

Spiritus

LOUIS LOCHET	UNE RECHERCHE D'ÉGLISE AU BURUNDI
CHRISTIAN DUQUOC	MINISTÈRE ET POUVOIR
B.-D. MARLIENGEAS	IN PERSONA CHRISTI, IN PERSONA ECCLESIAE
J.-P. LÉMONON	MINISTÈRE ET PRÉSIDENTE DE L'EUCCHARISTIE
WILLY EGGEN	LE POUVOIR ET LE SACRÉ
PIERRE DOMON	LES 1 ^{ers} MINISTÈRES DANS L'ÉGLISE DE CORÉE

&

des étudiants venus de brousse...
interview du président nyérééré
être fidèle à quoi ?

présidence de l'eucharistie / 2

Louis Lochet	Une recherche d'Eglise au Burundi / 3
Christian Duquoc	Ministère et pouvoir / 8
B.-D. Marliengeas	In persona Christi, in persona Ecclesiae / 19
J.-P. Lémonon	Ministère et présidence de l'Eucharistie / 34
Willy Eggen	Le pouvoir et le sacré / 49
Pierre Domon	Les premiers ministères dans l'Eglise de Corée / 62

Equipe de Fénériver-Est	Des étudiants venus de brousse... / 76
Interview en Tanzanie	Les réponses du président Nyérére / 96
Serge de Beaurecueil	Etre fidèle à quoi ? / 102

courrier	Suggestions et demandes / 104
lectures	Notes bibliographiques / 107
livres	Reçus à la rédaction / 111
informations	Rencontres... sessions... / 112

Ce cahier ne fait que développer la réflexion du précédent (n° 69) sur la Présidence de l'Eucharistie. La question n'est pas un exercice d'école, mais un problème urgent pour la structuration des Eglises locales. La fois dernière, le dossier d'actualité l'indiquait nettement. La courte communication du P. Lochet le rappelle dans le présent numéro.

Le dossier historique montrait comment une « structure » fondamentale de l'Eglise se traduisait dans son histoire en des institutions relatives à une période ou à une culture. Nous poursuivons cette recherche sous un angle double : 1. comment la notion de « pouvoir » s'est-elle introduite dans l'étude du sacerdoce et quel est le sens d'une telle conceptualisation - 2. la notion de « in persona Christi » ou « Ecclesiae », que l'on retrouve dans les textes de Vatican II. Il aurait fallu en venir à la signification de la présidence de l'Eucharistie, ce qui aurait permis une approche de la nature sacramentaire de l'Eglise et du sens profond de l'Incarnation. Nous renvoyons aux remarques pénétrantes de Mgr COFFY (Vocations, 279, 1977, p. 328 ss). Le P. Lémonon, pour sa part, établit l'articulation évangélisation/eucharistie/ministères.

Tel est ce deuxième dossier : nous sommes bien conscients de ne pas être au bout de la recherche... mais convaincus qu'elle devait être faite.

Une objection nous a déjà été présentée : de quel droit parlons-nous de la présidence de l'eucharistie ? N'y aurait-il pas là un « néo-impérialisme » culturel, plus subtil et plus dangereux que les autres... ? A cela nous répondons que nous n'apportons aucune réponse pastorale à une question complexe. Nous répercutons sur nos lecteurs les interrogations des Eglises-sœurs des pays du tiers monde. La communion entre Eglises se fait dans le dialogue qui suppose l'égalité et la longue patience du temps et du cheminement. Il n'est donc pas question de se taire sur des sujets difficiles ; mais l'expérience des autres Eglises interroge sérieusement nos schèmes et nos convictions. L'inadéquation de nos modèles dans les autres cultures peut nous aider à prendre conscience de la leur dans la nouvelle culture qui se fait jour chez nous aussi. Loin d'imposer quoi que ce soit aux autres, nous nous mettons à leur écoute pour relire la Parole et l'expérience de vingt siècles. Ainsi pouvons-nous tenter d'y retrouver un dynamisme qui nous projette vers des formes plus adaptées pour porter cette attestation que le Royaume est déjà là, mais qu'il est aussi à réaliser.

Spiritus

UNE RECHERCHE D'ÉGLISE AU BURUNDI

renaissance des communautés : renaissance du sacerdoce

Le champenois que je suis est maintenant implanté ici depuis trois ans « au cœur de l'Afrique ». Cela marque profondément les mentalités, non seulement la tête, mais le cœur et l'existence même. Aussi ne serez-vous pas étonnés que j'exprime simplement ce que je vois et ce que je vis ici. Peut-être n'est-il pas inutile d'apporter la lumière de ce dépaysement.

D'abord, les mots mêmes que vous employez en Europe ne sont pas usités ici et me paraissent appartenir à un monde qui m'est étranger : « décléricaliser », « séculariser », « passer de l'état de clerc à l'état d'homme »... Je ne dis pas que ces problèmes ne se posent pas, ils ne sont pas vécus de la même manière. Peut-être serez-vous tentés de dire : « Ils n'en sont pas encore là ! » Plus profondément encore, la démarche que vous proposez n'est pas celle que nous vivons. Vous cherchez, me semble-t-il, le chemin que peut et doit parcourir un prêtre, membre de la catégorie sociale « clergé » qui le situe « au-dessus » des gens, pour redevenir l'un d'eux, pour eux et avec eux, « reconnu pour un homme ».

Ce chemin, ici, ce n'est pas le prêtre qui est en train de le parcourir ; c'est l'Eglise entière qui est en train de le faire. C'est la recherche très large et très profonde des communautés nouvelles qui est en train de faire naître ou renaître en elles la diversité des ministères et parmi ces

Louis LOCHET est prêtre du diocèse de Reims. Actuellement, prêtre Fidei Donum au Burundi, il s'occupe d'un Foyer de charité.

ministères, un type nouveau de prêtre. Il ne vient pas du dehors pour essayer de la rejoindre, mais il est en elle parce qu'il naît de sa vie. Ce n'est pas le prêtre qui change, c'est la nouveauté de l'Eglise dans le monde qui renouvelle tout, y compris le prêtre ! La démarche est si différente qu'il est difficile de loin de la faire saisir : il ne s'agit pas d'une nouvelle définition théologique, mais d'une nouvelle manière de vivre ; non d'une autre Eglise, mais d'une Eglise autre.

Ce mouvement, que je crois suscité par l'Esprit, est très large. J'ai sous les yeux un article sur *le phénomène des petites communautés* qui relate des expériences vécues dans les pays voisins d'Afrique : Zaïre, Ouganda, Tanzanie, République populaire du Congo, Cameroun, Haute-Volta, Ghana. A Kinshasa, capitale du Zaïre, on vient de recenser 240 petites communautés de foi, de prière et d'action.

Ici, au Burundi, nous vivons actuellement un Synode, qui doit progresser durant quatre années. L'axe de cette recherche est la naissance et la croissance des petites communautés dans la diversité des milieux de vie, aussi bien en ville, parmi les étudiants, enseignants ou dirigeants, que dans les collines parmi les ruraux. Au moment de la première évangélisation, il y a maintenant 75 ans, le pays a été progressivement divisé en diocèses et en paroisses. Etant donné le petit nombre de prêtres, ces paroisses recouvrent un vaste territoire et regroupent un grand nombre de chrétiens au milieu de nombreux païens. Une paroisse peut desservir 30.000 habitants, parmi lesquels 20.000 ou 22.000 chrétiens. Les paroisses trop vastes ont créé elles-mêmes ce qu'on appelle ici des « succursales », « subdivisions d'une paroisse qui peut compter 3 ou 6 succursales de 8.000 ou 10.000 personnes. A la succursale, il n'y a pas de prêtre résident, mais le prêtre y vient régulièrement, au moins une fois par mois, y assure l'Eucharistie, réunit catéchistes et militants qui assurent la vie ecclésiale en son absence.

Il faut bien voir que les « petites communautés » qui sont en train de naître un peu partout ne sont pas une nouvelle subdivision de la paroisse ou des succursales, un quadrillage plus serré. Elles naissent sur place du regroupement des personnes, à travers les liens de leur solidarité humaine et de leur communion dans la foi.

On dit : « petites communautés », parce que leur caractéristique, avec cet enracinement dans la vie, est de rassembler un *petit* nombre de gens, 10, 12, 20 au plus, ce qui permet de se connaître personnellement,

de s'entraider et de communiquer dans la foi. La communauté n'est pas une nouvelle circonscription ecclésiastique, c'est une naissance d'Eglise. Les membres, hommes et femmes, adultes et jeunes, ne sont pas désignés par le prêtre, mais rassemblés par la communauté de vie et de foi, de mille manières diverses. C'est elles qui se choisissent un animateur. Tout en se réunissant régulièrement, les membres restent enracinés dans la vie quotidienne du travail, de la famille, de la vie sociale avec tous. Le groupe est ouvert et peut accueillir de nouveaux membres. S'il devient trop nombreux, il se scinde. Il se situe en ville, dans un quartier ou plutôt une rue ; à la campagne, sur une colline qui peut compter de 700 à 1.200 habitants : c'est dire qu'on les connaît. Eux aussi connaissent la vie du monde qui les entourent pour la partager pleinement. La petite communauté vit et rayonne sa foi avec d'autres. Parmi elle, on trouvera des catéchistes, des militants de mouvements, avec tous les autres. La rencontre est communion dans la foi : partage d'évangile, prière commune, projet d'action.

C'est dans ces petites communautés qu'on voit aujourd'hui apparaître la diversité des ministères : ministères anciens retrouvés ; ministères nouveaux inventés sans liste préétablie. Ministère de la parole : catéchèse des enfants, catéchuménat d'adultes, préparation au mariage ; ministère de la charité : visites aux malades, partage de solidarité, pas seulement dons, mais action pour cultiver la parcelle d'un vieillard, reconstruire la case d'une veuve, défendre celui qui est opprimé ; ministère de la prière et de la liturgie : le prêtre étant absent, ce sont les laïcs qui vont le plus souvent animer la liturgie du dimanche, proclamer la Parole de Dieu, partager l'Evangile avec tous, donner la communion à l'assemblée, la porter aux malades ; ministère d'administration : recherche, si importante ici, de l'auto-financement des Eglises par la solidarité des fidèles. C'est la petite communauté qui ira assister les agonisants et assurera avec les familles les funérailles chrétiennes des morts. C'est elle encore qui, avec d'autres, chrétiens ou non chrétiens, va s'engager au service du développement régional ou local. Je suis sûr de ne pas tout dire et j'ai peur de trop en dire.

La réalité est infiniment diverse... Il ne faudrait pas idéaliser : le Burundi n'est pas tout entier, de la ville à la campagne, une immense pépinière de petites communautés. Il y a des paroisses où il n'y en a pas, d'autres où il en naît plus de cinquante. Ce n'est pas objet de statistiques. Mais partout cela se cherche.

C'est au cœur de cette réalité vivante que se situe de façon renouvelée le ministère des prêtres et le prêtre lui-même. J'ai décrit des communautés sans prêtre, et c'est bien ainsi, de fait, qu'elles vivent le plus souvent à la base. Mais ce n'est absolument pas « une Eglise sans prêtres ». Seulement, le prêtre est situé de façon nouvelle. Il est connu de tous ; quand il passe, il rejoint la vie de la communauté, non comme supérieur, « au-dessus » d'elle, puisqu'elle a son animateur, mais comme un membre qui accomplit un ministère.

Celui-ci a rejoint tous les aspects de la vie de la communauté dans le petit monde où elle est insérée. Ce pourrait être un ministère de réconciliation là où apparaissent des divisions ; ministère d'animation : le prêtre réunit les animateurs d'abord pour prier avec eux, partager l'Evangile, revoir ensemble ce qu'ils font et ce qu'ils enseignent. C'est encore un ministère d'unité qui assure la cohésion de charité et de foi entre les petites communautés pour qu'elles ne se sclérosent pas en sectes indépendantes. Il assure l'unité avec le diocèse en communiquant les nouvelles, les impulsions qui viennent des évêques, celles qui concernent le Synode, unité avec toute l'Eglise catholique dans sa vie, sa pensée, sa mission. Ministère eucharistique : le prêtre célèbre l'eucharistie sur place, avec les communautés réunies, il rassemble et envoie, il enseigne, il baptise, il célèbre les mariages... On ne peut tout dire ; l'essentiel échappe : le ministère de la charité, c'est celui du père qui unit parce qu'il aime comme le Christ.

L'expérience le montre : quand les laïcs deviennent responsables de la vie de l'Eglise, le ministère du prêtre ne disparaît pas, il se transforme. Le prêtre n'est plus celui qui commande, mais celui qui sert dans un ministère, qui se définit par une présence et une participation au service de l'unité de tous dans l'amour, et du rayonnement de l'Evangile célébré dans le mystère même du Christ par l'eucharistie. Homme parmi les hommes, reconnu pour un homme parce que membre vivant, actif, indispensable dans ces communautés qui portent ensemble le souci de tous « pour qu'ils aient la vie en abondance ».

De tels prêtres, il ne sera plus besoin de gémir demain qu'ils manquent ou d'aller les chercher au dehors. Ils sont déjà là. L'Esprit sous nos yeux est à l'œuvre pour les former comme le dit le rapport sur les petites communautés que je citais au début ; les ministères qu'ils exer-

cent y préparent déjà les animateurs de ces communautés, comme un séminaire invisible.

Ayant apporté le témoignage de ce que je vois ici, je suis tenté de revenir aux questions que vous vous posez. Ce serait une erreur. Je suis trop loin maintenant pour saisir. Aucun modèle ne s'impose. Il faut bien se garder de copier ; mais plutôt être attentif à ce que l'Esprit aujourd'hui partout fait naître. Mais quand j'entends parler de la « crise des vocations » en France ou ailleurs, je me demande si notre manière de l'interpréter n'est pas instinctivement de poursuivre ce qui est déjà là, de prolonger le passé plutôt que d'être à l'affût de la nouveauté que suscite l'Esprit dans l'Eglise ? A tout prendre, cette nouvelle manière de vivre le sacerdoce n'est-elle pas plus proche de l'Evangile et du modèle chrétien que bien des modèles ecclésiastiques que nous avons connus ?

Alors, peut-être que cette grande « crise des vocations » n'est qu'une remise en question d'un certain ordre des choses, d'une certaine manière de vivre le sacerdoce, enlisée dans des modèles mondains, pour purifier l'Eglise et susciter un modèle de prêtre plus proche de l'Evangile. Nous ne sortirons de la crise que quand nous aurons découvert son « sens », c'est-à-dire sa signification et son orientation qui sont appel à la conversion.

Burundi, Louis Lochet

MINISTÈRE ET POUVOIR

Nombreux sont les chrétiens contemporains qui s'irritent du pouvoir sacerdotal : ils jugent que les privilèges qui sont reconnus aux prêtres par le Droit Canon relèvent davantage de prétentions politiques que d'intérêts évangéliques. Aussi critiquent-ils le langage traditionnel qui confond ministère et pouvoir. Cette opposition aux excès du pouvoir sacerdotal et au pouvoir sacerdotal lui-même me paraît en grande partie fondée. A une condition cependant : que la lutte contre le pouvoir sacerdotal soit lucide sur ses enjeux.

ne pas manquer la cible

En effet, il n'est pas a priori évident qu'il faille rejeter comme non-évangélique toute notion de pouvoir. La tentative de réduire la trilogie du pouvoir, du savoir et de l'avoir à un système d'exploitation est une forme d'infantilisme favorisant en définitive l'aspect répressif possible de ces catégories. En réalité, il n'existe ni pouvoir, ni savoir, ni avoir en soi. Il existe des pouvoirs, des savoirs et des avoirs : ce sont leurs particularités qui fondent leur capacité d'aliénation ou d'exploitation. Qu'au ministère soit attaché un pouvoir ne pose donc pas question, mais que le mode de rattachement du pouvoir au ministère imprime à ce dernier une orientation qui arrête le libre développement de la communauté chrétienne, voilà ce qui scandalise à bon droit.

Christian DUQUOC est dominicain. Professeur de Dogmatique à l'Institut catholique de Lyon, il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont les plus importants touchent à la christologie. Il collabore également à la revue *Lumière et Vie*.

Il en est du pouvoir comme de l'amour. On n'a rien dit sur celui-ci tant qu'on a négligé sa fonction et son orientation : l'amour maternel peut être la réalité la plus aliénante comme la plus libérante. Il ne viendra à personne l'idée qu'il faille, pour autant, abolir l'amour. Les mots ont une vie imaginaire. Celui de pouvoir échappe souvent à la critique raisonnable.

Mon propos sera d'autant plus modeste que prétendre établir historiquement le glissement du ministère sacerdotal vers un exercice indu du pouvoir exigerait des développements qui dépassent le cadre d'un article. Le cléralisme (pouvoir sacerdotal injustifié) a sévi et sévit encore dans l'Eglise. Cette propension à la déviation a des raisons qui ne sont pas que morales. Elle relève à mon sens de la structure et du système. C'est ce passage du ministère (service) à un pouvoir injustifié (cléralisme) que j'essaierai de repérer dans la théorie théologique et sa base sociale. La démonstration de la thèse sera nécessairement schématique : elle exigerait pour être honnête une justification érudite qui fatiguerait rapidement le lecteur non spécialiste.

1. la régulation communautaire

Je prends pour point de départ la situation présente : un pouvoir ecclésiastique sans véritable régulation communautaire. Disons crûment : la seule régulation qui soit laissée aux fidèles est la grève. Grève de la pratique liturgique, de la forme actuelle de la pénitence, de la morale imposée (spécialement en matière sexuelle : des enquêtes ont établi que beaucoup de catholiques sans la moindre mauvaise conscience ne tiennent aucun compte de la condamnation de la pilule anticonceptionnelle). A une décision prise sans consultation de la communauté, la réponse est la grève ou l'indifférence.

Cette situation « pouvoir ecclésiastique sans régulation communautaire » s'oppose à l'idéologie généralement dominante et dont le vocabulaire officiel fait foi : le sacerdoce et l'épiscopat sont des services de la communauté. Souvenons-nous que le rituel de l'ordination (mise à part l'introduction tardive de la porrection des instruments, patène et calice) est animé par cette idée. Malheureusement, la réalité ne correspond pas au discours ou à la pratique sacramentels.

Ceci contrairement à ce qu'on serait tenté de penser spontanément, ne provient pas dans le corps sacerdotal de divisions politiques présentes. De multiples expériences montrent que la division idéologique contemporaine (droite ou gauche) ne change ni le système ni le comportement. Seule, la justification du pouvoir clérical change : l'un l'exercera pour maintenir un ordre jugé essentiel à l'Eglise, l'autre pour hâter le temps de la véritable démocratie.

Je ne juge ni l'un ni l'autre comportement, je constate que les idéologies sont impuissantes à leur transformation. Dans l'un et l'autre cas, le ministère sacerdotal qui s'affiche service, impose ce service, c'est-à-dire qu'il se fait sentir comme pouvoir. Ceci souligne combien la notion abstraite de pouvoir est peu éclairante puisqu'elle joue dans des situations idéologiquement opposées. Ce n'est pas au niveau de l'idéologie qu'il faut chercher la perversion ou l'innocence du pouvoir sacerdotal, mais dans sa base sociale, c'est-à-dire dans sa fonction réelle et non plus phantasmée.

2. le schéma de base

Dans l'antiquité chrétienne, le sacerdoce fut vécu et pensé comme ministère, c'est-à-dire comme service, non parce que le prêtre était d'une plus haute qualité morale ou spirituelle, mais parce qu'il exerçait au sein de la communauté un rôle que les évolutions des rapports sociaux ont peu à peu transformé. Cependant, ces mutations sociales n'ont pas affecté en proportion le vocabulaire de base : le « ministère » demeure le terme en usage, et le service de la communauté ecclésiale demeure inscrit dans le rituel de l'ordination malgré les changements subis par ce dernier à la période médiévale.

Il serait naïf de faire une description idyllique de la communauté antique. Aussi ne s'agit-il pas de cela, mais de signifier à l'intérieur d'une structure le rôle du prêtre. Celui-ci, même à une époque reculée, ne semble pas avoir été banal. Il préside à l'eucharistie et cette présidence s'accompagne d'un pouvoir, non d'un pouvoir sur les fidèles, mais d'un pouvoir sur le pain et le vin. Le président a reçu un charisme pour, au sein de la communauté, faire que le pain et le vin soient partagés comme Corps et Sang du Christ. Cette fonction de présidence, à laquelle, dans

l'assemblée liturgique, était attaché un pouvoir, signifiait effectivement un service puisque le charisme ne conférait pas un privilège social ou un savoir infus et inaliénable, mais ordonnait à une tâche précise : structurer la communauté comme Mémoire du Christ et comme annonce de sa venue par le partage de son Corps et de son Sang.

Je ne discute pas ici la question historiquement difficile de la permanence du charisme hors de la présidence effective. Il est seulement regrettable que la théologie post-tridentine se soit laissé obséder par cette question somme toute secondaire. Il me paraît seulement certain que l'accession à la présidence liturgique ne se faisait pas dans n'importe quelle condition, notamment par simple désignation au sein d'un groupe constitué à un moment donné. L'intervention de l'évêque dans le processus de l'accession à la présidence liturgique, dont le rite de l'imposition des mains semble avoir été un moment privilégié, posait une limite objective à la tentation d'anarchie ou d'instabilité, en même temps qu'elle signifiait qu'aucune communauté n'était digne de ce nom si elle n'entretenait pas des liens de communion avec les autres communautés.

C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que se rattacha rapidement à la présidence de l'eucharistie, à son charisme, en vertu du lien à l'évêque, un pouvoir de régulation de la communauté, issu non de la communauté comme telle, mais de sa capacité de communion avec les autres Eglises. Au charisme de présider l'eucharistie se rattacha normalement la fonction d'assurer un lien effectif de communion avec les autres communautés. Le charisme est donc une tâche visant à promouvoir dans la communauté une activité relationnelle qui est la condition de sa survie.

Assurer la survie de la communauté par la relation de communion aux autres communautés, telle semble avoir été la face sociale du charisme de présidence liturgique. Présider l'eucharistie, c'était aussi faire en sorte que ceux et celles qui partagent le Corps et le Sang du Christ deviennent son « Corps mystique ». Le thème de l'Eglise Corps du Christ s'enracine dans cette conviction et se vérifie dans la vie relationnelle de la communauté. S'il est vrai que le prêtre est le coopérateur de l'évêque parce qu'il participe à une même tâche, le rite de l'imposition des mains témoigne de leur unité de fonction.

3. le prêtre « séparé » de la communauté

Les déviations postérieures se mesurent à ce schéma de base. L'idée de service pour ne pas devenir idéologie justificatrice présuppose une synergie constante entre les tâches de l'évêque ou du prêtre et le consensus actif de la communauté. Elle exige que soit perçue comme vitale pour la vie, la survie et l'avenir de la communauté la fonction qu'ils exercent. A supposer même que cette fonction soit obligée de revêtir la forme d'un pouvoir coercitif, la communauté doit encore vivre cet aspect négatif comme un élément nécessaire à sa vitalité et à sa croissance. Bref, la fonction ne peut paraître ministère ou service que si l'unité interne de la communauté et son enracinement social ne permettent pas que l'évêque ou le prêtre utilisent leur charisme de présidence à des fins étrangères à la vitalité ou à la croissance de cette communauté. Lorsque cette possibilité d'appropriation privée d'une fonction sacerdotale ou épiscopale apparaît, vocabulaire et théorie n'en demeurent pas moins les mêmes, mais détournés pratiquement de leur origine et de leur signification.

Cette pratique nouvelle voilée par une idéologie justificatrice conduira à accentuer dans le vocabulaire comme dans la théorie, ce qui fonde la déviation. La séparation du sacerdoce par rapport à la communauté est alors postulée et magnifiée ; cette séparation se fonde sur un privilège correspondant à un pouvoir reçu et dont désormais le prêtre dispose. Nous avons alors affaire au cléricalisme dont le soutien est l'appropriation induite d'un pouvoir détaché de sa fonction communautaire. Il serait trop simple de donner de multiples exemples de ce glissement dans la spiritualité sacerdotale qui a fleuri à partir du xvii^e siècle.

Je l'ai déjà dit, il serait naïf d'imaginer que tout fût parfait dans l'Eglise antique et que l'exercice de la présidence ne fût jamais l'occasion de s'octroyer une situation privilégiée, ou qu'il ne se déroulât pas en opposition avec les intérêts majeurs de la communauté. Là aussi de multiples exemples viennent à l'esprit. Il serait non moins naïf de croire que la communauté manifeste toujours un consensus lucide et parfait sur ses propres intérêts. Toutefois, dans la mesure où l'appartenance à la communauté, pour le prêtre comme pour le laïc, ne conférait aucun privilège social ou financier, il était plus aisé de maintenir une unité d'intérêts entre ceux qui, au sein de la communauté, étaient investis d'une fonction sacerdotale et la communauté elle-même. Du jour où,

par suite de la défaillance du pouvoir civil et des invasions barbares, l'Eglise resta la seule société organisée et qu'elle dut prendre à charge des tâches qui jusqu'alors relevaient du pouvoir civil, les enjeux se firent plus complexes, les intérêts plus palpables, les désirs plus incisés et plus aiguisés, le pouvoir plus décisif. Si le passage d'un régime à l'autre eût été prévisible, ou peut-être même s'il se fût brusquement produit, l'imbrication des tâches et des fonctions n'aurait peut-être pas été aussi forte et le flou des responsabilités aurait été moins accentué. L'Eglise fut insensiblement conduite par les événements et les hommes à jouer un rôle auquel elle n'était pas préparée et qu'elle n'avait pas prévu. La distance autrefois prise à l'égard du pouvoir civil s'amenuisa lentement ; finalement, le pouvoir tomba aux mains des clercs. Les justifications théoriques vinrent ensuite, mais la pratique nouvelle transforma profondément la théologie du sacerdoce.

4. la théologie scolastique

La grande scolastique élabora de façon cohérente la théologie du sacerdoce que le concile de Trente rendit dominante. St Thomas (même si les articles de la Somme théologique concernant ce sacrement ne sont pas de sa main) a toutefois donné par ailleurs suffisamment de preuves de sa pensée pour que ses disciples ne la trahissent pas.

L'organisation de son traité concernant le sacrement de l'Ordre est affectée par un fait en apparence anodin : le glissement du rite de l'imposition des mains à celui de la porrection - patène et calice -. Pour St Thomas et les théologiens médiévaux, l'importance de l'eucharistie était telle qu'ils crurent à une cohérence presque nécessaire entre ce rite récent et la tâche première du sacerdoce : faire l'eucharistie. En conséquence, il était séduisant d'imaginer que le charisme du sacrement de l'Ordre, ici identifié à un « caractère indélébile », était indépendant dans son fondement, de sa fonction communautaire ; en bref, qu'il conférerait un pouvoir, au moins rituel, que nul n'avait la capacité de retirer, quel qu'en fût le mésusage. L'utilisation de la tradition - notamment des prises de position augustinienne dans la querelle donatiste (les Donatistes affirment que le sacerdoce est lié à la sainteté subjective, Augustin le niant) - n'était pas fondée. Le rapport à la communauté et à la sainteté subjective n'ont pas même signification. Le rejet de l'identification entre sacerdoce et sainteté subjective n'en-

traîne pas automatiquement que le sacerdoce se tient en lui-même indépendamment de tout rapport à la communauté. Le point de vue de la scolastique ne pouvait que renforcer idéologiquement ce qui s'opérait pratiquement dans la société : la dissociation entre les intérêts du sacerdoce et ceux de la communauté. Sans doute n'était-ce pas là le but conscient de cette théologie.

En fait, cette théologie n'aurait eu aucun succès si l'équilibre de l'Eglise antique s'était prolongé dans le fonctionnement de l'Eglise médiévale. L'épiscopat et le sacerdoce y avaient désormais non seulement une position de présidence ministérielle dans l'Eglise, mais une situation dans la société. Sans doute, des luttes sévères entre des princes laïcs désirant faire de l'Eglise un instrument de leur politique, et l'épiscopat, expliquent-elles pour une part cette volonté de suprématie du clergé. Elle tient également au rôle joué par ce dernier, notamment sous sa forme monastique, lors des siècles où se constituèrent les royaumes et les embryons des nations européennes. Elle provient aussi du rôle économique du clergé et de sa valeur scientifique. Bref, des facteurs économiques, politiques et culturels font qu'au Moyen-Age, lorsque s'élabore la théologie élémentaire du sacerdoce, la pratique ecclésiale était alors sans comparaison avec celle de l'Antiquité. La permanence des mots et des rites, malgré quelques ajouts et retraites, ne recouvre pas une identité permanente des fonctions et relations. La théorie scolastique prend acte de la pratique nouvelle en déplaçant les axes d'organisation de la théologie. Elle oriente la pensée sur le sacerdoce vers l'affirmation d'un pouvoir spécifique inaliénable puisqu'il subsiste indépendamment de tout lien à la communauté.

Il serait injuste cependant d'omettre un facteur culturel décisif : la pensée de St Thomas se mouvait dans un univers métaphysique, recherchant les causalités ontologiques. St Thomas n'invente pas le fait que l'Eglise médiévale confesse que, seul, le prêtre validement ordonné puisse consacrer le pain et le vin au Corps et au Sang du Christ. Il reçoit ce fait de la tradition de l'Eglise. Il accepte également de cette tradition que l'immoralité et l'hérésie ne privent pas de ce pouvoir. Il faut donc l'étudier en lui-même puisque, de l'aveu même de l'Eglise, il s'exerce validement hors de sa communion. On dira plus tard que le prêtre excommunié consacre validement l'eucharistie, mais qu'il agit illicitement. Un pouvoir lui est donc donné par l'Ordination et nul ne peut le lui ravir. La communauté peut seulement contester la légitimité de son

exercice. C'est à cette capacité de faire l'eucharistie, capacité étudiée in abstracto, que correspond la notion scolastique de pouvoir. Il est bien évident que, pour St Thomas, ce pouvoir ne confère aucun pouvoir effectif sur les fidèles. Nous évoluons ici dans un autre registre que celui des concepts sociaux ou politiques.

La différence de fonction et de signification des concepts politiques et ontologiques fut d'autant moins perçue par la suite qu'à partir du XIV^e siècle, la vigueur de la pensée métaphysique s'évanouit au profit du pragmatisme nominaliste. En conséquence, des concepts à vocation ontologique se virent investir dans un registre de conventions sociales. Ce que donc on retirait ontologiquement au prêtre, on le lui reconnut socialement. La théologie de St Thomas, canonisée au concile de Trente, lui est fidèle dans son vocabulaire, mais s'inscrivant dans un horizon culturel différent, elle n'a plus la même signification. Elle devient idéologie.

5. de la métaphysique à l'idéologie

Ce passage de la théorie métaphysique à l'idéologie s'explique. La notion de ministère comme service n'a pas de contenu en elle-même. Aussi le glissement de la théologie médiévale au rôle d'idéologie provient de sa naïveté. N'ayant construit aucun traité d'ecclésiologie, trop persuadés que l'Eglise était le tout dont ils parlaient quand ils parlaient de Dieu, du Christ, de la morale ou des sacrements, les théologiens médiévaux n'ont pas mesuré la distance entre leurs discours et l'Eglise empirique, force socio-politique et pas seulement Corps mystique. Ils n'ont pas pris en compte les contradictions dont cette Eglise était traversée, contradictions que mettaient en évidence les mouvements contestataires des douzième et treizième siècles. Cette inattention scientifique favorisa finalement le jeu des intérêts et des oppositions.

Cette naïveté était pernicieuse puisqu'elle assurait d'une théologie justificatrice celui qui était en position de puissance. Quand le tout déjà effectivement éclaté le fut publiquement (cas de la Réforme), la théorie médiévale du ministère fit obstacle à toute négociation sur le fond. Elle passait désormais pour identifier l'Eglise empirique à une structure de pouvoirs indépendants dans leur fondement de la tâche à accomplir et de l'avenir à promouvoir. On ne discutera pas sur ce qu'il fallait créer pour que l'Eglise redevînt évangélique, on s'entêta dans ce qu'il

fallait conserver. Le ministère, au lieu d'être ce qui incite la communauté à faire de sa vie relationnelle la conséquence du partage liturgique, fut pensé comme un privilège qu'il s'agissait de défendre.

6. les enfermements structurels

Ni les catholiques ni leurs adversaires d'alors ne mesurèrent l'enjeu de leurs affirmations, tant la polémique poussa chacun à forcer ses convictions. L'Eglise catholique crut, pour sa part, en reproduisant la théologie médiévale, défendre le sens authentique et permanent de la fonction sacerdotale : servir l'Eglise dans ses fidèles et non pas fonder un privilège ou un pouvoir. Certes, elle jugea ce pouvoir nécessaire à la tâche impartie, mais au lieu de susciter en priorité cette tâche, elle s'acharna à exalter ce qui paraissait être un privilège. La Contre-Réforme est une lutte pour que la volonté ecclésiale de faire de ce pouvoir un service communautaire devienne effective. Mais formant un clergé de plus en plus séparé du peuple par sa culture et son mode de vie, elle accentua le phénomène clérical. Le mot « ecclésiastique » désigne le prêtre ou l'évêque. Ce sont en effet eux qui décident du destin de l'Eglise, indépendamment des autres croyants. Le glissement de la « capacité » ontologique à faire l'Eucharistie à un pouvoir politique est accompli par la rupture d'intérêts sans cesse s'accroissant entre clercs et laïcs.

C'est dans ce contexte qu'il faudrait éclairer le problème de la loi du célibat imposé au clergé séculier. Il n'est pas question ici de discuter le bien-fondé monastique du célibat. Le célibat clérical est tout autre : il est d'abord une loi. Il est imposé à quiconque juge devoir investir sa vie dans le service de la communauté. Cette loi met à part de la loi commune des croyants. Elle possède présentement une telle puissance qu'on préfère abandonner des tâches ministérielles importantes plutôt que d'y renoncer. L'effondrement actuel des effectifs sacerdotaux dans tous les pays libéraux ne produit apparemment ni changement ni réflexion nouvelle. Cet effondrement se comprend d'autant mieux que, depuis des décennies, l'Eglise officielle elle-même pousse ses clercs à mener une vie proche du peuple. Ce n'est pas le célibat qui fait problème (on ne peut contraindre à se marier), c'est la loi exigeant le célibat pour exercer une fonction de service dans la communauté. L'effondre-

ment me semble signifier que la séparation clercs-laïcs est de plus en plus mal supportée, ceci non pour des raisons qui relèvent de l'immoralité ou du diabolisme, mais parce que l'image de l'Eglise véhiculée par la Contre-Réforme a cessé d'être efficace. Naît une autre image de l'Eglise, plus conforme aux intentions de Vatican II. La loi du célibat, trace concrète de la séparation causée à l'égard des laïcs par le pouvoir sacerdotal, obéit à une logique qui cohere avec l'ancienne image de l'Eglise, elle est en désaccord avec l'image qui émerge actuellement. Ce point de la loi du célibat nous conduit à nouveau à la question du pouvoir.

