

Spiritus

CAHIERS DE SPIRITUALITÉ MISSIONNAIRE

37

« incarnation »

- FRANCIS FERRIER « S'IMMERGER POUR SOULEVER » / TEILHARD
YVES RAGUIN LA « KÉNOSE » DU MISSIONNAIRE
JACQUES DOURNES L'ESPRIT DE TRADUCTION
HELGA LOW SPIRITUALITÉ DE L'ÉTUDE D'UNE LANGUE
FIRMIN BEDE EXODE ET INCARNATION
TÉMOIGNAGES INCARNATION ET MISSION
J. M. TILLARD LA MISSION A UPSAL
« liberté des jeunes églises »
& F. CAMENZIND, R. SAINT-JEAN, E. JARRY, ETC.
-

I' « incarnation » du missionnaire

études	« S'immerger pour soulever »	3
	FRANCIS FERRIER	
	La « kénose » du missionnaire.	14
	YVES RAGUIN	
	L'esprit de traduction.	22
	JACQUES DOURNES	
	Implications spirituelles d'une étude de la langue . . .	39
	HELGA LOW	
	Exode et incarnation	42
	BÈDE FIRMIN	
témoignages	Incarnation et Mission	46
&	C. BASTID, A. BOUDART, F. CAMENZIND, E. JARRY, D. NOTHOMB, R. SAINT-JEAN, J. M. TILLARD ET LES 26 CORRESPONDANTS DE CE CAHIER DONT ON TROUVERA LA LISTE PAGE 62	
chroniques	La Mission dans les discussions d'Upsal	63
	Etudes protestantes sur la Mission	76
	Liberté des jeunes églises / Louvain 1968	84
récollecion	Incarnation et Mission	91
courrier	Numéro 33 / La vie apostolique	94
lectures	Lectures missionnaires.	102
livres reçus	Histoire de l'Eglise	107
lettre aux lecteurs	Points de repère et point d'orgue	112

« *Incarnation et Mission* » : grand sujet, que le présent cahier n'a pas la prétention de traiter entièrement. Il y eut fallu un bien plus gros volume pour faire le tour de tous les problèmes pratiques posés par le devoir d'incarnation ou d'indigénisation de l'Eglise en tout lieu où la Mission l'implante. C'était le sujet de la dernière semaine de missiologie « de Louvain » (voir p. 84). D'ailleurs, fidèle à son programme de revue de spiritualité, ce qui regarde directement Spiritus en cette affaire, c'est de faire réfléchir les missionnaires sur l'esprit de désappropriation, de pauvreté, de... « traduction » exigé par leur vocation de messagers et d'ouvriers de l'Incarnation.

A l'exemple du Christ, il faut se vider beaucoup de soi-même (ce que saint Paul appelle la « kénose » du Verbe) pour s'insérer humblement et fraternellement au sein d'un peuple qui originellement n'est pas le sien. Bien sûr, il n'y a qu'une lointaine analogie entre la « kénose » ou « l'incarnation » du missionnaire et celle du Christ, passant de la gloire de la divinité à notre condition humaine. Pour le missionnaire, s'incarner n'est pas descendre, sinon de l'escabeau de son « avoir ». « Singulière conception de l'incarnation, écrivait récemment J. Beaudé (Nouvelles images, mars 1968) que celle qui exigerait pour le chrétien une chair spécifique autre que celle de l'humanité ! » Aussi, pour le missionnaire, s'incarner c'est tout humblement et d'abord « se convertir à l'humain », savoir se faire reconnaître comme un homme parmi les hommes et à partir de là, comme le dit R. Salaün (Lettre aux communautés de la Mission de France, janvier 1967) : « Donner à l'humanité une idée de l'amour que Dieu lui porte, en imitant la démarche amicale de Celui qui s'est fait proche, jusqu'à la similitude avec une telle sincérité et un tel réalisme qu'il a partagé notre condition servile et notre mort elle-même ».

En fait, la seule véritable incarnation, c'est celle du Seigneur qui veut se poursuivre dans la « chair » des peuples auxquels nous allons autant que dans la nôtre propre et « un tel processus, nous rappelle J. Ratzinger, ne va pas sans une transformation douloureuse, celle du grain de blé de l'Evangile qui ne vivra qu'à la condition de passer par la mort ».

Spiritus.

« S'IMMERGER POUR SOULEVER »¹

L'immense retentissement de l'œuvre du père Teilhard de Chardin sur la pensée contemporaine n'est pas l'effet d'une vogue ou d'un snobisme passagers. Si l'œuvre « tient », c'est parce qu'elle correspond à une analyse juste des besoins comme des tendances du monde actuel ; si elle se discute, c'est sans doute parce que, en avance sur son temps, elle dessine les traits futurs du rapport de l'homme au monde. Car, par rapport au monde, entre le refus et l'invocation, Teilhard a choisi. Il n'a pas eu à chercher bien loin : le dogme chrétien lui présentait, dans le fait et l'idée d'incarnation, la seule voie qui puisse transcender l'opposition entre un appel vers le haut et les séductions de ce monde-ci. Et précisément, au terme d'une analyse sur les séductions de la matière dans la seconde partie du *Milieu divin*, Teilhard reprend une image de Grégoire de Nysse :

Dans cette histoire générale de la matière, qui ne reconnaîtrait le grand geste symbolique du baptême? Dans les eaux du Jourdain, figure des puissances de la Terre, le Christ s'immerge. Il les sanctifie. Et comme le dit saint Grégoire de Nysse, Il en sort ruisselant, soulevant avec Lui le Monde¹.

Dans une note explicative, le père Teilhard montre comment le christianisme des siècles passés et surtout celui de sa jeunesse s'est trouvé écartelé entre deux aspirations contradictoires, l'une privilégiant l'esprit au point d'ignorer la matière, l'autre faisant l'option inverse. Or :

Le vrai surnaturel chrétien, maintes fois défini par l'Eglise, ni ne laisse la créature dans son plan, ni ne la supprime: il la sur-anime².

Comment Teilhard renouvelle-t-il pour nous cette conscience du mystère central chrétien et comment nous aide-t-il, en proclamant la nécessité d'une sorte de *foi au monde*, à mieux vivre une vraie mystique d'incarnation, comment enfin échappe-t-il aux dangers d'une confusion possible des plans, c'est ce que nous allons essayer de cerner de plus près. Une approche plus précise nous permettra, en effet, de renouveler notre regard missionnaire³.

L'incarnation comme convergence

Il semble bien que Teilhard ait perçu de façon aiguë le décalage qui existe entre des vérités proclamées sur un plan purement notionnel, intellectuel, et la façon dont elles sont vécues dans le contexte d'une civilisation donnée. Il ne faut pas seulement que les vérités viennent d'en haut, apportant une explication de l'existence. Il faut aussi qu'elles rencontrent l'homme d'aujourd'hui dans ce qui fait sa vie, dans la trame de ses préoccupations et, puisque c'est le point le plus crucial où s'affrontent les tendances, dans sa volonté de transformer ce monde-ci. Rapprochant cette volonté de transformation du dogme chrétien, Teilhard montre justement leur intime convergence et leur accord :

Du christianisme, on ne fera jamais assez valoir à quel point il est une doctrine de transformation universelle. Par l'Incarnation, Dieu est descendu dans la nature pour la suranimer et la ramener à lui, voilà le dogme chrétien dans sa substance. En soi, ce dogme peut s'accommoder de bien des représentations diverses du monde expérimental. Aussi longtemps, par exemple, que l'esprit humain n'a vu dans l'Univers qu'un arrangement fixe d'éléments tout faits, le chrétien n'a éprouvé aucune difficulté sérieuse à insérer dans cet assemblage statique le mystérieux processus de sanctification... Aujourd'hui... nous commençons à nous en apercevoir : un Univers de structure évolutive... pourrait bien être, après tout, le milieu le plus favorable aux développements d'une noble et homogène représentation de l'Incarnation⁴.

Il faut donc, en reprenant les données fondamentales de la Révélation, qui nous découvre l'existence du mystère, replacer celui-ci dans les perspectives actuelles de pensée, non pour l'accommoder au goût du jour, mais pour *montrer qu'il reste vrai*, quel que soit l'environnement culturel dans lequel il se présente. Non point seulement, par la voie de l'apologétique pascalienne qui montre les convenances intimes, mais en faisant ressortir les liaisons d'une donnée, reçue par révélation, avec le mouvement général du monde, tel que nous le découvrons la recherche et les acquisitions des sciences contemporaines. Nous écartons un concordisme assez simpliste : il s'agit plutôt, en un sens très général, de montrer comment le donné révélé s'accorde avec la culture actuelle qui est une culture scientifique à base d'expérience et orientée vers l'action. Certes on peut montrer par le recours à la traditionnelle méthode de convenance, comment, parce qu'elle

1 / La formule même qui sert de titre à cet article se trouve dans *Quelques réflexions pour la conversion du monde*, œuvres complètes, t. IX, p. 166. *Le Milieu divin*, *ibid.*, t. IV, p. 128.

2 / *Ibid.*, p. 128 en note.

3 / Teilhard peut à bon droit être appelé un théologien de l'incarnation. Les textes qui parlent d'incarnation sont nombreux et il est difficile de choisir. *Les Ecrits du temps de la guerre*, Grasset 1965, et *le Milieu divin* abondent en références. En voici encore d'autres : *Esquisse d'un univers personnel*, œuvres complètes, t. IV, pp. 69-113 ; *l'Energie*

humaine, œuvres complètes, t. VI, pp. 143-200 ; *Le Phénomène humain*, œuvres complètes, t. I, pp. 237-330. Et, bien entendu, les autres références de cet article. Il est tout à fait remarquable de constater que les thèmes teilhardiens sur l'incarnation recoupent certains thèmes de l'Ecole française de spiritualité. Teilhard a des consonances béruelliennes qui mériteraient d'être mises en valeur. Sa formation spirituelle a dû vraisemblablement subir l'influence des jésuites béruelliens comme il en existait au début de ce siècle.

4 / *Le Mystère de la science*, œuvres complètes, t. VI, pp. 220-221.

convient effectivement aux aspirations de l'homme, la doctrine d'incarnation satisfait aux questions intimes et affectives qu'il se pose. Mais aujourd'hui, une telle méthode serait totalement insuffisante ; l'homme actuel ne se contente pas de réponses à ces interrogations intimes. Car il semble bien que nous soyons en train de sortir d'une ère intellectualiste, où nous cherchions surtout à dévoiler le *comment* des choses, pour entrer plus profondément dans une ère volontariste, où le *pourquoi* de l'action est premier. L'homme de l'ère intellectualiste se pose la question de connaître dans la cohérence de la raison : si ses explications sont logiques, il pense qu'il rejoint la vérité des choses. C'est le langage de la logique que parle la scolastique traditionnelle. Or, ce langage est sans prise aucune sur la mentalité d'aujourd'hui, parce qu'il paraît sortir, non d'une expérience réelle, mais d'une construction de l'esprit. Tout peut, certes, se trouver cohérent dans un tel langage, mais la cohérence n'est pas une preuve suffisante que l'on atteint le réel. On ne saurait en dire autant d'un langage pourtant aussi abstrait en lui-même, le langage mathématique, car son abstraction même sert à mieux appréhender les objets du monde à seule fin de reconstruire le réel pour les besoins de l'homme. Or, il faudrait obtenir que le langage par lequel la Révélation s'exprime, permette à l'homme d'aujourd'hui de comprendre comment sa saisie du monde, et son expérience humaine seront accrues et transformées. Car, ce qui importe à l'homme d'aujourd'hui, c'est moins le *comment* que le *pourquoi* des croyances qu'il professe. Si la cohérence du discours est absolument nécessaire, ce n'est point sur elle que nous faisons porter l'effort mais bien plutôt sur les finalités de ce que nous entreprenons : Celui qui nous dévoilera le sens et la finalité de notre action, nous en donnera par-là même la justification. C'est ce type de convergence que Teilhard cherche à faire saisir.

L'incarnation et la foi au monde

Car Teilhard replace justement le mystère chrétien au centre même des perspectives que la découverte du temps a ouvertes à l'homme contemporain. Le temps et l'espace se sont en effet pour nous, dilatés d'une manière analogue mais autrement plus vaste qu'ils ne le furent à la Renaissance. Il faut avoir réalisé ce que représente cet élargissement extraordinaire du temps, qui nous a fait passer d'une histoire circonscrite à quelques milliers d'années, à une autre dont la profondeur se chiffre maintenant par millions, et cela pour la seule aventure humaine. Il faut s'être laissé saisir par le vertige que nous ouvre un univers qu'on ne parcourt plus en milliers de kilomètres mais en millions d'années lumière. Il faut se laisser griser à l'accélération du mouvement qui emporte les hommes à des vitesses vertigineuses vers le monde sidéral, pour comprendre comment tout cela se répercute dans notre propre vie. On se souvient sans doute des questions que se posait déjà Fontenelle au XVIII^e siècle, à propos de la pluralité des mondes habités. Questions qui paraîtraient dérisoires au regard de ce que nous avons

acquis depuis. Mais questions dont la racine est permanente et l'urgence autrement pressante. Car, comment faire exactement le rapport de cette connaissance élargie à un dogme qui pourrait sembler particulièrement étriqué? Pour un contemporain du vol dans l'espace, que peut signifier le modeste fait survenu en un coin obscur de l'Empire romain du I^{er} siècle où les chrétiens reconnaissent l'incarnation d'un Dieu? Cette question, Teilhard se l'est posée et *sa première réponse* a été de montrer comment le fait chrétien se situait au cœur d'une histoire humaine élargie. Le fait de l'Incarnation, qui se situe au sommet d'une évolution donnée de l'humanité, vient en effet couronner l'immense effort qui l'a tendue vers un perfectionnement moral toujours plus exigeant :

Quand le moment fut venu où Dieu avait résolu de réaliser à nos yeux son Incarnation, il lui fallut susciter au préalable, dans le Monde, une vertu capable de l'attirer jusqu'à nous. Il avait besoin d'une mère qui l'engendrât dans les sphères humaines. Que fit-il alors? Il créa la Vierge Marie, c'est-à-dire, il fit apparaître sur Terre une pureté si grande que, dans cette transparence, il se concentra jusqu'à apparaître petit enfant ⁵.

