'attachera à fonder des vicariats apostoliques ne dépendant que de Rome et à former sur place un clergé indigène.

Riche de notes, de références, et d'une bibliographie très dense sur les ouvrages récents parus sur le sujet, ce livre a le grand mérite d'apporter un éclairage neuf et complet sur l'histoire du patronat portugais trop souvent incompris et déformé. Roland Jacques a su, avec clarté, mettre en valeur les qualités de ce système qui, même s'il s'est montré à certaines époques défaillant, a été porteur d'expériences missionnaires originales en Asie, comme l'atteste l'exemple du Viêt-Nam dans la première moitié du XVII^e siècle. Cet ouvrage important n'est pas encore diffusé en France ; on peut l'acquérir :

après de l'auteur : 249 Main, Ottawa,
Canada K1S1C5 ; ou de l'éditeur :
educa@gulbenkian.pt

Catherine Marin

*Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian,
serviço de educação, 1999, 215 p.*

Livres reçus

Jean-Christophe DELARIAUX. **Pour
comprendre les religions.** Éditions
du Cerf.

Paul DETIENNE. **Kolkata Calcutta
revisitée.** Édition Lessius. 2001, 271 p.
Diffusion Cerf.

Aymeric BOURDIN-REVUZ. **Le Pari(s)
Jérusalem – 3.000 kilomètres vers
la Terre Sainte.** Août 2002, 218 p.
Éditions Salvator.

Claude BRESSOLETTE. **La Papauté.**
Collection « tout simplement »,
août 2002, 166 p. Éditions de l'A-
telier.

« **Mission is a must** », intercultural
theology and the mission of the
church. Edited by : Franz Wijzen &
Peter Nissen.

Xavier TILLIETTE. **Jésus roman-
tique.** Coll. Jésus et Jésus Christ
85. Éditions Desclée, septembre
2002, 348 p.

Table des Matières

du tome XLIII 2002

Principales contributions

Nom	Prénom	Titre de l'article	N°	PP
AMALADOSS	Michael	Les Instituts missionnaires en Asie	167	161
BARRETTE	Gilles	Vie communautaire internationale	167	213
BAZIOU	Jean-Yves	Le dialogue est notre demeure	169	448
BERJONNEAU	Jean-François	Rencontrer l'autre, chemin d'intégration	168	342
CHABANON	Gérard	La dimension spirituelle du dialogue	169	506
CHERIAMPANATT	José	Dialogue et vérité, une ou plusieurs vérités	169	484
CHEZA	Maurice	Pourquoi une parole claire et lucide est-elle si difficile ?	167	175
CLAFFEY	Patrick	Le poids de notre histoire	167	192
COMBY	Jean	Mutations et déplacements de la vie religieuse	167	202
COUVREUR	Gilles	Lorsqu'on est invité au pays de l'autre	168	299
DAKOURI	Gadou	Les religions africaines face au défi de la mondialisation	166	65
DENEKEN	Michel	Quand un dialogue porte du fruit	169	465
DESCLAUX	Jean-François	Des Institutions pour vivre	167	246
DIERCKXSSENS	Wim	L'alternative post-capitaliste	166	27
DE GIGORD	Michel	L'autre ou celui que je n'ai pas choisi	168	364
GIRA	Dennis	De Cluny à Taizé	167	218
HADDAD	Philippe	L'autre dans la tradition juive	168	294
INWANG	Augustina	La société missionnaire de St Paul	167	171
JEAMMET	Nicole	Je est un autre	168	389
KA-MANA		L'Afrique, chrétienne à l'heure de la mondialisation	166	11
KOPP	Françoise	Témoigner du dialogue intergénérationnel	169	479
KÉDÉ	Jules	En Afrique qui est l'autre ?	168	401
LABBÉ	Yves	Mission et dialogue de salut	169	538
LAVAL	Maryse	Le dialogue, structure fondamentale de l'être humain	169	437

LEFEBVRE	Pierre	L'autre dans la tradition missionnaire récente	168	331
LOT	Frédéric	La mondialisation, menace pour l'homme ?	166	105
MANHAEGHE	Éric	Crise de croissance des CICM aux Philippines	167	155
MARTY	François	L'autre, qui parle une autre langue	168	308
MATTHEY	Jacques	Jésus, un être de dialogue	169	514
MICHEL	Roger	Quand un chrétien lit le Coran	168	382
POCHÉ	Fred	La violence de l'autre	168	354
PIROTTE	Jean	Annonce chrétienne et mondialisation	166	79
PIVOT	Maurice	✓ Quelles espérances pour l'avenir ?	167	255
		✓ Introduction du dialogue dans la missiologie	169	526
POUCOUTA	Paulin	Afrique, quelles alternatives à la mondialisation ?	166	40
QUENUM	Alphonse	Quel avenir pour les Instituts missionnaires ?	169	551
RAISER	Konrad	Œcuménisme, l'autre mondialisation	166	54
RAMAZANI	Augustin	✓ Le devenir des Instituts en Afrique	167	227
		✓ L'Église dialogale	169	494
ROUET	Albert	Mondialisation et respect de l'homme	166	115
SAAÏDIA	Oissila	Un cheikh d'al-Azhar face au christianisme	168	322
SAMUEL	Albert	La mondialisation, qu'est-ce que c'est au juste ?	166	5
SCHREITER	Robert	Virage au Sud	167	146
SOULETIE	Jean-Louis	Le Dieu qui vient à l'homme	168	408
TAUCHNER	Cristian	✓ Invasion depuis l'Asie	167	239
		✓ L'autre, condition de ma parole	169	458
THEOBALD	Christoph	La promesse de l'autre	168	371
TSHIBILONDI	Albertine	La mondialisation, chance ou catastrophe pour les femmes africaines	166	92