Préférer le maintien d'une loi tendant à établir des modes de vie différenciés pour le clerc et le laïc au détriment du ministère et de la vitalité de l'Eglise, c'est juger, inconsciemment sans doute, que prêtres et évêques sont les véritables hommes d'Eglise et leur reconnaître en définitive une situation dominante. L'imbrication de la capacité de faire l'Eucharistie et d'une discipline de vie spécifique conduit à instituer un corps ecclésiastique qui, par sa situation sacrale et son mode de vie arrache l'Eglise à la régulation des communautés chrétiennes. Ce n'est pas sans signification que les tâches profanes sont jugées être réservées aux laïcs et les tâches ecclésiastiques appartenir en premier lieu aux clercs. La contestation contre cette répartition monte aujourd'hui de partout : mouvements missionnaires, Action catholique, etc. prétendent s'intéresser au destin de la communauté, à sa croissance comme à son avenir, à l'expression de sa foi comme aux formes de sa liturgie. L'investissement actif des laïcs dans les communautés conduit inévitablement à relativiser la place du clerc, soit quant à son mode de vie, soit quant à son pouvoir : les fidèles les plus conscients exigent que le sacerdoce cesse d'être un état privilégié avec un pouvoir non partagé en vue de redevenir un ministère communautaire. Les résistances sont grandes. Ainsi la mise en garde de Paul VI contre des célébrations dominicales sans prêtre, là où précisément n'existe pas de clergé, montre qu'à la limite, l'autorité peut juger préférable que les chrétiens ne se réunissent pas pour prier et entendre l'Ecriture plutôt que de risquer de mettre en péril l'image traditionnelle du sacerdoce. Malheureusement, cette théologie, peut-être justifiée à une autre époque, ne répond plus aux défis qui sont aujourd'hui nôtres. L'effondrement des effectifs du clergé, les départs massifs n'ont pas d'abord des causes pathologiques ou morales, ils sont l'effet des contradictions dans lesquelles la législation présente enferme le clerc et interdit au laïc tout investissement sérieux dans la

communauté. Une autre image de l'Eglise naît, elle n'a pas encore une législation qui lui corresponde.

Pour l'instant, le clerc demeure prisonnier d'un pouvoir que seuls, les abus ou le conservatisme ont construit. Mais prisonnier de son pouvoir, il le détient d'autant moins que les relations sociales se sont transformées. Si tant de lois ecclésiastiques n'ont plus d'audience, c'est que les responsables, crispés souvent avec grandeur sur des notions anciennes, n'osent prendre le risque d'inventer de nouvelles modalités du ministère. Le pouvoir devient odieux lorsqu'il n'a plus de fonction. Ce qui relève de la foi chrétienne, ce n'est pas la théologie médiévale, désormais hors situation, c'est la nécessité que des hommes et des femmes aident leurs frères et sœurs à faire du partage sacramentel de l'Eucharistie le sens effectif de leur vie et l'annonce de leur avenir.

Lyon, Christian Duquoc, op.

présidence de l'eucharistie/ 1

Dans le précédent cahier (n° 69), nos lecteurs voudront bien apporter les corrections suivantes à l'article de H.-M. LEGRAND « *La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne* » :

P. 410, note 10, compléter : « *Sacerdoce des fidèles et sacerdoce ministériel chez Origène* ».

P. 428, 6 lignes avant la fin : lire « XII^e siècle » (et non XI^e siècle).

P. 430, n. 75 : lire « dix-sept » (et non douze) chrétiens.

IN PERSONA CHRISTI - IN PERSONA ECCLESIAE

Parmi les expressions traditionnelles de la langue théologique, les textes récents du Magistère - et nous pensons tout particulièrement aux textes du Concile Vatican II - emploient, lorsqu'ils précisent le statut du sacerdoce ministériel, l'expression « in persona Christi ». Lorsqu'on se reporte aux œuvres des grands théologiens scolastiques, on constate l'usage de l'expression parallèle « in persona Ecclesiae ».

Les textes du magistère - tout comme les docteurs scolastiques - emploient ces expressions, si importantes pour la théologie de la liturgie, sans éprouver le besoin de les expliquer. Or, on peut se demander quel est au juste leur sens exact.

C'est à le préciser que voudrait contribuer cet article en présentant le résultat de nos travaux sur l'origine et le développement de l'usage de ces expressions dans la théologie latine¹.

1. les origines

Les expressions « in persona » et « ex persona » viennent du latin classique où elles sont équivalentes à l'expression « in nomine » dans le vocabulaire récent² ; leur usage dans la littérature patristique latine trouve également son origine dans l'usage par les Pères grecs de l'ex-

Bernard-Dominique MARLIENGEAS est dominicain. Il a fait une maîtrise en liturgie et une thèse de doctorat en théologie à l'Institut catholique de Paris. Membre du Centre national de pastorale liturgique depuis 1965, il est directeur de rédaction de la revue « *Notes de pastorales liturgiques.* »

pression « ek prosôpou »³ et c'est sans doute ce qui explique l'emploi quasi exclusif de « ex persona » par les Pères latins. Ils l'utilisent abondamment dans leurs commentaires bibliques pour attribuer à un autre que celui qui les prononce telle ou telle parole de l'Écriture⁴. Cet usage s'est maintenu jusqu'au moyen âge, dans les commentaires bibliques et connut une première extension dans les commentaires allégoriques de la liturgie qui se développèrent en pays franc à partir du IX^e siècle.

Au point de vue théologique, cet usage se caractérise par un intérêt exclusif pour le fait d'attribuer à telle ou telle personne, telle phrase ou tel geste, sans s'arrêter au statut particulier de celui qui, concrètement, dit cette phrase ou fait ce geste. Il y a cependant un cas où ce statut a été perçu avec toute son importance. C'est celui qui a trouvé son point de départ dans le verset de la seconde épître aux Corinthiens (2 Co 2,10) où les versions latines (dont la Vulgate est un témoin) ont traduit littéralement le « en prosôpo » grec par « in persona », changeant ainsi complètement le sens de l'affirmation de S. Paul qui y parle de ce qu'il a donné... « en présence du Christ », alors que la version latine dit : ...« donavi (...) in persona Christi ». Ce que l'ensemble des Pères latins a interprété d'emblée au sens de : ...« pardonné au nom du Christ ». S. Jérôme, qui n'ignorait pas le sens vrai du texte grec n'hésite pas à adopter la même interprétation, le cas échéant⁵. Nous avons ici un cas intéressant d'une perception théologique juste qui a son point de départ dans une leçon fautive d'un texte scripturaire. Tous les Pères ont interprété dans un sens immédiatement sacramentaire le verset 2 Co 2,10, et c'est ce verset qu'invoquera St Thomas au XIII^e siècle, pour donner un sens très fort à l'usage qu'il va faire de l'expression « in persona Christi » en théologie sacramentaire.

1 / Voir B. D. MARLIENGEAS : *Clés pour une théologie du ministère* (à paraître).

2 / H. E. DIRKSEN : *Manuale latininitatis fontium juris civilis Romanorum*, Berlin 1837. Voir au mot « persona ».

3 / Cf. par ex. St JUSTIN : *Dialogue avec Tryphon*, 25, 1 ; 30, 2 ; 36, 6, édit. G. Archambault, Paris 1909. — 1^{re} Apologie : 36, 1-2 ; 37, 1 ; 44, 3 ; 47, 1 ; édit. Pautigny, Paris, 1904. St ATHANASE : *Apologie contre les Ariens* (PG 25, 305 ; 309 ; 328). — *Apologie à Constance* (PG 25, 597). — *Traité de l'Incarnation contre les Ariens* (PG 26, 988, 997, 1004). — *Lettre à Marcellin* (PG 27, 12), etc...

THÉODORE DE MOPSUESTE : *Commentaire sur les Psaumes*, édit. Devresse, Vatican 1939. — Ps 5 ; 25 ; 64 ; 67 ; 70 ; 72 ; 88.

4 / TERTULLIEN : *Adversus Praxeam* (PL 2, 160 et 161). — *Adversus Marcionem*, I.III, cg. 19 (CSSL vol. 1, p. 539).

St CYPRIEN : *Lettre 63* (PL 4, 376).

St HILAIRE : *Prologue au Psautier* (PL 9, 235).

St AMBROISE : *Enarration in Ps 39* (PL 14, 1068, n° 25-28).

St AUGUSTIN : *Enarrationes in psalmos* (in Ps 2, n° 5 ; in Ps 21, n° 1 ; in Ps 24 ; in Ps 143, etc...) — *Sermo 201, 3 ; Lettre 140* (PL 33, 545).

St JÉRÔME : *Commentaires des Psaumes* (voir les textes cités in P. SALMON : *L'Office divin*, Paris 1959, p. 107).

5 / Comparer dans l'*Adversus Jovinianum* les deux leçons différentes au livre I (PL 33, 222) et au livre II (PL 33, 285).

En résumé, l'on peut dire que l'usage théologique de nos expressions a un triple fondement : d'une part le sens de ces expressions dans le latin classique, d'autre part, le lieu scripturaire de 2 Co 2,10, et enfin l'usage courant de littérature patristique. C'est à partir de ces trois ordres de données que s'est développé l'emploi de nos expressions dans la théologie du ministère.

2. les développements théologiques au XIII^e siècle

Ils se sont faits selon deux grands axes qui expriment la double référence de l'agir du sacerdoce ministériel au Christ et à l'Eglise. Le premier axe est celui de l'action *in persona Christi* ; le second, celui de l'action *in persona Ecclesiae*. Essayons d'en présenter brièvement les développements.

a) l'action « in persona christi »

C'est au sujet des paroles de la consécration prononcée par le prêtre que les théologiens du XIII^e siècle ont été amenés à user de cette expression. Il s'agissait de situer avec la plus grande précision possible le statut des paroles du Christ telles qu'elles sont dites par le prêtre qui consacre.

Première constatation très importante : cet usage est pratiquement inexistant chez St Bonaventure, le maître de l'école franciscaine à l'époque même de St Thomas.

Les résultats négatifs de notre enquête chez les autres théologiens franciscains nous amènent à une première conclusion : l'usage nouveau n'est pas un développement de l'école franciscaine.

Nous n'avons rien trouvé non plus dans la *Summa Aurea* de Guillaume d'Auxerre, grand représentant de l'époque immédiatement antérieure à celle des grands maîtres « mendiants ». Rien non plus dans le *De sacramento Eucharistiae* de Guillaume d'Auvergne.

Reste donc que nous aurions là un apport propre à l'école dominicaine.

Qu'en est-il au juste ? C'est avec Guéric de Saint-Quentin qu'apparaît le développement nouveau. Dans ses questions *De sacramentis altaris*, traitant de la forme de l'Eucharistie, il est amené à se poser la question : *...dans les autres sacrements, les paroles sont dites par le ministre « en son nom personnel » (par exemple : « je » te baptise, « je » te confirme). Dans ce sacrement-là, il parle « au nom même du Christ ». D'où vient cela ?* ⁶.

Le fait que les paroles sacramentelles, dans le cas de l'Eucharistie, sont les paroles mêmes du Christ amène ainsi Guéric - et, à sa suite, Albert le Grand - à employer l'expression « in persona ». Il s'agit d'exprimer le fait que des paroles *bibliques*, prononcées par un homme, sont à référer à Dieu et nous constatons ici une continuité avec l'usage antique de « in persona ». St Thomas reprendra à son compte cet apport des premiers théologiens dominicains, mais il va développer un usage de l'expression « in persona Christi » tout à fait neuf et décisif.

Dans son commentaire des Sentences, reprenant l'enseignement de son maître Albert, il emploie tout naturellement les formules de celui-ci. Ainsi, au sujet des paroles de la consécration, en *IV Sent.* 8,2,1,2,2 um : *les mots qui constituent la forme de ce sacrement sont dits par le ministre comme tenant le rôle du Christ.*

Mais, au-delà même de ce point précis, l'approfondissement de sa réflexion théologique sur l'économie sacramentelle et en particulier sur la situation du ministre comme instrument de l'agir même du Christ a conduit St Thomas d'Aquin à spécifier l'ensemble de l'action sacerdotale ministérielle comme une action « in persona Christi »⁷ ; façon particulièrement heureuse, dans sa concision, de traduire la conscience sans cesse exprimée depuis les premiers siècles de l'Eglise, de ce que, dans les sacrements et dans tout don de grâce, c'est le Christ qui agit.

6 | ...in aliis sacramentis profertur ex persona ministri, ut « baptizo te », « confirmo te » ; in isto profertur in persona Christi ; unde hoc ?
7 | C'est toute une nouvelle mise en œuvre qu'effectue S. Thomas. Elle apparaît dans le *Traité du Christ*, en IIIa, 22, 4, c, où l'on trouve l'affirmation qui va commander l'analyse du sacerdoce chrétien : *Christus est fons totius sacerdotii : nam sacerdos legalis erat figura ipsius, sacerdos autem novae legis in persona*

ipsius operatur secundum illud 2 Co 2, 10 : « nam et ego quam donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi ».

8 | Illi vero qui excommunicati sunt, etc., non videntur hoc sacramentum posse conficere, licet sacerdotes sint : quia nemo dicit in ipsa consecratione, offero, sed offerimus, quasi ex persona Ecclesiae ; et ideo cum alia sacramenta extra Ecclesiam possint celebrari, de hoc non videtur.

Dans le « gouvernement » de l'Eglise, les pasteurs que le Seigneur a donnés à son Eglise ne sont, là encore, que les ministres de l'unique Pasteur, le Christ ; St Thomas n'hésite pas à spécifier leurs pouvoirs comme étant pouvoir d'agir « in persona Christi » (voir IIa, IIae 88, 12,c, où il parle de « praelatus » - terme qui, dans le contexte, vise aussi bien le Pape et les évêques que les supérieurs religieux).

Sur tous ces points, les formulations de la Somme théologique représentent un acquis qui deviendra le bien de toute la théologie catholique et les théologiens postérieurs n'ont rien apporté de vraiment nouveau quant aux perceptions fondamentales exprimées ainsi que le Docteur angélique.

b) l'action « in persona ecclesiae »

C'est à Pierre Lombard qu'il faut reconnaître le premier usage de cette expression dans un raisonnement théologique.

C'est dans son *Quatrième Livre des Sentences* que se trouve un emploi nouveau et particulièrement intéressant de notre expression ; on peut y voir l'amorce du développement que connaîtra l'usage de cette formule dans la théologie du XIII^e siècle.

Dans la distinction 13, se posant la question de savoir si les hérétiques ou les excommuniés ont encore le pouvoir de consacrer l'Eucharistie, il conclut : *Quant à ceux qui ont été excommuniés, il ne semble pas qu'ils puissent accomplir ce sacrement, quoiqu'ils soient prêtres, parce que personne ne dit dans la consécration elle-même : « j'offre », mais : « nous offrons », comme si c'était l'Eglise qui s'exprimait. Et c'est pourquoi, alors que les autres sacrements peuvent être célébrés hors de l'Eglise, il ne semble pas qu'il puisse en être de même pour celui-ci*⁸.

Le Lombard affirme que le célébrant offre le sacrifice comme « représentant » de l'Eglise ; or, ceux qui sont séparés de l'Eglise ne sauraient agir ainsi. Il en conclut qu'ils ne consacrent pas ; conclusion erronée, car elle méconnaît la permanence du caractère sacramentel sacerdotal, comme le fera remarquer S. Thomas dans son commentaire (4 *Sent.* 13, 1,1,3, *sol.*).

Il faut noter que nous avons là une prise de position du Lombard dans le débat sur la validité des sacrements donnés par les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés. Ce débat, ouvert dès le III^e siècle par les premières hérésies, était d'une actualité brûlante dans ce XI^e siècle ravagé par le fléau de la simonie. Mais il allait falloir attendre le XIII^e siècle pour voir, sur ce point, la théologie arriver à une solution claire et désormais acquise : l'hérétique et le schismatique restent ordonnés et gardent le pouvoir de consacrer. Arrêtons-nous quelque peu aux précisions de S. Thomas d'Aquin.

Entre le commentaire des *Sentences* et la *Somme*, on constate sur ce point un progrès très net de la réflexion.

Aux *Sentences*, S. Thomas s'en tenait, pour réfuter la position du Lombard à la simple affirmation de la permanence du pouvoir d'ordre reçu à l'ordination. - Et cet argument suffit en effet à dirimer la question. C'est lui que St Thomas invoque à nouveau dans la *Somme* en IIIa, 82,8, pour dire que même le prêtre « degradatus » garde le pouvoir de consacrer. Mais dans les articles 5, 6 et 7 de la même question 82, il précise que ce pouvoir d'ordre est un pouvoir d'agir « in persona Christi », ce qu'il ne faisait pas aux *Sentences* (IIIa, 82,5, c et 3um ; 82,6, 2° ; 82,7, 3um). Le texte le plus intéressant est celui de IIIa, 82,7, 3um. Il est en effet significatif du développement nouveau que, parallèlement à sa réflexion sur l'action « in persona Christi » St Thomas a donné à la réflexion sur l'action « in persona Ecclesiae ». Dans la *Somme*, nous le voyons sensible à cette dimension de l'acte sacerdotal ministériel, tenir conjointement l'action « in persona Christi » et l'action « in persona Ecclesiae » : *Le prêtre, à la messe, parle bien, dans les oraisons au nom de l'Eglise dans l'unité de laquelle il demeure. Mais, lorsqu'il consacre, il parle au nom du Christ dont il remplit le rôle par pouvoir d'ordre*⁹.

9 | ...sacerdos in missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiae in cuius unitate consistit. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi cuius vicem in hoc gerit per ordinis potestatem.

10 | Cf. IIa, IIae 93, 1c :

...in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiae.

11 | Christus est fons totius sacerdotii (...)

sacerdos novae legis in persona ipsius operatur...

12 | Cf. aussi in IV Sent. 5, 2, 2, 5, sol ; 6, 1, 3, 2, 3 um ; 6, 1, 3, 3 sol ; et dans le *Traité des*

sacrements, « in genere » : IIIa, 64, 6, 2um qui traite du « degradatus » ; IIIa, 64, 9, 2um, pour ce qui est de l'excommunié ; IIIa, 64, 9, 2 um, pour l'hérétique ; enfin IIIa, 82, 7, 3um.

13 | Cf. IV Sent. 23, 2, 1, 1, 1 um ; De Veritate, 29, 5, 3° ; IIa Pars 83, 12, c, pour la prière faite « in persona Ecclesiae ».

14 | On la trouve en effet, dès les *Sentences* (voir, en particulier, IV Sent. 5, 2, 2, 2, 2 um) et, à l'autre bout de l'œuvre de St Thomas, on la retrouve dans la IIIa Pars.

Pour ce qui est de « in persona Christi », ce texte n'appelle pas de remarque spéciale. Il n'en est pas de même pour ce qui est de l'action « in persona Ecclesiae ». De même que St Thomas parle d'action « in persona Christi », non seulement au sujet de la consécration eucharistique, mais aussi pour l'ensemble de l'activité sacerdotale (cf. *IIIa*, 22.4 c), de même, non seulement il caractérise comme « in persona Ecclesiae » l'action du ministre dans le sacrement (cf. *IIIa*, 64,8,2um et 64,9,1um), mais il étend cela à tout le culte public¹⁰.

Si l'on se rappelle alors le texte majeur de *IIIa*, 22,4,c : *Le Christ est la source de tout le sacerdoce (...) c'est en son nom que le sacerdoce de la loi nouvelle est exercé...*¹¹, on voit l'activité sacerdotale caractérisée par une double référence au Christ et à l'Eglise.

Comment situer l'une par rapport à l'autre ces deux « dimensions de l'action ministérielle ? C'est une question qui ne saurait demeurer sans réponse, et c'est faute d'y avoir donné une solution juste que le Lombard, et bien d'autres avec lui, avaient été amenés à soutenir les thèses que St Thomas, pour sa part, rejette - en particulier celle qui voyait dans le pouvoir d'ordre un pouvoir rattaché à l'*aucltoritas* de l'Eglise. Pour lui, la cause est entendue : le pouvoir afférent au sacrement de l'ordre est inadmissible tout comme le sacrement lui-même ; et pour la même raison, il tient fermement que les sacrements donnés par les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés, sont valides. Tous les passages de ses œuvres où il aborde cette question vont dans ce sens¹².

St Thomas situe l'action « in persona Ecclesiae » de façon privilégiée dans l'ordre de la profession publique de la foi qui unit dans l'Eglise tous les croyants membres du corps du Christ. C'est tout le culte chrétien qui est perçu par lui, en tant qu'il est acte de l'homme, comme une profession de foi de l'Eglise et le rôle spécifique du ministre y est alors d'agir comme « organe » de la communauté priante et croyante¹³.

Il faut ici relever la distinction entre prière-sacrement, constante chez St Thomas¹⁴. Elle correspond à sa perception des deux aspects fondamentaux de l'économie chrétienne du culte, ou plutôt du double mouvement qui caractérise les rapports de Dieu et de l'homme dans l'Eglise. Un mouvement de haut en bas, si l'on peut dire, mouvement de Dieu

à l'homme, et un mouvement de bas en haut, de l'homme vers Dieu. De Dieu vers l'homme, c'est la sanctification qui est à l'œuvre dans les actes sacramentels comme actes de Dieu. De l'homme vers Dieu montent la prière, le sacrifice et l'ensemble du culte, œuvre de l'Eglise. St Thomas ne perd jamais de vue ce double aspect ; on le trouve affirmé dès le début du traité des sacrements (en *IIIIa*, 65, c) et il sera à maintes reprises, réaffirmé dans les questions 60 à 65 de la *IIIIa Pars* qui précisent le statut de l'économie sacramentelle.

3. les développements ultérieurs

Quels sont les grands traits qui se dégagent de notre enquête dans les œuvres des théologiens les plus représentatifs de ces siècles de théologie latine qui vont de l'apogée du XIII^e siècle à l'époque post-tridentine ? Pour ce qui nous concerne, il nous semble que deux ordres de constatations s'imposent : tout d'abord, quant au vocabulaire proprement dit, et ensuite, quant au fond même des positions théologiques qui s'y expriment.

a) quant au vocabulaire

L'on continue de constater l'emploi de formules très diverses pour exprimer le statut de l'action ministérielle. A côté de « *agere personam* », nous pensons par exemple à l'expression « *induere personam Christi* » (voir un exemple chez Suarez, *Disp.* 59,1, n. 2, Edit. Vives 21,338).

Mais le fait le plus important, dans l'optique de notre travail, est le développement de l'emploi de l'expression « *in nomine* » - « *nomine* » dans un sens pratiquement équivalent à « *in* », « *ex persona* ». S'agit-il d'une évolution liée à l'évolution même des perspectives qui amènent au premier plan les considérations juridiques ? L'ensemble des emplois que nous avons relevés chez les théologiens du XIV^e au XVII^e siècle ne permet pas de l'affirmer de façon absolue. C'est ainsi, par exemple, qu'on ne la trouve pas chez Gabriel Biel, pourtant très marqué dans

15 / Et son *Commentarius de oratione, horis canonicis, atque aliis divinis officiis* (Venise 1600) chap. 1, n° 30; chap. 20, n° 41.

sa façon de traiter des sacrements, dans ses perspectives juridiques. Quant aux théologiens postérieurs, à l'exception de Cajetan et Pierre Soto (qui restent strictement fidèles au vocabulaire de St Thomas en ce domaine), on les voit employer concurremment les deux expressions, sans que l'on puisse discerner de différence appréciable entre elles. Il nous semble qu'on pourrait en trouver l'explication dans un fait culturel qui déborde de beaucoup le monde des théologiens. Ce fait culturel, c'est la Renaissance et l'Humanisme. Le mouvement humaniste, marqué par un retour à l'Antiquité, se traduit dans le domaine des études latines, par un retour au latin « classique » où les expressions « in, ex persona » et « in nomine », « nomine » sont absolument équivalentes.

C'est dans ce contexte humaniste que se situent tous les théologiens du XVI^e siècle. Mais le témoignage d'un canoniste, comme Azpilcueta, est ici décisif et permet d'aller plus loin. En effet, il emploie exclusivement et, semble-t-il, délibérément, l'expression « nomine Ecclesiae »¹⁵, qui apparaît bien comme liée à un contexte juridique précis.

b) quant au fond

Pour ce qui est de l'action *in persona Christi*, la doctrine est désormais fixée et l'on ne peut noter que des développements un peu marginaux.

Pour ce qui est de l'action *in persona Ecclesiae*, il en va différemment. En ce domaine, l'on constate deux points de développements privilégiés de la réflexion théologique : d'une part, la question de l'offrande du sacrifice eucharistique et des fruits de ce sacrifice. D'autre part, la question de la prière faite par les religieux « nomine Ecclesiae ». Nous assistons, sur ce dernier point, à un développement important de la prise de conscience théologique d'une structure ecclésiale de la prière publique. Celle-ci ne se structure pas seulement selon l'articulation : peuple de Dieu/sacerdoce ministériel, elle fait intervenir une structure non sacramentelle et cependant bien réellement organique au sein du corps du Christ : la vie religieuse consacrée.

Mais c'est dans le cadre d'une ecclésiologie où les catégories juridiques prédominent qu'apparaissent les développements sur la prière dite par les religieux « in nomine Ecclesiae ». Jamais, à leur sujet, nous n'avons trouvé l'expression « in persona Ecclesiae » ; le fait mérite d'être noté.

Il nous reste maintenant à voir comment les formulations théologiques que nous avons vues se mettre en place peu à peu au cours des siècles au sujet de la double référence des actes « publics » au Christ et à l'Eglise, ont été consacrées par les textes mêmes du Magistère de l'Eglise.

4. les textes du magistère

En dehors du *Décret pour les Arméniens*, qui représente une prise de position bien précise du Magistère solennel de l'Eglise au sujet de l'action « in persona Christi » (en reprenant les formulations du « De fidei articulis » de St Thomas d'Aquin), ce sont surtout les textes récents du Magistère qui ont abordé les questions que nous avons étudiées : les encycliques de Pie XI (*Ad catholici sacerdotii fastigium*, 20 décembre 1935) et de Pie XII (*Mystici corporis*, 29 juin 1943 ; *Mediator Dei*, 20 novembre 1947 et *Fidei Donum*, 21 avril 1957) - les *décrets et constitutions du Concile Vatican II* (les expressions sont utilisées dans les *Constitutions : Sacrosanctum Concilium* sur la liturgie ; et *Lumen Gentium* sur l'Eglise ; et dans le décret *De presbyterorum ministerio et vita*). Enfin dernier document en date, la *Déclaration sur la question de l'ordination des femmes au sacerdoce ministériel*, texte de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 15 octobre 1976.

a) l'action in persona christi

L'encyclique *Mediator Dei* affirme au sujet de l'eucharistie (AAS, 1947, p. 548 - Edit. Roguet, n° 65) : ... (*c'est*) le même prêtre, le Christ Jésus, dont en vérité le ministre tient le rôle. Si, en vérité, celui-ci est

16 | ...idem itaque sacerdos, Christus Jesus, cujus quidem sacram personam ejus administer gerit. Hic siquidem ob consecrationem quam accepit sacerdotalem, Summo Sacerdotio, assimilatur, ac potestate fruitur operandi virtute ac persona ipsius Christi.

17 | Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine populi Deo offert...

18 | suum vero munus sacrum maxime exercent in Eucharistico cultu vel synaxi, qua in persona

Christi agentes... - Le texte a une note qui renvoie au Concile de Trente, session 22 (cf. Denz. 940) où ne se trouve pas l'expression « in persona ». Elle renvoie aussi à *Mediator Dei*, AAS 39, 1947, p. 553 (= N° 82 Roguet) où se trouve la citation de Bellarmin au sujet du sacrifice de la Messe qui... in persona Christi principaliter offertur.

19 | ...preces a sacerdote, qui coetui in persona Christi praest...

20 | Cf. *Documentation catholique*, 1714, p. 162, et la note adjointe (16) qui donne les références dans les textes conciliaires.

*assimilé au Souverain Prêtre, à cause de la consécration sacerdotale qu'il a reçue, il jouit du pouvoir d'agir par la puissance du Christ lui-même qu'il représente*¹⁶.

La note qui accompagne ce passage (note 60) réfère à la *Somme théologique* de St Thomas, *IIIa*, 22,4. Nous avons vu qu'il s'agit là de l'affirmation fondamentale sur la présence du Christ dans tout l'agir du sacerdoce ministériel. On retrouve une telle affirmation avec son caractère global dans le Décret *De presbyterorum ministerio et vita*, au n° 2, et une note adjointe réfère à la Constitution *Lumen Gentium* n° 10, où l'on trouve en effet affirmé : *Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier*¹⁷.

Ce texte est très riche : il touche au pouvoir pastoral du sacerdoce ministériel et au fait qu'il offre aussi le sacrifice eucharistique « *nomine populi* ». Nous y reviendrons.

Au n° 28, toujours dans la Constitution *Lumen Gentium*, le Concile dit encore au sujet des prêtres : *C'est dans le culte ou synaxe eucharistique que s'exerce par excellence leur charge sacrée, agissant en nom et place du Christ*¹⁸.

La Constitution *Sacrosanctum Concilium*, au n° 33, envisage un autre aspect lorsque, parlant de la célébration liturgique, elle parle de prières dites par le prêtre, en précisant : *qu'il préside à l'assemblée, « in persona Christi »...*¹⁹

La *Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel* reprend ces précisions dans son chapitre V : « Le sacerdoce ministériel à la lumière du mystère du Christ »²⁰.

b) ecclesiae nomine

Pour ce qui est de la référence ecclésiale, les textes du Magistère n'utilisent pas l'expression « *in persona Ecclesiae* », mais l'expression « *Ecclesiae nomine* ».

Tous les textes que nous avons relevés concernent le culte, soit pour exprimer sa qualité de culte « public », soit pour préciser le caractère ecclésial des actes du sacerdoce ministériel.

Pour ce qui est des précisions liées au caractère « public » du culte, citons *Ad catholici sacerdotii fastigium* (AAS, 28, 1936, 18 sq. - cf. Denz. 2276) : *Il fait partie des charges du prêtre d'offrir à la Puissance divine « au nom de l'Eglise » non seulement l'authentique et véritable sacrifice de l'autel, mais aussi le sacrifice de louange. Si la prière privée bénéficie des solennelles et magnifiques promesses faites par le Christ Jésus, à plus forte raison, les prières dont on s'acquitte au nom de l'Eglise, par fonction, jouissent-elles, sans aucun doute, d'une vertu et d'une puissance plus grandes*²¹.

C'est dans une optique semblable que la Constitution *Lumen Gentium* reconnaît au diacre le pouvoir de célébrer le mariage : *Il appartient au diacre, selon que cela lui a été attribué par l'autorité compétente, d'assister au mariage et de le bénir au nom de l'Eglise*²².

Cette façon de s'exprimer est cohérente, nous semble-t-il, avec une théologie du sacrement de mariage selon laquelle le prêtre n'y est pas ministre du sacrement. Il y est seulement le témoin officiel qui se situe donc, non pas au plan sacramentel, mais à celui de la « publicité » ecclésiale de l'engagement sacramentel des époux et à celui de la prière ecclésiale.

En rester cependant à une telle constatation risquerait d'aboutir à une dichotomie entre la dimension ecclésiale horizontale - pourrait-on dire - de l'acte ministériel et sa dimension verticale, « christique » ; ce serait

21 | ... eidem (il s'agit du prêtre) in mandatis est non modo proprium verumque altaris sacrificium Ecclesiae nomine caelesti Numine offerre, sed etiam « sacrificium laudis »... Si vel privata supplicatio tam sollempnibus pollet magnisque a Jesu Christo datis pollicitationibus (...) at preces, quae Ecclesiae nomine (...) ex officio funduntur, majore procul dubio vi virtuteque fruuntur...

22 | Diaconi est, prout a competenti auctoritate assignatum fuerit (...) matrimonio Ecclesiae nomine adistere et benedicere (n° 29).

23 | In liturgia enim Deus ad populum suum loquitur; Christus adhuc Evangelium annuntiat. Populus vero Deo respondet tum cantibus,

tum oratione. Immo, preces a sacerdote, qui coetui in persona Christi praest, ad Deum directae, nomine totius plebis sanctae et omnium circumstantium dicuntur.

24 | Sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine populi Deo offert.

25 | ...Per presbyterorum autem ministerium sacrificium spirituale fidelium consummatur in unione cum sacrificio Christi, unici Mediatoris, quod per manus eorum, nomine totius Ecclesiae, in eucharistia incruente et sacramentaliter offertur...

26 | Ibid. DC 1714, p. 163 et la note (21) qui donne les références dans les textes conciliaires.

c) l'unité organique du culte chrétien

méconnaître l'unité organique du culte chrétien, ce que les textes du Magistère ne font certes pas.

Le n° 33 de la *Constitution sur la Liturgie* précise : *Dans la liturgie, Dieu parle à son peuple ; le Christ annonce encore l'Évangile ; et le peuple répond à Dieu par les chants et la prière. Bien plus, les prières adressées à Dieu par le prêtre qui préside l'assemblée comme représentant du Christ, sont prononcées au nom de tout le peuple saint et de tous les assistants*²³.

Au sujet du sacrifice eucharistique, nous avons cité déjà plus haut le passage de la *Constitution Lumen Gentium*, au n° 30, qui dit que le prêtre *accomplit le sacrifice eucharistique en tant que représentant du Christ et l'offre à Dieu au nom du peuple*²⁴.

Le Décret *De presbyterorum ministerio et vita* reprend cela dans le chapitre premier sur le prêtre dans la mission de l'Église, au n° 2 : *C'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ, unique Médiateur, offert au nom de toute l'Église dans l'Eucharistie, par les mains du prêtre...*²⁵ La *Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel*, du 15 octobre 1976, dit : *C'est vrai que le prêtre représente l'Église qui est le Corps du Christ. Mais s'il le fait, c'est précisément parce que, d'abord, il représente le Christ lui-même qui est la Tête et le Pasteur de l'Église, formule employée par le II^e Concile de Vatican, qui précise et complète l'expression in persona Christi. C'est en cette qualité que le prêtre préside l'assemblée chrétienne...*²⁶.

5. en guise de conclusion

On nous permettra, au terme de cette étude, de citer le Père Congar : *Quand St Thomas, dans la III^e Pars, contemple le Christ qui, par tout ce qu'il a fait et souffert, est la voie de notre retour à Dieu, il se trouve devant les données originales de l'économie proprement chrétienne de ce retour. Jésus-Christ, dit-il, « a inauguré le rite de la religion*

chrétienne en s'offrant lui-même en oblation et hostie à Dieu » (IIIa, 62,5c). Ce culte procède donc tout entier du Christ et, précise St Thomas, de sa qualité de prêtre (IIIa, 63,3,c)²⁷.

C'est lui, véritablement, qui célèbre le culte chrétien et, quand il s'agit de la forme publique, « instituée », ecclésiale, de celui-ci, une célébration ne s'en fait que « vice ipsius », « in virtute Christi », « in persona Christi ». Ce culte est le culte du Christ dans et par l'Eglise : il est donc ecclésial, c'est-à-dire aussi bien social et communautaire dans sa structure même. Tout le corps en est le célébrant avec le Christ, son Chef - et c'est pourquoi ceux qui dans le corps, en sont spécialement les ministres, sont appelés ministres non seulement du Christ, mais de l'Eglise²⁸.

Nous pouvons préciser encore : l'Eglise ne délègue pas les prêtres pour prier à la place de la communauté ecclésiale ; mais les prêtres, parce qu'établis, dans la conformité au sacerdoce unique du Christ, comme médiateurs entre Dieu et les hommes, peuvent, par là même, être les organes par lesquels l'Eglise, communauté des croyants, Corps mystique du Christ, prie et professe sa foi.

Dans une telle perspective, si l'on peut bien dire que le prêtre « représente » l'Eglise, c'est alors au sens fort, c'est-à-dire en signifiant par là que, par le ministre et en lui, le Christ et l'Eglise sont présents.

L'âge patristique et le moyen-âge avaient une conception autrement réaliste que la nôtre de la représentation de la communauté par et dans son chef. Cette conception est celle de St Thomas, et elle permet d'exprimer avec une grande plénitude ce qui se réalise dans le mystère du Corps mystique du Christ bien plus profondément que dans toute communauté humaine.