Si la révélation chrétienne est en droit d'affirmer que l'humanité ne montera jamais plus haut qu'elle ne l'a fait dans cette rencontre de l'humain et du divin, cette même révélation affirme, avec non moins de force, que l'humanité tout entière pourra être associée collectivement à la gloire du Fils. Or ce qui compte dans la proclamation du Mystère, ce qui peut en tout cas, Teilhard l'a senti, toucher la mentalité de l'homme contemporain, c'est cette idée d'effort de perfectionnement, de progrès, qui se lie au plus profond et dans son intention même, au mouvement général de l'univers. Ce que l'incarnation du Verbe de Dieu réalise dans un être exceptionnel et une fois pour toutes, cela préfigure et annonce ce qui se réalisera dans l'humanité tout entière. Le message sera alors perçu mais à une condition : que nous regardions en avant dans l'histoire.

pour vivre une vraie mystique d'incarnation

Car, c'est *la seconde réponse* de Teilhard au problème posé par le rapport du monde et de la foi chrétienne, il faut revivifier l'attente pour redonner un sens plénier à l'effort humain. Le Christ dont nous attendons le retour glorieux n'est pas seulement la personne individuelle du Ressuscité dominant l'histoire, c'est aussi le Christ total, l'humanité tout entière réunie et régénérée. Dans ce corps

5 / *Le Milieu divin*, œuvres complètes, p. 168.

6 / *L'Energie humaine*, œuvres complètes, t. VI, p. 192 : qu'on se rappelle l'apostrophe fameuse du *Milieu divin* : « Chrétiens, chargés après Israël de garder toujours vivante sur terre, la flamme du désir,

vingt siècles seulement après l'Ascension qu'avons-nous fait de l'attente? », p. 197.

7 / *Ecrits du Temps de la Guerre*, Grasset 1965, pp. 47-48. Le double souligné (caractère gras) est nôtre.

du Christ total, l'effort humain et la matière elle-même se trouveront réassumés, si le croyant a su comprendre exactement à quoi tendait l'incarnation du Verbe et l'attente du Christ, il pourra faire partager cette vision grandiose et exaltante à tous ceux que séduit une telle perspective :

Aux yeux d'un tel croyant, l'histoire du Monde se présente comme une vaste cosmogénèse, au cours de laquelle toutes les fibres du réel convergent, sans se confondre, en un Christ à la fois personnel et universel. Rigoureusement et sans métaphore, le chrétien qui comprend à la fois l'essence de son Credo et les liaisons spatio-temporelles de la Nature, se trouve dans la bienheureuse situation de pouvoir, par toute la variété de ses opérations, et en union avec la multitude des autres hommes, passer dans un geste unique de communion... Le Christ (pourvu qu'Il se découvre dans le plein réalisme de son Incarnation) tend à produire exactement la totalisation spirituelle que nous attendions ⁶.

Tout regard vers le passé qui attarderait la tension est donc vain et inutile. Il est inutile de chercher à estimer quels peuvent être l'avancée ou le recul *actuels* du christianisme dans le monde, inutile de fonder une apologétique sur les bienfaits réels ou supposés d'une civilisation chrétienne. Cela peut être vrai ; pour nous, aujourd'hui, c'est insuffisant. Ce qui importe, c'est de découvrir le sens de la marche et de situer le but *en avant* de l'histoire. De même que le naturaliste s'égaré dans la multiplicité confuse des formes animales, tant qu'il n'a pu dégager le sens vers lequel marche le perfectionnement de ces formes à travers le temps, ainsi l'historien ne peut savoir où l'on en est exactement de la conversion ou de la christianisation du monde. Mais il est toujours possible et il est nécessaire de s'interroger pour savoir si le désir d'union, de communion entre les êtres et avec l'Être lui-même qui nous dépasse et nous déborde de toutes parts est une perspective réalisable. Si l'on répond par l'affirmative, et comment répondre autrement, l'attente et le désir de l'homme seront comblés dans la perspective chrétienne parce qu'elle est totalisante ! L'incarnation du Verbe peut être réellement un événement du passé. Elle n'en est pas moins une anticipation de l'avenir.

Depuis que Jésus est né, qu'il a fini de grandir, qu'il est mort, tout a continué de se mouvoir, parce que le Christ n'a pas achevé de se former. Il n'a pas ramené à lui les derniers plis de la Robe de chair et d'amour que lui forment ses fidèles... Le Christ mystique n'a pas atteint sa pleine croissance – ni donc le Christ cosmique. L'un et l'autre tout à la fois, ils sont et ils deviennent : et dans la prolongation de cet engendrement est placé le ressort ultime de toute activité créée. Par l'incarnation qui a sauvé les hommes, le devenir même de l'univers a été transformé, sanctifié ; le Christ est le terme de l'évolution, même naturelle, des êtres. L'Evolution est sainte. Voilà la vérité libératrice, le remède divinement préparé aux intelligences fidèles, mais passionnées, qui souffrent de ne pas savoir concilier en elles deux élan presque également impérieux et vitaux : la Foi au Monde et la Foi en Dieu ⁷.

Ainsi la convenance suprême du dogme chrétien de l'Incarnation, c'est de révéler au monde comment le devenir de l'univers se trouve transformé et comment s'accordent, de façon mystérieuse et vraie, la foi au monde et la foi en Dieu. Idée que l'on trouve réaffirmée tout au long de l'œuvre et sous une forme presque lapidaire dans le Milieu divin :

Nous ne saurons jamais tout ce que l'Incarnation attend encore des puissances du Monde. Nous n'espérerons jamais assez de l'unité humaine croissante ⁸.

Or, s'ouvrir vers l'avenir, c'est reconnaître la valeur humaine de l'action donc ne pas séparer, dans cette action, sa réalité de l'intention qui la porte. Comment l'action serait-elle bonne par la seule intention sans l'être dans sa réalité même? On ne peut agir avec ce détachement tant prôné par les spirituels des siècles passés selon lesquels il fallait prendre ses distances vis-à-vis de tout ce qui n'était pas spécifiquement sacré. Comme si l'action profane pouvait nous séparer de Dieu qui pourtant l'a voulue *comme telle*. Teilhard n'admet pas plus cette distorsion, qu'il n'admet la manière dont la vie religieuse de l'homme chrétien, se bloque sur la contemplation du passé. Pour lui, le test auquel l'homme moderne reconnaîtra dans le message chrétien un message pour son temps, c'est la manière dont *sans tricher*, il vivra les réalités de ce temps ⁹ : comme le Christ incarné a porté celles de sa race et de son époque. Car ce qui semble avoir caractérisé la spiritualité chrétienne depuis plusieurs siècles, c'est d'avoir été une mystique de séparation radicale. Le « monde », c'est-à-dire le profane, le non-sacré, qui fait l'ordinaire même de nos vies, n'est pas aimé pour lui-même. Il semble accepté, voire toléré en référence à une autre réalité estimée plus vraie et plus digne de notre effort, quand il n'est pas condamné comme mauvais et pouvant nous entraîner à notre perte. Cette mystique, de séparation, voire de mépris du monde, rebute légitimement les non-chrétiens comme une manifestation d'orgueil ou de suffisance, un refus de s'engager, de la part des chrétiens. Ceux qui aiment leur action, qui œuvrent pour améliorer le monde, sont légitimement scandalisés d'une telle position de retrait. Teilhard qui a réfléchi longuement sur le mystère central du christianisme voit de plus en plus que la clef du problème se trouve là. Toute l'attitude de Jésus, œuvrant pendant trente années de ses propres mains, célébrant son Père « qui travaille toujours » et n'est point honoré de l'immobilité où le sabbat enferme l'homme, cette attitude n'est-elle point la preuve que la dialectique d'opposition, de séparation n'est pas, en soi, une attitude chrétienne. Mais il ne faut pas se contenter, au plan de la morale, d'une exhortation à l'action. Il faut restituer l'action au centre même des perspectives que la foi chrétienne ouvre pour l'homme :

8 / *Le Milieu divin*, œuvres complètes, t. IV, p. 201.

9 / Vues que devait reprendre pour y insister la Constitution conciliaire *Gaudium et spes* 43 : « Ils ne se trompent pas moins ceux qui, à l'inverse, croient pouvoir se livrer entièrement à des activités terrestres en agissant comme si elles étaient étran-

gères à leur vie religieuse, celle-ci se limitant alors pour eux à l'exercice du culte et à quelques obligations morales déterminées ». Cf. *Mater et magistra*, 254 ; *Pacem in terris*, 151-152.

10 / *Sauvons l'humanité*, œuvres complètes, t. IX, p. 191.

Ainsi contrairement à une idée courante c'est moins par sa morale que par son dogme que le christianisme est humain et qu'il peut être appelé à sauver encore une fois, demain, le Monde. D'où vient alors l'espèce de discrédit où, à raison même de ce dogme, il paraît tombé au regard des zéloteurs d'une plus grande humanité? Pourquoi la suspicion? Pourquoi la haine?

La raison du conflit, Foi et Progrès, dont les développements ont fait plus de tort au christianisme que les plus dures persécutions, me paraît se trouver dans un défaut d'ajustement affectant les trois composantes (futuriste, universaliste et personnaliste) de l'esprit chrétien. Le christianisme est universaliste. Mais ne s'est-il pas attardé dans une cosmologie médiévale, au lieu de faire face résolument aux immensités temporelle et spatiale auxquelles les faits lui demandent d'étendre ses vues de l'Incarnation? – Le christianisme est suprêmement futuriste. Mais la transcendance même des perspectives qu'il entretient ne l'a-t-elle pas conduit à se laisser regarder comme extra-terrestre (et donc passif et assoupissant) au lieu que par la logique même de son dogme, il devrait être supra-terrestre (et donc générateur d'un maximum d'effort humain)? Le christianisme est enfin spécifiquement personnaliste. Mais, là encore, est-ce que la dominance accordée aux valeurs de l'âme ne l'a pas incliné à se présenter surtout comme un juridisme et une morale au lieu de nous manifester les splendeurs organiques et cosmiques enfermées dans le Christ universel? Sur la nouvelle âme qui naît, nous le croyons, parmi les convulsions actuelles, le christianisme peut et doit venir se poser, pour la marquer et la sublimer. Mais il n'opérera ce salut qu'à la condition, suivant sa propre formule, de se réincarner, c'est-à-dire de s'aligner franchement et résolument avec ce que nous avons appelé le Front Humain ¹⁰.

pour éviter la confusion des plans : la passion de croître

« S'aligner avec le front humain », c'est-à-dire, prendre sa part réelle de l'effort de progrès de l'humanité entière, cela revient à s'immerger au plus profond des tendances qui travaillent le monde. Mais il ne faut pas non plus oublier la finalité interne de cette immersion : elle se fait pour soulever, non pour maintenir l'effort humain dans son ordre à lui. Il n'est pas superflu d'insister sur ce point pour montrer comment Teilhard discerne les plans. Il ne s'agit point en effet d'écraser la transcendance, dans l'immanence, de ne plus accepter, sous prétexte d'un retour plein et entier à la condition humaine réelle, tout ce que le christianisme nous propose pour nous permettre de la dépasser. En termes encore plus nets : s'immerger dans le monde ne saurait consister à s'y perdre, car, alors il ne serait plus possible de le soulever. Il importera donc de discerner, dans les valeurs humaines qui se présentent, celles qui peuvent porter l'humanité en avant et plus haut, de celles qui représentent une régression. Le retour à des formes anciennes de civilisation n'est point pour autant un retour aux sources. Plus d'une fois en face de ces civilisations, Teilhard marquera son étonnement, son malaise et son

désaccord. Au cours de ses voyages, il note ¹¹ par exemple comment les Hindous l'ont déçu ainsi que le remarque son compagnon, Helmut de Terra, qui commente :

Aurait-il pu juger autrement, lui pour qui la liberté de développement spirituel importait pur-dessus tout?... J'avais déjà remarqué au Cachemire que Teilhard avait peu de sympathie pour les formes érotiques de l'art hindou primitif, surtout quand elles étaient associées à toutes sortes de figures animales. A ses yeux cet art pouvait rappeler cette période, depuis très longtemps révolue, où la superstition humaine avait fondé un culte sur la parenté de l'homme avec les organismes inférieurs... Teilhard considère l'homme comme le terme final, comme le but propre de l'évolution, tandis que l'hindou croit à une métamorphose de l'homme qui retournerait à l'animalité ¹².

Ce que l'on remarque là, pour une civilisation particulière, pourrait s'étendre toutes proportions gardées, à toute démarche d'immersion au monde qui perdrait de vue son but. C'est la *passion de croître*, autre thème de l'œuvre teilhardienne qui doit permettre d'éviter la confusion des plans. Cette passion de croître est aussi passion d'une rencontre. Au-delà du monde et de nous-mêmes, elle nous emporte par tous les éléments de notre être, par tous les événements de notre vie, par tous les faits de l'histoire où nous sommes plongés, pour faire émerger à nos yeux le Dieu personnel, de la marche de l'univers. Pour saisir comment Teilhard conçoit ce mouvement de croissance, il faudrait reprendre toute l'analyse de son essai sur *L'Esprit de la Terre*. Notons-en seulement quelques passages révélateurs :

Corrélativement à l'attente croissante de l'Humanité, il semble bien que, graduellement, le visage de Dieu grandisse à travers le Monde... Volontiers les incroyants de notre temps s'inclinent devant le Dieu-Energie. Mais il est impossible de s'arrêter à ce stade assez vague de panthéisme matérialiste. La personnalité de Dieu est probablement (avec la survie des âmes) la notion la plus opposée et la plus antipathique en apparence à la pensée scientifique contemporaine. Il faut chercher l'origine de cette défaveur dans la méprise intellectuelle qui a fait rejeter comme « anthropocentrique » toute tentative visant à comprendre l'Univers au moyen de l'homme. Une fois encore, remettons à sa vraie place le fait humain. Recon-

11 / TEILHARD, *Lettres de voyage*, p. 194.

12 / HELMUT DE TERRA, *Mes voyages avec Teilhard*, Seuil 1965, pp. 49-50.

13 / *L'esprit de la terre*, œuvres complètes, t. VI, pp. 54-57.