De ce point de vue, les expressions « in persona », « ex persona », en raison même de leur précision, ne sont pas pleinement satisfaisantes. St Thomas en était très conscient puisqu'il a employé aussi avec prédi-

27 / Y. M. J. CONGAR : *Structures du sacerdoce chrétien*, in *La Maison-Dieu* 27, 1951, pp. 72-73.
28 / Y. M. J. CONGAR, dans *Jalons pour une*

théologie du laïc, Edit. du Cerf, Paris, 1953, pp. 186-187.

lection les expressions « gerere personam » et « gerere vicem », par exemple ; expressions moins précises, mais plus prégnantes de ce qu'a d'informulable le mystère du Christ et de l'Eglise présents dans le ministre. Une étude de la « représentation » dans l'acte ministériel supposerait l'examen de toutes ces expressions. Ceci, en tout cas, incite à ne pas céder à la tentation de voir dans nos formules la seule façon adéquate d'exprimer la référence des actes du sacerdoce ministériel au Christ et à l'Eglise. Nous nous sommes limités à « in », « ex persona » et nous avons bien conscience de ne point avoir épuisé le sujet.

Paris, B.D. Marliengeas

la revue téléma

Le n° 12 de *Téléma* clôture avec éclat sa troisième année d'existence. Fidèle à ses objectifs, la revue fait écho à tout ce qui se vit dans les chrétientés d'Afrique. Comme l'écrit le P. БОКА dans l'éditorial, on perçoit un peu partout en Afrique des signes de renouveau et d'approfondissement de la foi. La revue donne d'abord la parole à des carmélites africaines. Puis des missionnaires dégagent la spécificité du prêtre aux côtés des « bakambi », laïcs responsables de paroisses. Le P. NKERAMIHIGO nous parle d'un sujet toujours brûlant : l'inculturation du christianisme. *Téléma* publie aussi la première partie d'un article du professeur NYEME de la Faculté de théologie de Kinshasa sur la sexualité tetela et la moralité chrétienne. Les « Echos et Nouvelles » font connaître l'actualité des Eglises africaines : la douzième semaine théologique de Kinshasa, la rencontre chrétiens et musulmans à Rome, le congrès du FIDAF à Yaoundé, etc.

MINISTÈRE ET PRÉSIDENTE DE L'EUCCHARISTIE

réflexion inspirée des lettres pauliniennes et de quelques textes des actes des apôtres.

Dans un article récent du journal *Le Monde*, H. Fesquet a présenté quelques visages d'assemblées dominicales en l'absence de prêtres. A ce propos, il écrit : *...les laïcs ne peuvent célébrer l'Eucharistie, consacrer le pain et le vin*¹. Il rappelle ainsi la pratique de l'Eglise catholique, enracinée dans une histoire qui se résume par cette formule lapidaire : *Pas de célébrant de l'Eucharistie sans ordination (plan institutionnel), et pas d'ordination sans chirotonie (« imposition des mains », plan rituel)*². Toutefois, le chroniqueur religieux du *Monde* notait que quelques théologiens pensent que *l'évêque pourrait, à titre exceptionnel, et dans des circonstances précises, déléguer un laïc de son choix pour célébrer la messe*. Notre article se situe dans cette perspective : un effort pour envisager quelques solutions d'avenir pour les assemblées eucharistiques, sachant bien qu'en ce domaine nous touchons des points délicats et essentiels pour l'avenir de l'Eglise et son témoignage en ce monde.

D'emblée, deux remarques s'imposent :

a/ *Le texte de Presbyterorum Ordinis (n° 2) de Vatican II nous donne du presbytérat une définition non directement eucharistique*³.

J.-P. LEMONON, prêtre du diocèse de Valence, a exercé pendant plusieurs années un ministère pastoral auprès des jeunes. Il est actuellement maître-assistant à la Faculté de théologie de Lyon ; chargé des séminaires sur le N.T. il participe à des groupes de formation théologique pour laïcs dans le cadre de l'enseignement religieux de Lyon.

b/ Un regard rapide sur la tradition de l'Église ne laisse planer aucun doute : présidence de l'Eucharistie et ministère presbytéral ont été liés, les exceptions à cette pratique sont rares. *Depuis le début du III^e siècle, exception faite pour le martyr-presbytre et le laïc célébrant l'Eucharistie par nécessité, en l'absence du presbytre, il n'est plus question d'un liturge de l'Eucharistie qui ne soit un liturge ordonné. Dans l'Église officielle, avec le milieu du III^e siècle, l'ère est définitivement close d'un ministre dont le charisme serait reconnu en vertu du seul baptême ou en vertu d'un don spécial, indépendant de l'Esprit conféré par la chirotonie (imposition des mains) hiérarchique⁴*

Mais peut-être n'est-ce pas suffisant de se réclamer d'une pratique, il faut aller plus loin et s'interroger sur sa signification. En absolutisant le lien entre présidence de l'eucharistie et ministère presbytéral, n'a-t-on pas simplement voulu affirmer une relation indissoluble entre ministère « fondamental »⁵ et responsabilité d'unité de la communauté, des communautés entre elles ? Cette visée exige-t-elle aujourd'hui d'être exprimée de la même façon ? Question théorique ? Certes non. - En effet, l'avenir des communautés catholiques peut se réaliser selon des voies diverses : va-t-on s'orienter vers une multiplication de prêtres « ordonnés » à seule fin (ou presque) de célébrer l'eucharistie ou, au contraire, redonner réellement au ministère presbytéral sa véritable dimension : un service d'unité ? S'interroger sur la valeur d'une pratique est d'autant plus nécessaire que nous savons depuis longtemps que l'histoire est faite du point de vue des vainqueurs et des personnages-clés. Nous ne devons pas perdre de vue cette loi générale qui a trouvé une application toute particulière dans le problème qui nous retient : face à « la Tradition Apostolique » - qui reconnaît que le martyr prend place parmi les presbytres sans recours à une imposition des mains épiscopales - Cyprien rappelle que l'entrée des martyrs *au presbytérat, si elle ne requiert pas les minutieuses enquêtes préalables, reste cependant subordonnée à l'ordination par l'évêque*⁶. Ne rencontrons-nous pas là un cas typique de « récupération » d'une pratique par l'Église hiérarchique ? Nous constatons ce fait en nous gardant bien de le juger ou de le qualifier de quelque façon que ce soit.

Ne perdant pas de vue la toile de fond historique mais aussi contemporaine, nous voudrions relire quelques textes néo-testamentaires⁷ et suggérer quelques orientations possibles. Les recours au N.T., invoqués parfois en faveur d'un lien présidence de l'Eucharistie/ministère pres-

bytéral, ne sont peut-être pas aussi décisifs que certains le prétendent. Le Nouveau Testament n'est-il pas susceptible de donner naissance à des pratiques diverses dont l'histoire n'a pris en compte que certaines formes ? Notre attention se portera essentiellement sur les lettres de St Paul, appelées couramment grandes épîtres et épîtres de la Captivité. Nous ferons également appel à quelques textes des Actes des Apôtres, dont on ne peut faire l'économie quand on évoque le lien service apostolique et présidence de l'eucharistie. D'où trois étapes :

I - A partir d'Eph. 4, 1-16, nous situerons globalement les relations qui se nouent entre « services » et ensemble des membres de la communauté, dans la construction du corps du Christ.

II - Nous relirons deux textes qui évoquent une assemblée eucharistique : l'une à Troas (selon les Actes), l'autre à Corinthe (selon 1 Co).

III - Enfin, nous regarderons comment Luc, dans les Actes, et Paul, dans ses lettres, conçoivent le service apostolique, dans quelle mesure ce service doit-il être continué dans toute la communauté chrétienne ? Nous serons peut-être mieux à même de répondre à notre préoccupation de départ : quelle valeur attribuer au lien que l'histoire a développé entre ministère presbytéral et présidence de l'eucharistie ?

1. dynamisme communautaire et services dans la construction du corps du christ

En Ephésiens 4, 1-16, Paul trace un panorama des rapports qui existent entre les « services » (il en citera au v. 11 quatre ou cinq groupes) et l'ensemble de la communauté chrétienne, corps du Christ. La richesse

1 / *Le Monde*, 17 août 1977.

2 / C. VOGEL : *Le ministère charismatique de l'Eucharistie. Approche rituelle*, dans l'ouvrage collectif : *Ministères et célébration de l'Eucharistie, Sacramentum 1*, Studia Anselmiana n° 61, Rome, 1973, pp. 181-209. Cette formule se trouve à la page 191.

3 / H. DENIS : *Le ministère comme présidence, dans le Ministère et les ministères selon le N.T.* Paris, 1974, pp. 491-495 (cf. p. 494). Ce passage de *Presbyterorum Ordinis* n'est-il pas surtout un « compromis » réalisé à partir de conceptions différentes du ministère presbytéral ?

4 / C. VOGEL, art. cit. p. 207.

5 / Par cette expression, nous signifions le

ministère nécessaire à toute communauté et qui lui sert de référence. Dans l'Eglise primitive, il s'agit du service apostolique, ensuite du ministère presbytéral. Au niveau de notre recherche, nous désignons, sous ce dernier terme, le ministère d'unité des communautés, qu'il s'agisse du ministère épiscopal ou presbytéral proprement dit, peu importe pour notre propos.

6 / C. VOGEL, art. cit. pp. 197-198.

7 / Nous ne prétendons pas que notre lecture soit « la seule » ou « la bonne » ; il nous semble que la plus grande modestie en ce domaine soit demandée.

et la densité de ce texte le rendent parfois difficile à comprendre. Sans prétendre justifier dans le détail tous nos choix exégétiques, nous dégagerons quelques orientations fondamentales de ce texte, utiles pour situer le cadre général de notre propos. Comment s'articulent dans la perspective paulinienne, services et pratique communautaire ?

Avant de parler de la construction du corps du Christ, Paul dégage les mécanismes profonds de l'unité d'une communauté. L'unité à laquelle Paul convie ses destinataires n'est pas simplement une bonne entente entre les fidèles, mais elle est un don de l'Esprit qui en est la source. Elle est une réponse à l'appel qui a été adressé par le Seigneur à la communauté (Ep 4,1). Cette paix qui unit les croyants est donnée par le Christ qui réconcilie les hommes entre eux et avec Dieu (Col 1,20). Le Christ est lui-même cette paix d'où jaillit l'unité des chrétiens. Les v. 4-6 dégagent les principes de l'unité : une réalisation concrète, un « Corps » dont le fondement est unique (« un esprit ») et le terme de développement, un, (une espérance). Ce corps unique est le corps personnel du Christ auquel les chrétiens sont incorporés par le baptême, moyennant la foi. Les membres de ce corps unique sont d'abord assimilés au seul Seigneur ; concrètement, l'unité se réalise par le baptême, et par l'union au Christ s'accomplit l'union à l'unique Dieu, père de tous et source de toute vie. Ayant défini ce cadre d'unité, Paul aborde alors directement l'articulation, services-corps du Christ.

Les services, à l'œuvre dans la communauté primitive, sont un don du Christ ressuscité (v. 7-11) ; ce dernier donne à la communauté les hommes dont elle a besoin pour que cette unité, signifiée précédemment dans sa source et ses principes, devienne une réalité.

Le v. 12 précise le but de ce don fait par le Christ à son Eglise. La densité même du verset peut permettre diverses compréhensions. La difficulté provient essentiellement de deux faits :

- comment organiser les trois prépositions (pros... eis... eis) qui constituent la trame de ce verset ?
- quelle valeur accorder à l'expression « les saints » : les chrétiens dans leur ensemble ou les « détenteurs de services » nommés au v. 11 ?

Le Christ a donné les services énumérés, services de la Parole, *afin de préparer les saints, par l'activité résultant du service pour la construc-*

tion du Corps du Christ. Notre exégèse est relativement proche de celle retenue par la *TOB* ; cependant, nous pensons préférable de voir en « diakonia », service, une activité exercée par ceux qui ont été énumérés au v. 11. En effet, ce sens nous paraît plus conforme à l'usage paulinien où le « service » est généralement l'œuvre de ceux qui sont mis à part pour le bien de tous. Rien ne permet de donner à l'expression les « saints » un sens restreint. Il faut lui accorder sa valeur néotestamentaire la plus courante qui reconnaît en cette expression les chrétiens dans leur ensemble⁸. Les services continuent à préparer l'ensemble des membres de l'Eglise (les saints), afin que ces derniers, avec les détenteurs de services (ne sont-ils pas eux-mêmes des membres de l'Eglise ?), participent activement à la construction du corps du Christ.

Apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs, docteurs, qui ont reçu grâce pour cette préparation la réalisent en accomplissant leurs tâches respectives. Ils donnent alors la possibilité à tous les chrétiens de participer activement à la construction du corps du Christ *jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'adultes à la taille du Christ dans sa plénitude* (Ep 4,13). Grâce aux services, tous participent à la construction du corps du Christ sans cesse à réaliser ; tous doivent parvenir à la taille du Christ dans sa plénitude ; c'est le Christ total récapitulant l'humanité régénérée à laquelle le monde nouveau sert de cadre. Ce jeu des rapports services-activités de l'ensemble des chrétiens est placé au cœur d'une réflexion sur l'unité et la nécessité d'échapper à l'erreur (Ep 4, 14-15).

L'exégèse du v. 16 confirme ce rôle dynamique de tous les membres. Le corps personnel du Christ auquel se sont incorporés tous les sauvés reçoit vie du Christ-tête. Le Christ est à la fois source et but de tout le mouvement de croissance qui s'opère dans l'Eglise. Le Christ-tête est source de l'unité et de la croissance, mais celle-ci ne s'accomplit pas indépendamment des membres. En effet, « poieitai » (traduit dans la *TOB* par « réalise ») est un verbe au moyen : si le Christ est à l'origine de toute vie et de toute unité, si les « articulations » jouent un rôle essentiel, le Corps conserve sa propre responsabilité dans cette œuvre de croissance. Les « articulations », dans ce contexte d'Ep 4,16

⁸ / Cf. par ex. *Bible de Jérusalem*, 1973, p. 1584, note f.

renvoient évidemment aux services mentionnés au v. 11 : Christ est source de vie et d'unité pour tout le corps par l'intermédiaire des divers services qui permettent vie et unité et qui en sont le signe et la condition de possibilité. Dans ce contexte d'Ep 4, l'unité est au premier plan, la pensée revient continuellement à cette donnée fondamentale. La croissance du corps concourt à une unité toujours plus grande, qui n'est pas seulement unité interne de la communauté, pourtant si importante dans les lettres pauliniennes, c'est aussi l'unité des deux parties de l'humanité, réconciliées dans l'unique corps du Christ. L'unité implique nécessairement ouverture et mission.

En Ep 4,16, Paul mélange un vocabulaire de type « croissance » avec un vocabulaire de type « construction ». Dans cette croissance comme dans cette construction, chaque membre du corps a un rôle actif à jouer, mais les « articulations » occupent une position-clé : par leur intermédiaire, unité et vie se réalisent en plénitude. Au centre donc de ce verset se trouvent la préoccupation de l'unité du « corps », le rôle des différentes « articulations », identifiées aux services et l'affirmation de la part active prise par le corps lui-même dans sa croissance. Toute cette activité trouve son origine dans les dons du Christ, le tout se réalise dans « l'amour ». Ce verset 16 constitue un véritable résumé de la première partie d'Ep. 4.

Ce texte d'Ep. 4, 1-16 est une véritable synthèse d'approches partielles que nous trouvons dans les lettres pauliniennes, il replace notre propos dans son véritable cadre. Ce corps du Christ, constitué par l'assimilation personnelle du croyant au Christ lors du baptême reçoit sa force et son unité du Christ, sa tête (chef et principe de vie) ; son accomplissement est l'œuvre de chacun de ses membres ; son unité concrète et sa fidélité à la vérité de l'Évangile sont réalisées grâce à la vigilance et à l'action des services énumérés au v. 11 Le thème du corps du Christ dont nous trouvons la genèse en 1 Co a un enracinement proprement chrétien dû au réalisme physique de notre union au Christ. Dans toute sa personne, le chrétien s'unit au Christ mort et ressuscité. Cette œuvre commence avec le baptême comme le manifeste clairement le texte d'Ep étudié ci-dessus (cf. également Rm 6,3s). Mais le pain partagé est aussi source de communion au « corps individuel du Seigneur mort et ressuscité ». Partager le pain nous assimile, nous met en communion (koinônia) avec le corps individuel du Seigneur Jésus mort et ressuscité, voulant s'incorporer les croyants par l'Eucharistie.

Typique à cet égard est la réflexion de St Paul en 1 Co 10, 16b-17. En ce v. 16-b, Paul pose une équation entre le pain partagé et le corps du Christ ; là encore, ni corps mystique, ni Christ collectif, mais corps individuel du Christ mort et ressuscité. *Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? Parce qu'il y a un seul pain, nombreux nous sommes un seul corps, car tous, nous avons part à ce pain unique.* Les chrétiens partageant le pain, quoique nombreux, sont un seul corps : le corps individuel du Seigneur ressuscité auquel ils sont assimilés. Il nous paraît impensable de ne pas lire sous ces textes et sous-tendant leur développement 1 Co 11,24 : *Ceci est mon corps, qui est pour vous.* Le rite eucharistique est un élément essentiel de l'expérience d'incorporation au Christ : *C'est dans la Cène que la formule « le corps du Christ » a reçu la frappe qui en fait une expression chrétienne caractérisée*⁹.

Pour notre recherche, l'importance accordée à l'expérience eucharistique dans la réalisation de la communauté est loin d'être sans intérêt : cette communauté reçoit de cette expérience un de ses noms : « corps du Christ ». Mais nous ne devons pas oublier deux autres données : - le chrétien s'agrège au Christ mort et ressuscité, dans le baptême ; - les services, au premier rang desquels est nommé le service apostolique, sont au bénéfice de l'unité de ce corps que constitue la communauté chrétienne. Cependant, les textes qui font référence à l'expérience chrétienne d'unité ne mettent aucun lien particulier entre service et eucharistie.

2. assemblée eucharistique et présidence : troas et corinthe

Dans les textes néo-testamentaires, la question de l'eucharistie est abordée indirectement. En Lc 24, 13-35, l'évangéliste utilise un vocabulaire eucharistique ; l'auditeur de l'évangile lucanien est invité à se « souvenir » qu'en célébrant l'eucharistie, il ne rappelle pas un passé, mais rencontre le ressuscité¹⁰. En fait, ce récit est d'abord un récit d'appari-

9 / L. CERFAUX : *La théologie de l'Eglise suivant St Paul*, Paris, 1965, p. 224.

10 / Cf. TOB, *Nouveau Testament*, p. 278 note m.

11 / Les Actes ne semblent pas faire référence à l'eucharistie dans des passages tels que Ac 6, 2 ; 13, 2 ; 16. 34. Il en va différemment en Actes 27, 35, où le texte occidental des Actes accentue

la symbolique eucharistique. On pourrait également mentionner les récits de multiplication des pains (Mt 14, 13-21 ; 15, 32-39). Nous n'abordons pas dans cette étude les textes concernant l'institution de l'Eucharistie, car ils n'entrent pas dans le cadre de notre recherche. 12 / Cf. également 1 Co 10, 16-17.

tion. En Actes 2, 42, 46, au cours de l'évocation de la vie de la première communauté chrétienne à Jérusalem, Luc mentionne la fraction du pain, mais il ne développe pas le thème pour lui-même¹¹. Paul aborde le thème de l'eucharistie (1 Co 11, 17-34) non pour donner aux Corinthiens un traité ou leur livrer un manuel sur les bonnes règles de la célébration eucharistique, mais bien plutôt à l'occasion des désordres corinthiens¹². Dans d'autres cas, les allusions sont plus ténues encore (1 Co 16, 19). Un des rares textes qui nous donnent une description quelque peu détaillée d'une célébration eucharistique est Actes 20, 7-12. Regardons-le avec attention.

a) actes des apôtres et présidence de l'eucharistie (actes 20, 7-12)

Indiscutablement, ce texte fait référence à la fraction du pain (v. 7, v. 11). L'occasion du rassemblement est provoqué par la volonté de rompre le pain, mais le véritable intérêt du récit semble ailleurs. Depuis longtemps, les commentaires du livre des Actes insistent sur l'importance accordée par ce livre à la diffusion de la Parole, de Jérusalem à Rome. La présentation de ce déploiement de la Parole s'articule en deux grands cycles : I - Jérusalem, Pierre, les Douze. II - Un cycle Paul.

Dans ce récit des Actes, même si la fraction du pain est le but de la communauté assemblée, le texte accorde une grande place à la parole que Paul adresse aux frères et à son entretien avec eux, ainsi qu'à la réanimation d'Eutyque, « parallèle à celle qu'opéra Pierre pour Tabitha (Ac, 9, 36-43) ». Là encore, l'eucharistie est loin d'être le centre du récit. Que nous dit-il à son propos ? Une ambiguïté traverse ce texte si on le considère du point de vue de la présidence de l'assemblée. En effet, au v. 7, la fraction du pain est rapportée à l'ensemble de la communauté rassemblée : *alors que nous étions réunis pour rompre le pain* : ce n'est qu'ensuite qu'intervient Paul. Après le récit de l'incident d'Eutyque, le narrateur fait retour à la célébration eucharistique. *Ayant rompu le pain et ayant goûté*, Paul est alors le sujet de ces participes, mais que devient la communauté assemblée : chacun fait-il pour lui-même ce geste ? Rien de clair n'est donc dit sur le président de cette assemblée ; ce serait différent si le texte comportait la mention d'une distribution. Certes, l'ensemble du récit laisse supposer que Paul présidait l'assemblée, mais rien de spécifique n'est dit à ce sujet. Cette ambiguïté ne manque pas d'intérêt. Une ambiguïté analogue se rencontre

en d'autres textes où il est question de la communauté dans sa totalité et d'un groupe particulier (cf. Actes 6,6 ; 13,3 et 1,23-26). Il est difficile de dire avec précision ce qui revient à chacun dans les différentes actions mentionnées, notamment à propos de l'imposition des mains en Actes 6,6 et 13,3. Après avoir étudié ces textes, J. Dupont remarque : *Si donc nous trouvons ambigus les textes que nous interrogeons, c'est sans doute parce que nous les interrogeons sur un point précis qui justement n'intéresse pas l'évangéliste. Luc a-t-il vraiment tort d'attacher si peu d'importance à des points auxquels nous attachons aujourd'hui tant d'importance*¹³. La fraction du pain en Actes 2, 42,46 est également présentée comme l'œuvre de toute la communauté et l'identité du président est passée sous silence.

b) paul et le président de l'eucharistie

Si, délaissant cette perspective ambiguë de Luc, nous relisons les lettres pauliniennes, que constatons-nous ?

1 - en 1 Co 11, 17-34 :

En 1 Co, Paul aborde la question du repas du Seigneur, car il a reçu diverses informations sur le comportement de la communauté de Corinthe. Il veut rectifier certaines attitudes de ses correspondants. Aussi dénonce-t-il ce qui se passe au cours des réunions de la communauté, et en particulier lors des assemblées communautaires prétendant célébrer le repas du Seigneur. Le jugement de Paul est net, les Corinthiens se font illusion s'ils croient célébrer le repas du Seigneur : *Quand vous vous réunissez en commun, ce n'est pas le repas du Seigneur que vous prenez, car chacun se hâte de prendre son repas, en sorte que l'un a faim, tandis que l'autre est ivre* (1 Co, 11, 20-21). Pour obliger la communauté de Corinthe à transformer son attitude, Paul rappelle ce qu'il a reçu du Seigneur et transmis à la communauté. Ayant remémoré cette tradition fondamentale, St Paul en tire les conclusions : *Que chacun s'éprouve soi-même avant de manger ce pain et de boire cette coupe* (1 Co 11,28). Or, que relevons-nous dans un tel contexte ? Paul

13 / Cf. J. DUPONT : *Les ministères de l'Eglise naissante d'après les Actes des Apôtres*, dans *Ministères et célébration de l'Eucharistie*, pp. 94-148 (cf. p. 131).

14 / Sur cet usage cf. également 2 Co 13, 12 ; 1 Th 5, 26 ; 1 P 5, 14.
15 / Cf. JUSTIN : *Apol.* 1, 65, PG 6, 428.

s'adresse à la communauté dans son ensemble, et non point à quelque responsable : *Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne* (1 Co, 11,26). Ce texte s'adresse à toute la communauté, à chaque membre ; aucun membre de la communauté ne se détache pour jouer un rôle spécifique. Ne prenons pas occasion de ce silence pour affirmer l'inexistence d'un président, mais reconnaissons simplement que, s'il existe, là où nous attendrions assez naturellement qu'il soit fait mention de son rôle, rien n'est dit par Paul. Quand, au ch.14, Paul revient sur les assemblées de Corinthe, il souligne le but visé, l'édification de l'Eglise, il émet des règles pratiques, mais ne fait appel ni à l'action d'un président, ni à celle d'un responsable de cette assemblée.

2 - accueil de la communauté et présidence de l'assemblée

A plusieurs reprises, les lettres pauliniennes dans leurs salutations finales, mentionnent des assemblées qui sont accueillies par un chrétien du lieu. A Ephèse par exemple, une Eglise se réunissait chez Aquila et Prisca (1 Co 16,19 ou encore : Rm 16,5, cette fois, à Rome : cf. également, Phm 2 ; Col 4,15). A Jérusalem, libéré de sa prison, Pierre rejoint : *la maison de Marie, la mère de Jean surnommé Marc ; il y avait là une assez nombreuse assistance en prière* (Actes 12,12). Faut-il identifier ces assemblées avec les réunions domestiques dont parle le livre des Actes (Actes 2,46) et qui sont de type eucharistique ? Rien ne permet de répondre clairement à une telle question. Cependant, le rapprochement effectué en 1 Co et Rm avec le saint baiser (1 Co 16,20 ; Rm 16,16)¹⁴, qui passera ensuite dans la liturgie eucharistique¹⁵, peut laisser penser qu'il s'agit bien de cela. S'il en est ainsi, nous constatons une fois encore, que le problème de la présidence de l'assemblée n'est pas évoqué.

S'il y avait à formuler une hypothèse, ne faudrait-il pas chercher le président du côté de celui qui accueille et dont il n'est dit à aucun moment qu'il fut institué dans quelque charge particulière ?

Certes, les lettres pauliniennes et les Actes des Apôtres n'ignorent pas l'existence de responsables de communautés qui, en l'absence de l'Apôtre ou après lui, ont un rôle à jouer et veillent sur la communauté. A ce propos, il suffit de mentionner *ceux qui se donnent de la peine pour diriger dans le Seigneur* les Thessaloniens et *pour les reprendre* (1 Th 5,12) ou les « anciens » d'Ephèse (Actes 20,17) qui doivent prendre soin

de tout le troupeau et paître l'Eglise de Dieu. Mais la tâche assignée à de tels hommes n'est pas mentionnée à propos de la présidence de l'Eucharistie. Face à un tel silence, vouloir retrouver, par exemple, en « celui qui préside » de Rm 12,8 un tel lien nous paraît bien aventureux. Reconnaissons bien plutôt un fait : le peu d'intérêt de Luc et de Paul pour des questions qui aujourd'hui nous préoccupent. Mais ce manque d'intérêt est, au moins, une invitation à nous interroger. L'aspect juridique et l'importance prise par une certaine problématique théologique et disciplinaire n'ont-ils pas fait d'un développement légitime et qui a eu son utilité (« la présidence réservée à un ministre ordonné ») le seul développement possible ?

3. sens de la formation apostolique et service fondamental

Les Actes et les épîtres de Paul, si avares de renseignements sur la présidence de l'assemblée eucharistique, accordent par contre une place importante à la fonction apostolique.

a/ les actes des apôtres

Au terme de son étude sur les ministères de l'Eglise naissante d'après les Actes des Apôtres¹⁶, J. Dupont remarque que la conception lucanienne du ministère se concentre dans la notion de continuité : les apôtres qui, en Actes, sont pratiquement identifiés aux Douze, sont ceux qui font le passage du Jésus terrestre à l'Eglise (Actes 1,21-22) ; les anciens, établis dans les Eglises pauliniennes (Actes 14,22-23 ; 20,17-35), ont pour tâche, selon Luc, de renvoyer au message apostolique et au service de l'Evangile. Lors de la disparition des apôtres, le premier venu n'est pas accrédité pour les représenter légitimement, telle est la pensée de Luc. A cette analyse si bien documentée de J. Dupont, nous ajouterons un complément. La fonction apostolique, selon Luc, est bien une fonction de continuité, c'est-à-dire d'unité dans le temps - mais cette continuité est indissociable de l'unité dans l'espace : l'assemblée de Jérusalem (Actes 15) n'est-elle pas typique cet égard ? Or, nul ne s'aviserait d'insinuer que ce texte est un élément secondaire dans la construction théologique des Actes.

16 / J. DUPONT, art. cit. cf. pp. 147-148.

b/ la fonction apostolique selon St Paul

Parmi les services évoqués en Ep 4,11, les apôtres sont nommés en tête. Il en est de même en 1 Co 12,28 : *Et ceux que Dieu a établis dans l'Eglise sont, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement.* Cette place centrale accordée aux apôtres n'est point l'effet du hasard ; Paul revendique pour lui-même ce titre d'apôtre. A la différence de Luc, il conçoit le groupe des apôtres au-delà du cercle des Douze et il estime en faire partie : *Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus, notre Seigneur ? N'êtes-vous pas mon œuvre dans le Seigneur ? Si, pour d'autres, je ne suis pas apôtre, pour vous au moins, je le suis. Car le sceau de mon apostolat, c'est vous qui l'êtes dans le Seigneur* (1 Co 9,12). Dans l'ensemble des lettres pauliniennes, l'apôtre, qu'il s'agisse de Paul lui-même ou du groupe auquel il attribue ce titre, tient un rôle central, il constitue une référence. Certes, les lettres pauliniennes constituent un excellent document sur la grande variété des services dans l'Eglise, mais elles manifestent également l'existence d'un service « fondamental ». Regardons les caractéristiques que Paul attribue à un tel service, celui même qu'il accomplit. C'est un service de la Parole (1 Co 1,17). Mais plutôt que de nous arrêter aux modalités de ce service, essayons d'en préciser le sens profond. Le service apostolique constitue un point de référence, il est service d'unité : unité des communautés pagano-chrétiennes avec les communautés qui les ont précédées, particulièrement avec celle de Jérusalem - unité des communautés entre elles - unité à l'intérieur des communautés - enfin unité à dimension eschatologique.

Conscient de son appel à l'apostolat, Paul proclame à la fois la vérité de son Evangile et sa parfaite indépendance (Ga 1,11-12 ; 1,15s). Mais cette double revendication serait sans portée, son œuvre perdrait toute valeur s'il ne communiait pas en vérité à l'œuvre et à la pensée d'autres responsables d'Eglises ; même si son activité apostolique s'oriente vers d'autres champs de mission, Paul tient à ce que son activité soit reconnue par ceux qui l'ont précédé et œuvrent dans d'autres régions : *Reconnaissant la grâce qui m'a été donnée, Jacques, Céphas et Jean, considérés comme des colonnes, nous donnèrent la main, à moi et à Barnabas, en signe de communion, afin que nous allions, nous vers les païens, eux vers les circoncis. Simplement, nous aurions à nous souvenir des pauvres, ce que j'ai bien eu soin de faire* (Gal. 2,9-10). Ce souvenir des pauvres, rendu urgent par la situation économique de la

Palestine, est, au yeux de Paul, bien autre chose qu'un simple secours matériel empreint de charité ; il est la traduction en acte de cette unité que Paul sert : *Car si les païens ont participé aux biens spirituels (des saints de Jérusalem), ils doivent subvenir également à leurs besoins matériels* (Rm 15,27).

Cet échange de biens dont l'Apôtre s'estime responsable est signe de l'unité des communautés venant d'horizons divers (cf. 2 Co 8-9). Le témoignage rendu au Christ ressuscité, tout comme la tradition de l'eucharistie, sont des « biens » qui ont été légués aux communautés par Paul, mais lui-même les avait reçus (1 Co 11,23 ; 15,3). Paul et ses communautés s'inscrivent dans une tradition, dans un mouvement de transmission qui leur permet de rester fidèle à l'Évangile.

Cette continuité avec un passé, cette fidélité à une histoire dont l'Apôtre est le garant s'expriment également dans la communion des communautés pagano-chrétiennes entre elles. Les réflexions si curieuses de l'Apôtre sur les situations respectives de l'homme et de la femme devant le Seigneur, ne livrent-elles pas en fait une tout autre dimension quand on les considère comme un renvoi à la pratique des autres Églises : *Et si quelqu'un se plaît à contester, nous n'avons pas cette habitude et les Églises de Dieu non plus* (1 Co 11,16) ? Cet argument nous convainc mal aujourd'hui ; cependant, il ne manque pas de force quand il est replacé dans la logique paulinienne. Il montre une des principales convictions de saint Paul : d'une façon ou d'une autre, les diverses communautés doivent manifester leur unité. Aussi, en cette situation précise, ce que Paul recherche est incontestablement plus important que le signe qu'il en propose. Les échanges de ses lettres entre communautés, vivement recommandés par St Paul, sont au service de cette même unité (Col. 4,16).

Préoccupé de faire vivre en communion les Églises qu'il a fondées, Paul a également souci de l'unité à l'intérieur de chaque communauté. Il n'hésite pas à reprendre les Corinthiens dont l'Eucharistie a perdu toute valeur (1 Co 11,17 s), il intervient dans les réunions tumultueuses de l'Église de Corinthe où l'on ignore le but dernier de toute activité, l'édification commune (1 Co 14,26). L'ensemble de ses lettres est un excellent témoignage de ce souci permanent de l'apôtre. Ce service

17 / B. RIGAUX : *Épître aux Thessaloniens*, Paris-Gembloux, 1956 ; in loco, même orien-

tation en TOB, *Nouveau Testament*, 1972, p. 624, note dd.

de l'unité garantit la vérité de l'Évangile, mis en cause par ceux qui n'en comprennent pas le sens profond et le transforment en sagesse humaine. En effet, il y a méprise sur le véritable sens de l'apôtre et attachement purement humain à sa personne parce qu'il y a d'abord mécompréhension de la vérité de l'Évangile (1 Co 1-4).

Ce service d'unité, comme nous l'a montré Ep 4,1-16, est au service de ce corps qui tend vers sa plénitude. Cette communauté qui vit dans l'unité n'a de sens que tournée vers l'avenir.

La perspective paulinienne ne laisse planer aucun doute : l'Apôtre se caractérise par le service d'unité qu'il accomplit. C'est également dans cette ligne qu'apparaissent les collaborateurs de Paul : « *Je vous exhorte donc : soyez mes imitateurs. C'est bien pour cela que je vous ai envoyé Timothée, mon enfant chéri et fidèle dans le Seigneur ; il vous rappellera mes principes de vie en Christ, tels que je les enseigne partout, dans toutes les Eglises* (1 Co 4,16-17). Le service que Tite rend lors de l'organisation de la collecte, est à situer dans la même orientation. Les chefs de communauté se donnent de la peine (1 Thes. 5,12) car ils participent à la tâche apostolique¹⁷. Si, en rigueur de terme, il n'est pas question de parler de succession des Apôtres, car nul ne peut se mettre à leur place, eux qui sont la fondation de la construction, il n'en demeure pas moins que leur service d'unité doit être continué. Ce service apostolique, service d'unité et de référence, constitue le service fondamental vers lequel se tourne chaque communauté si elle veut demeurer dans la fidélité à l'Évangile et se souvenir que cet Évangile ne lui a pas été livré simplement par un homme.