14 / *Le Phénomène spirituel*. Conclusion. Œuvres complètes, t. VI, p. 139.

15 / Nous ne pouvons développer ici tout ce qui concerne le *Point Oméga* qui, pour Teilhard s'identifie au Christ, qu'il présente aux non-croyants sous un vocable d'allure scientifique. De même il faudrait mieux marquer que nous ne le faisons qu'il n'y a pas de confusion entre ce Dieu personnel qui est Centre et le Christ, Verbe de Dieu, qui est aussi centre attractif. Les « essais » de Teilhard ayant pour destinataires des incroyants ne descendent pas

toujours dans le détail de ces distinctions nécessaires au plan de la foi orthodoxe, distinctions que Teilhard faisait pour lui et pour ses lecteurs croyants mais qu'il survolait en quelque sorte pour un public non initié. Il lui suffisait de montrer à l'incroyant pour l'achever vers la foi qu'une démarche intellectuelle sérieuse devait se terminer à la reconnaissance du Dieu personnel différent de cette force, de cette énergie personnifiée que beaucoup admettent sans la définir. Teilhard est arrière petit neveu de Voltaire : il repousse son Dieu-horloger. Le seul vrai Dieu est personnel. Toute son œuvre cherche à le faire admettre à ceux qui auront assez de rectitude intellectuelle pour le reconnaître, en restant toujours sur un terrain non révélé.

16 / Œuvres complètes, t. III, p. 310.

naïssons, non point par vanité ou paresse, mais par évidence scientifique, que nul phénomène n'est plus préparé, plus axial, plus caractéristique que celui-là. Et, du même coup, nous voici obligés à admettre que même (et surtout) aujourd'hui, à raison de la valeur nouvelle que l'homme prend dans la Nature, l'idée d'un Dieu conçu comme centre distinct et animé du Monde ne peut être qu'en pleine croissance. Disons, en effet, en substituant l'une à l'autre deux formules équivalentes, que, par l'événement capital de l'Homínisation, la portion la plus « avancée » du Cosmos s'est trouvée personnalisée.

Le Sommet définitif du Monde achevé, c'est-à-dire personnalisé (à savoir Dieu) ne peut en aucune façon être conçu comme naissant d'une sorte d'agrégation de personnalités élémentaires (puisque celles-ci sont, par nature, indécentrables). Pour sur-animer, sans le détruire, un Univers formé d'éléments personnels, il lui faut être un centre spécial lui-même ¹³.

Un tel texte est clair : il repousse le « panthéisme » matérialiste et le Dieu qui « révèle son visage » est différent d'une « agrégation de personnalités élémentaires ». Le raisonnement, qui s'appuie sur un fait, l'apparition de l'homme (hominisation) est conduit par une sorte de parallélisme : l'axe de l'évolution qui est spirituel, se termine à des consciences qui sont des sujets donc centrées et indécentrables. Mais le mouvement spirituel par lequel ces consciences sont suscitées, appelle lui-même un Centre et ce centre ne peut être autre qu'un Dieu personnel. Ainsi, Teilhard en parlant d'immersion au monde ne sacrifie nullement la transcendance ; il la renforce plutôt, en montrant comment elle est liée à la force qui fait grandir le monde :

S'il est vrai, comme nous avons été conduits à l'imaginer, que les développements cosmiques de la conscience sont suspendus à l'existence d'un centre supérieur et indépendant de personnalité, il doit y avoir moyen, sans quitter le terrain expérimental, de reconnaître autour de nous, dans les zones personnalisées de l'Univers, quelque effet psychique (rayonnement ou attraction) lié spécifiquement à l'opération de ce centre et trahissant par suite positivement l'existence de celui-ci ¹⁴.

Ce centre, qui exerce rayonnement et attraction, Teilhard, dans le dernier tiers de son œuvre, lui a donné un nom, c'est le *Point Oméga* qui se confond pour le croyant avec le Christ personnel au-delà de l'histoire ¹⁵. Dans ce plus grand Christ, s'uniront en une communion – mais communion qui laisse subsister les individualités, car, pour Teilhard, *l'union différencie* ¹⁶ – toutes les consciences de l'univers. On remarquera comment Teilhard tout en utilisant la pensée chrétienne, nourri de l'Écriture et particulièrement de saint Paul (Colossiens), se sert d'un langage qui peut être compris par l'incroyant de son temps, et qui se réfère à sa logique d'observation et d'expérience. Dans sa méthode de pensée et de présentation, il emploie la dialectique de l'immersion dans un univers scientifique pour faire percevoir dans cet univers lui-même les lignes

de force qui conduisent la pensée plus loin. Ceux qui lui ont reproché de confondre les plans et de mêler la théologie à la science n'ont pas saisi le mouvement même de cette méthode. A tout prendre, n'est-elle point celle de saint Thomas d'Aquin lui-même en face de l'invasion d'Aristote dans les sphères de pensée de son temps. Teilhard peut suivre analogiquement le même chemin. Mais s'il peut s'immerger, c'est aussi parce que la Révélation à laquelle il croit, dont il est nourri, l'aide à percevoir les cheminements, à travers l'histoire du monde, du dessein de Dieu, dont il discerne les lignes *dans cette histoire elle-même*. Comme Paul à l'Aréopage il révèle le Dieu inconnu, centre des préoccupations cachées d'hommes que ne satisfont pas les explications ou les recherches. Mais pour cela Teilhard lui-même a eu besoin de l'effort de toute une vie. Il s'en explique dans l'essai intitulé : *le Cœur de la matière* ¹⁷.

Sans me rendre compte bien nettement au début, du pont jeté par cette attitude éminemment chrétienne, entre mon amour de Jésus et mon amour des choses, je n'ai jamais cessé, depuis les premières années de ma vie religieuse, de m'abandonner avec prédilection à ce sentiment actif de communion avec Dieu à travers l'Univers. Et c'est une émergence décisive de cette mystique « para-christique », définitivement mûrie aux deux grands souffles de l'Asie et de la Guerre que reflètent en 1924 et en 1927, la Messe sur le Monde et le Milieu Divin. Émergence décisive, je répète, et que je pouvais alors considérer comme achevée, mais à laquelle il manquait en réalité quelque chose pour avoir atteint la plénitude de son jaillissement.

Ce seraient l'œuvre et la joie continue des vingt années suivantes de voir – pas à pas et du même pas – se renforcer autour de moi, l'une par l'autre, la densité christique et la densité cosmique d'un Monde dont le pouvoir communiant montait incessamment à mes yeux avec le « pouvoir convergent ».

Initialement, pour « faire et subir », le Christ en toutes choses, je ne savais utiliser, autour de moi, que le détail des événements et des êtres. Peu à peu, à mesure que mon esprit se familiariserait avec la réalité d'un seul vaste enroulement psychogénique de toute la matière sur elle-même, ce serait chaque cercle nouveau aperçu dans cette prodigieuse spirale qui viendrait matérialiser et resserrer un peu plus tangiblement autour de moi l'emprise divine. Non point métaphysiquement, mais physiquement parlant, l'Énergie d'Incarnation se coulerait pour les illuminer et les réchauffer dans des formes d'étreinte toujours plus embrassantes et toujours plus immenses. Jusqu'au moment où se laissât entrevoir, au terme supérieur du mouvement en cours, non point simplement et confusément entre Christ et matière, mais entre un Christ distinctement perçu comme « évoluteur » et un foyer cosmique positivement reconnu à l'évolution. Le cœur du Christ universalisé coïncidant avec un cœur de la matière amorisée.

17 / Encore inédit. Nous citons d'après l'exemplaire dactylographié pp. 25-27.

18 / *Le Milieu divin*, œuvres complètes, t. IV, pp. 121-129.

19 / *Ad gentes*, 9.

20 / *Ibid.*, 22 (vers la fin).

21 / Léopold Sedhar Senghor. *Cahiers Teilhard III*, Ed. du Seuil, pp. 53-57.

Teilhard ici ne fait qu'amplifier un thème qui résonne déjà dans le *Milieu divin* où il célébrait la puissance spirituelle de la matière¹⁸ qui renferme en elle et « par suite de l'Incarnation » une complicité qui équilibre ou même domine l'aiguillon du péché. Dans ce texte, d'où est extraite l'image empruntée à Grégoire de Nysse que nous citons en commençant, Teilhard décrit les attitudes parallèles du plongeur de fond et du grimpeur en haute montagne par temps brumeux : l'un et l'autre doivent monter vers la lumière, mais à partir d'une position en dessous de laquelle descendre serait se condamner à l'immobilité. Au-dessus de la zone de matière prise charnellement, l'autre zone est sans cesse offerte à notre effort de progrès et de conquête : c'est la matière prise spirituellement, celle qui est capable d'être amorisée. Le Christ en s'incarnant n'a-t-il point épousé la matière pour la diviniser? Il ne faut donc pas redouter ce que le Christ a sanctifié et dont il est lui-même parti au plan des réalités terrestres pour l'assumer dans son corps ressuscité et glorieux. L'émergence du Jourdain préfigurait ainsi la triomphale émergence de l'ascension et, à la fin des temps, l'émergence de tout le corps glorieux du Christ total.

Tout cela pourrait ne point apparaître comme tellement nouveau : nous reconnaissons des thèmes familiers du dogme chrétien. Mais à y regarder de près ne nous sont-ils pas restitués dans un éclairage tout à fait différent, dans un langage plus accessible à la mentalité d'aujourd'hui? Si « l'activité missionnaire n'est rien moins que la manifestation du dessein de Dieu, son épiphanie et sa réalisation dans le monde »¹⁹, si tout missionnaire doit s'efforcer d'intégrer le message dans la langue et le climat social des peuples qu'il évangélise²⁰, on conviendra que, sur ces points, Teilhard est éminemment missionnaire. Pour lui sa mission commençait dans son laboratoire, dans l'entourage de ces savants qui ne partageant point sa foi, partageaient son enthousiasme pour la recherche, son souci de rigueur scientifique, son désir de trouver une issue pour l'homme. Dans le type de civilisation occidentale que nous vivons, ces valeurs restent fondamentales, les autres civilisations peuvent s'acheminer par d'autres voies mais, on l'a fait très justement remarquer²¹, la façon dont Teilhard traite le problème de la matière, rapproche de lui tous ceux qui pensent concret et non statique et abstrait.

Mais pour les hommes de notre temps, à quelque civilisation qu'ils appartiennent par leurs attaches ancestrales, la question la plus urgente n'est-elle point de découvrir maintenant que le pouvoir de l'homme s'est fait immense, dans quel sens marche cet univers? Il ne servirait à rien de dire qu'il ne marche pas et, comme les docteurs jugeant Galilée, que rien dans notre univers dogmatique ne saurait bouger. Le monde marche aujourd'hui à une vitesse telle qu'il est urgent de lui montrer où il va et de le lui dire dans un langage qu'il puisse vraiment comprendre. La limite vers la lumière se déplace avec le nageur qui monte vers elle : nous ne sommes immergés que pour mieux être frappés par l'éblouissement de cette lumière qui, un jour, se révélera.

Paris, Francis Ferrier

LA « KÉNOSE » DU MISSIONNAIRE

enfouissement dans une autre culture

Saint Paul, exhortant les Philippiens à moins chercher leur intérêt que celui des autres, leur présente l'exemple du Sauveur. Il leur demande d'avoir en eux « les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus ». « Lui, de condition divine ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il « s'anéantit » lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! » (Phil. 2, 4-8). Ce dont l'apôtre veut faire prendre conscience à ses chrétiens, c'est que le Christ s'est anéanti en « se vidant » de ses prérogatives. Cet anéantissement nous l'appelons *kénose*, pour garder un terme de la même racine que le verbe employé par saint Paul. Le Christ s'est « vidé » de ce qu'il possédait, de sa gloire, de sa puissance, de sa sainteté même, en se « faisant péché ». Il a rendu comme vaine sa divinité en la réduisant à rien par son incarnation. Au cours de sa vie terrestre il a délibérément choisi la position de serviteur et d'humble ami, qui était l'expression même de sa *kénose*. Cette *kénose* atteint sa perfection sur la croix quand Il est au fond du trou noir, face à l'angoisse qui s'empare de lui lorsqu'Il se voit abandonné.

Pour les fidèles, rien n'exprime mieux la *kénose* que le côté ouvert et le cœur vidé. C'est alors que Jean comprit que Dieu était Amour. C'est en effet ce que révèle la *kénose* du Christ. Elle met à nu le pourquoi de toutes choses, l'intention ultime de Dieu, l'amour. C'est tout ce qu'évoque la *kénose* pour les apôtres des temps modernes. A tous ces titres, elle leur est chère. Seule cette *kénose* met l'apôtre dans la disposition essentielle qui lui permet de comprendre les autres. Ceux qui l'abordent découvrent en lui, ce pourquoi il vit, la manifestation de l'amour de Dieu pour les hommes. L'apôtre se vide de lui-même, de ses habitudes, de ses conceptions, de ses goûts, de ses désirs, de sa culture même pour mieux comprendre les autres et leur porter le Christ. Comme le Maître, il doit pouvoir pousser la *kénose* jusqu'à l'anéantissement de la croix. Il en est de ce terme comme de tous ceux qui expriment une réalité de la vie spirituelle. Il peut, par l'abus qu'on en fait, être vidé de son sens, pour n'être plus qu'un mot dont on se gargarise. Dans ces conditions, il n'est pas inutile de montrer quelques aspects de la *kénose* en pays de mission. Pour mieux approfondir la question, j'en présen-

terai surtout l'aspect spirituel. La culture sera simplement présentée comme le milieu dans lequel la *kénose* se réalise. Le problème sera, autant que possible, vu de l'intérieur, dans sa relation avec la *kénose* du Christ.

la kénose, problème spirituel

Rien ne sert de se vider de ses propres habitudes, de changer ses réflexes, de s'adapter aux manières d'un autre peuple, si ce n'est pour un but qui transcende cette transformation. Le missionnaire qui vit en Chine ne se met pas au rythme de vie et de pensée des Chinois pour le plaisir de se faire chinois. Il le fait en vue de l'Évangile. Si quelqu'un se faisait chinois et le devenait, dans la mesure où cela est possible, pour le seul plaisir d'être ainsi, cet homme n'aurait fait que changer de culture. Il aurait fait passer sur une nouvelle manière d'être et de penser l'amour qu'il avait pour sa culture d'origine. Il aurait fait peu de chose pour cette nouvelle culture par laquelle il se serait laissé remodeler. La *kénose* du missionnaire n'est pas déterminée par une admiration inconditionnée pour la culture qu'il adopte. Son regard englobe cette culture, mais aussi la dépasse dans toutes ses dimensions, par sa motivation. L'idée de pratiquer la *kénose* pour trouver le chemin du cœur des hommes dans leur propre culture, jaillit de l'exemple même du Christ. Le missionnaire se fera, autant qu'il est possible, l'un de ceux avec lesquels et pour lesquels il vit. Son but n'est pas la ressemblance pour elle-même, mais comme moyen d'assurer la rencontre des hommes avec le Christ. Et pourtant il cherche cette ressemblance et l'aime, car elle témoigne de son attachement humain au peuple au milieu duquel il vient vivre le Christ. Dans ce sens ce qu'il cherche ce sont les hommes, ses frères, et il les cherche pour eux-mêmes, de la manière dont le Christ les cherche. L'apôtre se vide de lui-même pour qu'apparaisse en lui le Christ. La *kénose* n'est donc pas une politique habile en vue de capter la bienveillance. Elle est un état spirituel qui répond à la nature de la révélation du divin dans le temporel. Elle met à nu dans l'apôtre même, son identité à un Christ qui s'est vidé des prérogatives de sa divinité, pour pouvoir la révéler dans une vie d'homme.

le pourquoi de la kénose

Qui veut entrer en dialogue doit se détacher de soi-même et de ses propres manières de penser. Sinon il n'y a pas de dialogue possible. Beaucoup pensent qu'un certain attachement à leur point de vue est une marque de personnalité. Ils veulent ainsi s'affirmer. Or, c'est dans la liberté à l'égard de soi qu'apparaît la grandeur de la personne. Ce qui est vrai de tout homme désireux d'entrer en dialogue avec les autres, et de les éveiller à de nouveaux modes de pensée, est bien plus vrai de l'apôtre. Celui-ci doit, en effet, en établissant des contacts humains, rendre possible le contact avec le Christ qui est en lui. Quand l'apôtre

part pour un pays de culture différente de la sienne, surtout si celle-ci est très ancienne et très riche, le dépouillement qui lui est demandé prend une nouvelle dimension. Il ne s'agit plus simplement d'établir une relation interpersonnelle avec un autre homme. Il faut, pour rendre possible le contact nécessaire, renoncer à des manières de faire, de voir et d'être qui font partie de nous-mêmes. Il ne s'agit pas ici de dire qu'on apprendra la langue et que l'on pourra ainsi dire ce qu'on a à dire. Le message, malheureusement, ne passe pas avec des mots seulement. Le christianisme est une vie qui suppose une communication au-delà des mots. La révélation du Christ ne se fait d'ordinaire que par l'intermédiaire d'une relation humaine. Or, cette relation humaine ne s'épanouit que sur une communauté de vie, fondée elle-même sur une harmonisation profonde. Pour en arriver là, il faut que l'apôtre ait, par un long effort portant sur l'étude de la langue, des coutumes, de la mentalité, des manières de sentir, des habitudes de penser, découvert l'harmonie profonde de ce monde si différent du sien. Il aura, au cours de sa recherche, le sentiment de se perdre, car il se perd en effet. Sa personnalité doit renoncer à certaines manières de se manifester avant d'en avoir trouvé de nouvelles. D'où ce sentiment de mort et de vide qui peut aller jusqu'à l'angoisse. Finalement, un nouveau monde prend vie dans l'existence de l'apôtre. Il a fait le passage. Sans être l'un de ceux parmi lesquels il vit, il peut maintenant dire qu'il est de leur côté. Il est avec eux, il les comprend de leur point de vue et surtout il sent qu'il est lui aussi compris. Il n'en faut pas plus pour que sa personnalité trouve en cela un nouvel épanouissement. Cet enfouissement dans une nouvelle culture ne lui enlève pas son jugement. Il sait bien que toute culture a ses points forts et ses points faibles. Il le sait de sa propre culture et de celle qu'il veut faire sienne. Il juge de toutes les composantes des cultures suivant la norme de sa mission. Il sait qu'il doit se soumettre à bien des choses, qui n'ont d'importance, que parce qu'elles sont ainsi dans le pays où il vit. Il accepte les contraintes, les coutumes, comme des choses naturelles, sachant que cette acceptation permet la communication des esprits et des cœurs. Pour en arriver là, il est prêt à sacrifier tout ce qu'il faut sacrifier. Il est peu à peu entré dans la voie de la *kénose* en vue du message de vie qu'il doit communiquer. A mesure qu'il avance, il voit ce vide qu'il crée en lui se transformer en plénitude, plénitude de la nouvelle culture qui l'envahit et plénitude du Christ qui se révèle dans le vide même qu'il a fait en lui.

les profondeurs de la kénose

Ce dont le Verbe s'est dépouillé en se faisant homme ce n'est ni sa nature divine, ni sa personnalité. En se faisant homme, il impose à son être divin des limitations que saint Paul nous a décrites comme un véritable anéantissement. Mais dans son humanité abaissée, souffrante, livrée à la mort, il reste le Verbe de Dieu. Quand il meurt pour s'être « fait péché », il n'en reste pas moins Dieu. Là est

le mystère de la *kénose*, que la divinité du Verbe soit comme réduite à rien dans son aventure humaine. Cette divinité a été entraînée dans la nuit et dans le vide, dans l'anéantissement de la dépossession. Il est tentant de ne voir dans la *kénose* du Verbe qu'un jeu. Il en serait ainsi s'il y avait deux personnes dans le Christ. Mais il n'y en a qu'une et nous sommes contraints de confesser la profondeur de ce mystère. La *kénose* engage le Verbe qui s'anéantit. Or, les actes du Verbe en sa vie terrestre sont, en toute vérité, des actes humains, et si grand que soit l'homme, c'est là un anéantissement. Nous sommes moins frappés par cet anéantissement là, que par celui de la croix, mais il demeure l'acte essentiel de la *kénose*.

L'exemple du Christ éclaire la vocation de l'apôtre. Il est possible que tel missionnaire n'ait pas à laisser sa propre culture. Il n'aura donc pas à faire en lui cette transformation qui est demandée à tant d'autres. Mais, du fait même de sa vocation, il doit se vider de son égoïsme, de ses prétentions, de son sentiment de supériorité, pour laisser paraître le Christ. De cette *kénose* de base, personne n'est dispensé, où qu'il soit envoyé. C'est elle qui permet de réaliser ce que Paul a dépeint quand il a dit que « pour lui vivre c'était le Christ ».

La plupart des missionnaires auront à faire le lent apprentissage d'une autre mentalité. Pour les uns ce sera une épreuve crucifiante, pour d'autres ce sera une véritable joie. Une fois comprise la loi fondamentale de l'apostolat, ils sont prêts à tout accepter. La *kénose* ne leur apparaît plus comme un anéantissement, mais au contraire comme un enrichissement. Ils ne passent plus leur temps à maugréer que c'était beaucoup mieux chez eux et que ces gens ont vraiment des manières curieuses de voir les choses. Ils entrent de tout leur être dans ce nouveau monde et y trouvent une nouvelle jeunesse. Pourtant ce n'est pas pour cette richesse et cette jeunesse que l'apôtre se vide de lui-même. Il le fait parce qu'il sait qu'en lui d'abord et dans les âmes qu'il vient évangéliser ensuite, le Verbe cherche une nouvelle humanité. Si l'apôtre a réalisé en lui la *kénose*, il incarnera dans une nouvelle culture son vieux christianisme. Ce dernier y poussera comme un grand arbre dont le cœur et la sève et le tronc seront le Christ. L'arbre nouveau sera le Christ, un Christ qui se nourrira des éléments de ce sol pour s'épanouir en une nouvelle église. Ce nouveau christianisme sera vraiment chrétien tout en étant indien, africain, chinois, japonais... Comment? Il est encore difficile de le savoir. Il me semble que l'Orient qui prône la vacuité comme moyen et milieu de connaissance du divin nous donne ici une leçon. C'est dans cette vacuité que brille l'inconnaissable absolu. C'est dans la *kénose* de l'apôtre, poussée jusqu'à l'épuisement, que la divinité apparaît dans sa réalité définitive et que l'amour se révèle. Ainsi en fut-il du Christ dont saint Paul nous dit : « Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le nom qui est au-dessus de tout nom... » (Phil. 2, 9). Ce qui est donné au Christ, c'est ce que le Verbe possédait depuis toujours. La *kénose* s'achève donc par la révélation dans la personne même du Christ de ce à quoi il avait renoncé pour être l'un d'entre nous.

C'est aussi à cela que tend la *kénose* du missionnaire, la révélation du Christ apparemment anéanti dans sa faiblesse humaine d'apôtre réduit à l'impuissance.

la *kénose* et le triomphalisme

En relisant le texte de Paul cité plus haut, je ne puis m'empêcher de voir que le fonds même de la doctrine de l'Eglise c'est le triomphe pascal. Qu'on le veuille ou non l'Eglise est triomphaliste. Malheureusement le terme sonne mal à nos oreilles car on l'a employé pour définir une attitude humaine incompatible avec l'anéantissement du Christ. Mais là encore, il faut comprendre que, pour les jeunes églises en particulier, un certain triomphalisme n'est pas autre chose qu'une manifestation de vitalité. Ce n'est pas simple réaction d'adolescent qui a besoin de s'affirmer, car dans cette affirmation la communauté chrétienne proclame la victoire de celui qui est son chef, le Christ. A ce titre, les jeunes églises demandent à leurs sœurs plus âgées de les comprendre. Pourquoi, quand on est jeune et fier de la vie, faudrait-il avoir honte de soi, de ses succès, de l'attrait qu'on exerce autour de soi. Je pose le problème, car les jeunes églises ont besoin de s'affirmer dans un monde où le succès est une marque de la bénédiction divine. Le Christ lui-même a marché de triomphes en triomphes dans ses prédications avant de révéler le mystère de sa passion et de sa mort.

Je présente le problème sous cette forme, par souci de réalisme apostolique et spirituel, tout en proclamant que l'Eglise doit, comme le Christ, être en état continu de *kénose*. Elle doit renoncer à la puissance et pourtant elle devra en faire montre dans certaines occasions si elle veut faire entendre la voix du Christ. Elle doit être humble, effacé, mais dans cet effacement elle laissera briller une splendeur qui la rendra glorieuse. Ce qu'elle doit susciter c'est l'amour. Si elle est aimée des hommes, elle ne pourra pas ne pas sentir qu'en cela elle triomphe. Jésus a triomphé lui aussi. Mais il a toujours refusé de triompher comme les hommes voulaient. Il a refusé d'être roi tout en proclamant qu'il l'était. C'est ce qui est demandé à l'Eglise, de triompher et de refuser toute forme purement humaine de triomphe. Elle doit toujours revenir à la *kénose* dès qu'elle sent que son triomphe devient pour elle d'abord une cangue, puis un tombeau. Ici il ne faut pas jouer aux purs spirituels. A en croire certains, l'Eglise devrait renoncer à toute structure visible et, dans un sens, ne jamais « réussir » dans le temporel. C'est vraiment ignorer la condition humaine. L'absolu ne brille dans le vide que pour les grands contemplatifs. Il ne faut pas oublier non plus que l'exaltation de la *kénose* est pour beaucoup une compensation pour les échecs apostoliques. Il me semble que le Christ avait une vue plus équilibrée du problème. Ce qui demeure c'est que l'Eglise doit, comme le Christ, réaliser la *kénose* en se faisant la servante de tous les hommes. L'apôtre doit se modeler sur l'Eglise et sur le Christ. Il verra bien vite que le triomphe de l'amour en lui produira des fruits qui n'auront rien à voir avec la gloire humaine et la puissance terrestre.

Il faut accepter la doctrine chrétienne dans sa totalité. Elle est *kénose* et triomphe, triomphe dans la *kénose* et *kénose* dans le triomphe. Que l'Eglise échoue dans sa mission parmi les hommes, et le triomphe spirituel sera mis en lumière. Qu'elle triomphe et que la gloire humaine soit une part importante de ce triomphe, alors la *kénose* s'imposera comme une nécessité. Il faut comprendre que la *kénose* est essentielle au message chrétien, car c'est dans la *kénose* de l'Eglise et de l'apôtre que paraît l'amour divin. Quand l'apôtre croit que le Christ est le sauveur définitif de l'humanité, il ne peut voir son triomphe comme une victoire humaine qui écraserait l'adversaire. Il ne peut plus la voir autrement que comme le triomphe de l'amour et l'amour n'est jamais triomphaliste.

kénose et découverte du mystère

L'apôtre ne peut être apôtre s'il ne se vide pour pouvoir se faire sensible aux valeurs des autres cultures et des autres religions. Sans la *kénose*, il ne peut se faire attentif aux hommes ses frères. Toute connaissance suppose une *kénose*. Elle est même un acte de *kénose*, car l'acquisition d'une nouvelle connaissance porte en elle la reconnaissance de l'ignorance. Quand l'apôtre aborde une nouvelle culture, celle où il devra vivre désormais, il doit renoncer à ce qu'il regardait comme la culture idéale et entrer humblement dans l'apprentissage de cette autre culture. Seuls les esprits humbles et vidés d'eux-mêmes en sont capables, car, si les premières découvertes sont enivrantes, les suivantes pourront être crucifiantes. Elles seront crucifiantes quand le renoncement demandé ne sera plus simplement une affaire superficielle, mais exigera une conversion intime. Finalement l'apôtre sortira du tombeau comme le Christ. Il vivra à l'aise dans la nouvelle culture. Surtout il verra comment la connaissance qu'il en a, ouvre sur des profondeurs humaines, qui lui seront peut-être, pour toujours, interdites. Mais au moins son incarnation, si pauvre soit-elle, baignera dans la lumière qui jaillit de la profondeur du mystère.