Le service apostolique, service « fondamental » de l'Évangile, est-il lié à la présidence de l'Eucharistie ? Aucune référence néo-testamentaire ne peut imposer une réponse affirmative. Cependant, quand on songe à la place qui est celle de l'apôtre Paul au sein des communautés, le souci qu'il a de toutes les Eglises, la manière dont, par sa personne et sa fonction, il incarne cette unité qu'il sert, il est vraisemblable de penser que Paul, présent, présidait l'Eucharistie. Nous ne prétendons en aucune façon que le développement qui s'est effectué dans cette ligne (lien entre le service fondamental de l'unité et la présidence de l'eucharistie) soit illégitime. S'il ne s'agit pas de contester cette possibilité qui s'est développée, il n'en demeure pas moins normal de se demander si un autre développement ne mérite pas d'être également retenu : ne peut-on supposer une dissociation entre service « fondamental » et présidence de l'assemblée

eucharistique ? Les quelques textes où il est directement question de célébration eucharistique n'attirent pas l'attention sur le rôle d'un quelconque président. De plus, nous savons combien les textes néo-testamentaires insistent sur ce que nous pourrions appeler le dynamisme communautaire : les images fondamentales comme Peuple de Dieu, édification ou corps du Christ ne mettent-elles pas l'accent sur l'importance de la dimension communautaire ? Les ministères de la communauté n'ont de sens que dans la mesure où ils sont au bénéfice de ce dynamisme communautaire (cf. Ep 4,1-16). Par contre, dans la perspective du livre des Actes et de la théologie paulinienne, le « service fondamental » des communautés est caractérisé par l'unité qu'il est chargé de garantir - et là apparaît l'élément central.

L'identité du président de l'eucharistie ne semble pas avoir tourmenté les premières communautés chrétiennes. Ne pourrait-on pas envisager la possibilité d'une vie ecclésiale où le « service fondamental » - que nous identifions au ministère presbytéral - soit essentiellement caractérisé comme lien d'unité entre des communautés diverses ? Ce ministère devrait être envisagé sur un espace assez large, ce qui supposerait une sorte de délégation accordée à l'un des membres de la communauté locale pour qu'il puisse présider l'eucharistie. Il est évident qu'un lien doit être exprimé clairement entre celui qui - localement et momentanément - rassemblerait la communauté locale et celui qui plus largement en assurerait la responsabilité globale et lui permettrait d'être en communion avec d'autres Eglises. Nous ne pensons pas qu'il faille restreindre une telle pratique à des cas extrêmes ; la justifier en certains cas en faisant appel à quelques principes du type : « Ecclesia supplet » ou « votum sacramenti » ne rend pas compte de ce qui est en jeu. Il faut bien plutôt envisager une autre manière de relire l'histoire, et peut-être reconnaître des voies multiples et légitimes de développement à partir d'un donné primitif beaucoup moins contraignant qu'on ne le prétend bien souvent. Ces réflexions se situent au niveau d'hypothèses de travail, elles auront atteint en partie leur but si elles suscitent échanges et réflexions.

Lyon, Jean-P. Lémonon.

LE POUVOIR ET LE SACRÉ

1. l'imbrication du pouvoir et du sacré

Relier l'idée du pouvoir à celle du sacré revient communément à froisser aussi bien les tenants du laïcisme que les fidèles ennemis de toute contamination du religieux par le politique. Chose curieuse, qu'il convient d'examiner sans doute, même si l'on adopte l'opinion que toute autorité repose nécessairement sur une certaine croyance au sacré et que, partant, cette croyance revêt inévitablement un aspect politique. Les sciences politiques postulent, en effet que tout pouvoir, puisqu'il consiste dans une emprise sur autrui - le plus souvent à travers le contrôle de biens matériels - recèle une certaine violence, c'est-à-dire une violation de l'égalité primordiale, dont la justification conceptuelle vient d'une croyance à un ordre de choses jugé naturel, éternel et sacré. L'inégalité impliquée dans chaque forme de domination constitue une emprise « injuste » de l'homme sur l'homme, qu'il faut légitimer mentalement par la référence à un ordre sacré de l'univers. Autrement dit, l'ordre social qui impose le déséquilibre d'une inégalité politique exige le redressement mental de cette « violation injuste » par le biais d'une théorie cohérente qui démontre la justesse d'une telle inégalité en se référant à la « nature des choses ». Et du coup, cette théorie sur l'ordre sacré et éternel assume, elle-même, une fonction politique.

Voilà, en raccourci, l'aperçu théorique du rapport entre le pouvoir et le sacré. Répliquer que l'idée d'une inégalité primordiale est sans fondement ne nous semble pas entièrement pertinent. Certes, en intitulant *Homo hierarchicus* son étude classique sur l'Inde¹, L. Dumont a mis en évidence à quel point l'inégalité est le fait social fondamental que l'Occidental a tort de vouloir négliger, voire dénier. De son côté, l'africaniste M. Augé trouve une

Willy EGGEN appartient à la province hollandaise des Missions Africaines de Lyon. Il a fait, en milieu centrafricain, une longue recherche anthropologique qui l'a conduit à la publication d'un important Mémoire, *Peuple d'autrui* (*Spiritus*, n° 67, p. 209). Actuellement, il poursuit sa recherche au Ghana.

justification de sa *Théorie des pouvoirs et idéologie*² quand il écrit que *l'inégalité est la loi sociale essentielle*. Il reste bien évident que, en postulant une égalité primordiale, l'aperçu susdit n'entend pas nier la différence existant entre les statuts sociaux et les fonctions. Un homme ne saurait jamais assumer l'ensemble des rôles féminins, pas plus qu'un enfant ne pourrait rendre le lait qu'il a reçu de sa mère. Ici, on se réfère pourtant à l'idée - accentuée de façon indue en Occident - que, en dessous des différences de fonction, il subsiste une égalité de vocation humaine commune.

Cette imbrication du sacré et du pouvoir esquissée ci-dessus peut être illustrée par de nombreux exemples ethnologiques. Ce modèle d'analyse est facile à appliquer par chacun dans les cas qui l'intéressent. Nous nous contenterons d'effectuer une étude complémentaire. Plutôt que de montrer comment les autorités politiques justifient leur position soit par une théorie sur la différenciation naturelle de la société, soit par celle d'une conquête aux temps légendaires - soit encore par les deux ensemble - nous voulons étudier comment, à en juger par leurs institutions et par leurs traditions orales, les divers peuples ont gardé la conscience du fait que la promulgation de décrets politiques et le culte sacerdotal des dieux sont des fonctions sociales par nature issues d'une « délégation » et non d'un droit absolu.

2. dans l'histoire de l'église

Deux exemples dans l'Eglise contemporaine viennent appuyer la pertinence de notre thème sur les ministères ecclésiastiques : ils démontrent combien le peuple est attentif aux ministères tant pour l'autonomie que ceux-ci laissent - ou non - aux fidèles qu'en ce qui touche à la distinction nécessaire entre l'administration du sacré d'un côté et celle du pouvoir politique de l'autre.

a/ Le Conseil Pastoral des Pays-Bas commença ses délibérations, il y a une dizaine d'années, par une analyse du fonctionnement de l'autorité dans l'Eglise. Sachant que la hiérarchie, par ses déclarations et ses sermons, exerçait une influence considérable sur toute la vie des fidèles, on voulait scruter ce pouvoir. L'épiscopat s'était en effet prononcé à plusieurs reprises sur l'appartenance à des partis politiques, en se référant pour cela à des principes éthiques et religieux. Sans vouloir nier la portée sociale des principes

1 / Edit. Gallimard, Paris, 1966.

2 / Edit. Herrmann, Paris, 1975.

3 / Dans le débat entamé par le livre de H. KUNG sur l'infailibilité (à la suite de *Humanae Vitae*), A. GREELEY a surtout souligné la nécessité pour un leader religieux de faire en sorte que ses

subordonnés aient la certitude d'avoir été entendus à propos du sujet traité dans une telle déclaration (H. KUNG, e.a., *Fehlbar ?*, Zurich, 1973). Mais cela ne contredit nullement notre présente hypothèse.

éthiques, le peuple soulevait dès lors la question de l'autorité afin d'en préciser la compétence vis-à-vis de la conscience individuelle des fidèles.

b/ Le second aspect de notre propos peut être illustré par les découvertes récentes du P. Greeley, sociologue de Chicago University. Au cours de ses enquêtes, ce chercheur s'étonnait de ne trouver aucune vérification à l'hypothèse que lui-même avait émise - à savoir que le malaise religieux aux Etats-Unis serait dû aux innovations du Concile Vatican II. Par contre, il découvrait un rapport incontestable entre cette crise et l'apparition de l'encyclique *Humanae Vitae*. Or, il y a lieu de se demander si la crise fut causée par le contenu de cette encyclique comme on serait tenté de le croire - ou plutôt par sa forme. L'autorité religieuse n'a-t-elle pas été sapée en l'occurrence par le fait que le « gardien du sacré » - au lieu d'offrir une explication des valeurs éternelles - a cru devoir promulguer des directives détaillées touchant à la vie quotidienne ? Certes, les interdits religieux sont toujours concrets et précis. Mais du moment où l'intervention se présente sous forme d'un décret plutôt que d'un exposé sur l'impératif religieux, le « gardien du sacré » s'arroge le rôle du législateur politique en transgressant la distinction fondamentale séparant les deux domaines du pouvoir et du sacré³.

3. imbrication... mais aussi différence

L'histoire des religions et celle des formations politiques mettent en évidence non seulement l'imbrication de ces deux domaines, mais aussi la persistance d'une notion de leur différence. A l'heure actuelle, l'indépendance entre pouvoir et sacré semble réclamer une articulation toute particulière. L'ambiance d'un conformisme bureaucratique croissant et surveillé par des forces policières invite les gardiens du sacré à favoriser le pluralisme et la responsabilité personnelle. Ils prennent conscience du fait que la croyance à un Dieu suprême n'oblige nullement à adopter un centralisme hiérarchisé et, partant, ils cessent de croire que l'Eglise ait la tâche de promulguer des décrets « tombés du ciel ».

Dans le cadre d'une réflexion sur le surgissement de nouveaux ministères, que nous disent les études anthropologiques sur ces deux points : d'une part, cette distinction entre le pouvoir et le sacré - d'autre part, la conviction que l'administration des deux relève d'une délégation de compétence ? Nous y apercevons, faite au christianisme, une invitation qui tend moins à lui faire adopter telles quelles les formes de sacerdoce qu'il rencontre chez les divers peuples qu'à repenser sa vocation de catalyseur de la responsabilité personnelle qui lutte contre la toute-puissance des forces socio-politiques actuelles et cherche une alternative viable pour se prononcer contre ce centralisme écrasant régi par les seuls intérêts d'ordre économique.

Les thèses durkheimiennes sur le rôle stabilisateur de la religion par rapport à la vie sociale et politique restent partiellement valables, même si nous soulignons l'écart entre ces deux domaines. La croyance à un ordre éternel et sacré sous-tendra toujours le fonctionnement du pouvoir, peu importe l'opposition formelle entre les instances politiques et religieuses. On en retiendra pour preuve le pèlerinage intensif au mausolée de Lénine à Moscou et l'adhésion inconditionnelle au Parti ! Il reste néanmoins que le concept du sacré comporte toujours un aspect contestataire mettant en cause aussi bien la violence causée par une domination politique outrageante que les déformations sociales dont l'administration du sacré est elle-même parfois responsable.

En examinant d'abord les traditions indo-européennes, nous verrons non seulement comment le pouvoir et le sacré y constituent un couple de fonctions polarisé, mais encore comment ce couple est soumis à une redéfinition et à une critique de la base. En deuxième lieu, nous nous tournerons vers le continent africain pour y étudier un phénomène particulièrement énigmatique, à savoir l'institution de la royauté sacrée. En Afrique, en effet, nous trouvons - outre les sociétés segmentaires n'ayant aucun pouvoir central - les royaumes où le roi fonctionne comme le protecteur suprême de son peuple, tout en étant aussi un personnage dangereux et inapprochable, voire un violateur d'interdits, qu'on appelle même « ordure ». Ces rois, que J. Frazer a jadis définis comme des incorporations du peuple, se voient souvent tués « rituellement » au bout d'une période fixe (3 ou 7 ans), précisément selon cet auteur parce que l'identification entre le royaume et le roi oblige à tuer ce dernier avant que le déclin de ses forces n'entraîne le malaise de tout le peuple. Or, la logique profonde des coutumes royales en Afrique nous semble différente de cette façon d'agir, et bien plus proche de celle qui sous-tend le fonctionnement du pouvoir et du sacré dans les traditions indo-européennes.

4. le couple pouvoir-sacré en inde

Une connaissance élémentaire de la distribution des fonctions sociales en Inde permet d'associer le couple pouvoir/sacré à l'opposition entre les « kshatriya », seigneurs politiques et militaires, et les « brahman » dignitaires religieux. Sans vouloir entrer dans le sujet des castes indiennes, nous nous permettons quelques considérations à partir notamment des écrits de G. Dumézil, concernant la permanence de l'idéologie trifonctionnelle dans les sociétés indo-européennes. Ces sociétés partagent, dit l'auteur, une organisation tripartite de la vie sociale correspondant aux trois besoins universels d'administrer le sacré, l'ordre politique et la richesse matérielle. Ne discutons pas

4 / Cf. L. DUMONT : *Homo hierarchicus*, p. 94.

l'universalité d'un tel découpage, mais regardons les analyses impressionnantes qu'offre l'auteur des institutions, croyances et épopées indo-européennes. Son argumentation paraît solide même si la tripartition se modifie souvent et si le tiers terme joue un rôle quelque peu particulier. C'est l'analyse de Dumézil d'ailleurs, qui nous permet de saisir ce flottement et d'en tenter une interprétation qui intéresse notre réflexion.

Les indologues signalent la coexistence d'une tripartition et d'un principe binaire aussi fondamental. En effet, les études que Dumézil a consacrées à la divinité duale Mitra-Varuna et aux phénomènes politiques dans l'antiquité romaine sont très instructives à cet égard.

Représentant la sanction autoritaire et violente qui accompagne les institutions sacrées, Varuna se trouve placé entre les deux premières fonctions sus-nommées, même si, formellement, il constitue le second aspect de la première fonction. La combinaison de la tripartition et du principe binaire produit des résultats inattendus. Ainsi, les rois fondateurs de Rome sont quatre, se succédant alternativement selon le schéma : domination violente/administration ordonnante. Dumézil considère les deux premiers, Romulus et Numa, comme les représentants de la première fonction ; et il les met sémantiquement en rapport avec la divinité duale Varuna/Mitra en Inde, tout en associant les deux autres rois avec les fonctions deux et trois. Nous percevons d'autres variantes de cette idéologie trifonctionnelle qui sont l'effet soit d'une influence du principe binaire, soit de l'introduction d'un quatrième facteur prétendument transcendantal.

En Inde, nous trouvons un système d'emboîtement plus ou moins dualiste : aux intouchables impurs, on oppose les hommes purs qu'on divise en « sudra » et en (l'ensemble des) « deux-fois-nés, représentants des trois fonctions susdites, mais qui se divisent à leur tour en : 1. le groupe des « vaisja » (éleveurs, cultivateurs et artisans) et 2. la dualité « kshatriya » (seigneur) - « brahman » (prêtre) ⁴.

Par ailleurs, apparaît un quatrième élément superposé notamment dans la sphère morale : le bouddhisme ajoute aux trois vocations humaines hindoues le devoir de rechercher la délivrance ; Platon précise qu'au-delà des vertus civiles de sagesse, bravoure et tempérance se situe la justice qui assure l'harmonie des trois ; enfin, une légende racontée à Bagdad en milieu musulman explique que l'intelligence, la beauté et l'effort ne valent rien à côté de la foi au destin et à la providence divine qui, seule, peut donner la royauté au prince. Si nous trouvons l'idéologie trifonctionnelle ainsi ménagée, soit de l'extérieur, soit par un regroupement interne, il semble important d'étudier sa permanence et le rôle spécifique qu'elle accorde au couple pouvoir-sacré.

L'unité polarisée de ce couple est mise en lumière, entre autres, par les légendaires mutilations qualifiantes : le fort devient borgne et le sage perd un bras, comme pour symboliser qu'ils ont besoin de l'autre⁵.

La combinaison des principes binaire et ternaire apparaît clairement lorsque la déesse indienne de la parole prétend soutenir Mitra-Varuna (dieux de la première fonction), Indra-Agni (de la seconde) et les deux Asvin (de la troisième.) Mais si l'application de la tripartition est claire tant dans la vie sociale que dans les sphères de la couleur (blanc, rouge, noir) et de la cosmologie (ciel, atmosphère, terre), l'utilisation du principe binaire laisse entrevoir parfois une logique particulière sous-jacente.

En lisant l'analyse magistrale qu'a faite Dumézil du Mahabharata, on voit clairement comment cette énorme épopée a été construite autour des cinq frères Pandava qui représentent les dieux des trois fonctions en question dont ils sont les fils naturels. L'auteur démontre qu'il s'agit d'une construction qui fait appel à des perceptions très anciennes. En attribuant la protection divine de Varuna au père social des cinq frères, Pandu, il sort élégamment de l'énigme suivante : comment les trois fonctions, étant soumises au principe binaire, donnent-elles cinq héros au lieu de six ? Il n'entre pas dans notre intention d'élaborer la solution alternative de cette énigme qui se laisse entrevoir. Regardons seulement la curieuse composition de ce groupe de cinq : Arjuna, le troisième et dernier fils de la première femme de Pandu, est incontestablement le héros privilégié de l'épopée. Dumézil reconnaît d'ailleurs que ce fils du dieu Indra introduit une certaine confusion. Arjuna intègre les meilleurs traits de ses deux frères aînés : l'intelligence et la vaillance. Comme, d'autre part, les deux fils de la seconde femme s'assimilent aux deux aînés - Sahadeva à Yudhishthira par la sagesse et Nakula à Bhima par la beauté qui est l'apanage des princes guerriers - il semble permis de voir en Arjuna, le représentant idéal de l'humanité : le Moi qui se définit face aux deux pôles du « super-moi » (l'ordre sacré) et du « ça » (les passions violentes et irrationnelles).

5. dans la culture européenne

En utilisant cette formule lapidaire de signature freudienne, nous ne voulons pas faire la psychanalyse du Mahabharata, mais au contraire indiquer la permanence de la trifonctionnalité dans la culture européenne. Le raison-

5 / Pour une raison que nous ignorons, G. Dumézil semble avoir abandonné cette interprétation du borgne et du manchot dans le premier volume de *Mythe et épopée*, Edit. Gallimard, Paris, 1968, p. 151.

6 / Ce fait ne semble pas sans intérêt pour comprendre l'origine du concept occidental de l'individu, sujet que L. Dumont traite brièvement dans *Homo hierarchicus*, p. 373.

nement par syllogisme et la dialectique de thèse/antithèse/synthèse, les trois rangs dans la hiérarchie des anges, des ministères ecclésiastiques et de la franc-maçonnerie, la tripartition du drapeau, de la devise et du gouvernement français sont de clairs exemples du rôle que joue le nombre trois dans la société occidentale. (Chaque club ne commence-t-il pas ses activités par l'élection d'un président, d'un secrétaire et d'un trésorier?). Mais comme le démontre autant notre prédilection pour « le juste milieu » que les analyses des traditions scandinaves, celtiques et géorgiennes, effectuées par G. Dumézil, cette tripartition n'implique pas l'immobilisme de trois fonctions fixes et équivalentes. En dernière analyse, l'Indo-Européen se présente comme foncièrement hégélien dans ce sens que son optique est dominée par la synthèse, n'accordant aucune autonomie véritable aux deux pôles de la thèse et de l'antithèse : l'individu envisage le pouvoir et le sacré nécessairement comme des pôles reliés à sa propre existence. Ceci semble fournir l'explication profonde du glissement remarquable qu'on constate dans la perception des trois fonctions susdites⁶.

La pensée indienne reconnaît trois vocations humaines (*dharma*, *artha*, *karma*). Mais, s'il est clair que la poursuite des richesses (*artha*) se trouve à cheval sur les fonctions sociales deux et trois (le prince et l'artisan), il faut noter en outre que ces vocations ne se lient pas une à une aux trois classes des « brahmanes », « kshatriyas » et « vaishyas ». En fait, chacun doit parcourir l'ensemble des vocations soit dans sa vie actuelle, soit à travers une série de réincarnations. Il convient de remarquer aussi que la religion populaire d'Indra et toute l'épopée des cinq frères Pandava situe la gloire suprême dans l'honneur princier des « Kshatriyas » (seconde fonction) tandis que les textes sacrés sont unanimes à souligner l'importance première de la recherche du « *dharma* » (première fonction). Par ailleurs, en nous éloignant de l'Inde, nous voyons que les traditions mettent en valeur avant tout la troisième fonction. S'il n'y a pas lieu de décrire ici ces glissements, et encore moins de les analyser, il paraît utile de noter le cas spécifique des Ingouches dans le Caucase. Étant des Indo-Iraniens, ils ont pourtant remplacé la trifonctionnalité par le principe binaire de type manichéen (marquant l'opposition entre « bon » et « mauvais »). Or, les méchants diables qu'il faut combattre s'appellent chez eux *Orxustoy* et ils constituent une famille d'hommes légendaires dont le nom et la position sémantique rappellent le rapport avec la seconde fonction sociale, celle des héros militaires, « kshatriyas » en Inde.

Tous ces glissements dans la valorisation des trois fonctions ne signifient pas que les domaines du pouvoir et du sacré soient mal définis. Disons plutôt que la tradition indo-européenne est restée consciente du fait que l'institutionnalisation de ces deux instances empiète nécessairement sur une indifférenciation sociale plus originelle où tout homme se sait son propre chef et son propre prêtre : il *est* le juste milieu vivant.

6. la scène africaine

Venons-en, après ces lignes trop rapides, à l'énigme du pouvoir sacré dans les divers royaumes africains. Il ne s'agit évidemment pas de rechercher des vestiges de l'idéologie indo-européenne en rapprochant, par exemple, la divinité duale Mawu-Lisa (des Ewe-Fon au Ghana, Togo et Bénin) du couple Mitra-Varuna indien. Quand bien même Mawu représente une causalité aimable et Lisa, la force impétueuse, cette dualité - d'ailleurs peu répandue en Afrique - se rapporte à une conception toute différente de la société et de l'univers. La scène africaine se caractérise, entre autres, comme nous l'avons signalé plus haut, par la concentration du pouvoir et du sacré dans le personnage du roi magique qui est censé garantir la prospérité de son peuple non seulement par les rites qu'il effectue, mais surtout par sa présence même. Or, ce rôle du roi repose très souvent sur une puissance magique qu'il aurait obtenu par sa violation rituelle et obligatoire de certains interdits tels l'inceste ou la souillure du sol...

Des auteurs comme M. Douglas et J. Vansina présentent cette transgression par le roi des divers interdits sociaux comme une source de pouvoir magique ; en se rendant impur intentionnellement, le roi accumulerait la puissance qui lui permet de procurer la prospérité à son peuple. Pour notre part, nous préférons toutefois la version fon (Bénin) qui explique qu'en saccageant les temples et en exécutant les jumeaux, le nouveau roi viole les interdits les plus sacrés pour *prouver* (et non pour obtenir) sa puissance. Est-ce donc de sa part un simple exploit orgueilleux de force ? Il nous faut puiser plus profondément dans le symbolisme social africain pour comprendre cette conduite du roi « ordure », conduite qui n'est pas sans rapport avec la croyance banda que la nudité puisse protéger le voyageur contre les sorciers et avec l'expression *sarte lo* que le sango véhiculaire de la région oubanguienne emploie pour dire « bravo ! ». Etant dérivé du français « saleté », cette expression vante une réussite en appelant l'auteur saleté ou ordure, c'est-à-dire quelqu'un qui a surmonté un obstacle ou une influence maléfique en se rendant lui-même un hors-la-loi impur.

Comment comprendre la coutume qui met le roi hors circuit dans un état d'impureté en l'obligeant à transgresser les interdits ? S'agit-il d'un défi collectif à l'ordre établi ? Mais que signifie un tel défi ? A quel monde le roi sacré appartient-il donc ? Il paraît clair que le roi est ici une victime plus qu'un agresseur, quand bien même il exercera une fonction socio-

7 / Cf. J. C. MULLER : *La royauté divine chez les Rukuba. L'Homme*, XV, 1975, p. 15.

8 / Il est vrai que la position des jumeaux est plus ambiguë à cet égard.

9 / La dérision, la violation des interdits et l'inversion de l'ordre ne sont visibles dans l'ambiance royale qu'à certaines occasions précises, le roi menant habituellement une vie proche des occupations de tout citoyen.

économique importante dans la distribution des biens ou dans l'administration de la justice. Privé de sa paternité ou d'autres privilèges sociaux, il se voit entouré de nombreux interdits, telle une personne impure, voire une femme ayant ses règles. Voilà un homme expulsé et sacrifié (fait sacré) par sa société. Mais comment comprendre un tel sacrifice ?

Avant d'aborder cette question, étudions les symboles par lesquels le roi est habituellement décrit et qui rappellent singulièrement la position des jumeaux⁸, celle des amis liés par un pacte et, en milieu patrilineaire, le rôle des parents utérins. Les bienfaits que le roi est censé répandre sur son peuple ressemblent curieusement aux faveurs qu'on attend à un plan personnel des personnes nommées ci-dessus. Le roi entre pour ainsi dire rituellement dans cette franchise instruquée qui marque ces rapports sociaux où toute plaisanterie semble permise et où le neveu peut impunément piller les biens de son oncle maternel et appeler ce dernier « ordure ».

Ce domaine très valorisé et très désirable se situe pour ainsi dire en deçà de toute règle sociale, là où les distinctions culturelles - entre sœur interdite et femme épousable, par exemple - ne sont pas encore pertinentes. C'est le domaine du refuge psychique contre les menaces de sorcellerie et d'influences maléfiques ; c'est le monde que l'art de nombreux peuples africains met en évidence dans le héros-espiègle de leurs contes avec qui ils s'identifient en s'amusant de ses farces burlesques.

Tout comme le roi sacré, ce héros transgresse de multiples interdits sociaux, mais se fait constamment rappeler à l'ordre du jour par l'échec de ses projets burlesques : il est incodifiable, il est mort d'avance, alors que son histoire permet à la société de se définir et de régler ses affaires socio-politiques internes.

7. quelle est l'origine de ce roi puissant, mais impur ?

Il n'y a pas de réponse facile à la question pourquoi certaines sociétés africaines forcent un des leurs à jouer ce rôle précis, sémantiquement analogue à celui du héros mythique et aux relations de plaisanterie⁹.

Une analyse détaillée de chaque cas serait sans doute nécessaire, mais nous pouvons examiner brièvement les conceptions sociales sur lesquelles cette royauté se voit greffée. Notons d'abord que tous les peuples africains ne connaissent pas le pouvoir royal et que les coutumes décrites ci-dessus diffèrent beaucoup d'un endroit à l'autre. Mais si l'on veut connaître le motif pour lequel une société sacrifie son roi au désordre afin qu'il puisse assurer l'ordre interne du groupe, il convient de nous référer aux thèses de R. Girard

sur le sacrifice conçu comme paratonnerre social¹⁰ : la société chercherait à détourner vers une victime « sacrificable » une violence sociale qui risque de frapper les membres qu'elle entend protéger.

Quand Girard parle notamment du régicide, sa thèse ne nous paraît pas uniquement utile pour expliquer comment le sang du bouc émissaire apaise les passions violentes entre les citoyens. La thèse permet encore une explication plus intéressante des phénomènes en réfutant l'opinion que le régicide serait un simple acte de contestation contre le pouvoir étatique. Le renvoi du roi dans le monde instructuré, mais hautement valorisé, fait de lui plutôt un bouc émissaire « en creux », qui guérit la société de son désir désordonné de se soustraire aux exigences sociales pour se réfugier dans cet en deçà du code normal dont le héros-espégle et les relations de plaisanterie sont les formes types. Ces relations de plaisanterie, notamment avec les parents extralignagers (utérins, dans le cas des patrilinéaires) constituent le plus souvent une soupape pour les tensions sociales et un véritable refuge psychique. Une récente étude de la société banda nous a montré que le groupement en fonction de rapports utérins est choisi comme une réponse aux exigences de la vie socio-économique moderne. Quoi qu'il en soit, nous pouvons formuler l'hypothèse que le roi-transgresseur d'interdits est réellement un homme sacrifié à ce monde pré-normal, instructuré, mais très désirable. Ayant impunément mis entre parenthèses le code social, il est censé pouvoir magiquement protéger le peuple contre les forces maléfiques ; celui qui est passé en-deçà du code permet aux citoyens de jouer leur jeu socio-politique ordinaire, tout en luttant contre les facteurs invisibles venant d'au-delà de la société. Notons en ce contexte que l'influence directe du roi sur les affaires quotidiennes des lignages s'avère limitée ; souvent, il lui est expressément interdit d'y intervenir ou de s'occuper personnellement des problèmes militaires. D'ailleurs, le travail ne lui est pas épargné et sa richesse propre est habituellement très minime. La royauté est d'abord une fonction sociale.

Si notre interprétation est correcte, le roi africain regardé comme sacré incarne non pas le peuple même, mais la protection indispensable qu'un chacun voudrait se procurer personnellement en se réfugiant en-deçà du code social, fuite qui paralysera toute la société. Etant mis hors-circuit et sacrifié à ce monde pré-normal, le roi permet au jeu interne du groupe de se poursuivre avec tous ses manèvements complexes entre lignages et entre titres de noblesse politique ou religieuse. Comme paratonnerre, il protège la société non pas seulement contre un excès de violence, mais surtout contre une lâcheté paralysante. Il se distingue du chef lignager par ce fait qu'il

10 / *La violence et le sacré*, Edit. Grasset, Paris, 1972. 11 / Cf. W. EGGEN : *Peuple d'autrui*.

appartient à l'autre ordre et, dans ce sens, il est mort socialement parlant dès son intronisation.

8. la société sans pouvoir centralisé

Que faut-il entendre par ce jeu social ordinaire auquel le roi permet de durer et comment les sociétés segmentaires sans pouvoirs centralisés peuvent-elles se dispenser d'un tel roi ? Considérons brièvement la société banda qui s'étend de Bangui à la frontière soudanaise et du Tchad jusqu'au Zaïre¹¹. Au temps précolonial, ce peuple de plus de 300.000 personnes ne connaissait aucun pouvoir au-dessus du niveau villageois. Dans les villages, les affaires étaient réglées par le conseil des hommes adultes sous la présidence du « ngéré » (litt. le grand) qui n'avait d'autre fonction que d'acheminer la discussion vers un consensus. Dès qu'il perdait de son ascendant ou de son agilité, le « ngéré » cédait sa place à un autre homme respecté. Le conseil fondait son pouvoir d'ensemble sur les cultes des ancêtres et du yewo, génie protecteur du clan patrilinéaire. De nombreux hommes jouaient comme atout social, outre leur prospérité domestique, leur rapport avec une divinité précise dont ils étaient le prêtre, organisant annuellement une chasse au feu en son honneur. Le prêtre du « Yewo » se tenait à l'écart des affaires politiques, mais il avait l'obligation stricte d'offrir refuge à quiconque se sentait menacé par qui que ce soit. Toute lutte physique devait s'arrêter sitôt que le chef militaire (prêtre du « gbenge ») brandissait son emblème : poursuivre la lutte était un crime grave et infliger une blessure à autrui était toujours passible d'une punition. Les sessions judiciaires majeures avaient lieu sous l'égide du « ngàkolà », génie de la société secrète principale qui faisait aussi fonction de police. Les fonctions publiques banda étaient donc très diverses et éparpillées, ayant toutes, sauf celle du « ngéré », un fondement religieux qui sous-tendait l'action politique.

On comprend facilement qu'un tel agencement donne lieu à un jeu diplomatique très subtil. Mais on peut se demander où, dans cette société, se trouve l'élément qui a occasionné, dans les systèmes voisins, le surgissement de la royauté sacrée. L'embryon du roi, faut-il le chercher chez le « ngéré », ou chez un des dignitaires religieux ?

Du point de vue administratif, le roi sacré peut évidemment exercer certaines de ces fonctions de président, de protecteur, commandant ou juge. Mais les coutumes citées plus haut lui assigne un rôle qui dépasse lesdites fonctions et qui nous semble être le suivant : le roi doit assurer que le jeu diplomatique des différences minimales (selon l'expression d'Evans-Pritchard) ait son cours sans que les citoyens éprouvent le désir de s'y soustraire pour chercher individuellement une protection sûre contre les forces maléfiques qui hantent

les rapports sociaux. Dans les sociétés segmentaires, ce rôle n'est pas assuré par une personne précise, mais par des phénomènes comme les relations de plaisanterie, les bons magiciens et notamment le mécanisme des contes burlesques. A la frontière du pensable (codifiable), le héros-espiègle de ces contes marque les limites du socialement possible et par ses échecs ridicules, il offre au peuple un ressort psychique pour les exigences de la vie sociale. Quand même on ne saurait définir le roi sacré comme une incarnation de ce personnage mythique, il est clair que son rôle formel réside moins dans l'exercice du pouvoir suprême ou du sacerdoce central que dans sa représentation visible de l'impensable (l'incodifiable). Il permet ainsi au jeu social ordinaire d'avoir son cours, non par des exemples moralisants sur ce qui est possible ou non, mais en prenant en charge toute la poussée subconsciente de son peuple vers une existence en-deçà du code social. Tout comme le héros des contes, il devient un objet de dérision, un bouc émissaire, une victime sacrifiée pour que la société puisse vivre : la rationalité du système demande un symbole de l'impensable pour assurer à l'individu de pouvoir rester dans le système tout en soumettant à une critique constante l'irrationalité des forces du pouvoir qui charpentent sa société.

conclusions

Les exposés sur la vie politique et religieuse suggèrent souvent qu'il existe un ensemble déterminé de fonctions publiques inscrit dans la nature même de la vie sociale. Il n'en est rien. La comparaison des idéologies indo-européenne et africaine nous conduit à l'aperçu suivant. La première souligne dans ses mythes et institutions que toute société doit intégrer aussi bien le bras fort que le culte du fondement transcendantal de la société. Mais en agissant ainsi, la société doit également convaincre ses membres que ces deux institutions ne sont pas plus qu'une extension de la tâche propre à chacun, à savoir de maîtriser son milieu dans le respect absolu d'autrui. La tradition africaine, de son côté, ignore cette idéologie tripartite d'un moi qui se définit par rapport à ces deux pôles idéaux ; mais elle poursuit le même but en créant, soit dans les contes, soit dans l'institution de la royauté elle-même, l'image d'un en deçà du code normal qui sert de garde-fou incitant l'individu à jouer pleinement et consciemment son rôle dans la vie sociale ¹².

12 / Dans la mesure où cet en deçà protège l'homme contre les forces invisibles venant d'un au-delà des rapports sociaux, il est question ici d'une tripartition, mais elle est difficilement comparable à l'idéologie indo-européenne, même si nous avons utilisé ailleurs des termes freudiens pour la décrire.

13 / Ce projet est utopique dans la mesure où le développement des charismes entraîne non seulement une diversification souhaitable, mais aussi le danger inévitable de hiérarchisation oppressive.

Dans ces pages, il ne pouvait être question d'étudier comment le pouvoir politique et l'administration du sacré se sont, d'une part, alignés, et de l'autre, distingués dans les divers systèmes de l'histoire. Les assises religieuses des empires inca, pharaonite et carolin n'ont plus besoin d'être mises en évidence, même si nous ne dénonçons nullement l'intérêt des études détaillées qui se poursuivent à leur sujet. Pour notre part, nous avons voulu illustrer comment des traditions différentes incluent une conviction fondamentale s'opposant à ce que l'homme abdique son titre d'honneur principal : être son propre chef et son propre prêtre. Loin de nous de tenir ici des propos idéalistes qui négligent les infractions à ce principe qui sont évidentes dans les divers agencements sociaux, et tournent parfois au mépris. En fait, si l'égalité de tous constitue le principe fondamental de la société humaine, l'inégalité en est la loi essentielle partout dans le monde.

Dans ce contexte, il semble important que la recherche de nouveaux ministères ne tente pas d'intégrer coûte que coûte des situations sacerdotales existant dans les diverses localités, mais qu'elle réfléchisse aux intuitions profondes des peuples concernés aux rôles sociaux qui se font jour silencieusement. Les exemples des Banda ou des Mbuti de l'Afrique centrale nous intéressent plus spécialement ici puisque la délégation institutionnalisée du pouvoir et des ministères religieux se trouve chez eux réduite au minimum, chacun gardant une autonomie politico-religieuse remarquable. Certes, la diversification des fonctions est intense chez les Banda qui d'ailleurs font une nette distinction entre les affaires politiques (domaine du ngéré) et religieuses (gérées notamment par le prêtre du yewo). Mais leur système favorise grandement cette autogestion personnelle qui doit être l'idéal - utopique, bien entendu¹³ - de tous nos efforts en ce domaine, sans qu'il soit nécessaire pour cela d'exclure le développement des charismes spécialisés, puissent-ils être d'ordre politique ou religieux.

Ghana, Willy Eggen sma.

LES PREMIERS MINISTÈRES DANS L'ÉGLISE DE CORÉE

introduction

Les débuts de l'Eglise de Corée suscitent l'étonnement de tous. En 1784, un jeune lettré coréen accompagne son père à Pékin, à l'occasion de l'ambassade annuelle, car la Corée se reconnaît vassale de l'empire de Chine. Ce jeune homme, appelé I Seung-Houn, qui avait lu chez lui des livres chrétiens, se présente chez les Pères Jésuites, s'enquiert de livres d'astronomie et montre un vif intérêt pour les questions spirituelles. Instruit au mieux pendant son bref séjour dans la capitale, il reçoit le baptême et le prénom de Pierre. De retour chez lui, Pierre se fait l'évangéliste des siens. Cinq ans plus tard, il peut enfin donner signe de vie et apprendre aux missionnaires de Pékin que mille chrétiens fervents, malgré bien des difficultés, s'en remettent à Dieu pour tout. Cette fondation peu banale a pu inspirer de beaux couplets sur les voies de la Providence et l'efficacité d'un simple laïc. Elle nous invite plutôt à réfléchir au processus d'une naissance de communauté chrétienne.

Autant que les documents historiques nous le permettent, tentons d'explorer les racines profondes de cette efflorescence : les multiples annonces échelonnées dans le temps. Personne ne s'étonnera de la durable influence du P. Ricci dont les œuvres étaient connues et étudiées en Corée depuis près de cent cinquante ans. Ainsi s'amorce la rencontre de la révélation de Dieu et de la sagesse des hommes pour une annonce efficace de l'Evangile. Examinons davantage encore la condition nécessaire de cet épanouissement, l'exercice de multiples ministères. Car cette jeune Eglise, dès les premières épreuves, a su retrouver dans la logique de sa foi les ministères dont elle avait besoin : ministères d'évangélisation, du baptême, de la réconciliation, de la direction et même la célébration eucharistique.

Pierre DOMON appartient aux Missions Etrangères de Paris. Il est professeur au grand Séminaire de Kwangju, dans la Corée du Sud.

L'évêque de Pékin, fort réjoui de ces spectaculaires progrès dans un pays jugé réfractaire à toute évangélisation, se montre fort discret sur ces ministères non ordonnés; il n'en tient pas rigueur à leur auteur et, parant au plus pressé, il entreprend toutes les démarches pour envoyer un prêtre chinois. A cette discrétion, malheureusement, une ecclésiologie et une sacramentaire étriquées ont ajouté la confusion. Est-il bien nécessaire de parler de fausse hiérarchie quand une communauté s'organise en se dotant de structures synodales et collégiales? Faut-il parler d'usurpation de pouvoir quand ces chefs se donnent les titres de la hiérarchie, même si les vocables en usage dans l'Eglise sont fort équivoques? Est-il besoin de parler de faux ministères quand la plupart sont rigoureusement authentiques?

En suivant le fil des événements et des interprétations qui en ont été données, essayons de dégager les implications de cette fondation. Laissons l'Eglise de Corée apporter sa contribution originale à la construction de l'édifice et l'Esprit de Dieu nous gardera toujours dans l'émerveillement.

1. les racines d'une jeune église

a/ premiers contacts douloureux

L'extraordinaire croissance de la jeune Eglise de Corée vers la fin du XVIII^e siècle ne s'explique bien que par un long travail d'infiltration et il faut remonter dans le temps aussi loin que les documents le permettent. Les premiers contacts entre le peuple coréen et l'Evangile se firent dans des circonstances particulièrement pénibles. En 1592, le régent du Japon, Hideyoshi, qui voulait conquérir la Chine - et se débarrasser des chrétiens devenus gênants - fit débarquer dans la Péninsule une armée de 200.000 hommes, placée sous les ordres d'un chrétien, Augustin Konishi Yukinaga. Les chrétiens du corps expéditionnaire demandèrent un prêtre au vice-provincial des Jésuites de la mission du Japon. Le Père de Cespedes fut chargé de cet apostolat d'aumônerie. Le désir de faire partager leur foi était vif parmi les chrétiens japonais, mais l'aversion pour l'envahisseur fit échouer toute tentative d'évangélisation auprès des adultes; on signale toutefois le baptême de quelque 200 enfants coréens par un noble originaire du Kiou-Siou. En 1598, les troupes se retirèrent définitivement, mais durant sept ans, plus de 50.000 Coréens avaient été déportés. Les Jésuites du Japon rachetèrent bon nombre de ces captifs et 2.000 environ reçurent le baptême, émus de la bonté des chrétiens japonais.

Ces chrétiens qui comptaient des lettrés parmi eux composèrent des catéchismes et traduisirent peut-être en coréen¹ le *Discours véridique sur Dieu* du P. Ricci, introduit dès 1605 au Japon. On ne retrouve pas trace de pratique chrétienne parmi les prisonniers rapatriés mais la déportation leur avait

ouvert les yeux, certains se montrèrent fort critiques sur la politique nationale suivie jusqu'alors. Ils préparaient le renouveau des cœurs et des esprits. Le deuxième contact date du mois de septembre 1644. Le dauphin de Corée, retenu comme otage à la cour de Pékin depuis près de 8 ans, put s'entretenir durant 60 jours avec le P. Adam Schall. Ensuite, accompagné d'un eunuque chrétien et de servantes, il fut autorisé à retourner à Séoul, chargé de livres de science et de religion. Malheureusement, 70 jours après son retour, le prince mourut dans des circonstances demeurées mystérieuses. La cour ne manqua pas de faire le rapprochement entre cette mort suspecte et les objets religieux rapportés de Pékin. On fit brûler le tout. Six mois plus tard, l'eunuque et les servantes furent renvoyés.

A ces contacts personnels sporadiques s'ajoute le fait que, chaque année, les ambassades coréennes envoyées à Pékin favorisèrent les rencontres. La nombreuse suite de l'ambassadeur ne manquait pas de visiter la capitale et les quatre églises de la ville comptaient parmi les hauts lieux touristiques ; on pouvait même s'y procurer des livres de science et de philosophie. Ces livres devaient retenir très tôt l'attention des lettrés. Pour ne citer que quelques noms parmi les plus célèbres de la littérature coréenne, I Sou-Kwang (1563-1628) nous a laissé une recension du *Discours véridique sur Dieu* et le *De l'amitié* de M. Rica. Un contemporain de I Sou-Kwang, lettré non moins célèbre, Iou Mong-In (1569-1623) nous a parlé à son tour du *Discours véridique* comparant la religion du grand Occident avec le Confucianisme et le Bouddhisme. Cet auteur semble d'ailleurs avoir eu des contacts avec les prisonniers revenus du Japon car, selon lui, cette religion qui s'appelle dans le pays « Ki-Li-Si-Dan » (Christian) fut la religion de Konishi Yukinaga. Faut-il encore citer le romancier Ho-Gioum (1569-1618) : des témoignages très postérieurs nous assurent qu'il croyait et priaît. Son œuvre, sans traiter explicitement de religion, s'expliquerait mieux en tenant compte de son aventure spirituelle.

b/ la sagesse des maîtres

Somme toute, ces premiers contacts laissaient peu de trace apparemment. Simple présentation d'une théodicée, pourra-t-on penser. En fait, cette époque troublée allait amener un bouleversement profond dans les esprits et faire rechercher de nouveaux idéaux. Le premier effet sensible de ces catastrophes nationales fut une restructuration du monde politique. Les meilleurs lettrés préférèrent se retirer à la campagne pour préparer le renouveau en critiquant la doctrine officielle figée, source du malheur national. Cette

1 / *Histoire de l'Eglise de Corée*, par Iou HONG-NIOL, p. 50, vol. I.

2 / Nom d'un des 4 grands partis politiques de l'époque. Ils se regroupèrent primitivement dans le quartier sud de la capitale.

période occupe la deuxième moitié du xvii^e siècle. Sans étudier spécialement les livres de religion, les lettrés de cette époque, comme Iou Hiong-Ouen ou Pak Se-Dang étudièrent sérieusement les livres venus de Pékin à la recherche d'une pensée sans formalisme. La génération suivante, héritière de l'opposition politique, continua l'étude sans se mêler directement d'administration. Deux personnalités seront à l'origine du mouvement qui va aboutir à la floraison de l'Eglise de Corée.

- D'abord I Ik (1682-1764), qui passa sa longue vie à étudier et à enseigner. Il lut toute la littérature classique chinoise, coréenne et les livres de science occidentale publiés à Pékin. Il prit connaissance du *Discours véridique sur Dieu*, des livres d'Adam Schall, des *Sept Victoires* de Didacunde Tantoja. I Ik publia d'abord un commentaire du *Discours véridique*, non exempt de tendances syncrétistes. Puis il publia une critique fort pertinente des *Sept Victoires*, assorties de quelques réflexions saugrenues sur la nature des diables ! Sans juger de l'œuvre de I Ik, on peut dire qu'il ouvrit la voie à l'étude de la doctrine catholique.

- Son disciple, An Tjong-Pok (1712-1791), grand lecteur d'ouvrages occidentaux, continua l'œuvre du maître. En 1757, il reçut cette confiance : « Il n'y a pas de grand commis de l'Etat, ni de célèbre lettré qui n'ait lu les livres de religion catholique. » Il saura susciter l'enthousiasme chez les jeunes du parti des « Gens du Sud »². Ces jeunes passeront de la simple étude académique à la pratique. Quand ils iront jusqu'à brûler les tablettes des ancêtres, An Tjong-Pok prendra le pinceau par deux fois pour les détourner de leurs erreurs... Ce fut en vain. Il avait fallu presque deux siècles d'acculturation : la simple curiosité d'abord, puis la passion du savoir, finalement l'envie de vivre une autre vie, tout cela avait conduit les plus éminents lettrés coréens à se familiariser avec ces grands textes de théologie chrétienne. Cette longue préparation « sapientielle » fut à l'origine de magistrètes qui produiront des ministères. L'étude assidue des écrits suscita des maîtres, l'enseignement de la doctrine allait conduire aux ministères sacramentaires. Mais qui étaient ces jeunes lettrés ?

c/ une équipe exceptionnelle

Ch. Dallet, auteur de *l'Histoire de l'Eglise de Corée*, publiée à Paris en 1874, nous parle de ces débuts. Le premier à se convertir véritablement fut Hong Iou-Han, né en 1736. En 1770, après avoir lu tous les livres de religion qu'il put trouver, il se décida à réformer sa vie morale, mettant en pratique la charité fraternelle. Le deuxième fut I. Biok, né en 1754 ; il fut la véritable cheville ouvrière en cette affaire. Il organisa des séances d'étude de religion. Ayant appris qu'en 1777, des lettrés comme Kouen Tchou-Sin et Tjonk Iak-

Tjon s'étaient retirés dans un temple pour étudier la philosophie, il s'empressa de les rejoindre. Durant 10 jours, ils étudièrent en particulier le *Discours véridique* et les *Sept Victoires*. Ils décidèrent de réformer leur vie et de passer le 7^e, le 14^e, le 21^e et le 28^e jour de chaque mois dans le recueillement et l'ascèse. A l'occasion d'un voyage qui les avait réunis, ces amis, discutant des problèmes de l'au-delà, d'autres voyageurs frappés de la nouveauté de leurs théories, les pressèrent de questions. Ils cherchèrent dès lors le moyen d'approfondir encore cette doctrine. Une bonne occasion à la fin de 1783 ; un de leurs amis communs, I Seung-Houn, qui devait accompagner à Pékin son père nommé troisième ambassadeur, se chargerait bien de leur ramener les livres nécessaires. Au cours des années suivantes, ce groupe s'étoffera. D'abord, le frère de Kouen Tchou-Sin, appelé Kouen Il-Sin, les frères de Tjong Iak-Iong et le cadet Tjong Iak-Tjong, puis les anciens condisciples, comme I Ioun-Ha, Houang Sa-Iong, Kim Pom-Ou, se joindront aux premiers ; enfin des alliances matrimoniales renforceront encore ces liens d'amitié : la sœur de I Biok épousa Tjong Iak-Tjong, I Seung-Houn épousa la sœur de Tjong Iak-Tjong. Les hommes étaient à pied d'œuvre ; suivons maintenant les phases de l'éclosion de l'Eglise de Corée.

2. la grâce des fondations

a/ le baptême de i seung-houn

I Biok, qui avait pressenti I Seung-Houn pour se procurer des livres, rencontra son ami et lui donna ses consignes :

A Pékin, il y a une église catholique et, à l'église, des lettrés européens qui prêchent la religion. Va les voir, demande-leur un exemplaire du Credo et prie-les de te donner le baptême. Alors les missionnaires ne manqueront pas de t'aimer beaucoup et tu obtiendras quantité d'objets merveilleux et intéressants ; tu ne reviendras pas à vide.

I Seung-Houn arriva à Pékin au début de l'année solaire 1784³. Il avait juste quarante jours devant lui : la durée de l'ambassade à la capitale. Au début de février, il rencontra le P. de Grammont à l'église du Nord. Ecoutons la relation de l'événement par le Fr. de Ventavon, dans une lettre datée du 25 novembre 1784⁴ :

3 / Pour s'y retrouver, penser que le jour de l'an lunaire se situe en fin février.

4 / Publiée en 1787 dans les *Nouvelles des Missions Orientales* reçues au Séminaire des Missions Etrangères en 1785-1786 (Amsterdam).

5 / *Archives de la Propagande*, SOR, 1791-92,

publiées en appendice pp. 90-93 dans *Erection du premier Vicariat apostolique et les origines du catholicisme en Corée* Schönak-Bekeuried, 6 / Lettre du P. de Grammont au P. de Létondal, procureur des M.E. à Macao, datée du 23 juin 1790 (*Arch. M.E.*, volume 448, pp. 185-188).

Ces ambassadeurs coréens firent, sur la fin de l'année dernière, eux et leur suite, visite à notre église. Nous leur donnâmes des livres de religion. Le fils d'un de ces deux Seigneurs, âgé de 27 ans, et très bon lettré, les lut avec empressement. Il y vit la vérité et, la grâce agissant sur son cœur, il résolut d'embrasser la religion après s'en être instruit à fond. Avant de l'admettre au baptême, nous lui fîmes plusieurs questions auxquelles il satisfut pleinement. Nous lui demandâmes entre autres choses ce qu'il était résolu de faire dans le cas où le roi désapprouverait sa démarche, et voudrait le faire renoncer à la foi. Il répondit sans hésiter qu'il souffrirait tous les tourments et la mort plutôt que d'abandonner une religion dont il avait clairement connu la vérité. Nous ne manquâmes pas de l'avertir que la pureté de la loi évangélique ne souffrait point la pluralité des femmes. Il répliqua : Je n'ai que mon épouse légitime et n'en aurai jamais d'autres.

Avant son départ pour retourner en Corée, du consentement de son père, il fut admis au baptême que M. de Grammont lui administra, lui donnant le nom de Pierre. Son nom de famille est Li (prononciation chinoise du nom de famille : I en coréen). Et pourtant, on s'est posé beaucoup de questions au sujet des intentions de I Seung-Houn et de la qualité de son instruction. En 1789, dans une lettre aux missionnaires de l'église du Nord, I Seung-Houn nous dit :

J'avais bien l'intention d'entrer dans la sainte religion, mais cette intention était accompagnée de l'envie que j'avais d'avoir des connaissances sur les mathématiques⁵.

I Seung-Houn fut-il suffisamment instruit ? Le P. de Ventavon est formel, mais la lettre de Houang Sa-Iong (p. 20) semble remettre en cause ce témoignage :

Tous les prêtres qui étaient là, disant qu'il ne connaissait pas la doctrine, ne voulaient pas lui accorder le baptême. Seul, le P. de Grammont (Iang, en sino-coréen) insista de tout son pouvoir pour qu'il fût baptisé.

Est-ce l'exercice des ministères (ou la honte d'une défection voilée en 1791) qui provoquait ces bien humaines dérobadés ?... Laissons I Seung-Houn à ses débats de conscience et ses défenseurs à leurs transes, et reprenons le fil des événements. Le jeune lettré fut donc baptisé. Le P. de Grammont dit :

Le jeune seigneur que je baptisai avant mon départ de Pékin et à qui je donnai le nom de Pierre parce qu'étant le premier de cette péninsule qui ait ouvert les yeux à la foi, je pensai que Dieu le destinait à être la pierre fondamentale de cette chrétienté, ce jeune seigneur dis-je, de retour dans sa patrie, en est devenu l'apôtre⁶.

b/ les premiers succès

Au printemps de 1784, I Seung-Houn, chargé de livres de religion, était de retour à Séoul. Il n'eut rien de plus pressé que de partager ses trésors avec son ami I Biok. Celui-ci se retira dans la solitude pour une étude assidue. Quelque temps après, débarrassé de ses doutes, il alla trouver ses amis et les persuada de commencer immédiatement l'annonce de la Bonne Nouvelle. Il s'adressa lui-même à ses amis de la classe moyenne, en particulier à Tchoi Tchang-Hiou et à quelques nobles aussi. Les premiers succès provoquèrent les premières grogues. Un jeune lettré, I Ka-Houan, oncle maternel de I Seung-Houn, se rendit à un débat contradictoire, organisé par I Biok ; il dut se retirer à court d'arguments. Pour hâter la diffusion de l'Evangile, I Biok se souvint des bonnes dispositions d'un lettré réputé, Kouen Tchou-Sin, avec qui il avait participé à des rencontres d'études 7 ans auparavant. Ce dernier ne fit pas d'opposition et sera baptisé plus tard. Mais son jeune frère, Kouen Il-Sin, se montra enthousiaste. A l'automne 1784, I Seung-Houn donna le baptême à I Biok. « *Comme il avait préparé les voies du Seigneur, il fut décidé qu'il s'appellerait Jean-Baptiste.* » Kouen Il-Sin, voulant se consacrer à la prédication de l'Evangile, prit pour patron saint François-Xavier, l'apôtre de l'Orient⁷. Cette famille Kouen fut un temps le centre attirant à elle les futurs piliers de l'Eglise, I Tan-Houen et Iou Hang-Gem, entre autres. Non loin de là habitait la très célèbre famille de Tjong ; les trois frères seront baptisés aussi. L'aîné, ardent catéchiste, mourra martyr en 1801. Il avait rédigé un ouvrage en deux volumes, entièrement en coréen, intitulé : *Principaux articles de la religion*. Ses frères subirent de fréquentes peines d'exil, en particulier, Tjong Iak-Iong, qui reste peut-être le plus grand nom de la littérature coréenne.

D'autres encore se joignirent au groupe, Hong Nak-Min et Kim Pom-Ou. Leur activité ne se ralentit pas même dans le domaine des publications. De cette époque date la traduction coréenne du livre chinois *Explication des évangiles des dimanches et des fêtes*. Impossible de chiffrer ces conversions, mais l'annonce toucha toutes les classes de la société, à preuve le souci de rédiger des ouvrages en alphabet coréen, accessible aux femmes et aux pauvres, alors que les nobles affectaient même de ne pas connaître cette « écriture populaire ». Ce rapprochement des classes au sein d'une même foi ne tarda pas à éveiller les pires craintes pour le maintien des structures de la société. L'alerte d'ailleurs allait sonner aussitôt.

c/ la première persécution

Au printemps de 1785, le ministre du tribunal des crimes, Kim Houa-Djin, poussé par un violent pamphlet contre le christianisme, fit faire une descente

⁷ / DALLEY, *op. cit.* vol. I, p. 22.

de police au domicile de Kim Pom-Ou. Le rapport de police nous conte l'affaire par le menu : *I Seung-Houn, Tjong Iak-Tjon, Tjong Iak-Iong et d'autres tenaient une réunion d'études au domicile de Kim Pon-Ou, sis en face du tribunal des Rites. Ce jour-là, I Biok, coiffé d'un chapeau qui lui descendait bas sur le front, le dos à la cloison, occupait la place d'honneur ; les autres, livre ouvert, s'appelant d'eux-mêmes « disciples », entouraient I Biok. Celui-ci commentait un texte. La scène, comparée à la retenue des rapports de maîtres à disciples confucéens, était plus impressionnante encore. A jour fixe, des réunions se tenaient depuis plusieurs mois, rassemblant des dizaines, tant nobles que de classe moyenne. Croyant avoir affaire à une maison de jeux, un inspecteur de police pénétra dans la maison. Tous les assistants coiffés de ce chapeau et la figure maquillée, avaient une allure si bizarre que la police finit par les arrêter. Une image de Jésus, des livres et divers objets furent confisqués et envoyés au Tribunal des crimes. Le ministre renvoya ces fils de haute noblesse après les avoir dûment chapitrés ; mais il fit jeter en prison Kim Pom-Ou, Kouen Il-Sin et quatre autres personnes se rendirent en délégation au Tribunal des crimes demander l'image sainte. Le ministre, voyant à qui il avait affaire, leur adressa bien une réprimande, mais il rendit l'image religieuse.*

Après un rapport succinct, il pensait envoyer Kim Pom-Ou en exil, car le licencié I Iong-So du collège des Etudes confucéennes, dans son écrit, dénonçait vigoureusement cette doctrine perverse ! Ce rapport de police nous en dit déjà long sur l'organisation de cette Eglise et le style de ses célébrations, le hiératisme de ses participants. Mais le style quasi religieux de la réunion ne doit pas nous abuser. Nous sommes encore dans l'ambiance hautement raffinée d'hommes cultivés, façonnés par le meilleur du confucianisme. L'examen d'autres documents va nous révéler cette parfaite maîtrise et finalement sa rencontre avec la célébration des ministères. Kim Pom-Ou, après avoir été torturé, fut envoyé en exil à Tan Iong dans les montagnes du centre de la Chine. Il y mourut quelques semaines plus tard.

Enhardi par ce premier coup, le président du Bureau de la discipline, un mois plus tard, envoya une lettre à la cour : *Dans l'Eglise du Maître du ciel, on ne connaît que le ciel et on ignore qu'existent roi et pères ; avec leurs théories du paradis et de l'enfer, ils trompent le peuple et disent que se leurrer sur ce bas monde est plus dangereux qu'une inondation ou que le dommage causé par les bêtes fauves.* Il demande qu'on interdise à quiconque de garder chez lui des livres chrétiens. Dès que ces mesures furent connues, bien des chrétiens perdirent courage. I Seung Houn subit de la part de sa famille de véritables assauts, son frère cadet l'obligea à brûler ses livres. Il dut même désavouer sa conduite par écrit. Pour ne pas interrompre les baptêmes, il nomma deux autres baptiseurs. Son ami I Biok supporta de la part de son père un véritable chantage au suicide. Il se résigna à couper toute relation

avec les chrétiens. Miné par le remords, sa santé se détériora et il fut emporté par le typhus en 1786. Mais la communauté allait se ressaisir rapidement.

3. une église qui se donne des moyens

a/ les impératifs de la vie chrétienne : réconciliation et louange

La première persécution n'avait été qu'une violente bourrasque. Dès l'année 1786, la tension s'apaisa et bien des chrétiens manifestèrent leur repentir. I Seung-Houn se ressaisit et rejoignit ses frères dans la foi. Il fut reçu à bras ouverts. Ces retrouvailles nous réservent bien des surprises. Dans ces hommes tout d'une pièce, la joie du retour ne pouvait effacer la tristesse des abandons, la générosité renouvelée ne pouvait supprimer les replis même forcés. Il fallait la confession... et ils se la donnèrent : *Vers le printemps 1786, les chrétiens s'assemblèrent pour délibérer sur la manière de se confesser les uns les autres. Il était arrêté que A se confessait à B ou à C, sans que B et C pussent se confesser mutuellement.* Charles Dallet nous transmet le témoignage de la grand-mère du bienheureux André KIM, premier prêtre martyr de Corée : *Pour entendre les confessions des fidèles, les prêtres se plaçaient sur un siège élevé sur une estrade, et les pénitents se tenaient debout devant eux. Les pénitences ordinaires étaient des aumônes et pour les fautes les plus graves, le prêtre frappait lui-même le coupable sur les mollets avec une baguette. Accoutumés selon les lois de l'étiquette coréenne, à fuir la vue des femmes de condition, les prêtres refusèrent d'abord de les confesser ; mais les insistances furent si vives qu'il fallut y consentir. Ils ne faisaient pas de visites des chrétientés, mais on venait auprès d'eux leur demander les sacrements. Ils voyageaient à pied et s'excitaient toujours à éviter le faste et l'orgueil. A la capitale, Tchoi Tchang-Hiou loua une maison pour l'administration des sacrements. Plein d'activité et doué d'une grande pénétration d'esprit, il réglait toutes les affaires, recevant les prêtres et préparant les chrétiens.* Ces deux témoignages donneraient à penser que, d'une part, on aurait une confession entre laïcs et, d'autre part, des prêtres choisis pour ce ministère.

Il semble qu'il y eut quelques réajustements après l'exercice de l'Eucharistie. En effet, après la confession, les chrétiens durent ressentir le besoin de célé-

8 / *Archives de la Propagande*, SOR, 1791-1792, p. 456, publiées par CHOI André, in *Erection de 1^{er} Vicariat apostolique...*
9 / Lettre de HIUEN CHEN, datées de 1789, SOR, *Prop.* 1791-1792, p. 454, publiée in *op. cit.* p. 94.

10 / Première lettre de I SEUNG HOUN, dans *op. cit.* p. 92.

11 / DALLET, vol. I, p. 31.

12 / Dans *Erection du 1^{er} Vicariat...*, p. 94.

13 / CHOI ANDREA, *op. cit.*, p. 25.

brer le Seigneur. Comme l'un d'eux l'écrira quand il s'interrogera sur la légitimité de ces célébrations, *tous, d'une voix commune, opinèrent que retrancher le Saint-Sacrifice, c'était nous priver d'une nourriture spirituelle et exposer notre salut à une perte inévitable*⁹. Plus tard, I Seung-Houn s'expliquera : *Vers l'automne de la même année 1786, les chrétiens s'assemblèrent de nouveau. Il fut arrêté dans cette assemblée que je dirais la Sainte Messe et que je donnerais la Confirmation. Non seulement je me rendis à leur sollicitation, mais je donnais le même pouvoir de dire la messe à dix autres. Pour les cérémonies, je les observais comme elles sont marquées dans différents livres de prières d'heures, en en retranchant certaines et en ajoutant d'autres. Pour les prières, je les choisissais dans nos formules de prières*¹⁰.

Écoutons maintenant le témoignage populaire : *La grand-mère du bienheureux Kim a raconté que son oncle I Tan Ouen, par qui elle avait été baptisée, se servait d'un calice d'or pour célébrer le sacrifice. Les ornements sacrés étaient confectionnés avec de riches soieries de Chine. Ils n'avaient pas la forme de nos chasubles, mais ils étaient semblables à ceux dont les Coréens font usage dans leurs sacrifices. Les prêtres portaient le bonnet usité en Chine dans les cérémonies du culte catholique*¹¹. Nous avons dit déjà cette parfaite maîtrise du rite. Les cérémonies confucéennes familiales avaient pu leur donner quelques idées, mais leur foi les poussait quasi d'instinct à retrouver les gestes de l'Église qui vit. Les livres de prières en fait constituaient un bien piètre matériel : ils avaient bien « l'Explication des Évangiles pour les dimanches et fêtes », mais je doute personnellement qu'ils aient pu lire les paroles des consécrations, quand on sait qu'en Occident, l'apparition de ces paroles dans les missels des fidèles ne date pas de si loin. Quelle pouvait bien être la nature de ce sacrifice ?

La lettre de Hiuen Chen fait part de ces hésitations : *Je ne me reconnaissais pas - et même à présent, je ne comprends pas pourquoi je respectais le caractère sacré tandis que je ne le faisais pas à l'égard du Saint-Sacrifice où il s'agit de consacrer le corps de Notre-Seigneur. C'est pourquoi, dans cette erreur où j'étais, je croyais à la dernière Assemblée pouvoir dire la messe*¹².

Cette jeune Église avec ses ressources s'était inventé une liturgie. Faut-il redire un mot des baptêmes ? Les prêtres les administraient, mais sous quelle forme ? Comme le dit I Seung-Houn : *à la sollicitation de tout le monde, j'en ai baptisé plusieurs avec les cérémonies que j'avais observées au baptême reçu à Pékin. Est-il besoin de lui reprocher d'administrer des baptêmes valides, mais illicites, car il baptisait avec toutes les cérémonies observées lors de son baptême à Pékin ; il suivait le rite solennel, permis seulement aux diacres et aux prêtres*¹³. En fait, ces hommes du texte et du rite voulurent transformer une sèche formule apprise dans le catéchisme en célébration digne. Cela ne veut pas dire que ces chrétiens se moquaient des rubriques !

Un dernier témoignage sur les activités de cette Eglise date de 1801. Il s'agit d'une note diplomatique remise par la régente Kim à l'empereur de Chine pour s'expliquer sur la cruelle persécution de cette année-là : *Mais depuis quelques dizaines d'années, il a paru une secte de monstres, de barbares et d'infâmes qui s'affichent pour les sectateurs d'une doctrine qu'ils disent d'Europe, qui blasphèment contre le ciel, n'affectent que du mépris pour les sages, se révoltent contre leur prince, étouffant tout sentiment de piété filiale, abolissent les sacrifices des ancêtres, brûlent leurs tablettes ; en prêchant un paradis et un enfer, ils fascinent et entraînent à leur suite le peuple ignorant et imbécile, par le moyen d'un baptême effaçant les atrocités de leur secte... Les uns se disent « Pères spirituels » (« prêtres ») d'autres se donnent pour « dévoués à la religion » (chrétiens), changent leurs noms pour se donner des titres et des surnoms à l'exemple des brigands*¹⁴.

b/ d'authentiques ministères non ordonnés

On a osé appeler cette période « l'époque de la hiérarchie fausse »¹⁵, à la suite de Dallet : *N'ayant pas le bonheur, comme les chrétiens de Chine, leurs modèles, de posséder des pasteurs venus de l'Occident, les chrétiens de Corée comprenaient cependant très bien qu'une Eglise ne peut subsister sans chef... I Seung-Houn avait vu à Pékin la hiérarchie catholique en action : l'évêque, les prêtres et les autres clercs inférieurs... il rappela tous ses souvenirs et, à l'aide des diverses explications qui se trouvent dans les livres liturgiques ou dogmatiques à l'usage des chrétiens, on arrêta un système complet d'organisation et on procéda de suite à l'élection des pasteurs*¹⁶.

Bien sûr, les chrétiens n'ignoraient pas les degrés de la hiérarchie catholique ; depuis longtemps, les écrits de Pékin les avaient familiarisés même avec l'élection du Pape et le célibat ecclésiastique. Mais, en 1785, où en était la théologie du sacrement de l'ordre et la sacramentalité de l'épiscopat ? De plus, le vocabulaire sino-coréen pour désigner l'évêque est équivoque. Il peut très bien s'entendre au sens de « maître de doctrine » ou, à la rigueur, « chef d'Eglise ». Mais il nous faut aller plus loin.

A aucun moment, les chrétiens de Corée n'ont cessé de reconnaître l'autorité de Pékin. En 1785, I Seung-Houn envoya à Pékin un message qui fut capturé à son retour. Par la suite, l'état de persécution et les dépenses considérables occasionnées par le voyage ont retardé les échanges. Dallet dit que *I Seung-Houn avait vu la hiérarchie en action*. Or, il n'y avait pas d'évêque en résidence à Pékin à cette époque. Mgr de Gouvéa, évêque nommé en 1782, le 22 juillet, ne put rejoindre son siège que le 18 janvier 1785. En fait, cette

14 / *Archives MEP*, vol. 577, p. 138

15 / Thèse de doctorat d'université, Iak To-Sik

16 / DALLEY, vol. I, p. 30.

17 / *Erection du 1^{er} Vicariat*, pp. 94-95

chrétienté reproduisait l'organisation de la communauté sacerdotale de l'Eglise du Nord. Les dix prêtres avaient les mêmes pouvoirs en matière de sacrement, les lettres de I Seung-Houn et de Hiuen Chen en font foi. Mais alors, n'y avait-il aucune autorité? I Seung-Houn se sentait responsable de cette communauté. Dans sa deuxième lettre, il demande même *d'être déchargé de ce devoir*. En Extrême-Orient, de tout temps, les communautés sans prêtres ont été regroupées sous l'autorité d'un « président » laïc, responsable de la discipline, de la prière, de la prédication et de l'instruction des catéchumènes. En Corée, depuis très longtemps, jusqu'à ces jours, ces « présidents » remplissent exactement le ministère des diacres. Ils ont même droit à vie au titre de « président », à défaut de caractère indélébile : un bel exemple de ministère non ordonné. Les « prêtres » de cette Eglise, en toute bonne foi, ont pensé assurer à la communauté le service des ministères de la réconciliation et de l'action de grâce. Ils ont guidé de leur mieux ces chrétiens assoiffés de perfection morale. De plus, ces prêtres ont assuré brillamment les ministères de la prédication : en cinq ans, cette chrétienté comptera plus de 1.000 membres et - ne l'oublions pas - ils ont gardé fidèlement le dépôt. C'est par eux-mêmes que, à force d'étude, ils ont découvert leur erreur. Grâce à leur loyauté foncière, ils n'hésitèrent pas une seconde à se soumettre et leur humilité a préservé l'unité de la communauté quand leur erreur fut connue.

c/ « en christ, vous n'avez pas plusieurs pères » (1 Co 4-15)

En 1789, un des dix prêtres, nommé par la traduction française Hiuen Chen, fit part de ses doutes à I Seung Houn sur *l'impossibilité de consacrer pour quiconque n'a pas été élevé aux ordres et n'a pas reçu le caractère sacré... Donc, Monsieur, vous qui n'avez pas reçu la consécration du P. de Grammont, vous ne pouvez pas nous promouvoir aux ordres... Dans la dernière assemblée, ce grand article du sacré caractère ne fut point mis en question. C'est pourquoi je me rendis par légèreté et mal à propos à la décision de tout le monde. Malgré notre inquiétude, nous devons toujours continuer en attendant la décision de nos missionnaires. En général, en fait de sacrements, on ne doit nullement se mêler à en faire les fonctions lorsqu'on n'est pas autorisé avec des preuves convaincantes, quelque grand que soit le nombre de ceux qui tiennent une opinion contraire... Les cérémonies établies et corrigées par le pape saint Grégoire, observées depuis plus de mille ans, souffrent-elles que des particuliers aient l'audace d'y faire des retranchements et des additions ?*¹⁷.