Ce que j'ai dit du mystère ultime de la culture est vrai du mystère de l'homme. La connaissance des autres n'est finalement possible que dans cette attention à l'autre qui s'épanouit dans le vidage de soi-même. L'apôtre se vide de tout égoïsme, de toute prétention, de toute prérogative pour accueillir et comprendre. C'est ce grand renoncement à lui-même qui le lie à ses frères et lui fait découvrir en eux des profondeurs identiques à celles qu'il a déjà découvertes en lui. Il est même possible que cette attitude lui permette de découvrir soudain en lui des abîmes qu'il n'avait pas soupçonnés avant de les avoir explorés chez les autres. Peut-être faut-il rapprocher la *kénose* chrétienne de la vacuité si chère aux bouddhistes. Je sais que les notions sont différentes. Mais n'est-ce pas pour le chrétien, comme pour tout autre, cette voie de la *kénose* et de la vacuité qui ouvre à l'homme le mystère de Dieu. Ce mystère de Dieu commence dans

l'homme, mais finalement s'enfonce à une profondeur où l'homme ne peut avoir accès. Aucune parole, aucune notion, aucune pensée ne peut exprimer ce mystère. Faut-il s'en étonner, quand on sait que l'homme est incapable de se connaître dans son être même et encore moins de s'exprimer. Quand l'homme se vide de toute connaissance humaine, de toute notion, de toute expression de sa vie intime, il touche à son propre mystère en lui-même et dans sa relation à l'infini. Plus la *kénose* est radicale, plus l'homme réalise sa destinée en mettant son attitude en accord avec ce qu'il sait de son propre mystère... à savoir qu'il est ineffable. Il est important que l'apôtre réalise que sa *kénose* doit aller jusque-là. S'il est fidèle à en réaliser la première étape pour s'incarner dans la culture, il sera entraîné jusqu'à la *kénose* essentielle qui l'unit à Dieu.

l'impossible transmutation

La véritable *kénose* nous permet de voir Dieu... Mais, dans le concret, la *kénose* pose des problèmes dont il faut maintenant parler, des problèmes plus simples en apparence, mais plus difficiles à résoudre dans la pratique.

Quand on part en mission, on rêve de devenir vraiment comme ceux que l'on va évangéliser. On explique que l'on ne peut être vraiment missionnaire sans cette transformation totale. Or, il est impossible de devenir ce qu'on n'est pas. On peut pousser très loin la transformation, mais pour chacun il y a une limite... et cette limite est parfois très vite atteinte, surtout par ceux qui ont prétendu aller plus loin que les autres. Dans ce domaine, il faut avoir un grand idéal et une non moins grande humilité... Un grand idéal, dès qu'il apparaît irréalisable, peut tourner à l'amère déception et engendrer un irrémédiable sentiment de frustration. Il est donc important de connaître ses propres limites. Elles ne sont pas les mêmes pour tous. Certains peuvent mener une vie absolument semblable à celle des habitants du pays. Ils mangeront ce qu'ils mangent, vivront comme ils vivent et peu à peu prendront leurs habitudes de parler et de penser. Si ces hommes ont vraiment le zèle de Dieu, ils feront un bien immense. Mais parmi ceux qui ont le mieux réussi leur adaptation physique, beaucoup ne sont jamais allés plus loin. Ils sont restés imperméables aux manières profondes de sentir et de penser des gens qui les entouraient. Mais comme ils étaient missionnaires on leur pardonnait. D'autres, qui auront plus de mal à s'adapter physiquement, arriveront à une profonde connaissance de l'âme du pays. Ils auront eux aussi leur influence dans certains milieux et peut-être sera-t-elle plus profonde que celles d'autres apôtres apparemment mieux adaptés... Il y en a donc de tous les types. Il y a même ceux qui viennent en mission pour un temps et dont le premier souci n'est pas de s'adapter, mais de rendre service. Ils feront tout ce qu'on leur demandera dans la zone de leur compétence. Peut-être resteront-ils trop peu de temps pour apprendre la langue. Leur *kénose* s'exprime par le don

qu'ils font de leur personne, de leur compétence, dans un esprit de service fraternel. Après tout, n'est-ce pas là l'essentiel? Ces missionnaires restent vraiment des étrangers. Ils n'en n'ont pas honte, car ils viennent mettre au service de leurs frères les ressources de l'Eglise universelle et sa puissance charitable.

Si donc la *kénose* doit normalement s'épanouir dans une adaptation aussi totale que possible, il reste que les possibilités et les vocations sont diverses. S'il est un critère commun, ce critère ne peut être que la charité. Une certaine adaptation peut aller de pair avec un profond mépris. Par contre, quelqu'un de parfaitement humble et qui accepte ses limitations trouvera le moyen de témoigner en ses actes et dans ses paroles l'amour qui l'a conduit jusqu'en ce pays. Si la mutation physique est impossible, la transmutation du cœur est toujours réalisable, car elle est le fruit de l'amour. C'est pourquoi la véritable *kénose*, celle de la charité, est toujours possible. Elle ne demande pas de dons humains particuliers. Elle est la manifestation de la vie du Christ dans l'âme de l'apôtre. L'enfouissement dans la culture n'est donc pas un but en soi, mais un moyen pour faire briller la figure du Christ dans toutes les cultures. Le plus grand sacrifice qui soit demandé dans cet ordre à l'apôtre c'est précisément la renonciation à la prétention de pouvoir se vider de sa culture et de soi-même. Seule la *kénose* du Christ a été parfaite. La nôtre reste toujours pleine de nous-même. Elle ne réalise jamais cette perfection qui permettrait notre transformation intime. Ainsi est notre condition d'apôtre. Le reconnaître c'est aussi imiter le Christ dans son anéantissement.

En terminant je pose une question. Le christianisme ne donne-t-il pas finalement l'impression d'être une religion sans mystère... je ne dis pas sans « mystères », car il y en a beaucoup dans notre religion. Dans notre présentation de la religion nous avons à notre disposition des définitions et des explications précises pour toutes choses. Le mystère est présenté avec une telle clarté d'expression que ce qu'il a de mystérieux semble presque entièrement évacué. Je dirais volontiers qu'il n'y a plus ce sentiment de « vide » qui ouvre les yeux sur l'inconnaissable. Cela vient de ce que l'Eglise a toujours cherché à préciser, à expliquer, à définir. Il le fallait, car c'était sa mission à l'égard des hommes. Mais peut-être que l'heure est venue pour l'Eglise de connaître une nouvelle *kénose* et d'entrer dans une nouvelle nuit de l'esprit. Qu'elle se remette dans ce grand sentiment d'anéantissement qui saisit le contemplatif en face du mystère divin. Qu'elle apprenne humblement à ses fils cette voie de la *kénose* et de la vacuité qui les conduira à une nouvelle connaissance de Dieu jaillissant dans le vide de nos pensées et de nos définitions.

Taichung, Yves Raguin sj

L'ESPRIT DE TRADUCTION

ou : du missionnaire comme interprète et médiateur du message

*Quiconque traduit un texte mot pour mot celui-là est un menteur (Rabbi Jehudah) ¹
...nos laborieux efforts d'interprétation (Le Siracide) ²*

Au cours d'une conversation, je pose une question à un homme que je considère comme interlocuteur ; il ne répond pas ; je me tais après deux essais aussi vains. Profitant d'une place libre dans la conversation, je commence une phrase ; sentant que ce message n'atteint aucun récepteur, je ne la termine pas ; personne ne s'en aperçoit. Non, cela ne s'est pas passé à Chôreo avec des Jörai, mais à Paris avec des Français ; j'ai répété l'expérience en plusieurs milieux ; je constate objectivement que c'est parmi des ecclésiastiques que la non-attention à un message est la plus fréquente. La traduction étant un niveau de la communication, ce fait divers, qui relève de celle-ci, nous introduit à réfléchir sur celle-là. Si nous ne faisons pas attention à l'autre et à ce qu'il exprime, comment pourrions-nous lui transmettre intelligiblement un message qui l'atteigne et le modifie ?

I | Phénomènes d'errance

C'est l'absence de la qualité d'attention, de tension vers l'autre, qui est en partie cause d'errance en traduction. *Exeunt ad eos qui longe...* ; mais on peut se rendre aux antipodes sans être jamais sorti de soi-même. Quelques exemples montreront à quoi peut conduire cette attitude, largement répandue, avouons-le.

mise en relation

Les protestants ont publié des traductions d'évangile dans les principaux dialectes des minorités ethniques indochinoises, avant de faire les lexiques de ces dialectes et sans analyses ethnographiques sérieuses. Le Jörai entre autres, ne connaît pas de forme passive aux verbes ; par manque d'attention à ce fait, combien de versets ne font-ils pas entendre le contraire de ce qui est visé ! Mais songe-t-on à vérifier l'acception dans laquelle notre message est pris ? Et comment pourrions-

nous la vérifier si nous faisons l'économie des moyens d'investigations dans la langue et la psychologie des hommes auxquels nous prétendons nous adresser ? C'est là un cas particulier d'un phénomène plus général : on procède par thème plutôt que par version. Au lieu d'analyser scrupuleusement les sens, dénnotations et connotations de la langue-cible (selon le jargon propre à la linguistique), on part de la langue-source et on s'empresse de traduire à peu près ce qu'on veut transmettre. Un tel praticien du thème se conduit comme s'il était seul à avoir quelque chose à dire. Mon expérience récente du « dialogue » parisien le confirme. C'est ce que font encore des chrétiens démagogues qui utilisent le vocabulaire de la révolution pour se faire entendre de gens qu'ils n'ont pas pris le soin d'écouter d'abord.

Derrière cela se pose la question fondamentale de l'égoïsme – égoïsme individuel : je juge de tout d'après moi. Egoïsme socio-politique : mon milieu est le centre du monde (méditerranisme culturel). Egoïsme socio-religieux des chrétiens, qui se croient seuls à posséder toute vérité parce qu'ils détiennent (une formulation de) la Révélation. Or il me paraît évident (mais je sais que ce ne l'est pratiquement pas pour tout le monde³), que la perception de la relativité des points de vue est une condition indispensable de la traduction, qui est une mise en relation. C'est le thème de base de la présente étude :

Au niveau des applications, le problème se complique et le facteur d'errance croît quand, par exemple, un Allemand veut traduire du russe en bambara. C'est la situation du missionnaire étranger devant traduire la Bible en quelque dialecte d'Asie ou d'Afrique. Il lui arrive de l'oublier et il s'expose aux plus graves erreurs s'il se prend – lui, sa langue et sa culture – comme terme au lieu de se situer comme relation.

le sens à travers le mot

Une conséquence de l'erreur de point de départ est le littéralisme de la traduction. Ignorer le génie propre de la langue-cible (incomparablement moins bien connue que la langue-source quand celle-ci est la langue maternelle du traducteur), avec ses nuances de vocabulaire et son monde de connotations, porte au scolaire mot-à-mot, qui aboutit soit au non-sens, soit à un sens tout autre que l'original. Le fort-en-thème de cette espèce, pourrait bien n'être qu'un esprit étroit et primaire, indifférent et à la culture de l'homme à informer et à ce qu'il comprendra du message ainsi matériellement transmis. Telle ethnie dispose d'un nom pour la divinité supérieure (de type ouranien), peu invoquée, et d'un générique pour les divinités inférieures. L'évangéliste pressé, qui n'a pas pris le temps d'étudier à fond la religion de cette ethnie, se sert du second pour traduire *Dieu*

croyant avoir affaire à un équivalent de *deus* (lequel semble être, d'ailleurs, une déformation romaine du concept hénothéiste de *dios*), alors qu'en fait il a choisi *daimôn* au lieu de *theos*. Ce vocabulaire fautif se transmet de génération en génération, sans être mis en question, et toute l'évangélisation pourrait bien être basée sur un malentendu. Problème insoluble quand l'évangéliste compte, a priori, que les hommes informés entendent le message dans le sens où lui l'entend. Un peu plus de délicatesse et de respect dans l'attention portée à l'autre éviterait des erreurs dont nous pesons mal les conséquences.

de la langue-source à la langue-cible

S'il est nécessaire de connaître le milieu culturel des récepteurs de notre message, il est non moins nécessaire de connaître le milieu dans lequel s'est élaborée la formulation originale de la Révélation. En traduisant à partir du latin ou du français, on s'expose à des infidélités, on risque même de tromper le récepteur sur le sens du message.

En *Genèse 13, 18; 35, 4; Josias 24, 26*, il est question d'un arbre, que les versions françaises rendent tantôt par « chêne », tantôt par « térébinthe ». Chez les Jörai, ces deux espèces sont inconnues. Vais-je chercher quelque fagacée et quelque anacardiacee qui fassent l'affaire? Mais la différence spécifique n'est pas pertinente et la famille n'est pas davantage signifiante. Le sens est ailleurs et je risquerais de ne pas le transmettre... si je ne savais que « les deux mots hébreux paraissent être synonymes et désigner indifféremment un grand arbre ⁴ ». Ce n'est pas une discussion de détail, mais un symbole de ce qui se produit souvent. « Malheur à vous les riches », traduit-on en français (Luc 6, 24). La mission évangélique a rendu cela en jörai par une imprécation, qui est non seulement souhait de malheur mais est censée le causer par une parole efficace. Le décalque grec de la formulation originale est simplement *ouai*, hélas ; Jésus constate et a pitié de la situation de malheur dans laquelle se mettent les riches. Mais, pour le Jörai protestant, Jésus est un sorcier ⁵. Pour ce même Jörai, *Ruah-*

1 / Cité par M. Jousse, *Les récitatifs rythmiques parallèles*, Spes, Paris 1930, p. XLIV.

2 / *Le Siracide* (L'Écclesiastique), Prologue du Traducteur, p. 19.

3 / Combien de conférences au sommet se réalisent en dialogues de sourds, incapables d'empêcher les hommes de se battre, en raison de cette optique déficiente, toujours liée à un manque de sens de l'humour !

4 / R. DE VAUX, *Institutions de l'Ancien Testament*, t. II, p. 100.

5 / Un missionnaire catholique m'affirme : « Dieu est un gendarme » – ne jetons pas de pierres.

6 / Que l'on trouve encore dans la profession de foi de Paul VI.

7 / « La vie de toute chair c'est son sang », *Lev. 17, 14*.

8 / Cf. A. FEUILLET, *Études johanniques*, Desclée de Brouwer, Paris 1962, pp. 118-119. Dans ce contexte sémantique, le chair sans le sang serait un cadavre ; comment l'offrir séparément à l'adoration des fidèles? Et si, dans la communion sous la seule espèce du pain, la réalité du Christ vivant est complète, le signe est incomplet. Cela a été senti dans l'Église et la réforme liturgique avance, prudemment dans ce sens. 9 / Les prêtres d'Asie et d'Afrique ne sont-ils pas, aujourd'hui encore, liés par l'étude du seul latin (non du grec ou de l'hébreu)? Cette forme d'impérialisme, reconnaissons-le, peut dénaturer le catholicité en uniformité.

Pneuma est une ombre (*böngat*, qui veut traduire « âme »), alors qu'il a dans sa langue l'équivalent du Souffle qui est vie. Outre le colonialisme intellectuel qui impose une interprétation étrangère à la Révélation, on voit se manifester ici une « spiritualité » (si l'on peut dire) statique, bien éloignée de l'authentique pneumatologie dynamique.

Du même ordre est l'enseignement, généralisé par les missions, du dualisme hellénique qui transforme en couples dialectiques ce que la pensée hébraïque (et celle de tout l'Orient) saisit comme parallélisme indivisible. Ainsi le binôme âme / corps et, en corollaire, la doctrine des « âmes séparées »⁶ enseignée aux chrétiens d'Asie ; ainsi encore le binôme chair / sang (avec ses implications eucharistiques) que l'Occidental découpe matériellement selon un chosisme (plutôt que réalisme) choquant qui frise le contre-sens quand il fait du « sang » le liquide circulant dans les veines alors que le sang, c'est la vie⁷. Lorsque Jésus nous invite à manger son corps et à boire son sang, il parle en style oriental qui procède par parallélisme, et il désigne ainsi la totalité de sa personne concrète⁸. Ce qui compte, c'est ce que Dieu veut nous dire, même si cela doit nous faire réviser nos structures mentales. Mais on continue de méconnaître le milieu ethno-linguistique de l'Évangile que l'on traduit, pour des Orientaux, sur une transposition connotant des notions étrangères et à la Révélation et aux destinataires du message. L'incompréhension, largement rencontrée en Asie, devrait nous avertir. La pensée gréco-latine n'a pas le monopole de la formulation juste. Tout homme est à l'image de Dieu et toute la pensée de toute l'humanité n'épuisera pas sa Parole. Mais tous ont besoin de tous pour approcher de la Vérité.

Le latin appauvrit le grec de l'Écriture. D'appauvrissement en appauvrissement, les traductions de traductions risquent de n'être plus que de fades à-peu-près au vocabulaire pauvre minimisant la signification. D'un côté on se refuse l'accès à la langue-source⁹, de l'autre on méconnaît les richesses de la langue-cible ou bien on n'ose pas les employer. Passant à côté des ressources du style oral, de la langue des récits, on trouve cependant le moyen de mythologiser l'Évangile – notamment quand les signes faits par Jésus deviennent des opérations de magie. Qu'y a-t-il derrière ce processus? L'égoïsme instinctif de ceux qui manquent à la fois de vues larges et d'une culture profonde. Ils importent, ils imposent, ils implantent, sans assez se demander ce qu'ils ont à traduire et pour qui.

interprète ou intermédiaire ?

Un certain nombre de travaux ethnographiques sont des produits de seconde main, c'est-à-dire basés sur une documentation obtenue, non pas d'enquêteurs intermédiaires – ce qui est inévitable – mais d'interprètes, parce que le chercheur

ne connaît pas assez ou pas du tout la langue des enquêtés. Je ne vise pas ici les interprètes professionnels, hommes cultivés et experts en les deux langues à mettre en relation, mais des « amateurs » d'occasion, du type de l'ancien militaire français par exemple, parfois capables d'interpréter la pensée de l'enquêteur pour la simplifier à l'usage de ceux de sa langue et pour lui arranger une réponse correspondant à son attente ou à son désir. Il n'est alors plus question de traduction, ni même de transposition, mais plutôt de cacophonie – ou mieux de cacosémie. En observant ce processus il est aisé de constater à quelles aberrations il peut conduire, quand on est soi-même capable de se passer de tels « interprètes ».

Certes, le missionnaire ne se met pas dans cette situation de « péril prochain », puisque, très généralement, il étudie de son mieux la langue de ceux qu'il doit évangéliser ; cependant on peut se demander si, parfois, l'usage qu'il fait du catéchiste ne confère pas à ce dernier un rôle d'interprète supposant des qualités qu'il n'a pas toujours. Si habitué qu'il soit au langage, plus ou moins incorrect, du missionnaire, le catéchiste ne trouvera pas nécessairement la formulation adéquate pour les siens. Si, de plus, il est fait usage d'une langue intermédiaire, il ne faut pas s'attendre à ce que le catéchiste bilingue saisisse spontanément les correspondances ¹⁰. Le métier d'interprète ne s'improvise pas, il s'apprend. Il revient en propre, me semble-t-il, au missionnaire lui-même, interprète de la parole de Dieu en tel milieu ethnolinguistique – le catéchiste se situant alors comme répéteur (écho), relais, multiplicateur.

L'usage de l'interprète, correspondant à une recherche de l'intermédiaire, peut être une solution de facilité, ce peut être encore une manifestation de l'ethnocentrisme de celui qui, avec sa culture, se prend pour terme, alors qu'il est appelé à se faire relation, et apprécie d'avoir des hommes à son service. Chez les ecclésiastiques, je suis tenté d'y voir un cas particulier de la tendance à « se servir des laïcs ». Une réflexion sur la traduction nous conduit à de tels examens de conscience.

10 / Je connais plus d'un Jôrai parlant couramment le vietnamien, s'exprimant aisément en l'une ou en l'autre langue (saisie chacune comme un tout), mais très gêné pour passer de l'une à l'autre, surtout au niveau de petits éléments signifiants ; il peut arriver que les deux langues interfèrent dans son expression (phénomène classique chez le vrai bilingue), sans qu'il ait conscience des équivalences qui ont joué.

11 / En ce domaine, le fait d'être étranger (analyser, pour Enseigner, une langue autre que sa langue maternelle) n'est pas un défaut, il donne un recul et favorise l'objectivité.

12 / Chacun prononçant (et transcrivant, dans le cas des langues non écrites) toute langue étrangère selon le système de sons de sa langue propre, qui le conditionne inévitablement, il serait bon que l'élève français, apprenant le chinois par exemple, s'initie auprès d'un professeur anglais (ou autre) plutôt que

(ou en plus) d'un professeur français ; cette proposition n'est paradoxale qu'en apparence.

13 / On me dira que les hommes ne doivent pas être seulement informés des « idées » du Seigneur, mais recevoir ses « paroles » mêmes (cf. A. M. ROGUET, *Les traductions liturgiques, Etudes*, mars 1965 – cette recherche n'évite pas la contradiction ; il y est recommandé de garder la saveur palestinienne, mais au sujet des « murs de torchis », de ne pas obliger à rappeler ce palestinisme). Certes, mais il faut prévoir l'objection : la parole du Seigneur a précédé le *texte* de l'Evangile qui nous en transmettrait plutôt les « idées » ! On me dira encore que la traduction doit rendre la signification et aussi le style (cf. E. NIDA *On translation*, cité par G. MOUNIN, *Les problèmes théoriques de la traduction*, p. 278), soit, mais il faudrait dire d'abord que, dans notre cas, ce « style » est avant tout un style oral à rendre en style oral.

Si nous voulons savoir dans quel esprit doit travailler le traducteur juste et comment éviter la voie (large et facile) des errements dont quelques jalons viennent d'être signalés, il est bon de réfléchir sur le fondement même de la communication entre hommes, comme une base solide sur laquelle pourra s'élaborer une conduite, se rectifier un ensemble d'habitudes trop rarement mises en question. L'homme d'aujourd'hui en disserte abondamment mais communique fort peu. Il ne sait pas toujours de quoi il parle et il fait trop de bruit pour rester attentif. On ne perd jamais son temps en creusant par-dessous d'apparentes évidences pour rejoindre des données claires et sûres d'élémentaire anthropologie. Notre siècle de machines aboutira peut-être à nous faire retrouver l'homme.

des mots d'une langue au sens du langage

A l'école des Langues orientales on apprend une *langue*, sur le terrain de la recherche missionnaire ou ethnologique on apprend une *langage*, c'est-à-dire un mode de réalisation de la langue, la manière dont les usagers parlent cette langue en tel milieu concret et vivant. A l'une le professeur est généralement un Européen ou (surtout au niveau des répétiteurs) un Oriental européenisé, sur l'autre ce sont des autochtones qu'on entend s'exprimer dans leur langue maternelle. Je ne fais pas cette distinction pour opposer deux systèmes et minimiser la valeur de l'enseignement théorique. Il est de plus en plus nécessaire aujourd'hui d'étudier la structure d'une langue ¹¹, et le missionnaire a grand besoin de connaissances de base en linguistique et en phonologie ¹². Sur ce point, nous pouvons nous inspirer de la pratique américaine qui a déjà fait ses preuves. Mais il ne faut pas perdre de vue que le missionnaire, appelé à faire œuvre de traducteur, n'opère pas tant sur les mots d'une langue que sur les significations du langage ; cet aspect de la formation ne s'articule pas absolument sur le premier comme le pratique sur le théorique. Il s'agit de bien autre chose : je n'ai pas à traduire une œuvre littéraire avec les particularités de ses connotations culturelles, mais d'abord à transmettre un message (un évangile oral) qui, accidentellement formulé primitivement en telle langue, s'adresse en fait aux hommes auxquels je suis envoyé et desquels j'ai à apprendre le moyen de communiquer avec le plus intime d'eux-mêmes ¹³.

Un dictionnaire peut devenir l'instrument le plus trompeur qui soit s'il donne l'impression qu'à tout mot d'une langue correspond un mot, son homologue providentiel, dans une autre – ce qui supposerait que l'unité de signification, c'est le mot et que, sous des morphèmes différents, tous les hommes de la terre entendent signifier les mêmes choses. Mais que notre dictionnaire contienne de nombreux exemples et nous nous apercevons de la double erreur : « Il se rend

à la ville » : le seul verbe « rendre » n'est pas encore signifiant, « se rendre » reste ambigu (s'agit-il d'un assiégé qui se rend?), « se rendre à » l'est autant (se rendre au vainqueur ou se rendre à l'évidence ne se diront pas de la même façon dans beaucoup de langues), « se rendre à la ville » est ici l'unité minima de signification. Ce n'est pas un mot, mais une formule, une proposition qui est signifiante. Si un exemple aussi simple le manifeste avec évidence, on se doute bien de la généralité du phénomène d'une part et, d'autre part, de la plus grande quantité de matériaux nécessaires, à prendre ensemble, dans le cas d'une proposition plus riche en idiotismes et connotations. Il faut encore faire attention à ce fait que la formule est signifiante non pas comme bloc de mots, matière statique, ce qui nous renverrait à la première erreur signalée, mais dans la relation dynamique que ces mots entretiennent. Autrement dit, le sens, qui est aussi direction d'un mouvement, est dans un *rappor*t. Pour transmettre le sens d'un message, j'opère une mise en relation.

« C'est mon frère », « c'est ma sœur » : le Français se suffit habituellement de ces deux termes pour situer ces collatéraux par rapport à lui. Il découpe selon le sexe. S'il veut préciser un rapport d'âge, il composera ces termes avec deux adjectifs : aîné(e), cadet(te). Le Jörai a un terme propre pour chaque aîné selon son sexe et un terme commun pour les cadets des deux sexes :

frère (aîné)	ayong
{ frère (cadet)	_____
{ sœur (cadette)	adoï
sœur (aînée)	_____
	amai

De plus, le Jörai désigne par ces trois termes tous les collatéraux de la même classe d'âge (donc les cousins aussi, à quelque degré que ce soit) et encore (comme termes d'adresse, non plus comme termes de parenté) tout interlocuteur de sa classe d'âge. La différence de découpage est évidente sur cet exemple, elle existe presque partout, mais il devient fort difficile de l'organiser en tableau pour une suite telle que : penser-supposer-croire-acquiescer... Le découpage, foncièrement différent d'une langue à l'autre, est un élément du génie propre de chaque culture. Il interdit la traduction littérale et exige de l'interprète une connaissance poussée des structures de la langue. Encore une fois, le sens est dans un *rappor*t, une proportion.

En français, « consanguin » dénote communauté d'ancêtre paternel, par opposition à utérin, et connote parenté proche, intimité, même nom de famille, empêchement de mariage, etc. Consanguin peut se rendre littéralement en jörai

14 / BRICE PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris 1942, pp. 68-69.

(*sa drah*, « un sang »), mais il dénote alors communauté d'ancêtre maternel et ses connotations sont analogues à celles du français (en tenant compte de l'inversion). En traduisant *sa drah* par « consanguin », je ferais comprendre tout autre chose que ce que je voulais signifier, malgré l'équivalence au plan du lexique et de la connotation, car les contextes culturels s'opposent (matrilinéarité d'un côté, patrilinéarité de l'autre). Quand le Jōrai dit « sang », il pense « femme » et « rapports interdits ». Si une notion aussi élémentaire que celle-là se montre ainsi prégnante de toute une culture, qu'en sera-t-il pour des notions plus complexes ! Le sens de l'élément ne peut se trouver qu'en référence à un ensemble, il consiste même en la relation de celui-là à celui-ci.