I Seung-Houn, dès réception de cette lettre, fit cesser l'administration de tous les sacrements dans tous les endroits où elle se faisait et avertir les chrétiens de ses sacrilèges ! On décida aussitôt d'en référer à Pékin. L'ambassade an-

nuelle offrait une occasion. On jeta les yeux sur le chrétien Ioun Iou-il qui, déguisé en marchand, se joignit à la caravane. Arrivé à Pékin, il se rendit à l'Eglise du Nord, porteur des lettres.

Le P. de Grammont fit part de l'événement au P. de Létondal dans une lettre du 23 juin 1790 : *Pour avoir des éclaircissements sur certains points de la religion, ces fervents néophytes ont envoyé, à Pékin, à frais communs, un jeune homme de 29 ans, très instruit et très zélé qui m'a apporté des lettres de Pierre Ly et d'un autre chrétien. On ne peut s'empêcher, en les lisant, d'admirer les grandes miséricordes de Dieu et l'abondance des grâces qu'il se plaît à verser sur ceux qui le cherchent dans la sincérité de leur cœur... N'ayant pu avoir une certitude morale que ce jeune homme eût été baptisé dans la forme prescrite, il l'a rebaptisé sous condition durant la solennité d'une grand-messe après laquelle on a chanté le Te Deum en action de grâce*¹⁸.

Mgr de Gouvéa, à son tour, fait éclater sa joie et monter son action de grâce. On n'avait pas pris l'affaire au tragique ! Au cardinal Antonelli, il écrivit en date du 6 octobre 1790 : *Après avoir examiné les lettres et m'étant informé de l'état de la nouvelle chrétienté, j'eus la conviction que leur foi était solide, mais leur instruction sur la doctrine était superficielle, faute de livres et d'hommes expérimentés, des prêtres européens et chinois... J'écrivis une lettre pastorale, leur recommandant action de grâce et persévérance dans la foi, l'observance des préceptes divins et ce qu'il est nécessaire de croire. Et j'ai eu soin de les instruire « substantialiter et compendiose » de la façon de mener la vie chrétienne sans la présence d'un prêtre. Je leur ai demandé de faire tout leur possible pour trouver le moyen de faire rentrer un prêtre dans ce royaume ou du moins qu'ils envoient à Pékin, pour les faire instruire, des jeunes qui deviendraient prêtres.*

Ioun Iou-II repartit au printemps 1790, porteur de la réponse. On imagine son retour en Corée. Une deuxième lettre de I Seung-Houn nous dit la joie d'abord, puis l'abattement des chrétiens : quand donc pourraient-ils se sentir en paix ? Il exprime sa reconnaissance : on ne lui faisait aucun reproche. Une occasion inespérée se présente de porter cette lettre à ses destinataires. Une ambassade extraordinaire partait en septembre pour les solennités des 80 ans de l'empereur Kieng-Long. Ioun Iou-II fut du convoi, mais on trouva aussi un sympathisant chargé de convoyer les emplettes du roi, de Pékin à Séoul. L'occasion était trop belle de faire passer des objets religieux, sans être inquiété à la douane : *On fit donc passer des livres de religion, des saintes images et tout ce qui est nécessaire pour dire la messe. L'ambassa-*

18 | *Archives MEP*, vol. 448, p. 185.

19 | Lettre du P. Roux du 12.11.1790 ; *Arch. MEP*, Vol. 448, p. 236.

*deur pour ces fêtes d'anniversaire est retourné en Corée avec sa suite avant la Toussaint. Ainsi Monseigneur de Pékin pense sérieusement à envoyer un prêtre à la troisième lune de l'an prochain*¹⁹.

Las ! l'Eglise de Corée dut attendre jusqu'au 23 décembre 1794 l'arrivée de ce prêtre. Mais d'autres épreuves attendaient déjà ces jeunes chrétiens. La stricte application des décisions sur « la question des rites » allait troubler ces chrétiens au tréfonds d'eux-mêmes !

conclusion

L'histoire de l'annonce ne cessera de nous étonner : il nous faut donc rentrer en possession de ces événements, retrouver la veine que nous avait bouchée une théologie qui risque toujours de dater. L'Eglise de Corée a vécu des heures extraordinaires. Rendons-lui sa contribution originale à l'annonce et aux moyens de l'annonce. Elle a su pendant un temps mettre en place une structure jusqu'alors inédite dans l'Eglise catholique ; elle sut se donner un caractère synodal et collégial. Les lettres font état de réunions périodiques où la majorité emporte la décision. Elle nous a démontré à sa façon que l'Esprit souffle où il veut !

Paris, Pierre Domon mep.

DES ÉTUDIANTS VENUS DE BROUSSE...

fénérive-est

introduction

L'origine de ce dossier

L'idée de cette étude est venue de façon toute simple. Des événements internes à la vie de l'Eglise (entrée d'une cinquantaine de scolaires au catéchuménat, préparation du Synode de l'Eglise malgache) se sont conjugués avec d'autres événements vécus par ces jeunes (organisation en vue de la distribution du riz) pour aboutir à la constitution d'une vingtaine d'équipes.

Des prêtres et des religieuses, participant à ces diverses équipes, ont pu approfondir peu à peu leur connaissance du milieu scolaire et leur solidarité avec lui à Fénérive. Une monographie réalisée pour préparer la session de formation permanente des prêtres des diocèses du Nord (Majunga 1976) a également permis de préciser les caractéristiques du milieu étudiant de la ville, d'en mesurer les enjeux pour l'évangélisation et de préciser notre rôle de prêtres et de religieuses en solidarité avec lui.

le journal

Nous avons choisi d'étudier le milieu scolaire de Fénérive à travers la vie d'un groupe de cinq jeunes : deux filles et trois garçons, de la sixième à la seconde (dont quatre sont des catéchumènes), originaires de brousse - nous savons les connotations péjoratives de ce terme consacré par l'usage : le changer créerait plus de difficultés que cela n'en résoudrait - et habitant ensemble dans une case en ville, prêtée par un parent. A cause de cette condition de scolaires venant de la brousse et, par le fait même, défavorisés au plan économique, les « cinq » vivent plus intensément que d'autres les conflits et les aspirations de la condition étudiante à Fénérive. L'an dernier, nous leur avons demandé un « journal » sur une semaine de classe.

Cette année, nous leur avons proposé de reprendre *cette histoire de vie sous forme de journal*, pour une durée d'un mois s'étendant pour moitié sur une période d'études à Fénérive et pour l'autre moitié, sur un temps de vacances au village. Ils ont accepté volontiers ce « travail », et nous avons récolté 150 pages manuscrites en langage betsimisaraka. Pour compléter le journal, nous avons interrogé les « cinq » sur *l'histoire récente* de leur famille, de leur village et sur leur propre passé scolaire ; de même, nous avons dressé avec eux leur *budget annuel* et ils ont fait les comptes journaliers pendant le mois de février. Nous avons pu tester l'objectivité de l'information recueillie - par recoupements entre leurs cinq « journaux » (qui ont été écrits indépendamment les uns des autres) - et par ailleurs, en rapprochant leurs dires de ce que nous savons du groupe et des autres scolaires à Fénérive. Nous avons pu en tester aussi la sincérité : il ne semble pas qu'il y ait eu maquillage ou amputation volontaire de l'information en fonction de la personnalité des enquêteurs.

L'interprétation sociologique et ses clés

Mais récolter une information, aussi intéressante soit-elle, n'était pas notre but. Nous vivons une relation de solidarité avec le groupe depuis plusieurs années, partageant la vie et la foi avec eux comme avec d'autres jeunes à Fénérive. *Pour approfondir cette relation*, il nous est important de connaître concrètement leur existence et d'y découvrir avec eux les signes de la libération en laquelle consiste le Salut, en nous confrontant à la Parole de Dieu.

L'étude sociologique d'un cas précis (ce groupe des « cinq ») présente un intérêt limité si on le situe dans son contexte, tout en le différenciant des *autres catégories scolaires existantes à Fénérive*. C'est à cette condition seulement qu'une situation particulière peut être interprétée par l'insertion dans un dynamisme sociologique qui la marque et la dépasse. Elle peut, à son tour, éclairer par réfraction, les autres catégories d'étudiants de la ville.

En outre, Fénérive peut être située elle-même, comme ville moyenne où les étudiants représentent en période scolaire un fort pourcentage de la population, par rapport à d'autres villes moyennes et « scolaires » de Madagascar. Nous avons donc mis en parallèle selon la même méthode différentielle notre analyse du milieu scolaire à Fénérive avec des études faites à propos des *étudiants dans ces autres villes*.

Enfin, la scolarisation n'étant pas un phénomène spécifique de Madagascar, nous avons utilisé quelques études faites dans certains pays d'Afrique, en gardant le souci de les situer tout en notant les différences.

La première clé de notre analyse sociologique est une interprétation socio-

économique. Deux autres clés en sont solidaires : les conflits qui structurent le milieu scolaire et réactions des étudiants face à ces conflits (rapport dominants/dominés, prise de conscience par les scolaires et tentatives de s'organiser par eux-mêmes). Ainsi, l'opposition ville/brousse structure l'existence des « cinq » et constitue un indicateur sociologique permettant de dégager les caractéristiques de la *migration scolaire* qui s'exprime par une migration *géographique, culturelle* (passage de la culture traditionnelle à la culture scolaire), *religieuse* (les « cinq » sont entrés au catéchuménat peu de temps après leur arrivée à Fénériver) et *sociale* (aspiration à un statut social privilégié). Nous insistons donc sur ces divers points car c'est cette réalité multiple de la migration vécue par les « cinq » qui nous permettra de rendre compte de l'intelligibilité des événements par lesquels ils ont passé et des dynamismes sociologiques qui structurent le milieu scolaire à Fénériver.

l'interprétation théologique et pastorale

La situation de la communauté chrétienne par rapport au milieu scolaire sera le premier niveau de notre interrogation théologique. Notre analyse du journal des « cinq » manifeste comment le groupe perçoit la communauté chrétienne, quelle image il a de la foi et de l'Eglise. Cette image renvoie les chrétiens à eux-mêmes : cette Eglise en laquelle nous croyons, que nous recevons, que nous faisons, correspond-elle à ce que les « cinq » et leurs camarades en perçoivent ? Nous serons amenés à évaluer notre action, notre témoignage et notre solidarité avec les jeunes et, ce faisant, à critiquer et à réaffirmer nos options théologiques et pastorales dans une perpétuelle confrontation entre événements et Parole de Dieu.

A un second niveau d'interprétation, nous essaierons de *relire la migration scolaire* non plus seulement à partir de la situation de la communauté chrétienne à Fénériver, mais à partir de *la libération opérée dans l'histoire* par les hommes animés de l'Esprit de Jésus ressuscité...

le groupe des « cinq », sa situation

Il nous faut maintenant présenter quelques éléments nécessaires à la compréhension de l'analyse que nous avons tenté de faire, en particulier, les personnes, leurs relations familiales et leurs conditions de vie : Eric, 21 ans, est en classe de seconde au lycée de Fénériver - Céline, 21 ans, est en quatrième au lycée - René, 21 ans, est en troisième au lycée - André, 18 ans, est en sixième à l'école protestante, Jane, 18 ans, est en troisième au lycée.

Eric et Jane sont frère et sœur et oncle et tante des trois autres. Ils habitent

ensemble une case appartenant à Fidèle, frère aîné d'Eric et de Jane, qui est instituteur en brousse. Eric, Céline, Jane et René sont arrivés à Fénérive en 1974. André les y a rejoints en 1977. Peu de temps après leur arrivée, les quatre premiers ont demandé à entrer au catéchuménat. Ils avaient commencé leur scolarité dans des villages proches du leur, puis avaient suivi Fidèle dans ses divers postes lorsqu'il fut devenu instituteur.

Ils habitent une case composée de deux petites pièces et comprenant un modeste mobilier : 2 lits, 2 tables, 2 chaises. Comme W.C., un trou dans un bouquet de verdure ; la bouche d'eau se trouve à une cinquantaine de mètres de leur case. Celle-ci est au milieu d'autres cases, très proches, dans lesquelles habitent des personnes de la ville, mais surtout d'autres élèves.

les « cinq » et les scolaires à fénérive

Les scolaires occupent une place très importante dans la communauté urbaine de Fénérive. Le nombre d'habitants de la ville était en janvier 1977 de 10.113. Les scolaires au même moment étaient au nombre de 4.452. Seuls, ceux dont les parents sont domiciliés à Fénérive sont comptés dans le nombre global des habitants de la ville. En période scolaire, la population s'accroît fortement du fait de la venue massive d'élèves de la brousse à Fénérive. Ces derniers forment une entité : ils n'ont que des rapports très limités avec l'ensemble de la population urbaine ; leur milieu de vie est l'école et leurs relations s'établissent dans le cadre scolaire ou en fonction de leur région d'origine. Les élèves d'une même région louent des cases dans un même quartier de la ville. Ils y vivent seuls ou avec d'autres jeunes ; quelques-uns habitent chez des parents.

Le développement de la scolarisation dans la région de Fénérive est un fait massif et récent qui change le visage de la ville et qui doit être mis en relation avec les efforts réalisés par la nation pour l'enseignement. Fénérive, comme d'autres villes côtières, est devenue une ville scolaire. Les élèves dont les parents résident en brousse représentent 61,7 % de l'effectif du secondaire. De plus en plus, des jeunes ont accès à l'école et au lycée : l'histoire des « cinq » en est une illustration. En entrant dans le secondaire, Fidèle a ouvert le chemin à ses cadets. Devenu instituteur, il a pu les aider dans leurs études. Ceux-ci espèrent faire mieux que lui et parvenir en classe terminale, peut-être à l'université...

Une observation même superficielle des effectifs des classes dans les trois établissements secondaires de la ville nous permet de discerner des catégories différentes d'élèves.

Deux catégories opposées se détachent : les élèves, scolarisés tardivement, venus de brousse et de condition modeste - et les élèves originaires de la ville, issus de familles aisées et scolarisés dès l'âge de 6 ou 7 ans. Ces deux groupes ont des comportements qui accusent des différences significatives par rapport aux choix professionnels et scolaires. Bouillon et Coste les ont aussi décelés dans leur enquête faite auprès des élèves de troisième des établissements publics en 1971.

Le niveau économique des « cinq » (insuffisance alimentaire, impossibilité d'acquérir manuels scolaires, montres, imperméables, etc.) nous paraît représentatif de la catégorie défavorisée à Fénérive. Cela nous permet de distinguer deux catégories économiques dans la population scolaire : celle des « privilégiés » et celle des « défavorisés » à laquelle appartiennent les « cinq » et les jeunes issus du prolétariat urbain.

Le tableau suivant nous paraît bien récapituler les catégories socio-économiques des scolaires à Fénérive.

Origine géographique Niveau économique	Familles habitant en brousse	Familles habitant en ville
Privilégiés	Fils de commerçants et de gros propriétaires	Fils et parents de fonctionnaires, de commerçants
Défavorisés	Fils de petits paysans (groupe des « 5 »)	Jeunes issus du prolétariat urbain : chômeurs, salariés à faible revenu, paysans rési- dant en ville

1. vers un univers autre

a/ la ville étrangère :

1 - Un espace à habiter

La ville est pour les « cinq » un *espace étranger*. Par exemple, dans leur journal, ils ne citent qu'une fois le nom d'un des nombreux quartiers de Fénérive. Quand ils se déplacent, c'est pour se rendre au lycée, à l'hôpital, au marché ou chez un commerçant. La ville leur apparaît un espace fonctionnel.

Par contre, lorsqu'ils se retrouvent dans leur village, ils donnent une profusion de noms : villages, rivières, terroirs. Ils vont « visiter » le riz familial. L'espace

du village leur est connu, familier ; ils en savent l'histoire marquée par les ancêtres.

En ville, les « cinq » sont pris dans la masse ; il y a beaucoup de gens, beaucoup de voitures et de vélos « qui vont du Nord au Sud et du Sud au Nord ». C'est la foule inconnue et animée d'un mouvement dont la raison échappe.

Certaines zones de l'espace urbain revêtent une importance particulière parce qu'ils s'y sentent davantage chez eux : la maison, le lycée (dont les bâtiments sont répartis en trois endroits différents). Sur ce chemin, ils rencontrent des camarades avec qui ils discutent, blaguent, se sentent en terrain de connaissance.

2 - La maison des « cinq » : un îlot dans la ville

La maison qu'ils habitent leur a été prêtée par Fidèle. Elle est semblable à celle de leur famille en brousse. Maison à deux pièces, avec toit de tôles et murs en bois travaillé et bambou tressé. Elle comporte un ameublement minimum : deux lits (un pour les garçons, un pour les filles), une table qui sert uniquement à poser les affaires de classe et à travailler, des chaises et des casiers pour ranger les affaires personnelles de chacun. La cuisine est installée dans un cabanon extérieur. Des cabinets collectifs et rudimentaires sont installés dans la nature à quelques dizaines de mètres : un simple trou entouré de vagues murs. Dans le village, la vie se déroule à la cuisine ou dans la cour que rien ne sépare de l'espace villageois. C'est là que l'on se rencontre, que l'on blague ou que l'on discute affaire, que l'on vide les querelles ou que les enfants jouent. Ici, à Fénériver, leur maison est entourée d'un embryon de cour limitée par les murs aveugles des maisons voisines.

Les « cinq » ne sont chez eux que dans la maison : c'est l'espace privilégié où se reconstitue le groupe. André, rentrant de classe, un soir, est tout dépité : il n'y a personne à la maison. Il est vrai qu'il est tard et qu'il faut trier le riz.

En période scolaire, beaucoup de camarades de classe viennent les voir, pour discuter, emprunter un cahier de sciences ou se faire expliquer un exercice de mathématiques. Ils ont aussi pour visiteurs les étudiants originaires de la même région qu'eux et organisés en mutuelle d'entraide. Lorsqu'ils sont là, la discussion porte sur la « vie en brousse », sur les nouvelles de la région et notamment sur les affaires de la mutuelle. Cette solidarité vécue en ville avec la région d'origine est renforcée par le va-et-vient des « vahiny » (invités) car la maison sert de point de chute pour Fidèle et sa famille ou pour leurs propres parents. Cela ne va pas sans leur poser des problèmes. Mais, malgré

les inconvénients, les « cinq » sont heureux de recevoir des vahiny : avec eux, ils peuvent parler du village, des problèmes de la famille (manque d'argent, conflits...).

Si les « cinq » servent d'introducteurs au monde urbain pour les vahiny venus de brousse, ils n'en restent pas moins des marginaux dans la ville. *Leurs relations de quartier sont très réduites.*

3 - Les relations avec les institutions urbaines : la dépendance

Un premier fait massif s'impose : *l'attente pour le riz*. De novembre à avril, selon les années, il faut faire la queue. Là existe une grande différence entre les étudiants originaires de brousse et ceux dont les parents habitent à Fénérive. Dans ce dernier cas, ce ne sont pas les étudiants qui font la queue pour le riz...

Les relations avec les commerçants restent anonymes. Les commerçants sont nommés par leur fonction ou leur attitude (« celui qui vend des stylos pas cher »). Ils vont chaque jour au marché pour acheter des brèdes, mais ils n'ont pas de relations personnalisées avec les commerçants. Ce rapport aux marchands, caractérisé par l'attente, l'incertitude, l'anonymat, est vécu comme une dépendance contre laquelle il leur arrive de s'insurger. En 1974, les scolaires de Fénérive s'étaient organisés pour que la distribution de riz se fasse à l'intérieur des écoles ou du lycée.

Les relations avec le dispensaire ou l'hôpital sont nombreuses. Les « cinq » vont visiter des camarades de classe ou des personnes originaires de leur région qui sont hospitalisées. L'hôpital est un lieu qui a beaucoup de visiteurs... Lorsque Jane a été malade, il a fallu qu'elle demande au dispensaire un billet de rentrée pour le présenter au lycée. Aussi le dispensaire apparaît-il comme une administration liée au lycée et pour laquelle les papiers ont une grande importance.

La « Tranompokonolona » (Maison du Peuple) constitue un *centre d'animation urbaine* qui attire les membres du groupe. Elle est le lieu de réunions scolaires pour expliquer, par exemple, la « décentralisation universitaire »... Les « cinq » sont friands des réunions ouvertes au public. Mais la Maison du Peuple est aussi le lieu de manifestations réservées à une catégorie de personnes : des bals payants y sont organisés...

4 - La mission catholique : une institution parmi d'autres

Nous avons dit que les « quatre » sont entrés au catéchuménat peu de temps après leur arrivée à Fénérive. André, nouveau venu, n'est pas catéchumène.

Les « quatre » passent assez souvent voir le père pour lui emprunter des revues, discuter avec lui, lui demander des médicaments ou même vendre de temps en temps du café rapporté de brousse : la mission le leur achète à meilleur compte que le marchand. La mission apparaît aux « quatre », comme à un certain nombre d'autres jeunes, *un lieu neutre* où ils peuvent se retrouver entre eux, loin des oreilles indiscrètes et où ils sont à l'aise au bout d'un certain temps de fréquentation.

Les « quatre » participent à une équipe de catéchumènes qui se réunit régulièrement et ils sont revenus pendant les vacances de Pâques pour suivre une retraite de trois jours. De plus, le groupe a des rapports avec *les écoles religieuses*. René et Céline ont été élèves à l'école de la Mission catholique jusqu'en janvier 74. René avait commencé à l'école protestante, puis il est passé à l'école catholique ; enfin, il est entré avec Céline au lycée. Deux facteurs interviennent : le montant de l'écologie et le niveau scolaire tel qu'il est apprécié par les élèves. Eglise catholique et Eglise protestante apparaissent donc aux « cinq » comme liées à des structures scolaires. De plus, les écoles religieuses sont pour eux *des écoles parmi d'autres* : l'école catholique est placée au second rang pour l'écologie, au premier en ce qui concerne les locaux et le nombre des professeurs.

La retraite à laquelle les « quatre » ont participé pendant les vacances de Pâques a été perçue par eux comme un événement *de type scolaire*, un enseignement à recevoir. La foi leur apparaît comme un savoir. Cependant, par certains aspects, les activités de la retraite diffèrent des activités scolaires et les « cinq » le notent : des carrefours sont organisés pour permettre des échanges d'expériences par petits groupes. Il y a également d'autres activités, une diminution de la contrainte.

La relation des « quatre », et singulièrement celle d'Eric, à la mission est très centrée sur le Père. Pour d'autres catéchumènes, c'est la sœur qui est l'intermédiaire principal, sinon exclusif. Prêtre et sœur apparaissent comme *représentants d'une institution urbaine* et, en même temps comme *des adultes avec qui on peut entrer en relation personnelle*. Cette caractéristique est d'autant plus marquée que les « cinq » n'ont pas de relations avec *d'autres adultes de la communauté chrétienne* de Fénérive. Les relations entre les « cinq » et quelques jeunes chrétiens sont très réduites également ; avec les parrains, elles semblent rester au plan fonctionnel.

Il convient de signaler encore les *réunions trimestrielles* à Saint-Benoît (centre d'animation rurale à trois kilomètres de Fénérive) tous les autres scolaires y sont invités. Ces réunions hors la ville sont très prisées par les jeunes. Mais les relations personnalisées qu'ils commencent dans le cadre de Saint-Benoît avec d'autres étudiants chrétiens ne semblent pas se poursuivre en ville.

Un autre lien entre *la foi et la ville* : deux membres du groupe notent dans leur journal qu'ils prient habituellement avant les repas. Cela se passe en ville. En brousse par contre, il n'est plus question de prière avant les repas, et même aucune indication n'est donnée durant leur vie au village, permettant de faire référence à la foi. Par exemple, ils ne prient pas le dimanche quand ils sont en brousse. La famille non chrétienne ne s'intéresse que peu à leur entrée dans l'Eglise. Pour les parents, l'entrée de leurs enfants au catéchuménat est une affaire de la ville ; ils ne sont ni pour, ni contre.

Mais Jane, qui était à Tamatave le dimanche des Rameaux, est allée à la messe avec Emilien, un de ses parents qui travaille dans cette ville et qui est chrétien. Emilien rejoindra d'ailleurs le groupe à Fénérive pour passer Pâques avec eux, manifestant ainsi son intérêt pour leur démarche de foi.

L'ensemble du comportement religieux, repérable chez les « quatre », se situe dans le cadre de la ville. Ce n'est pas le cas pour d'autres jeunes qui étudient à Fénérive et qui sont entrés au catéchuménat dans leur communauté chrétienne de brousse. Ceux-ci poursuivent leur démarche de foi en ville, mais restent liés aux chrétiens du village.

Il faut noter que les étudiants catéchumènes, scolarisés tant au lycée qu'à l'école de la mission ou à l'école protestante, ne représentent qu'un faible pourcentage de la population étudiante non chrétienne de Fénérive.

5 - une économie de pénurie

Les « cinq » vivent dans une pénurie qui les situe davantage en marge de la ville et en dépendance de la brousse, pénurie qui se manifeste d'abord par *l'insuffisance de la nourriture* : ils ne font, comme beaucoup d'autres scolaires de leur catégorie socio-économique que deux repas par jour lorsqu'ils sont en ville.

Le peu qu'ils ont est l'objet d'un *souci constant* : l'attente pour acheter du riz, la peur de manquer d'argent, le temps passé chaque jour à trier, laver et cuire le riz. Ces tâches domestiques leur apparaissent concurrentes de leur tâche principale, le travail scolaire. Cette pénurie frappe l'ensemble des scolaires défavorisés au plan économique : ils ne peuvent acquérir les moyens de travail ou de locomotion qui favorisent l'existence des autres. Ils ne possèdent ni manuels, ni montre, ni imperméable, ni vélo. La ville apparaît aux « cinq » et à leurs semblables comme *le lieu d'une consommation à laquelle ils n'ont pas accès* : voitures, mobylettes, vélos, loisirs payants... tandis que, dans *l'économie de brousse*, leur situation est à l'opposé : ils sont pleinement participants de l'économie traditionnelle et moderne de leur village. Ils prennent part, lorsqu'ils reviennent chez eux, aux travaux agricoles

de leur famille (riz, café, girofle, etc.) ainsi qu'aux diverses formes d'entraide villageoise.

Pendant les vacances, les jeunes, en grande majorité, ne se contentent pas d'aider leur famille, ils gagnent aussi de l'argent pour subvenir à leurs besoins personnels. Pendant le temps de la rédaction du journal, trois jeunes du groupe ont participé à la cuisson de feuilles de girofles pour en extraire l'essence. Ils se sont manifestés comme des *agents économiques responsables...*

Mais cette réintégration des « cinq » dans le village pendant les vacances ne signifie nullement qu'ils pourraient facilement revenir en brousse en cas d'interruption de leurs études.

L'apport financier des « havana » (parents au sens large) *fonctionnaires* et leur soutien moral sont loin d'être négligeables. Dans le cas du groupe étudié, ce sont deux aînés d'Eric et de Jane, tous deux instituteurs dans la région de Fénériver, qui se sentent responsables des études des plus jeunes. Mais cette relation entraîne aussi une dépendance. Si le groupe a la chance de ne pas avoir de loyer à payer et s'ils ont une case suffisante, en ville, à proximité du lycée, ils sont mis à contribution quand la femme de Fidèle et ses enfants viennent en ville.

6 - Une timide prise de conscience des inégalités

A la fin de cette première partie de l'interprétation sociologique, les « cinq » apparaissent donc comme des marginaux dans la ville étrangère. Ils y connaissent la pénurie alimentaire et financière, la dépendance vis-à-vis des havana qui les aident, des administrations et des commerces; ils y font l'expérience d'une coupure radicale de la société urbaine entre riches et pauvres. La ville leur donne le spectacle d'un univers dans lequel ils n'ont pas de part et auquel ils aspirent.

Les jeunes venus de brousse pour étudier à Fénériver demeurent passivement une *parenthèse dans la ville*. Certes, ils ne vivent pas cette situation sans réagir... Ils s'organisent entre étudiants pour louer une case, pour constituer une communauté où l'on se partage les tâches ménagères et où l'on s'épaule pour le travail scolaire. En cas d'événements graves, les étudiants de Fénériver ont montré qu'ils étaient capables de s'organiser collectivement au niveau de la ville (disette de 1974).

Prise de conscience et réaction ont pour cadre le milieu de l'école. C'est avec d'autres scolaires que les « cinq » et leurs camarades réagissent, c'est par rapport à d'autres scolaires que les inégalités sont le plus souvent ressenties.

b/ l'école ou la traversée du désert

1 - Partage des tâches et communauté de vie

C'est parce qu'ils sont scolaires que les « cinq » se retrouvent ensemble, instaurant entre eux des modes nouveaux de relations totalement différents de ceux qui régissent les relations au sein de la famille. En effet, Eric et Jane sont « père et mère » par rapport à leurs neveux, René, Céline et André. Pourtant, le *partage des tâches se fait selon des critères scolaires*. Chacun fait la cuisine, lave la vaisselle et le linge ou va faire le marché à tour de rôle, en fonction de son emploi du temps scolaire.

Cependant, il se dégage du journal qu'Eric et Jane (celle-ci plus jeune que Céline) sont en *position d'autorité* vis-à-vis du groupe. Eric tient la caisse commune ; c'est lui qui, après une chaude discussion, décide qui doit rentrer en brousse parce qu'il n'y a plus de vivres. Mais il est difficile de dire si leur autorité vient du fait qu'ils sont « père et mère » ou qu'ils sont dans des classes supérieures.

Dans le groupe, *hommes et femmes sont égaux devant les tâches à accomplir*, selon les disponibilités laissées par le travail scolaire. Une seule tâche est réservée aux filles : sortir le riz du plat pour le mettre dans les assiettes. C'est le seul reste - décelé dans le journal - de la division du travail entre les hommes et les femmes, dans la vie du groupe en ville, avec le soin du bois laissé aux garçons.

Mais le groupe s'est aussi constitué en *communauté de vie*. Les « cinq » sont heureux de discuter ensemble et les discussions sont parfois tellement passionnantes qu'ils ont du mal à se séparer pour aller se coucher. Les membres du groupe sont également relativement indépendants les uns des autres. Chacun a ses amis et va les voir. L'un ou l'autre peut aller manger seul chez un camarade ou, s'il rentre tard, il demande que les autres lui mettent sa part de côté. Jane répond par lettre à un garçon qui voudrait la courtiser ; les autres membres du groupe ne savent rien de cette affaire.

2 - Conflits de classes socio-économiques et tensions ethniques

A l'intérieur du milieu scolaire, les « cinq » n'ont de relations vraiment personnalisées qu'avec les étudiants de brousse et de statut défavorisé. Cependant, *l'étalement entre les diverses catégories socio-économiques n'est pas totale*. Des groupes de travail les réunissent. La pression des nécessités - tels les examens - incite à gommer les différences socio-économiques. Il reste que, dans la vie quotidienne, les rapports entre les différentes classes sociales du milieu scolaire sont fréquemment vécus sous le mode du conflit.

Les « cinq » prennent conscience que les « fils de la haute » peuvent se payer des cours particuliers, qu'ils ont des relations en dehors de l'école avec les professeurs, qu'ils possèdent des manuels et sont donc mieux placés pour réussir dans le système scolaire. Si l'on excepte quelques élèves betsimisaraka appartenant à la catégorie privilégiée, celle-ci est surtout composée d'étrangers à la région (les professeurs sont souvent originaires des Hauts-Plateaux).

Le *conflit* entre les élèves des diverses catégories va se déplacer du domaine *socio-économique*, où il se pose essentiellement, au domaine des *relations ethniques* et sera ainsi camouflé. Il n'est pas question, en effet, pour beaucoup d'élèves appartenant aux catégories défavorisées de remettre en cause le statut socio-économique privilégié de certains autres ; cela impliquerait une critique globale du système scolaire et du même coup, la remise en cause du but à long terme que se sont fixé les élèves : devenir des salariés de haut niveau et participer à leur tour au groupe des privilégiés.

Il semble que, à Fénérive, malgré le projet socialiste qui entre en application actuellement, la situation scolaire soit encore vécue par nombre d'étudiants sous la forme élitiste qui devrait peu à peu disparaître. Le développement très important de la scolarisation, la décentralisation et la démocratisation mises en place par le gouvernement feront évoluer de toute façon la situation objective et les motivations des étudiants.

Cependant, actuellement encore, les étudiants betsimisaraka défavorisés ont tendance à vivre le conflit avec les « fils de la haute » sous forme ethnique. Ils parleront entre eux le langage betsimisaraka de façon à ne pas être compris des autres, se montreront fréquemment agressifs contre les élèves originaires d'autres régions... Cette réaction des étudiants de Fénérive, si elle est le signe d'un *conflit vécu dans l'imaginaire* n'en donne pas moins une nouvelle consistance aux tensions ethniques dont les racines historiques sont lointaines. A ce camouflage de la réelle rivalité, nous ne connaissons qu'une exception : au cours d'un week-end réunissant les scolaires de la ville à Saint-Benoît, le conflit a éclaté entre « fils de fonctionnaires » et « fils de paysans », selon les expressions utilisées par les jeunes eux-mêmes. Cette réaction reste un cas isolé à notre connaissance.

Le critère régional, avec son aspect ethnique (l'ethnie betsimisaraka en effet apparaît comme une « confédération » plus ou moins intégrée de sous-ensembles ethniques) explique en partie la *constitution des mutuelles scolaires* qui répondent à *des impératifs d'organisation et de défense* de catégories de personnes. Le risque qu'encourt ce type d'organisation est le repli sur une solidarité exclusivement régionale. Notons que cette solidarité est parfois battue en brèche au profit de l'efficacité des services rendus.

3 - la transmission du savoir

Les relations entre les « cinq » et leurs professeurs vont nous permettre de préciser les motivations du groupe étudié et sa perception de l'enseignement. Les « cinq » notent, par exemple, que le proviseur a une voiture, que le surveillant général roule en vélo... ce sont des signes du statut social envié : ils reviennent comme un refrain dans le journal. De ces professeurs et de ces membres de l'administration scolaire, les élèves désirent être reconnus.

Dans leurs conversations entre élèves, ils reprochent rarement à un professeur d'être trop sévère. Par contre, très souvent, ils se plaindront de tel ou tel professeur « qui ne sait pas enseigner », soit parce que, jeune professeur, celui-ci débute dans l'enseignement et ne sait pas « donner les résumés », soit parce que « les questions posées ne sont pas claires » et que les élèves ne savent pas y répondre. Toutes ces notations, nombreuses dans le journal, manifestent que l'enseignement est perçu comme *la transmission d'un savoir qu'il faut pouvoir répéter*.

Faisons la contre-épreuve de ces constatations : la plus grande punition pour les « cinq » et leurs camarades qu'un professeur puisse infliger à sa classe est d'interrompre le cours - et non pas de donner un travail supplémentaire. De la part du professeur, la punition consiste donc en une « rétention du savoir ». De même les élèves critiquent fortement les professeurs qui arrivent en retard, qui sont absents (quelles que soient les raisons de l'absence) : ceux-ci empêchent le système de fonctionner. Par contre, nous n'avons décelé dans le journal aucune critique portant sur le système scolaire lui-même. Les « cinq » se soumettent à un système dont ils n'ont pas fixé les règles et qui les achemine vers le statut convoité, au prix de l'assimilation du savoir dispensé par le professeur et sans relation apparente avec leur expérience personnelle et collective.

Il est évident que la réforme actuellement en cours modifiera dans un bref délai la signification même de l'enseignement, de ses motivations, ainsi que le comportement des étudiants.