Une machine peut faire venir à côté des mots d'une langue les mots qui leur correspondent en une autre langue, en respectant même la syntaxe propre à chacune ; celle dont la « mémoire » pourrait conserver tout un ensemble culturel n'est pas prête, elle n'est même concevable que si la culture d'un peuple peut être réduite à un système d'oppositions binaires, projet du structuralisme le plus radical.

fonction du langage

Du poème dadaïste à un type de nouveau roman, tout semble se passer comme si le langage mettait en relation des morphèmes plus que des sémantèmes. Abstraction faite de l'émetteur et du récepteur (je ne sais plus qui parle à qui) il ne garderait que des mots s'enchaînant les uns les autres. Il est alors absolument intraduisible en toute autre langue – ce qui est une façon indirecte de prouver que l'objet de la traduction est le sens et non le mot, celui-ci n'étant pas une mise en relation. Echanger des mots ce n'est pas communiquer, il faut un message. Tant de nos conversations ne sont ainsi faites de ce langage automatique qui ne veut rien dire, parce qu'il n'est pas *dirigé* vers un autre auquel on fasse attention. La société qui consomme plus encore de mots que de choses laisse l'homme isolé, elle ne lui dit rien. Elle se prend aux mots. Réduisant le langage à un bruit, elle le vide ; à l'extrême opposé, le plein du langage conduit au silence.

Brice Parain analyse judicieusement le mal du mot quand il usurpe et dénature la fonction du langage, qui est communication d'une expérience :

*Nos interlocuteurs nous prennent au mot ; et s'ils ne nous croient pas, ce n'est pas parce qu'ils supposent que nous nous sommes mal exprimés, mais parce qu'ils confrontent nos paroles, c'est-à-dire, l'idée de nous qu'elles transmettent, avec l'idée qu'ils se font de nous, par conséquent avec ce qu'ils voudraient que nous fussions ou qu'ils pensent que nous sommes, et non pas, avec ce que nous sommes en réalité et qu'ils ne savent pas*¹⁴.

Ce n'est pas le locuteur, ce sont les mots qui mentent ¹⁵, parce que portant à une interprétation étrangère à l'intention de celui-là dont l'expérience communiquée est différente de celle que je crois en avoir, plus (peut-être) que de celle que je puis avoir faite pour mon compte. Comme le sens d'un mot peut se définir « par une moyenne entre ses emplois linguistiques » ¹⁶, le langage devrait fonctionner de façon à réduire la distance entre des situations dans lesquelles se sont faites des expériences partiellement semblables dont le rapport peut servir de base à la communication ¹⁷.

Comme la communication, la traduction est possible, dans la mesure où le langage remplit bien sa fonction. Ni sujet ni objet ¹⁸, il ne saurait être un terme, mais essentiellement une relation, bien plus qu'expression, concept ou convention. Relatif à moi qui parle et à celui à qui je parle, il ne peut être traduit qu'« en situation », en tenant compte de l'altérité de celui qui doit l'entendre ¹⁹. Le langage établit une relation entre interlocuteurs, non pas à sens unique (de moi à lui) mais comme vecteur d'une intercommunication, non pas pour apporter seulement à l'autre (moi ou lui) une information mais pour que la signification du message s'épaississe d'harmoniques nouveaux en passant de l'un à l'autre – car, s'il est beaucoup de signifiants possibles pour un signifié, celui-ci dépasse toujours l'ensemble de ceux-là (jamais épuisé). En mettant en relation des expériences, le langage est agent d'une prise de conscience de leur complémentarité.

Supposant l'attention, le langage est direction. Quand il devient fou, il se parle tout seul, comme il a été signalé plus haut. Mais quand il est sage, à quoi tend-il? Pour communiquer leur pensée, les hommes s'expriment en mots. Pour le communiquer à des hommes d'une autre langue, ils décodent ce message et le recodent selon le système de l'autre – ce qui fait bien voir que c'est là formulation qui différencie, et même qui divise, car la pensée est communicable, l'expérience le prouve. Il faudrait donc arriver – solution idéale, non irréaliste – à pouvoir communiquer par-dessus ces formules, d'une expérience à une expérience, tendant vers une compréhension proche du silence – ce que l'amitié connaît. Il existe

15 / Un ethnologue français en Malaisie rapportait ceci : pour les Malais « Blanc » signifie Anglais ; aussi, quand ils lui demandaient s'il était un Blanc, il répondait : non (répondre oui aurait signifié qu'il était anglais, ç'aurait été leur mentir).

16 / MEILLET, cité par G. MOUNIN, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris 1963, p. 174.

17 / Cf. G. MOUNIN, *op. cit.*, p. 187.

18 / Cf. B. PARAIN, *op. cit.*, p. 175.

19 / Cf. L. J. LUZBETAK : « Dans une communication interculturelle, la société réceptrice essaie parfois d'interpréter le message en termes empruntés au mode de vie de la société émettrice ; mais tel n'est pas le cas pour le message missionnaire, presque exclusivement interprété en termes de l'expérience culturelle de la société réceptrice – je crois cependant celle-ci parfois assez ouverte pour se situer dans le

premier cas, mais je souscris à l'attitude requise : « La communication attentive au cadre culturel du groupe récepteur a le plus de chances de rester inaltérée et d'être exactement comprise ». *L'Eglise et les cultures*, Bruxelles 1968, p. 27.

20 / Cf. B. PARAIN : « Dans le silence, je rêve d'aimer ; par le langage je ne peux que promettre (...). Le langage est le seuil du silence que je ne puis franchir (...). Le silence est au-delà de nous. Le langage n'est que le raisonnement qui mène vers lui. Plus donc, nous sommes près du silence, plus nous sommes près de la liberté. C'est pourquoi la poésie, qui est une courte parole entre deux longues périodes de silence dans le dialogue de l'homme et dans celui de l'humanité, est notre plus haut refuge avant la mort sur le chemin de la liberté » *op. cit.*, pp. 176-177.

déjà un autre langage que celui des mots, qui, par sa mise-en-relation plus directe, est sur la voie d'une telle compréhension : si l'idée n'existe que dans la formulation, dans les mots qui l'expriment, *l'image*, elle, peut se passer du mot, est donc plus immédiatement communicable. L'homme qui ne conçoit que des idées est moins « parlant » (d'autant moins qu'il est plus bavard), et surtout moins traduisible que celui qui projette des images. On en a une illustration dans l'aptitude à se communiquer du mythe, qui fonctionne comme un paquet d'images « en situation » et dont le sens, transmissible, d'une culture à l'autre, « passe par-dessus » les mots.

Il est vrai que notre société a fait subir à l'image le même sort qu'au mot : une inflation bruyante (qu'on pense à la publicité, par exemple) qui dénature le langage et défigure la relation inter-humaine. Visuel ou sonore, c'est un excès de matériel qui s'impose entre les hommes et usurpe la fonction de relation qui doit être attention-à et tension-vers. Comme le mot, l'image s'est faite terme. Grand consommateur de l'un et de l'autre, l'homme ne produit plus de sens, il s'en trouve aliéné, c'est-à-dire distrait de lui-même (de son être-relation qui fonde sa personnalité) au point de n'avoir plus rien à communiquer.

Tout relatif à des situations, le langage a un terme et doit y tendre : le silence signifiant, ou compréhension immédiate de la plénitude de sens ²⁰. La communication authentique s'achemine vers la communion, de l'attention à l'être aimé à la contemplation silencieuse avec lui. L'homme défiguré n'a plus de sens et ne dit plus rien. L'homme transfiguré est le sens au-delà du langage.

qu'est-ce que traduire ?

Communiquer c'est passer de l'un à l'autre. Plus particulièrement, c'est échanger des messages en sorte que les interlocuteurs, se servant d'un langage commun (le signifiant) aient accès à l'expérience l'un de l'autre (le signifié) au point d'en être modifiés – au mieux pour se comprendre, au moins par une information, même si elle ne déclenche en l'autre qu'un refus. La traduction est une communication, à double articulation, en ce sens qu'elle opère sur le langage, qui à l'origine n'est pas commun, en sorte qu'un passage entre signifiants permette l'accès au signifié – ou au moins son approche. Soyons modestes et réservons les retouches.

On voit tout de suite que deux problèmes se posent : peut-on passer d'un langage à un autre? Une expérience humaine de tel milieu culturel est-elle transmissible à un homme d'une autre culture? Je puis à la rigueur traduire *tôpai* par la périphrase approximative : bière de maïs (ou de riz), mais tout Français n'y verra guère qu'une chope pour étancher la soif, dont il a quelque expérience, bien éloignée de l'expérience du Jörai qui boit pour se droguer et oublier. L'expérience

jörai ne « passe » pas avec la traduction. Avant de me jeter sur le travail de traduction, je dois me rendre compte d'une irréductibilité fondamentale et permanente (irréductible ne veut pas dire intraductible, il limite seulement le pouvoir du traducteur, permet de définir sa fonction et de le situer déjà, entre deux « irréductibles », comme médiateur). Un individu n'est pas identifiable à un autre, aucun ne peut rigoureusement « se mettre à la place » de l'autre. Plutôt que de répéter des clichés imprécis et de nous bercer de formules illusionnantes, nous travaillerions plus efficacement au rapprochement des hommes en partant d'un jugement réaliste sur l'impermutabilité des situations résultant de l'originalité radicale de chacun – la démarche œcuménique, en particulier, gagnerait à procéder de cette reconnaissance qui lui éviterait de simplistes et factices nivellements. A moins d'être considérées dans la matérialité biologique d'individus de même espèce, deux personnes humaines ne peuvent ni fusionner ni s'additionner ; le mariage n'opère pas quelque dissolution de deux originalités et ne saurait se réduire dialectiquement à la production matérielle d'un troisième être, il est une relation dynamique qui modifie deux personnes dans la direction commune d'un au-delà d'elles, en avant. Aucune culture n'est réductible à une autre. Il ne peut se produire une unique culture nouvelle à partir de la fusion de deux cultures (d'où la division interne qu'éprouve tout métis). Mais chaque culture peut évoluer au contact d'une autre, tout en restant elle-même, leur interaction produisant quelque chose de neuf mais autre, à partir de l' « intersection » diffuse de A et B (ni A, ni B, ni A + B).

21 / Ainsi ce serait la forme qui constituerait le principe d'individuation (la « matière » humaine étant commune), à l'inverse de ce que pensait le thomisme, dont plus d'un nouveau tenant se trouve avoir justement, plus de sympathie pour Hegel que pour Nietzsche.

22 / Cela est vrai même à l'intérieur d'un unique milieu culturel, en diachronie : « A l'époque des Pères, le mot « nature » était entendu de diverses manières diamétralement opposées. De même, étant donné le pluralisme de la philosophie actuelle où les mots « nature », « personne », « historicité », sont chargés de bien d'autres significations que leur en reconnaissait la scolastique uniforme, on risquerait, par ignorance de ces termes, de donner une interprétation absolument erronée, à bien des explications « nouvelles » de la foi, en les jugeant d'après le sens scolastique de ces termes. Les fidèles d'aujourd'hui en connaissent le sens moderne, non le sens scolastique (...). Les fidèles qui ne comprennent pas les anciennes formules retrouvent dans les formules nouvelles l'ancienne foi immuable » . (Réponse des évêques hollandais au questionnaire du cardinal Ottaviani, D.C. 1519, col. 1101-1102). – Il arrive que l'on puisse jouer sur des correspondances lexicales et profiter de leur polysémie : « Les termes grecs *kyrios*, *sôter*, peuvent être lus dans deux registres, qui finissent pas rendre le même écho. Dans la version grecque de la Bible hébraïque, le premier traduit *Adonai* (...) le second rappelle que Dieu est le salut dans le sens du psautier. Mais *kyrios* et *sôter* évoquent aussi les cultes impériaux pratiqués dans les monarchies hellénistiques. En appliquant à Jésus ces

titres devenus traditionnels : seigneur, sauveur, on fait coup double : on désigne des attributs bibliques, on use d'appellations culturelles connues du paganisme. Ceci a certainement rendu plus facile la diffusion de la christologie. On a pu parler aux Gentils le langage qu'ils comprenaient sans cesser de prendre appui sur le vocabulaire de l'Écriture » (H. DUMERY, *Phénoménologie de la religion*, p. 45) – je serais cependant moins optimiste quant au résultat : il me semble que le contexte impérial méditerranéen a déformé (sinon étouffé) l'originalité biblique en une occidentalisation impérialiste dont nous ne sommes pas guéris de nos jours.

23 / Cf. MOUNIN : « Le contenu de la sémantique d'une langue, c'est l'ethnographie de la communauté qui parle cette langue (...). Pour traduire une langue étrangère, il faut remplir deux conditions... étudier la langue étrangère ; étudier systématiquement l'ethnographie de la communauté dont cette langue est l'expression (...). Tout traducteur qui ne s'est pas fait aussi l'ethnographe de la communauté dont il traduit la langue, est un traducteur incomplet » *op. cit.*, pp. 234, 236, 239. Cf. encore M. JOUSSE, *Les Recitatifs rythmiques*, p. XLIII. Cela est valable quel que soit le sens dans lequel s'opère la traduction. Evident? Pourquoi alors orienter la formation des missionnaires vers la pastorale catéchétique (made in Paris) plutôt que vers la linguistique et l'ethnographie? sinon pour se conformer à une optique déformante qui réduit la Mission à la pastoration, minimise les valeurs culturelles des peuples à évangéliser, fait discourir et imposer un style au lieu (ou avant) d'écouter et d'observer?

Comment alors une langue peut-elle être traduisible en une autre? Notons d'abord, que l'unique transcription phonétique internationale permet de « traduire » pour tous, la gamme de phonèmes que chaque unité ethnolinguistique a découpée dans l'ensemble des sons prononçables et audibles par l'homme (c'est alors le découpage qui distingue, bien plus que la matérialité des sons). Remarquons encore qu'au niveau du lexique le problème est pratiquement résolu : on sait faire des dictionnaires d'équivalences « matérielles », au point de bourrer la mémoire de machines à traduire. On peut même admettre que les rapports de découpage des champs sémantiques soient analysables structurellement et théoriquement mécanisables. Mais nous savons que l'unité signifiante du langage est une formule, laquelle connote une culture, qui est alors irréductible à toute autre ²¹.