4 - L'avenir ou la reproduction du même

L'entrée dans le milieu scolaire représente pour les « cinq » et leurs camarades originaires de brousse, le début d'une traversée où il va s'agir de survivre au plan physique dans un espace étranger, et surnager dans un système scolaire qui leur paraît encore coupé du reste de leur existence, et ceci sans avoir une perception précise de leur avenir professionnel. Le point d'atterrissage leur apparaît d'autant plus prometteur qu'il est plus flou et plus incertain.

Il est significatif que les deux seules notations touchant à leur avenir portent sur l'entrée à l'université (la continuation du système scolaire) et sur le mariage avec un (ou une) fonctionnaire (acquisition du statut désiré, même en cas d'échec scolaire). Les motivations de choix professionnel font appel à des critères tirés non pas de la vie professionnelle ou sociale, mais uniquement de l'expérience scolaire.

Les élèves des catégories socio-économiques favorisées sont mieux placés que leur camarades dans le système scolaire et mieux adaptés tant au plan économique qu'au plan culturel. Ils ont d'autre part une expérience plus large de la vie urbaine et de ses professions. Ces deux critères d'adaptation et d'expérience expliquent qu'ils soient moins tributaires du système scolaire et qu'ils puissent faire des choix professionnels plus diversifiés et plus opératoires.

c/ le retour impossible

1 - La « terre des ancêtres » bien-aimée

Les « cinq » sont à l'aise dans leur village. Ils sont heureux d'y retourner. Eric proclame : « Nous sommes contents, nous n'avons plus de soucis, nous sommes comme des enfants. » Ils sont réintégrés à leur place dans leur famille et dans ses tâches, dans leur classe d'âge, dans le village en relation de conflits et de solidarité avec des vivants et des morts.

La brousse leur apparaît comme le *lieu de la profusion* : au bac d'Antakabola, l'argent a encore cours ; ils achètent du pain « mauvais » car ils ont très faim ; mais dès qu'ils continuent à marcher, qu'ils quittent le taxi et l'espace urbanisé, alors commence la cueillette ; sur le chemin, ils trouvent des goyaves bien mûrs, des jeannots sucrés... Après avoir connu la pénurie de la ville, ils se jettent, semble-t-il, sur tous les fruits qu'ils rencontrent jusqu'à s'en rendre malades.

De retour au village, ils sont accueillis par un aîné ou par le grand-père ; on leur fait fête, on leur demande des nouvelles. Ils sont situés de nouveau par rapport à leur famille. Au cours d'un séjour en brousse d'une vingtaine de jours - relaté dans le journal - deux membres de leur famille, habitant des villages voisins, meurent. René et Eric vont avec des jeunes de leur âge porter un des morts jusqu'au tombeau. Ils racontent l'enterrement où ils jouent leur rôle traditionnel. Le père d'Eric étant tombé malade, la famille décide de faire le sacrifice d'un poulet : c'est René qui tuera l'animal. Réintégrés dans l'univers social et cosmique du village, les « cinq » sont heureux de participer aux différentes manifestations familiales ou villageoises.

Cette réinsertion est totale ; elle va jusqu'à la peur qui caractérise aussi l'univers traditionnel. Eric qui a trop mangé de fruits à pain est malade une nuit. Il réveille René, son père et sa sœur aînée. Il a peur d'être empoisonné : reste présente à sa mémoire la mort de ses deux frères, empoisonnement supposé, et constaté médicalement pour l'un d'entre eux, mort attribuée à une branche de la famille qui depuis a quitté le village.

Le groupe des « cinq » paraît donc se ré-insérer sans difficulté dans les modèles culturels traditionnels. Mais certains jeunes, contents de revenir chez eux pendant les vacances, s'ennuient au bout de deux ou trois jours et cherchent à retourner en ville. Les difficultés sont évidemment plus profondes lorsqu'il s'agit d'un *retour en brousse, apparemment définitif*. Une fille, atteinte par la limite d'âge, avait été obligée d'arrêter ses études à Tamatave et de revenir au village. Elle ne fut pas réintégrée. Les garçons, paysans, n'étaient pas à l'aise avec elle, ancienne étudiante. Elle est repartie pour essayer de trouver du travail en ville ; là, elle n'a pu trouver d'autre chose pour survivre que la prostitution. Pour les « cinq », s'ils se retrouvent de plain-pied avec les membres de leur village, cela ne signifie pas pour autant qu'ils seraient prêts à revenir y vivre définitivement.

2 - la ville, un univers autre

La ville leur impose déjà *ses modèles culturels*. Nous n'en prendrons qu'un exemple, celui de la santé.

En ville comme en brousse, la maladie est présente, mais sa signification est tout à fait différente. Au village, la maladie et la mort sont mises en relation avec les « autres », vivants et morts, qui peuvent en vouloir à telle personne et être cause, même indirectement, du malheur qui lui arrive. Le père d'Eric étant malade, il va voir un « mpsikidy » (devin) qui lui prescrit un sacrifice - et René participe à ce sacrifice. Mais en ville, les « cinq » abandonnent ce type d'explication de la maladie. Lorsqu'ils sont malades ou fatigués, le réflexe est automatique : il faut des médicaments et des piqûres, même si cela doit grever fortement le budget.

3 - L'identification progressive aux modèles scolaires

Voici quelques passages typiques du journal d'Eric : il devait faire une lecture à l'église ; mais il a peur, il a honte. Le Livre rouge enseigne que la Révolution libère de la peur ; donc, il ne doit pas avoir peur. « Je me force parce que cette parole révolutionnaire ("la peur et la honte sont des obstacles") a pénétré en moi. » - En cours de malgache, ils discutent de la révolution socialiste. Le professeur pose des questions. « Cependant, per-

sonne ne répond car personne ne connaît exactement le comment de la révolution ; moi-même, je ne vois rien concernant cela. »

Ces exemples montrent les références d'Eric : les livres, l'enseignement des professeurs, le Livre rouge ; références qui lui permettent de comprendre ce qu'il vit ou d'expliquer ce qui lui arrive.

De plus, ce sont des livres qu'il tire les principes de son action. Il veut mettre en pratique la parole du Livre rouge. Pourtant, l'ensemble du groupe semble rester dans l'ordre scolaire du « su » et non de « l'expérimenté »... Il faut noter cependant que d'autres jeunes à Fénérive, scolaires ou non, ont un niveau de conscience politique plus élevé et participent par exemple aux « Jeunes Révolutionnaires ».

Eric paie par ailleurs sa situation de « bon élève » et son identification au modèle scolaire. Il se plaint de plus en plus souvent de fatigue, de perte de mémoire, de migraines... Certes, il y a l'insuffisance alimentaire, mais aussi des causes culturelles et psychologiques. La réussite scolaire implique forcément la sélection, l'émulation entre camarades et la lutte pour les premières places, le départ de la brousse, la fierté des parents et la jalousie des cousins. Cette sélection est contraire à l'unité recherchée avec les frères au sein de la classe d'âge située dans l'univers traditionnel.

2. une église à faire et à recevoir

Les faits massifs de la migration scolaire, les comportements et les représentations du groupe étudié, tels que nous avons pu les percevoir et les analyser, nous invitent à un questionnaire théologique et pastoral à deux niveaux. Les représentations et les comportements religieux vécus par les « quatre » renvoient tout d'abord à une image et à une réalité telles qu'ils l'ont perçue de l'Église à Fénérive. Cette représentation correspond-elle au projet pastoral ? Répétons ici une remarque préalable : cette étude ne concerne qu'un groupe restreint de scolaires. Les conclusions de notre analyse ne sont donc pas transposables sans précautions à l'ensemble de la population étudiante. Mais elles peuvent nous aider sans doute à mieux comprendre ce qui vient des scolaires originaires de brousse, et aussi, peut-être, faire surgir en nous des questions.

A un second niveau, il est possible de confronter les événements vécus par les scolaires avec la Parole de Dieu. C'est avec eux que nous accueillons le Royaume dans l'action de grâces et que nous « l'agissons » comme une promesse qui advient aujourd'hui et qui couvre de nouveaux possibles.

a/ la ville et les relations humaines

Marginalisés dans la ville, ces jeunes ont la possibilité de créer de nouveaux liens : ceux du voisinage, de la famille, en brousse, sont sécurisants, mais quelquefois aussi opprimants : en brousse, les jeunes n'ont pas la possibilité de s'isoler en groupe réduit sans être surveillés par le milieu. Tandis qu'à Fénérive, ils peuvent *choisir leurs relations* : celles de voisinage ne se font pas nécessairement avec les personnes qui habitent tout à côté.

Nous avons essayé d'être attentifs à cette réalité urbaine dans notre travail pastoral. En 1974, lors de la préparation du Synode diocésain, nous avons formé des groupes de réflexion par unité géographique, puis peu à peu nous avons laissé les groupes se refaire, se choisir selon les affinités. De même, à la demande des jeunes, les réunions ne se sont plus faites dans les quartiers, mais à la mission ; cela permet aux jeunes de se soustraire au regard quelque peu inquisiteur des adultes ou des autres jeunes avec lesquels ils cohabitent.

Eric, René, Jane, Céline sont membres d'un même groupe de réflexion de type Action catholique qui se réunit tous les quinze jours. Ils y expriment leur vie avec un degré de franchise et de liberté surprenant. Les réunions ne sont pas toutes d'égale valeur, mais nous pouvons dire qu'elles réalisent leur objectif : *être le lieu de relecture de la vie* des membres du groupe, lieu de critique et de confrontation avec la Parole de Dieu, lieu de prise de décision pour un engagement plus effectif au service des « frères ».

Si les relations avec les membres du groupe de réflexion sont plus nombreuses, elles sont aussi ponctuelles. Le groupe de réflexion ne forme pas une « équipe de vie ». Est-ce un manque ? Est-ce au contraire que le groupe n'est pas refermé sur lui-même ?

b/ prêtres et religieuses, ou « le passage avec »

Si les « quatre » n'entretiennent pas des relations privilégiées avec des membres de leur groupe de réflexion, ils en ont avec le père ou la sœur qui cheminent avec eux. Cela n'est pas sans ambiguïté et nous interpelle dans notre propre vécu.

Les relations entre les jeunes et les prêtres se sont peu à peu personnalisées. Tout en continuant à se réunir en groupe, les scolaires en sont arrivés à nous visiter pour des motifs plus personnels : questions portant sur leur avenir, choix d'une orientation, éclaircissements dans le domaine scolaire. Ces rapports sont devenus des relations d'amitié et il n'est pas rare d'avoir la visite d'un ou deux jeunes lorsqu'il y a une heure creuse dans leur emploi du temps.

La personnalisation des relations entre prêtres ou sœurs débouche pour nous sur un *approfondissement de la vie des équipes*.

Ces relations n'en comportent pas moins des ambiguïtés : prêtres ou sœurs, notamment étrangers, jouent en effet le rôle de « passeurs ». Ils sont des adultes, notamment les seuls du milieu urbain avec lesquels ces scolaires originaires de brousse aient la possibilité de dialoguer. Le « passeur » aide à atteindre l'univers urbain, l'univers scolaire et l'univers de la foi. Ces relations personnalisées avec les passeurs peuvent se développer au détriment de la relation des jeunes avec les membres de leur équipe ou de la communauté chrétienne ou de la collectivité scolaire. Pourtant, l'entrée dans l'Église implique un *passage collectif et communautaire* : la foi n'est pas une pratique individuelle.

Cette constatation des ambiguïtés nous invite à renvoyer perpétuellement ces relations aux équipes dans lesquelles les jeunes ensemble relisent leur existence personnelle et collective et constituent des communautés d'amour, de lutte et de célébration, et ces équipes de vie à leur solidarité avec la collectivité scolaire. Par ailleurs, le passeur étranger introduit dans la foi liée à l'univers scolaire et urbain et qui, sous bien des aspects, demeure dépendante d'une culture étrangère. Quel est le statut réel de la foi comme « venue d'ailleurs » ?

Nous sommes différents des scolaires mais, comme eux, nous essayons de travailler à une libération personnelle et collective là où nous vivons, dans toutes les solidarités qui sont les nôtres (pastorales, amicales, politiques). Cette œuvre de libération qui donne goût à notre existence de passeur adulte et d'étranger nous permet d'entrer en *connivence profonde avec la recherche de libération vécue par les jeunes*.

La différence est nécessaire à la solidarité : il n'y a communication qu'entre deux pôles distincts ; il n'y a de solidarité que dans la différence reconnue. Un interlocuteur n'existe que s'il est situé dans un lieu, dans des relations et une histoire, « d'où il parle » à un autre interlocuteur également situé dans un lieu précis et donc différent ; la relation qui s'établit est un engagement réciproque dans lequel les deux partenaires éprouvent qu'ils connaissent un manque, « le troisième pôle de la relation ».

c/ les conflits socio-économiques : lucidité et espérance

L'insistance sur les conflits et sur la façon dont ils sont résolus ou non par les groupes sociaux, est une ligne essentielle de toute analyse sociologique. C'est aussi pour nous, prêtres et religieuses, qui vivons en solidarité avec des scolaires, *une prise de position théologique et pastorale*.

La foi chrétienne, pour eux comme pour nous, ne se vit pas dans l'imagi-

naire, mais dans le quotidien concret et dans la lucidité. Celle-ci ne constitue pas un don fait une fois pour toutes ; elle est progressive ; en cette découverte progressive consiste notre aventure d'hommes et de croyants. Les participations aux équipes de vie sont un des lieux de notre lucidité progressive. Un tel approfondissement de la lucidité implique une *progression dans la vie des équipes*, qui doit passer par les étapes que postule toute analyse sérieuse des événements et singulièrement des conflits : prise de conscience des inégalités en termes de rapport entre dominants/dominés, découverte de la solidarité avec les dominés d'autres secteurs sociaux.

L'analyse lucide comporte *des risques* : le risque d'aboutir au fatalisme, celui de voir dans le conflit lui-même, lieu nécessaire de la libération, le but de cette libération. Nous, prêtres et religieuses, n'avons pas à jouer les « initiateurs politiques » et ensuite laisser les jeunes se débrouiller avec des problèmes qu'ils ne sont peut-être pas encore prêts à assumer positivement ou bien même les inviter à une action prématurée qui serait vouée à l'échec du fait d'une insuffisance d'analyse concrète.

Pour éviter un blocage, il faut faire avec les scolaires, à chaque étape de la progression, *le lien entre prise de conscience et action possible...* Ainsi par exemple, participer à la prise de conscience par les jeunes que les vrais conflits qu'ils vivent sont socio-économiques avant d'être ethniques amène à mettre en cause les motivations élitistes et individualistes qui marquent encore nombre de scolaires. Leur attrait pour un statut privilégié est justifié classiquement par le désir de servir les « ambany » (ceux qui sont en bas). Cette motivation et sa justification appellent une critique idéologique et une profonde remise en cause. D'autre part, il ne faudra pas bloquer l'évangile et le programme politique, fût-il socialiste. Il y a toujours un espace entre le Royaume de Dieu et ses traces dans l'histoire des hommes. Evitons les religions politiques.

d/ migration scolaire et histoire du salut

Les scolaires originaires de brousse ne sont pas les seuls à connaître la migration ; c'est aussi le cas de nombreux fonctionnaires ou de travailleurs ruraux. Comme tous les migrants, ces jeunes venus de la brousse vivent une situation d'étranger, marquée par l'incertitude, la dépendance et l'instabilité. Pourtant, la migration scolaire nous paraît spécifique : elle s'exprime par un « déplacement » à tous les niveaux de l'existence : géographique ou social, culturel ou religieux. Définitive, elle se situe pendant la jeunesse, à l'époque où se structure la personnalité. Les jeunes connaissent donc une situation de pauvreté, qui est aussi, dans leur cas, pauvreté matérielle. Ils sont des

« séparés » par leur participation à l'univers scolaire, vécu souvent clos sur lui-même.

Posons-nous quelques questions : nous, communauté chrétienne, comment vivons-nous la solidarité avec les marginaux et les opprimés ? Sommes-nous communauté d'accueil pour les scolaires de brousse, pour le prolétariat urbain ? L'Eglise de Fénériver joue-t-elle le triple rôle critique, stimulateur et prophétique qui doit caractériser la foi chrétienne comme annonce de la Bonne Nouvelle dans l'histoire ? Une solidarité authentique avec les pauvres et une lutte réelle contre la pauvreté constituent une condition essentielle de crédibilité de l'annonce de l'Evangile.

Cette migration est un exode : le départ du village, les longues années de transit en ville dans l'espoir d'acquérir un diplôme, l'intégration de modèles culturels nouveaux et la recherche d'une authenticité malgache... Mais cette migration bien réelle pour les jeunes qui la vivent est-elle un exode au sens d'un passage vers la liberté qui est invocation de Dieu et service des frères ? Mais la notion de service peut être récupérée à des fins élitistes (et le soin des analphabètes devenir, par exemple, justification d'une domination) alors qu'il s'agit d'une solidarité d'amour et de lutte avec les frères. Le service est aussi constitution d'une communauté, mais en même temps dépassement des communautés. Dans cette solidarité qui tend sans cesse à s'élargir, nous voyons un signe de libération.

Notre situation de « passeurs » vers le monde urbain et scolaire exige de notre part une double attention : - renvoyer les jeunes à leur solidarité avec les autres étudiants, afin d'éviter que le Père ou la Mission ne devienne une simple figure - partager en équipe pastorale notre propre cheminement avec les scolaires pour permettre à la communauté chrétienne de s'engager davantage à leurs côtés dans leur lutte de libération.

L'Equipe pastorale de Fénériver Est.

INTERVIEW DU PRÉSIDENT J.-K. NYÉRÉRÉ

par l'association des supérieurs religieux en tanzanie

En novembre 1976, une délégation des Supérieurs religieux de Tanzanie, représentant environ 100 religieux étrangers et 150 religieux indigènes, furent reçus par le président Mwalimu Julius K. Nyéréré pour un examen des problèmes qui peuvent se poser dans un pays qui a un projet et une pratique socialistes. La rencontre avait été préparée par un memorandum qui avait été présenté au président au mois d'août de la même année. Nous donnons ici des extraits de cette rencontre, parmi ceux qui nous ont paru le plus significatifs.

n.d.l.r.

Président de l'Association : Monsieur le Président, nous missionnaires étrangers, nous nous considérons comme la continuation historique de ceux qui, il y a plus d'un siècle, sont venus aider les Tanzaniens à se développer matériellement et spirituellement. Notre foi nous incite à croire que le christianisme peut apporter une contribution à la personnalité humaine. Et maintenant, les missionnaires sont, comme par le passé, impliqués dans ce travail de développement de la personnalité humaine. Ceci est notre propos... Nous vous sommes très reconnaissants d'avoir accepté de nous rencontrer, malgré le dérangement que cela vous cause et un emploi du temps très chargé.

Président Nyéréré : *Merci, Père. Je suis heureux de vous rencontrer tous. Le dérangement auquel vous faites allusion n'est ni grand, ni important ; mais au lieu de parler du memorandum que vous m'avez envoyé, je préférerais discuter de vos problèmes, tels que vous les voyez maintenant et que vous les soulevez.*

Président de l'Association : La plupart d'entre nous viennent de pays capitalistes du monde occidental. Nous vivons et travaillons maintenant dans un pays socialiste en voie de développement. Nous vous demandons comment vous, qui essayez de conduire le peuple tanzanien vers un mode de vie socialiste, considérez la présence d'un contingent aussi important d'étrangers ayant un passé historique non socialiste, alors qu'ils sont mêlés à la vie quotidienne des gens.

Président Nyérére : *Le problème du point de vue de l'Eglise - ou si vous préférez : de notre point de vue à tous en tant que frères en J.C. - n'est pas très différent du point de vue de l'Etat. Nous savons, en tant qu'Etat, que nous aurons besoin, longtemps encore, de personnes étrangères à la Tanzanie pour nous aider au développement en nombre de terrains différents. Nous ne recrutons pas ces personnes uniquement dans les pays socialistes : notre propos délibéré est de les recruter partout dans le monde. Ainsi, nous avons quatre-vingts médecins de Hollande : nous les avons recrutés parce qu'ils sont médecins, non parce qu'ils sont socialistes ou capitalistes ! Ceux qui viennent sont généralement des gens de bien, pas nécessairement socialistes, qui cherchent une occasion de travailler... et ils travaillent ! J'en déduirai que si des laïcs ordinaires venant de pays capitalistes peuvent travailler dans une Tanzanie socialiste sans éprouver le sentiment d'être par trop des outsiders, cela devrait être encore plus facile pour des missionnaires !*

Président de l'Association : C'est le point de vue officiel du Gouvernement que nous voulions connaître. Merci. - Un autre problème est que dans le cours du programme de « villagisation », plusieurs paroisses missionnaires existantes ont été partiellement vidées de leurs paroissiens. Cela signifie-t-il que nous devons reconstruire le complexe paroissial de façon à ce qu'il s'ajuste aux nouvelles communautés ?

Président Nyérére : *Un village est le rassemblement, en une nouvelle communauté, de gens qui, jusque-là, étaient éparpillés. Nous voulons que ces nouvelles communautés soient équipées de toutes les facilités dont n'importe quelle communauté a besoin, et parmi ces besoins, il y a une église - et naturellement une école.*

Il faudrait, si possible, ne pas abandonner les facilités que l'on peut avoir ; si la terre est bonne, il faudrait essayer de bâtir de nouveaux villages près des facilités existantes. Quand c'est le cas, le prêtre - qu'il soit étranger ou non - peut se trouver parmi les gens. Auparavant, il a pu se trouver extérieur à leur existence. Le changement peut alors signifier que le prêtre - au lieu de vivre à l'écart de ses paroissiens - devient physiquement UN avec eux. Les habitudes de la population empièteront alors sur sa propre vie, parce qu'il est plus proche de la vie quotidienne des gens. J'ai rencontré des prêtres

dont l'église et le complexe sont au centre du village, et beaucoup d'entre eux m'ont dit que leur travail est maintenant plus facile... Donc, je ne comprends pas votre problème...

Président de l'Association : Laissez-moi vous poser la question plus carrément. Jusqu'ici, nous avons vécu dans des constructions parfois plus raffinées, situées loin des gens. Pensez-vous qu'il soit possible pour des prêtres étrangers d'abandonner ce style de vie et de s'abaisser à vivre avec et comme ceux qu'ils servent, partageant leur labeur quotidien, travaillant à améliorer leur niveau de vie ?

Président Nyéréré : *Je serais très heureux si le simple fait d'être physiquement plus près des gens rendait le missionnaire ou le prêtre local davantage conscient du fossé entre son mode de vie et celui de ses paroissiens. La pauvreté du villageois ordinaire et le mode de vie confortable du prêtre ont toujours existé. Mais ceci est devenu plus évident quand ils se sont trouvés face à face du fait de la proximité de la paroisse et des paroissiens, selon le plan de villagisation. Je serais très heureux si le contraste se trouvait mis en pleine lumière du fait du changement. Cela pourrait faire réfléchir chacun d'entre nous et provoquer un examen de conscience. Et je ne vise pas uniquement le prêtre, mais moi-même également !*

J'ai ma propre petite maison à Butiama. Quand le peuple vivait à une certaine distance, je n'ai vraiment pas remarqué le contraste entre ma maison et celles des gens. Maintenant, les gens se rapprochent ! Et ils sont pauvres ! Pendant toutes ces années, je n'ai pas cessé d'affirmer que nous voulions l'égalité ici, en Tanzanie. Mais ce n'est que maintenant que j'en arrive à me rendre compte que, même à Butiama, l'égalité n'existait pas comme je l'imaginai ! Et je pense que ce que je dis de Butiama est vrai de partout ailleurs, pour les étrangers aussi bien que pour les prêtres locaux. Les missionnaires viennent de pays relativement prospères, encore qu'eux-mêmes ne vivaient que simplement. Quand ils arrivent dans un pays comme la Tanzanie, ils conservent ce modeste train de vie - et découvrent que c'est en réalité un niveau de vie élevé ! Une sorte d'autocritique s'impose à nous dès que nous vivons parmi les gens. C'est inévitable. Mais c'est la même autocritique qui se fait dans l'Eglise entière à présent dans le monde entier. Ne croyez-vous pas que ces questions peuvent amener l'Eglise plus près de la réalité ?

Président de l'Association : Il y a des prêtres qui sont prêts à s'adapter à la nouvelle réalité. D'autres ne s'en sentent pas capables. Leur inaptitude à changer de mode de vie aura-t-elle un effet négatif sur les services qu'ils doivent assurer aux gens - quoi qu'il advienne ?

Président Nyéréré : *Il est difficile de porter un jugement là-dessus. L'Etat a*

un problème similaire : certains travailleurs que nous envoyons dans les villages sont des diplômés d'universités ; tous ne s'adaptent pas aux conditions, même si quelques-uns y parviennent. Cette sorte d'adaptation et la tâche de se rendre acceptable par les gens seront toujours pénibles. Cela fait partie de la vie. Mais il faut espérer que les prêtres continueront de faire leur travail pastoral et que, en dépit de tout, cette façon de faire sera appréciée de tous.

Président de l'Association : Quelles devraient être les réactions du missionnaire quand il voit par exemple que les autorités civiles ne font pas leur devoir avec les gens ?

Président Nyérére : *Vous me demandez ce qu'il faudrait faire si vous constatez que les choses vont de travers. Si vous connaissez le chef du village, pourquoi ne pas aller le trouver ? Car en fait, le Gouvernement a établi un système qui, idéalement du moins, devrait permettre d'entendre et de redresser ce genre de torts. Mais si les gens ne posent pas de questions, alors, le système est inopérant.*

Président de l'Association : Je crains, Monsieur le Président, d'être peu familiarisé avec le système dont vous parlez. Comment fonctionne-t-il ?

Président Nyérére : *Dans chaque village, il y a deux représentants de l'autorité : un fonctionnaire du Gouvernement et un représentant du Parti. Le représentant du Gouvernement est là pour accomplir une tâche donnée. Il arrive qu'il abuse de son autorité. Alors les gens peuvent faire redresser les torts causés par le fonctionnaire en usant de leur droit de recours auprès des représentants du Parti. Ceux-ci, n'exerçant pas de pouvoir exécutif, sont de ce fait en posture de demander des comptes à ceux qui l'exercent.*

Président de l'Association : Parfois, les gens s'attendent à ce que nous les aidions d'une manière qui serait les desservir. Ils comptent sur les étrangers pour leur donner un tracteur ou une pièce de matériel sophistiqué. Mais l'étranger une fois parti, ce cadeau deviendra un fardeau.

Président Nyérére : *Ne les aidez pas de la mauvaise manière ! Si, par ailleurs, vous deviez les aider à mettre sur pied un atelier de menuiserie et à former des menuisiers capables de faire marcher l'affaire après votre départ, alors vous les aiderez à être indépendants. Tout dépend de votre jugement : leur apportez-vous quelque chose qui les rendra plus indépendants à l'avenir, ou le contraire ?*

Un des prêtres dans la salle : Monsieur le Président, nous avançons en âge... En Tanzanie comme ailleurs, le nombre de missionnaires étrangers

ira en diminuant. De toute façon, la Tanzanie possède déjà une Eglise locale en avance sur les autres pays d'Afrique orientale pour ce qui est des vocations sacerdotales et religieuses.

Président Nyérére : *C'est vrai que les garçons et les filles de nos écoles sont très intéressés par le fait de servir l'Eglise en tant que religieux. Quoi qu'il en soit, je suis moi-même persuadé que, pendant longtemps encore, nous aurons besoin de prêtres étrangers pour aider à la formation des nouvelles recrues. Mais il vous faut choisir ces prêtres avec grand soin. Nos séminaires doivent former des prêtres aptes à travailler dans un pays à orientation socialiste comme la Tanzanie. Les prêtres qui y enseignent doivent être bien disposés à aborder et à comprendre le socialisme comme mode de vie.*

Président de l'Association : Quel est, à votre avis, le rôle de l'Eglise en Tanzanie ?

Président Nyérére : *Ce n'est pas à moi de dire en quoi consiste le rôle de l'Eglise ! Il lui a été donné il y a des siècles par une très Haute Autorité ! C'est à l'Eglise seule d'adapter son rôle au monde d'aujourd'hui - un monde en perpétuel mouvement. Mon rôle consiste à construire le socialisme et j'ai besoin d'aide. A une certaine époque, j'ai craint que l'Eglise ne s'oppose à nous, mais je le redoute moins maintenant. Ma crainte initiale venait du fait que le socialisme européen était grandement identifié à l'athéisme, de sorte que, lorsque nous avons résolu d'instaurer le socialisme en ce pays, j'ai craint que l'Eglise ne nous soit automatiquement hostile. Il n'est pas facile à des êtres humains de prendre des décisions sans avoir une sorte de prototype dans l'esprit. Aussi quand les gens ont commencé d'être amenés dans les villages, on s'est écrié : « C'est l'Union Soviétique ici maintenant ! » J'ai pris cela à la plaisanterie et j'ai répondu que nous n'avions pas de Sibérie ! Mais j'ai craint l'éventualité d'avoir à entrer en conflit avec l'Eglise, ou que l'Eglise entre en conflit avec nous, principalement par manque de compréhension de ce que nous allions faire. Je suis persuadé que le danger est maintenant écarté. Même si certains évêques sont conservateurs et nous surveillent de près, je pense qu'ils acceptent notre politique d'une manière générale. Ils n'ont certainement aucune raison de croire que nous allons devenir athées ! Il fut donc un temps où j'ai craint que l'Eglise ne s'oppose à nous parce qu'elle ne comprenait pas ce que nous tentions de faire. Et j'aurais résisté, car j'ai la conscience absolument tranquille ; j'essaie de construire une société socialiste, pas une société athée. Et je n'aurais pas été heureux d'un tel conflit, même avec une bonne conscience. Je ne veux pas me quereller avec l'Eglise. Mais maintenant, je suis davantage à mon aise...*

Ce que je souhaite encore, c'est que l'Eglise et l'Etat fassent progresser

leurs relations - que l'Eglise nous apporte une aide positive et ne s'abstienne pas uniquement d'avoir une position négative. En conséquence, je serais très heureux si les séminaires pouvaient nous fournir des prêtres socialistes, car je crois que c'est là un des plus grands besoins de ce pays. En produisant cette sorte de prêtre, l'Eglise jouerait un rôle dans la construction de la Nation. Il est vrai que l'Eglise a son travail particulier, qui est purement spirituel, mais elle s'est toujours également occupé de questions plus « terrestres ». Si elle estime qu'elle peut nous aider, ici en Tanzanie, dans ces questions terrestres, personne n'en serait plus heureux que moi.

Un prêtre dans l'assistance : Monsieur le Président, je viens de Pologne. Dans mon pays, quand on parle du socialisme, le point de référence est l'Europe orientale athée et la situation désespérée de l'Eglise sous ces régimes. Mais j'ai aussi travaillé en Tanzanie et je peux confirmer d'après mon expérience personnelle que - comme vous l'avez dit - le socialisme en Tanzanie laisse une liberté complète en matière de croyance et de pratique religieuses et que cela n'a rien à voir avec l'athéisme.

Président Nyéréré : *Vous êtes en bonne situation pour porter ce jugement. Tanu n'est aucunement un parti athée. Nous rejetons l'athéisme en principe, parce que nous rejetons - comme question de principe - l'idée que nous avons le droit de demander à nos membres s'ils croient en Dieu ou non. Nous ne pensons pas que ce soit là l'affaire d'un parti politique. Notre avis, c'est que les communistes ont tort de poser cette question : « Croyez-vous en Dieu ? » et de vous rejeter comme membre du Parti si vous dites oui. La métaphysique n'est pas, selon nous, l'affaire d'un parti politique et donc Tanu ne soulève pas la question du tout. - Je me demande parfois si l'Eglise se rend compte combien les communistes et nous, nous différons sur cette question : nous différons fondamentalement, totalement.*

Pour nous, nous voulons sincèrement construire une société basée sur l'égalité des hommes. Nous ne sommes pas encore cette société, mais nous nous efforçons d'y arriver. Quand une telle société humaine viendra-t-elle ? En l'an deux mille cinq cent, peut-être !

traduit de l'anglais par Geneviève Le Forestier

ÊTRE FIDÈLE A QUOI... ?

Mutations, remises en question, crises de toutes sortes, instabilité, recherche tâtonnante de formes nouvelles, intérêt porté à la marginalité, tout, dans les temps que nous vivons, semble aller à l'encontre de cette « fidélité » dont on nous a si longtemps rebattu les oreilles. Fidélité au baptême, fidélité aux vœux, à l'ordination, fidélité à la Règle, aux traditions, etc., toutes choses qui relèvent du passé, de *notre* passé, et qui semblaient bien alors engager notre avenir dans des voies prévisibles, immuables, éprouvées. Sécurité d'avoir choisi sa ligne et de s'être mis sur les rails. Fidélité : y rester jusqu'à notre dernier souffle, quoi qu'il arrive. Rester ce que nous avons rêvé d'être à vingt ans, lors de ce don que nous avons fait de nous-mêmes, dans la générosité et la jeunesse de notre cœur...

Nous n'avions pas compté sur les séismes, bouleversant le paysage, ébranlant le ballast. Suivre les rails risque de nous conduire au précipice. Rafistoler la voie n'y changerait rien ou presque. Tout lâcher, sous prétexte qu'on ne savait pas, que les engagements passés ne sont plus tenables ? Ce n'est pas mieux que de s'y cramponner en fermant les yeux.

J'y pense souvent, moi qui, à dix-huit ans, avais choisi la vie dominicaine, en grande partie pour la liturgie, les observances, la vie conventuelle, et l'habit... y compris la rasure ! A soixante ans, je suis servi : ni habit, ni liturgie, ni observances, à plusieurs milliers de kilomètres de mon couvent (Beyrouth) que je n'ai pas revu depuis plusieurs années, noyé dans des activités purement « profanes »... *Rien de ce que à quoi j'avais pensé*, à part le fait d'être au loin, en pays non chrétien. Et parfaitement « bien dans ma peau », par-dessus le marché ! Serais-je infidèle ? N'ayant ni le temps, ni le goût de penser au passé, ni pour le regretter, ni pour vouloir y revenir, me voilà amené à concevoir la fidélité autrement que par rapport à lui et aux divers engagements qu'il comporte.

Laissons les rails pour la marche à l'Etoile. Une fois partis, les Mages oublient leurs livres. Etre fidèle, c'était pour eux ne point s'y cantonner, mais se mettre en route, puis aller de l'avant en pays inconnu, les étapes succédant aux étapes, imprévisibles, jusqu'à Jérusalem et la crèche. Fidélité au jour le jour, les yeux tournés vers l'astre et vers l'avenir. Ainsi en avait-il été d'Abraham, fidèle à la Promesse (celle de Dieu, et non pas la sienne !). Il lui arrive de douter, mais jamais de regarder en arrière. Sa fidélité consiste à « aller vers » la Terre Promise. Quant aux Apôtres, leur fidélité semble se jouer presque uniquement dans le présent, « suivant » Jésus sans trop savoir à quoi aboutirait l'aventure.

Ainsi, ce qui importe, c'est de répondre, au jour le jour, à un certain appel. Les « engagements » n'ont été que les formes, adaptées à certains moments, de notre réponse. Dieu est fidèle (et Lui seul...), son appel étant pour toujours, et nous harcelant sans cesse, pour que nous n'estimions pas être quittes, parce que nous lui avons répondu une fois, autrefois. Car nos réponses sont toujours ambiguës, fragmentaires, à la mesure de notre intelligence et de notre amour du moment, dont nous n'avons jamais à être fiers.

« Mes voies ne sont pas vos voies », dit le Seigneur. Quand même aurions-nous fait, à un moment donné, nos voies des voies de Dieu, tout est toujours à recommencer, à reprendre. La fidélité n'est finalement que l'ouverture au souffle de l'Esprit, nous conduisant où il veut et comme il veut, brouillant nos pistes pour qu'il soit bien sûr que c'est Lui qui mène la danse. La fidélité ne consiste qu'à emboîter le pas. Que nous l'ayons fait un jour, c'est bien. Que nous le fassions aujourd'hui, autrement peut-être, c'est mieux. Que nous le fassions toujours, quelle que soit la cadence, faisant fi de nos prévisions, c'est ce vers quoi nous devons tendre, et c'est alors que nous serons fidèles. *Nous mettre au pas de Dieu, jour après jour...*

Pour nous, que sera demain ? Peu importe. Certainement pas ce que fut hier, en tout cas ! Dieu seul connaît et fait notre route. La fidélité consiste à la suivre. La découvrant, pas à pas. L'itinéraire, imprévisible, parfois apparemment insensé, ne nous apparaîtra qu'ensuite, quand nous l'aurons parcouru, dans sa sagesse ineffable.

Plus de rails ? Quelle libération ! Acceptons la marche à l'Etoile !... Et que, tournés vers l'avenir, attentifs aux signes de Dieu, nous allions toujours de l'avant, vers son Royaume !

Afghanistan, Serge de Beaurecueil op.

courrier des lecteurs

294/ Bordeaux : Ch. Plésent. Au début de 1977, une décision romaine, émanant de la Congrégation de la Doctrine de la Foi, a paru, refusant le sacerdoce ministériel des femmes. Etait attendu - et paraissait indiqué, étant donné l'appel que beaucoup de femmes, plus ou moins explicitement adressent à l'Eglise - un document plus général sur La Place de la Femme dans l'Eglise. Le sacerdoce féminin n'est qu'un aspect du problème, sans doute fort important, mais qui, dans l'état actuel des mentalités, serait difficile à faire admettre par un certain nombre de catholiques ; il aurait plus de chance d'entrer dans la pratique courante, si l'accès à d'autres ministères, d'ailleurs plus immédiatement urgents, comme le diaconat par exemple, introduisait la femme dans la vie ministérielle de l'Eglise. Il s'agit d'un « partage » selon le plus pur esprit de l'Évangile.

Pourquoi remettre toujours à plus tard l'étude de l'influence bénéfique que les femmes pourraient avoir dans l'Eglise et qu'elles n'ont pas, barrées qu'elles sont par toutes sortes d'habitudes masculines, de règlements vétustes les concernant, d'autoritarismes les traitant en mineures, et les empêchant d'être efficaces ; dans la réalité des faits, l'administration des sacrements, le ministère de la Parole, les décisions concernant les communautés ecclésiales sont réservées au clergé. La participation accordée aux femmes, dans ces différents domaines, est insignifiante, quand elle existe, et pas généralisée.

Mais qu'en est-il du document qui vient de paraître, de ses motivations ?

- La déclaration romaine déclare l'égalité

de l'homme et de la femme, dit que le sacerdoce ministériel ne donne aucune supériorité à celui qui y est appelé ; les plus grands ne sont pas les ministres, mais les saints (ce qui déplace quelque peu la question).

Et les principes ainsi posés, de nombreuses considérations suivent qui, de toute évidence, tendent à prouver le contraire. C'est pour cela qu'il semble indispensable de faire les réflexions suivantes :

- La déclaration invoque le fait que le Christ a choisi des hommes pour être ses apôtres ; la fidélité au Christ exige donc que l'on respecte cette tradition. Les conclusions que l'on tire d'un fait exact sont contraires à l'attitude que, dans de nombreuses circonstances, l'Eglise a eue au cours des âges. Ainsi, le Christ a pris ses apôtres parmi des hommes de race blanche : l'Eglise ordonne au sacerdoce aussi bien des hommes de couleur... Le Christ a donné son Corps et son Sang le Jeudi-Saint uniquement à des hommes et sous les deux espèces : l'Eglise donne la communion aux femmes et aux enfants et le plus souvent sous la seule espèce du Pain... Le Christ n'a formellement institué que deux sacrements, l'Eglise en présente sept actuellement... Les évêques étaient élus dans la primitive Eglise : ils sont maintenant nommés par Rome. Il serait possible de multiplier les exemples.

Alors, que vaut l'argument invoqué, d'une Eglise qui n'est pas libre de modifier la tradition ? (avec un « t » minuscule et non majuscule).

- La réflexion prétend s'étayer sur la théologie. Le prêtre représente le Christ qui est un homme ; une femme ne peut donc le représenter. Faire rentrer la sexualité dans ce domaine heurte vraiment la délicatesse et le bon sens du peuple de Dieu. Est-ce parce que l'homme-prêtre a des organes génitaux masculins qu'il peut représenter le Christ, ou plutôt parce qu'il est un « être humain » racheté ? Un élément aussi matériel peut-il avoir valeur de preuve, même s'il s'autorise de la théologie ? D'ailleurs, Dieu n'a pas de sexe, et Jésus a dit à ses disciples que la sexualité disparaîtrait dans l'au-delà.

Les figures du Christ, Epoux de l'Eglise, le prêtre représentant le Christ, ne sont que des images et non des réalités ; elles pourraient être remplacées par d'autres images, qui sauvegarderaient l'essentiel : représentant « l'amour évangélique », le « service de la communauté ecclésiale »...

A ces considérations, il faut ajouter que l'Eglise ne progressera pas par des interdits répétés et qu'un climat de confiance est nécessaire à l'épanouissement de la vie chrétienne. Comment accorder bienveillance à un texte qui ne donne aucune application concrète à l'élargissement de la situation de la femme dans l'Eglise ! L'étude du diaconat féminin, en particulier, qui aurait dû passer avant celle du presbytérat, est remis à une date indéterminée. Evidemment, les traditions que l'on invoque pour légitimer le refus du sacerdoce féminin, peuvent être difficilement retenues pour légitimer le refus du diaconat féminin.

Enfin, il n'est pas difficile de constater que la mixité hommes/femmes, sans discrimination de responsabilités et d'actions, fait très peur aux milieux ecclésiastiques. Certes, cette mixité peut poser des problèmes, mais dans d'autres sociétés aussi et il faut apprendre à la vivre, comme un enrichissement. Le Concile Vatican II nous a laissé un texte éclairant : L'Eglise est à la fois visible et spirituelle... constituée d'un élément humain et d'un élément divin... constituée en ce monde comme une société (Constitution dogmatique sur l'Eglise). C'est donc dire que l'Eglise doit accepter les impératifs nécessaires au bon fonctionnement des sociétés humaines. A l'heure actuelle, il semble que la mixité en soit un.

Ce qui est grave, c'est que ce document éloignera un peu plus de la pratique, et même de la foi, des femmes, surtout des jeunes, qui se diront qu'elles ont mieux à faire qu'à réclamer des droits qui leur sont refusés, alors que, dans la société civile et professionnelle, elles ont les mêmes responsabilités que les hommes et peuvent y exercer une influence. Faut-il leur faire grief de quitter l'Eglise ? En ont-elles toute la responsabilité ?

D'autres femmes ne veulent pas partir

parce qu'elles aiment l'Eglise qu'elles situent au-dessus des disciplines et traditions susceptibles de changer un jour, comme le Christ leur en a donné l'exemple vis-à-vis des traditions juives. Elles persistent à croire que refuser l'étude de la place de la femme dans l'Eglise - étude qui reste perpétuellement en suspens - porte un tort considérable à l'évangélisation, qu'elles donnent de bonnes raisons aux Eglises réformées et aux Sectes qui se considèrent plus ouvertes et accueillantes, et que tant qu'un réel changement ne sera pas manifesté, elles ont le devoir de se faire entendre, pour être fidèles à leur conscience de chrétiennes. Des hommes d'ailleurs, évêques, prêtres, les accompagnent parce qu'ils estiment qu'il y a non seulement des injustices à réparer, mais aussi une voie à exploiter pour porter le message évangélique dans notre temps.

L'Esprit-Saint bouleversera-t-il, à son heure, la situation ?

295/ Arcueil : Michel Gsell. Rapidement, je voudrais vous faire une simple suggestion. Serait-il possible de donner plus de place aux réflexions, théoriques ou « vécues », des chrétiens du Tiers-Monde, et en particulier aux prêtres et laïcs africains ? Le choc provoqué par certaines de leurs positions (cf. Spiritus n° 56) me semble assez révélateur du peu de connaissance, dans l'institution hiérarchique, de ce qui se passe « sur le terrain »...

Une autre suggestion qui m'intéresserait de plus près : une enquête/réflexion sur la possibilité d'inventer les formes radicalement nouvelles de la vie religieuse en Afrique (i.e. les Ordres et Instituts religieux). - Bon courage à vous et à toute l'équipe de Spiritus.

296/ Samoa : F. Allais. Tâchez d'avoir quelques correspondants de cette partie du monde dont les faits et gestes ont, à mon avis, une valeur originale jamais mentionnée dans vos pages centrées sur l'Afrique, l'Extrême-Orient et un peu sur l'Amérique du Sud. A devenir pleinement catholique, votre revue y gagnera en expérience humaine. Rien de ce qui est humain ne doit lui être étranger Bonne chance...

297/ Bailleul : Frère Yvon : *Nous sommes ici 71 moines, venus d'horizons très différents, de cultures variées, d'âges très échelonnés, etc. Tout ce que je puis dire, c'est que nous sommes abonnés à Spiritus depuis 1960 et que nous n'avons jamais envisagé de résilier notre abonnement : ce qui n'est pas le cas pour toutes les revues !*

Parmi les sujets qui nous intéressent, viennent en premier lieu tous ceux qui concernent la transmission de la foi dans les cultures africaines et l'adaptation liturgique à ces cultures. Nos anciens missionnaires, revenus de Madagascar, sont évidemment intéressés au premier chef, ainsi que tous ceux - nombreux - qui ont des parents ou amis parmi les Pères Spiritains. Continuez vos recherches, donnez toutes vos informations, faites place au dialogue. Nous vous sommes unis...

298/ Mali : Gilles Graffin... *Je suis satisfait de ce que vous nous servez, puis-je continuer.*

Cependant, je me demande si on ne pourrait pas avoir davantage d'articles écrits par les premiers intéressés : latino-américains, africains, asiatiques ? Car, pour moi, c'est très important d'avoir leur opinion, autrement nous risquons fort de vivre dans l'illusion. Mais je crois l'avoir déjà dit.

D'autre part, je trouve excellent d'avoir des articles où les auteurs peuvent s'exprimer. C'est dommage que le P. Prouvost ait été peiné de l'article du P. L'Hour, mais je crois que les lecteurs de Spiritus ne sont plus des enfants et devraient être capables de réfléchir par eux-mêmes, au sujet des articles de la revue. Spiritus se veut « expérience et recherche », il faut continuer. A ce propos d'expérience, il y a des essais de liturgie plus ou moins valables, mais qu'en est-il de la « messe zâroïse » ? J'en ai entendu parler ; y a-t-il des renseignements sur cette messe, est-elle valable ? est-ce vraiment africain dans sa conception et dans son expression ?... Bon courage !

299/ Tchad : F. Clémenceau. Spiritus est

toujours un bon stimulant pour nous, broussards, qui n'avons pas toujours le temps de rester des heures à cogiter sur des théories.

Soutenez, nourrissez, éclairez notre enthousiasme missionnaire. C'est cela que nous attendons de vous. Et vous aiderez l'Afrique qui a besoin encore de missionnaires enthousiastes. Bien amicalement...

300/Tchad : G. Damon. *Les réflexions de P. Erny dans Universitaires rwandais (Spiritus, n° 65, p. 429) mériteraient d'être approfondies avec un cahier spécial sur « la formation aux ministères ». Il est certain que la pauvreté des Africains, leur désir de promotion, la gratuité de l'instruction dans les petits séminaires, poussent bien des jeunes dans cette voie (musulmans et non-chrétiens parfois) même s'il n'y a aucun désir de vocation. Et pour entrer, les jeunes accepteraient toutes les conditions. Devant de telles demandes, il est difficile de discerner les vraies vocations...*

Combien d'élèves entrés en sixième retrouve-t-on en première année de grand séminaire ? Dans ces conditions, faut-il garder les petits séminaires, avec toute l'hypocrisie que cela suppose ? C'est ce qu'ont pensé nos évêques du Tchad en supprimant le « foyer du petit séminaire » et en envoyant tout le monde au collège secondaire chrétien. Ceux qui désirent s'orienter vers le sacerdoce font partie d'une équipe, suivie par un prêtre. Qu'en est-il ailleurs ?

Il est certain que de jeunes enfants ont un vrai désir du sacerdoce, mais la famille ne peut payer les études. Pour d'autres jeunes, sérieux et aptes au sacerdoce, l'obstacle est dans les programmes occidentalisés et inadaptés qu'ils sont incapables de suivre... Que fait-on ailleurs dans ces cas ? quelles solutions propose-t-on ?

Je vous dis bon courage dans votre recherche, en vous souhaitant un Spiritus toujours plus dynamique et fidèle à l'Esprit...

notes bibliographiques

Les Eglises d'Afrique, quel avenir ?

ouvrage collectif

Il ne faudrait pas se laisser abuser par le titre et, dès les premières lignes de l'éditorial, l'on est ramené à un rétrécissement que l'on ne soupçonnait pas : à l'exception de quelques pages consacrées au dialogue avec l'Islam et avec ces Eglises indépendantes africaines que certains chez nous persistent à appeler « sectes », il ne sera question dans cette livraison que de l'Eglise catholique, de ses problèmes et de ses espérances.

Certes, les spécialistes des questions d'évangélisation en Afrique peuvent estimer que ce numéro ne leur apportera aucune révélation sensationnelle. Beaucoup de chrétiens par contre, missionnaires y compris, trouveront en ces articles si divers un ensemble qui leur donnera, dans une langue très accessible, une honnête information sur les questionnements délicats et complexes qui tourmentent aujourd'hui l'Eglise d'Afrique. Quel avantage que s'écrivent enfin, pour d'autres que pour quelques initiés, des vérités et des propositions qui, pour n'être pas toujours agréables à entendre, gagnent cependant beaucoup à être écoutées avec sympathie et accueillies avec la ferme volonté d'opérer en nous quelques indispensables décentrement. Et notre attention redouble quand on sait que ce sont principalement des Africains qui prennent la parole et tentent de justifier des orientations que l'on ne suggère habituellement que sur le mode allusif.

40 % de la population africaine est islamisée, et 40 % baptisée. Sur la masse de 150 millions de baptisés, les 2/5 sont catholiques. Séduits par ces chiffres éloquentes, les bons gens de l'Occident, mi-sérieux, mi-incrédules, disent parfois que les Noirs viendront évangéliser les païens que nous redevons. Nos auteurs africains en sont moins persuadés et ne s'en laissent pas conter par les belles façades de leurs Eglises : les plus inquiets auscultent les pieds de ces Eglises aux apparences colossales pour vérifier de quelle argile ils sont pétris. Chacun proclame que le temps de l'importation est révolu, et même que celui de la simple adaptation d'un modèle arrêté ailleurs ne résoudra rien. Le christianisme doit naître indigène en Afrique comme il s'est façonné indigène dans le bassin méditerranéen. Alors seulement pourra s'instaurer la communion véritable, solide et durable, entre Eglises égales et différentes, riches mutuellement de leur originalité particulière.

Impossible de présenter ici les apports des divers intervenants. Beaucoup seront sensibles aux réflexions mêlées d'humour et de vinaigre où Mgr N'Dayen, qui fait partie de ceux qu'il appelle les « moujiks de l'Episcopat », dévoile pudiquement quelques-unes des difficultés d'échanges entre les Eglises noires et les organismes centraux de l'Eglise romaine. Fidélité, oui ; « pétrification », non. Mais les rapports institutionnels soulèvent certainement moins de lièvres que les questions dogmatiques et pastorales qui révèlent souvent d'importantes divergences ecclésiologiques. Il serait ici dommage que les critiques ne retiennent que le plus spectaculaire, par exemple les interrogations de Sidibé Tempore sur l'obligation du pain et du vin pour la vérité de l'eucharistie, ou celles de Jean-Marc Ela sur la présidence eucharistique par des laïcs « habilités » et non point « ordonnés ». Le cœur du problème, c'est d'aider l'ensemble de l'Eglise à sortir de sa « méprise sur le pluriel des Eglises » et à découvrir le sens de sa véritable croissance « qui n'est pas expansion, mais autogénèse », selon les termes mêmes de Mgr Sanon.

Parmi les analyses dues à des plumes non africaines, celle de Gérard Eschbach mérite une mention toute spéciale. Si la dichotomie

tomie entre foi et intelligence persiste en Afrique, dit-il, le christianisme s'installera à côté du sérieux de la vie africaine et perdra rapidement toute pertinence ; l'affrontement lui est indispensable pour qu'il renonce à l'exotisme et s'exprime comme Foi en un Christ incarné. Et ce n'est qu'alors que verra le jour une pensée qui sera véritablement chrétienne et authentiquement africaine.

Michel Legrain cssp

Revue Concilium, n° 126 (juin 1977), 148 p.

Marx pour un chrétien

par Philippe Warnier

Philippe Warnier est animateur du mouvement *Vie Nouvelle* qui a opté pour le socialisme auto-gestionnaire et qui a cherché à préciser l'apport du marxisme dans sa dynamique interne. L'auteur nous livre ici le regard d'un militant qui a conscience que le marxisme est un instrument théorique privilégié pour analyser le capitalisme, mais qui se pose la question suivante : le marxisme n'est-il qu'un outil de réflexion ou bien a-t-il également une influence sur la façon même dont nous vivons notre foi ?

L'auteur tente une réponse loyale et lucide, en s'élevant contre des jugements trop simplistes et en affirmant qu'il est arbitraire de cantonner le marxisme aux seuls domaines économiques, sociaux et politiques, alors qu'il touche également nos conceptions en matière d'éducation, de sexualité, de culture et de religion (p. 10).

Chaque chapitre aborde une interrogation majeure : le marxisme est-il fondamentalement athée ? Est-il un matérialisme qui nie l'Esprit ? Est-il une fausse science ? Est-il contre la personne ? contre une morale de la liberté ?

Selon l'auteur, une certaine forme de marxisme est compatible avec la foi chrétienne, car le but du marxisme est moins de nier Dieu que d'analyser le rôle de la religion dans le fonctionnement social (p. 83), tout

en admettant que la critique de la religion apparaît bien comme le point de départ de la pensée de Marx (p. 101).

La lutte des classes constitue un autre point de discussion. L'auteur note que bien des chrétiens envisagent ce concept en termes de morale et de relations interpersonnelles (la violence érigée en système) alors que ce concept veut rendre compte avant tout de la réalité socio-économique (p. 133).

On le voit, le propos de l'auteur est d'aider les chrétiens à dépasser les jugements tout faits et à entreprendre une réflexion sérieuse sur le marxisme.

C'est un livre assez didactique, au style clair, avec des résumés à la fin de chaque chapitre qui permettra facilement un travail de groupe. Il est certainement, l'un des plus faciles à aborder, concernant l'enjeu du marxisme pour la foi et la vie de l'Eglise aujourd'hui.

A noter également en annexe un court documentaire qui constitue une « charte » du mouvement *Vie Nouvelle* vis-à-vis du marxisme - et qui recoupe largement les thèses de P. Warnier.

Yvon Crusson sma

Edit. Fayard-Mame, 1977, 236 p.

Dieu est Noir

Histoire, religion et théologie des Noirs américains

par Bruno Chenu

L'auteur commence par retracer l'histoire des Noirs des U.S.A. : traite, esclavage ; puis, en 1862, l'émancipation qui débouche sur de nouvelles formes d'oppression et de ségrégation. C'est dans ce contexte que les Noirs ont reçu, après plus d'un siècle d'attente, le message chrétien. Ils l'ont peu à peu assimilé et on voit naître au début du XIX^e siècle des Eglises noires dont l'auteur analyse la liturgie et les croyances à travers les prédications, les Negro-spirituals et divers témoignages de l'époque.

L'exode des Noirs vers les villes entre 1915

et 1930 amènera l'éclatement des Eglises noires et de nouvelles formes d'action politique et sociale. C'est dans ce contexte nouveau que la religion noire va devenir une théologie, s'exprimer dans des écrits réflexifs et systématiques. A partir de 1966, on voit paraître un grand nombre d'essais théologiques, fort disparates et parfois opposés ; mais tous se retrouvent dans la volonté de valoriser la réalité noire (ce que résume le slogan : Dieu est Noir) et l'histoire doublement de ce peuple à la lumière de la Bible. Ces premières productions d'une « théologie noire » ne sont pas tendres pour les Blancs, leurs Eglises et pour la théologie qu'ils ont présentée comme une vérité universelle et immuable. Les missionnaires Blancs ont pu faire cela de bonne foi ; il reste que leur théologie a été de fait l'instrument de la domination blanche.

Ce livre dont la lecture n'est pas difficile, sera très utile pour ceux qui veulent saisir de l'intérieur les questions que pose aujourd'hui le monde noir, celui des U.S.A. comme celui des D.O.M., celui des pays indépendants comme celui d'Afrique australe, aux Eglises d'Occident.

Pierre Buis cssp

Le Centurion, 1977, 320 p.

Catholic Beginnings in Natal and beyond

par J.B. Brain

S'il est essentiel de connaître d'une entreprise son but et ses motivations, il est non moins intéressant d'en savoir les structures, les rouages et les critères d'efficacité. C'est ce à quoi s'emploie, avec beaucoup de rigueur et de minutie, J.B. Brain, sud-africain d'origine et bibliothécaire de profession, dans son ouvrage : *Les débuts du catholicisme au Natal et au-delà.*

Elève des Sœurs de la Sainte-Famille, universitaire passionnée d'Histoire, l'auteur a travaillé au Cap et à Johannesburg, vécu, après son mariage, quelques années en

Rhodésie et en Australie, pour se fixer au Natal en 1967. Là, elle reprend un projet qui lui tient à cœur depuis longtemps : écrire l'histoire du catholicisme en Afrique du Sud, des tout débuts (1501) à 1885.

Elle s'attache surtout à la période 1837-1885. A cet égard, un de ses grands mérites est de toujours placer les missionnaires (pour la plupart, Oblats de Marie Immaculée) dans le contexte de l'époque. Leur comportement s'en trouve singulièrement éclairé et justifié. Clairvoyance psychologique et communicabilité n'ont jamais été l'apanage du XIX^e siècle. C'est aussi la période par excellence où il va de soi d'exiger du travailleur - qu'il soit professeur, commis de magasin ou ouvrier d'usine - un labeur et un rendement inversement proportionnels aux moyens dont il dispose.

De tout cela, les missionnaires sont, plus lourdement que d'autres, tributaires. Propulsés sans préparation pratique sur un continent étranger, ils sont inadaptés, en proie à l'isolement et à la solitude, de par leur petit nombre, l'étendue des missions, le manque de communications et de moyens financiers. On mesure la somme de foi, d'acharnement et de courage moral et physique qu'il leur faut pour combler le grand écart entre leurs atouts et leurs handicaps. Que la plupart y soient parvenus, et soient même allés plus avant, force le respect et incite à la réflexion.

Parallèlement à l'œuvre des hommes, il y a celle des femmes : religieuses de diverses congrégations, venues par groupes ouvrir écoles et ouvriers, soigner des malades. Que l'on souhaiterait qu'un ouvrage aussi documenté que celui-ci, leur soit consacré, alors que justement la condition de la femme et la vie en communauté suscitent étude et attention.

Ecrit dans une langue fluide et claire, le livre se lit facilement. Une traduction française le rendrait cependant accessible à un plus grand nombre. Au moment où ce qui se passe en Afrique du Sud préoccupe notre esprit et notre cœur, où l'Eglise catholique vient d'y franchir un nouveau pas dans son opposition au système oppressif, la connaissance des débuts de son histoire,

présentés de façon aussi complète et d'après des documents pour la plupart inédits, est à la fois utile et opportune.

Geneviève Le Forestier

T.W. Griggs & Co, (PTY) Ltd, Durban, Afrique du Sud, 1975, 184 p.

Théologies du tiers-monde

Du conformisme à l'indépendance

ouvrage collectif

Le livre est un compte rendu du colloque des théologiens du tiers monde qui s'est tenu à Dar-es-Salaam, en Tanzanie, du 5 au 12 août 1976. L'ouvrage nous donne les textes présentés lors de cette rencontre dans leur forme primitive. Y participaient 21 théologiens d'Amérique Latine, d'Afrique et d'Asie et un représentant de la théologie noire aux U.S.A.

L'événement est important : la rencontre ne se fait pas au niveau des hiérarchies, mais à celui des chercheurs qui tentent un discours chrétien à partir de la situation de leurs Eglises. Un point commun, c'est la constatation de l'impossibilité d'une théologie universelle. La revendication d'une telle théologie ne fait, selon eux, que maintenir le monopole de la théologie occidentale.

Est-ce à dire qu'il y aurait une théologie du tiers monde ? La rencontre a bien montré qu'il n'en était rien, qu'il y a des théologies différentes suivant les cultures. Les différences sont nombreuses entre l'Amérique latine et sa forte majorité de chrétiens, et l'Inde avec sa minorité de chrétiens au milieu de croyants de religions anciennes et vivantes - entre Hong-Kong avec la Chine populaire à ses portes et l'Afrique, pays de la tradition orale, mais avec des régimes politiques différents. Un point pourtant leur est commun : la situa-

tion de sous-développement. Comment ces théologiens comprennent-ils le sens de la révélation au sein de la pauvreté et du manque de ressources ?

Là encore, il y a divergence d'interprétation : pour certains théologiens, le sous-développement est un retard dans un progrès qui doit se faire ; pour d'autres, c'est le résultat d'une domination appelant une lutte de libération. Il y a ceux qui sont en recherche d'une authenticité que la période coloniale a gommée... ceux qui ne veulent pas se couper de leurs racines religieuses...

Le plus général, c'est le souhait de partir de l'analyse des sociétés où se trouvent leurs Eglises ; certes, il faudra sans doute en affiner les moyens. Mais cette rencontre, déjà riche, n'est qu'une étape : elle vient de se poursuivre à Accra, au Ghana.

Un livre que les missionnaires liront avec intérêt et avec fruit...

Joseph Pierron

Edit. L'Harmattan, Paris, 1977, 274 p.

Cultures et pouvoirs dans la Caraïbe

par D. Bédel-Gisler et L. Hurbon

Deux parties dans cet ouvrage : l'une en créole, l'autre en français. Ces pages donnent l'impression que l'action de l'Eglise a été entièrement négative depuis la libération des esclaves jusqu'à nos jours... Nous laissons aux auteurs la responsabilité de leur déclaration, mais elle surprend. Il est vrai qu'ils ont précisé : « nous avons délibérément privilégié les situations de lutte à partir desquelles ces questions culturelles ont émergé ». Mais *en voulant faire du créole « un instrument de lutte et de contestation »*, les auteurs oublieraient-ils qu'aujourd'hui « nul n'est une île » ?

Yvon Crusson

Idoc, Edit. L'Harmattan, 1975, 145 p.

livres reçus à la rédaction

Une évolution rapide multiple, aujourd'hui, entre croyants des différentes religions, des rencontres d'un type nouveau, spirituel, où prédominent prière, lecture en commun des Livres Saints, écoute mutuelle. Si ces hommes et ces femmes laissent l'Esprit de Dieu inspirer Lui-même leur dialogue, alors s'ouvre pour eux et pour le monde une espérance illimitée.

Les Quatre Evangiles pour tous, par Pierre de Beaumont (co-édition Fayard-Mame, 1977, 320 p.). - Cette traduction, destinée au grand public et aux jeunes à la fois, est l'aboutissement de vingt-cinq ans de recherche pour l'enseignement du français et pour un exposé toujours plus clair et plus fidèle de la foi chrétienne. Cette réédition est la reprise encore améliorée de la traduction antérieure la plus simple de P. de Beaumont, largement employée par le grand public depuis de nombreuses années.

Celui qu'on appelle Jésus, par Alain Patin (Edit. Ouvrières, Paris, 1977, 160 p.). - Ce livre voudrait offrir à chacun une vue d'ensemble sur l'aventure de Jésus où l'on puisse situer les divers épisodes déjà connus - proposer des pistes d'approfondissement sur tel ou tel point particulier - et surtout renvoyer à une découverte de la personne de Jésus-Christ vivant aujourd'hui.

Matthieu : structures, sacrements, expérience des personnes divines, par G. Dambricourt (édit. Privat, 227 p.). - Ce livre confirme ce qui avait déjà été démontré dans l'étude du rapport des Traditions du Pentateuque et des synoptiques, puis dans celle de Marc : les textes de l'Écriture sont ordonnés et structurés en vue de signifier nos rapports de grâce avec chacune des trois personnes divines. Découverte fondamentale, car elle ouvre la voie à une théologie biblique qui embrasserait toute l'Écriture.

Réponses aux questions d'un chrétien d'aujourd'hui, par O.M.

Pesch, traduit par P. Chambard (Nouvelles édit. Mame, 1977, 160 p.). - L'auteur répond dans ce livre à 21 questions que se posent couramment les chrétiens : Dieu existe-t-il ? Qu'est-ce que le péché ? Faut-il baptiser les enfants ? Qu'y a-t-il après la mort ? ... Ces questions sont abordées, non sous l'angle de la théologie, mais en se mettant à la place du fidèle qui n'a jamais lu d'ouvrages de théologie, et l'auteur, dans les réponses, a voulu éviter la « problématique » non pour la fuir, mais pour la dépasser.

Espérance de vie, par Louis Lochet (Edit. Ouvrières, coll. « A pleine vie », Paris, 1977, 184 p.). - La perspective habituelle du discours adressé aux personnes du 3^e âge est de les inviter à « rester jeunes » ! Celui-ci les invite à le devenir. Ce n'est pas un livre de psychologie, d'anthropologie ou de sociologie, mais simplement des témoignages venus des quatre coins du monde, qui nous disent : « La vie n'est pas tournée vers le passé, mais vers l'Avenir ».

Teilhard posthume, réflexions et souvenirs, par Henri de Lubac (édit. Fayard, Paris, 1977, 155 p.). - On écrivait dans tous les sens, pour ou contre Teilhard, en cette fin des années cinquante. Ami personnel, correspondant de Teilhard, le P. de Lubac avait eu l'accès aux quelques milliers de pages de l'œuvre teilhardienne. Ces *Réflexions et Souvenirs* raviront les amis de Teilhard et contribueront à libérer son œuvre des légendes et des interprétations qui la desservent. Ils serviront l'histoire religieuse du XX^e siècle - et des idées qui ont fait vibrer notre génération.

Journal spirituel d'un Jésuite en usine, présenté et traduit du néerlandais par Georges Neefs sj (édit. Desclée De Brouwer, 1977, 388 p.). - La force de l'amitié, un long discernement religieux aboutissent à cette vie ouvrière et à l'engagement religieux, vécus dans la simplicité bouleversante de toutes les relations.

Le grand souffle de l'Exode, par Yves Saout (co-édition Fayard-Mame, 1977, 270 p.). - Ce livre est le fruit d'une collaboration avec l'École de la Foi de Fribourg qui, sur la demande des équipes apostoliques du Nord-Cameroun, y a organisé des « mois de la Foi », sous la direction du P. Jacques Loew. La partie biblique a été assurée par Yves Saout. L'auteur, qui a enseigné l'Écriture Sainte à Brest, puis à Yaoundé, est parti vivre au milieu des montagnards les plus démunis du Nord-Cameroun, à cause de la certitude que l'Évangile est un droit primordial pour les pauvres.

Livre qui s'adresse à ceux qui veulent approfondir leur foi, qui luttent pour une libération et se laissent interpellés par le Tiers-Monde.

L'amour au cœur de l'Évangile, par M. Gibbard (Le Cerf, Paris, 1977, 158 p.). - Quelle réalité recouvre le mot « Dieu » ? Quel sens a Jésus-Christ pour nous aujourd'hui ? - Quelle est la nécessité de l'Église ? Qu'est-ce que la vie future ? - Tels sont les problèmes que le P. Mark Gibbard, prêtre anglican, nous invite à explorer avec lui, en reconnaissant dans notre vie la place centrale de la prière.

Chemins d'unité : des Juifs, des chrétiens, des musulmans, cherchent la vérité et la justice, disent leur espérance, par La Fraternité monastique de Saint-Gervais (Le Cerf, Paris, 256 p.).

informations...

■ En novembre dernier, l'Association de notre revue a tenu son Assemblée annuelle. Elle a élu le P. Michel LADOUGNE, vicaire général des MEP, Président de l'Association, en remplacement de Sœur Andrée RESCANTÈRE qui assumait cette charge depuis 1968. L'Assemblée a souhaité la bienvenue au nouveau Conseil général des Spiritaines qui était représenté par Sœur Solange GASNIER, assistante générale.

■ Un nouvel Institut a voulu manifester son intérêt pour *Spiritus* en devenant membre de l'Association : ce sont les Sœurs Blanches de N.-D. d'Afrique qui seront également représentées au Comité de rédaction.

■ Pour deux des Instituts membres, N.-D. des Apôtres et les Missions Africaines de Lyon, 1978 est une année d'Assemblées générales et provinciales. Avec les nouvelles équipes de responsables, ces Chapitres auront d'importantes décisions à prendre, tant au plan des structures qu'à celui des options missionnaires, conformes à la situation actuelle des divers pays.

■ Du Niger, nous avons reçu des nouvelles du P. Yvon CRUSSON - qui fut pendant trois ans administrateur de *Spiritus*. A Douthi où il est arrivé à la mi-décembre, il apprend la langue haoussa, afin de pouvoir s'insérer plus complètement dans le pays.

rencontre

■ En page 110 de ce numéro, nous rendons compte du texte issu de la réunion des Théologiens du tiers monde qui s'était tenue à Dar - es - Salam, en 1976. Une nouvelle rencontre a eu lieu à Accra (Ghana), du 17 au 23 octobre 1977. C'est une étape importante dans l'élaboration d'une théologie africaine.

Après une analyse des réalités socio-économiques, politiques et culturelles, de l'Afrique d'aujourd'hui, le Colloque a mis l'accent sur trois points : 1. l'enracinement de la théologie dans les cultures d'Afrique - 2. la recherche d'une théologie de la libération propre à l'Afrique - 3. la place nouvelle donnée à la femme dans la vie de l'Eglise en Afrique.

A la fin des travaux a été créée une Assemblée

œcuménique de Théologiens africains en vue de promouvoir l'échange et la coopération entre les participants.

cours et sessions

■ A l'Institut catholique de Paris, un cours de théologie de la mission s'ouvre aux laïcs. Il aura lieu à partir du 24 avril, chaque lundi de 9 h à 12 h et sera suivi - pour ceux qui le souhaitent - d'un séminaire de 14 h à 16 h.

■ Le Secrétariat pour les Relations avec l'Islam annonce deux sessions pour l'été prochain : 1. *Foi et culture dans l'Islam et le Christianisme*. 60500 Chantilly, B.P. 205. - 2. *Chrétiens et musulmans aujourd'hui*, Foyer de Charité, 13170 La Gavotte.

■ Le Secrétariat d'A.C.M. nous communique qu'une session aura lieu à Fontenay-sous-Bois, du 29 juin au 5 juillet 1978. Le thème en sera : *entrer dans l'expérience de vie d'un peuple et faire avec lui une expérience de Dieu, une expérience d'Eglise, afin d'y susciter un authentique laïc*. S'adresser 7, rue Paul-Lelong, 75002 PARIS.