Une formule de culture A exprime en code son point de vue sur un signifié. Une formule (à trouver) de culture B devra coder ce qui ne pourra être que son point de vue (en raison des inévitables connotations culturelles de l'énoncé B) sur ce même signifié, abordé donc autrement. Quelles qu'en soient les conséquences quant à la formulation du révéle biblique et du dogme, je crois nécessaire d'admettre cette conclusion d'une recherche loyale, à moins de continuer à parler un autre langage que le monde, tout en employant les mots de sa langue. Il ne faudrait pas attendre de n'avoir plus l'audience de personne pour réviser notre attitude. L'initiation chrétienne doit conduire à la conversion d'une culture, elle ne saurait exiger son évacuation ; or nous faisons trop souvent abstraction de ce qui pousse déjà sur le terrain où nous venons planter (implanter ou transplanter). Traduire serait alors décoder le message de A, puis le recoder selon B, en sorte que l'homme de B approche au plus près de l'expérience énoncée en A. L'opération peut se concevoir à l'image d'une écluse. Il faut un intermédiaire (le sas) pour passer du cours A au cours B, sans que ceux-ci soient jamais réduits au même niveau. Il y a passage, communication. L'eau, chimiquement la *même*, s'écoule dans un paysage *différent*.

Traduire est un art d'intuition, pour saisir ce que A entend signifier et ce qu'on peut faire entendre de ce signifié en contexte B ²². Quand je traduis, je ne me base pas sur le sens que, conditionné par ma culture, je donne à l'énoncé, mais sur le sens que l'autre lui donnera, au point qu'on peut avancer le paradoxe que la langue de départ c'est la « langue-cible » des linguistes. Il est demandé au traducteur de faire passer une expression, prégnante d'une culture, en l'expression d'une autre culture, la plus capable de signifier pour l'homme de cette nouvelle culture, ce que l'expression originale signifiait pour le milieu où elle est née. Ce qui revient à demander du traducteur qu'il se convertisse à la façon de s'exprimer de l'autre, afin qu'il s'exprime non seulement en la langue de cet autre, mais comme cet autre s'y exprime, de telle sorte que le passage de A à B ne soit plus un thème mais une version. Une évidence apparaît alors : la connaissance intime de la culture ²³.

En particulier, traduire l'Évangile en jōrai (par exemple) requiert, entre autres, que je connaisse à la fois ce que Jésus a dit dans le contexte culturel palestinien et les possibilités réelles de la langue des Jōrai, en sorte que le nouvel énoncé leur fasse entendre le même message – ce qui revient à répondre à la question : qu'est-ce que Jésus aurait dit s'il s'était exprimé en jōrai? Plus même : par des préparations en l'esprit de tout homme, par des ressources providentielles en toute culture, et par mon organe de traducteur, comment Jésus s'exprime-t-il aujourd'hui à ces hommes? La traduction idéale serait celle de qui connaîtrait par cœur et les formules récitatives de la tradition jōrai et celles de l'Évangile oral (que nos écrits ont précisées et résumées). Il est au moins possible d'y tendre en conservant toujours cette visée.

3 / Traducteur et interprète

Plaçons-nous maintenant, plus précisément, dans le cas du missionnaire au contact d'une population à évangéliser, de culture et de langue encore étrangères au christianisme. Que l'on ne croie pas ce cas exceptionnel car, malgré des proclamations triomphantes, l'Église n'est pas encore « implantée » partout, loin de là, et même, à y regarder de plus près, dans les sociétés dites christianisées le prédicateur de l'Évangile (quand c'est encore l'Évangile qu'il prêche) ne parle pas toujours le même langage que les fidèles, à tel point que ces remarques, amenées par le long et nécessaire développement qui précède, me semblent utiles partout, propres à modifier un comportement stéréotypé et anachronique, comme à revaloriser en la renouvelant la fonction de messenger de l'Évangile.

l'apprentissage du langage

Quand nous étions tout petits, nous avons commencé à apprendre (car ce n'est pas terminé) notre langue maternelle, ou plus exactement un langage « en situation », c'est-à-dire le langage de notre milieu, de telle sorte que tout énoncé

24 / Cf. G. MOUNIN : « On peut traduire, parce qu'on peut apprendre une langue étrangère, et l'on peut apprendre une langue étrangère puisqu'on a pu apprendre une langue première... procédure par référence aux situations dans lesquelles elle est parlée par les locuteurs dont elle est la langue ». C'est toute l'histoire et tous les résultats de l'ethnologie qui répondent à la question de savoir si l'on peut accéder aux significations d'une communauté donnée par la voie de l'exploration vécue des *situations* ». Même dans les domaines considérés comme les plus rétifs à la communication complète – les domaines de l'expérience affective, subjective, le domaine des connotations – le pouvoir de cette dialectique du contrat par le truchement des situations partagées se montre plus grand qu'on ne le pense à première vue » *op. cit.*, pp. 178, 239, n. 1, 277.

25 / Il faut tenir compte aussi d'un phénomène de prévention. Du moment qu'il me considère comme curé, mon « paroissien », de Saint-Ouen s'attend à ce que je parle un autre langage que lui ; il fait penser à ce Jōrai à qui je montrais un champignon de mon jardin ; il ne pouvait (a priori) le reconnaître tant le site de ramassage lui était peu familier. Mais le lendemain il m'apporta un champignon de sa forêt et me le nomma, or il était de la même espèce. C'est une raison de plus pour partager la situation, non en intention, mais en sorte que cela se voie, que l'homme y soit sensible.

26 / Cf. Matth. 22, 39 : *deutera homoia*, le second commandement est égal, identique au premier. C'est tout un.

correspondait à une expérience qui était nôtre, du fait de notre participation étroite à la situation du locuteur. « Ferme la porte ! » était accompagné d'un geste et amenait ma main au contact d'une vraie porte. Il en fut exactement de même lorsque j'appris le Jörai. *Bbong pôhang !* me dit-on en ajoutant une poignée de piments à côté de mon bol de riz. *Bbong lu !* me dit-on encore ce premier soir, avec une mimique de la main et de l'œil reliant mon petit bol à une grosse cuvette pleine de riz cuit. Sans avoir besoin de transposer en français, je savais dès lors, en répétant ce que j'entendais, dire « manger du piment » et « manger beaucoup ». Dans ces conditions on apprend en même temps à comprendre et à se faire comprendre, par paquets de mots d'abord (la formule signifiante) avant de pouvoir analyser le sens polyvalent de chacun. C'est ce que j'entends par « langage en situation ». C'est après seulement que j'appris la langue jörai que j'avais expérimentée dans des situations réelles, dans son contexte authentique et naturel²⁴. Avec la même ouverture que le petit enfant et sa même nécessité de communiquer, le processus du « second » apprentissage peut être plus rapide que celui de la langue maternelle, car le travail réflexif le complète plus tôt et un minimum de méthode conduit à chercher soi-même la variété des situations. D'où viennent alors ces dialogues de sourds entre hommes de même langue et ces traductions inintelligibles bien que correctes? Du fait que la langue n'est pas le tout de la communication et que les interlocuteurs ne parlent plus le même langage, dès lors qu'ils ne vivent pas en « situation partagée ». L'incompréhension commence entre parents et enfants quand ceux-ci fréquentent l'école et emploient son langage (même sans faire appel à l'argot). L'ecclésiastique, isolé en stérilisateur dès le petit séminaire, sera aussi étranger aux hommes vivant sur sa paroisse qu'un missionnaire chez les Papous²⁵.

Pour traduire et transmettre fidèlement l'Évangile aux Jörai, je devrais partager la situation psycho-culturelle des auditeurs de Jésus et celle des Jörai d'aujourd'hui, interposé entre les deux pour les mettre en relation. Une telle gymnastique demande souplesse et jeunesse, et la désappropriation de soi. Il est notoire qu'on parle beaucoup de l'esprit d'enfance dans notre relation à Dieu, pour recevoir la parole de Dieu dans cette « situation partagée » qu'est l'état de grâce qui laisse disponible, mais l'applique-t-on dans notre relation aux hommes? Or c'est exactement la même disposition qui est exigée de nous²⁶, avec beaucoup moins de risques de nous illusionner car la vérification est immédiate : si notre partage n'est pas sincère et effectif, la communication est au plus partielle, le Message ne passe pas, nous restons en deçà de la communion. C'est le Jugement commencé de notre vivant. Vivre avec, c'est l'« enfance » de l'art du traducteur. Une telle spiritualité n'est pas un intellectualisme de lettré, mais un état de vie qui demande de l'esprit.

relativité et progression

Le sens est donné dans un rapport, la traduction met en relation des rapports, le traducteur doit vivre cette relation, vivre en relation. Quiconque a voyagé et appris des langues étrangères a fait l'expérience de la relativité des coutumes, comme des cuisines ou des formulations. Le missionnaire qui a traduit l'Évangile dans une langue nouvelle s'est dégagé (ou aurait dû le faire) de formules habituelles qui en limitaient la signification, a pu juger de la particularité de son point de vue originel et retrouver un sens neuf dans un contexte nouveau²⁷. Nul ne le contesterait, mais il reste encore à réfléchir sur ce processus, sa signification et ses implications.

C'est le moment de nous rappeler que le langage est une mise en relation, que son sens est dans un rapport (sens du mot, de la formule, relatif au contexte) et que la traduction est une mise en correspondance de rapports. E. Haulotte fait remarquer²⁸, à partir des relations lucanienne et matthéenne d'une parabole (qui sont déjà des traductions) que Jésus pose une proportion entre des valeurs. Chaque témoin, en raison de sa situation, rend cette proportion primitive par une proportion équivalente où les valeurs relatives sont modifiées pour que la proportion initiale reste constante. C'est le fondement même du dynamisme de la traduction et de la tradition. Cela pourrait nous obliger à une relecture toute nouvelle de l'Évangile pour y retrouver d'une part le jeu des formules, propres au style oral et révélatrices d'une structure et d'un sens, d'autre part (et à travers ce jeu) la valeur absolue des constantes de façon à la rendre fidèlement dans la variabilité et la relativité des formulations selon les situations pour maintenir la proportion.

Nous nous rendons compte alors que le messager de l'Évangile n'est pas tant un traducteur sur textes écrits que, comme l'ont été les Apôtres, un interprète²⁹,

27 / Cf. L. LEGRAND : « C'est une grâce que de devoir reformuler notre foi, que d'être obligé de se débarrasser de tout le fatras de clichés fanés qui alourdit notre foi depuis notre enfance (...). L'Église vit de la nécessité où elle est de traduire au monde son message. La vitalité et la fraîcheur naissante de ce message est entretenue par la traduction qu'elle doit en faire continuellement à des générations nouvelles et à de nouveaux peuples » *Doc. MEP*, juillet-août 1964, p. 509.

28 / Remarque féconde, modestement placée en note dans son solide travail sur la *Symbolique du vêtement*, Aubier, Paris, 1966, p. 288, n° 1.

29 / En fait, plus interprète que traducteur. Comme l'interprète, je « fais la navette », j'ai un message oral à adresser à une personne vivante qui doit répondre. Sa réponse m'arrive d'abord sous la forme de ce qu'il a entendu du message et me répète – moyen de vérifier, pour rectifier par une reprise à laquelle de nouveau il réagira. Je suis présent à cette réaction et je dois en tenir grand compte.

30 / Cf. Cette question de I. A. RICHARDS retenue par G. MOUNIN : « Pouvons-nous maintenir deux systèmes de pensée (...) sans qu'il se produise une contamination réciproque (...) qui s'interpose entre ces deux systèmes de pensée. Est-ce qu'une telle médiation ne requiert pas un troisième système de pensée assez général et compréhensif pour inclure les deux premiers? » *op. cit.*, p. 185.

31 / *Spiritualité* est un de ces mots que l'on traîne, vidé de sens par le dichotomisme qui l'oppose à corporalité. Or il devrait caractériser la vie même, en sa totalité, sous la motion de l'esprit. C'est la dimension de profondeur de tous nos problèmes, c'est la forme même de notre anthropologie. D'aucuns voudraient le limiter à de pieux discours sur quelque âme séparée de son contexte et tendraient alors à reprocher à *Spiritus* de déborder son programme de « spiritualité missionnaire ». Pour moi, la spiritualité du traducteur, c'est un métier et un métier inspiré.

32 / *Op. cit.*, p. 288.

c'est-à-dire un homme qui, placé entre deux locuteurs (*inter*), apprécie (*pretium*) et transmet la signification de rapports. Entre celui qui a formulé la version originale du message et ceux à qui en est destinée une version nouvelle, afin qu'il ait le même sens, que la proportion reste juste, l'interprète est un médiateur actif. Oubliant ses catégories propres, il travaille avec d'autres, en communion de pensée avec l'émetteur et le récepteur pour être fidèle au premier et compris du second ; incarnant la fonction du langage, il est leur relation. Je mets en relation le message évangélique en sa version originale (qui est Parole vivante) avec la pensée et la vie Jörai. Dans ce mouvement, je mets entre parenthèses le français, profitant cependant des valeurs de culture et de tradition chrétienne, qu'il véhicule. En moi ce n'est pas le français qui fait le troisième terme, mais c'est un système d'interférences qui s'élabore progressivement au contact des deux systèmes-termes et, bien plus qu'un simple échangeur, prépare une compréhension et en fournit le milieu ³⁰. Entre deux langues différentes, c'est l'agent de relation qui fait le troisième terme ; dans son travail il n'y a ni absolu, ni définitif, ni achèvement – une traduction est toujours à revoir. Son mouvement amorce une rencontre dont la valeur s'estimera d'après la réponse du destinataire. Avant de voir naître un seul chrétien, je parlais de Dieu aux Jörai et des Jörai à Dieu. Aujourd'hui, les quelques Jörai chrétiens sont interprètes à leur tour (élargissement et évolution de la fonction, non succession). Agent d'évolution de la formulation du révélé, incarnant la fonction du langage, l'interprète est médiateur. Est-il besoin de souligner l'intimité de sa participation – jusqu'à l'identification – à la vie de Jésus, le Verbe fait homme, qui reliait *nova et vetera*?

esprit de prophétie et esprit de traduction

Le traducteur-interprète, pour vivre en relation de médiation avec justesse et avec justice, doit alors vivre en inspiration ³¹, au point de pouvoir dire avec son modèle : « l'esprit du Seigneur est sur moi » (Luc 4, 18). Dans la même note, citée plus haut, E. Haulotte pose exactement le problème : « L'inspiration et la tradition ne consistent-elles pas justement à transmettre et à permettre à chacun de ceux qui n'ont pas été les témoins auriculaires et oculaires de percevoir – à partir de leur situation nouvelle – la proportion initiale en son identité de valeur ³²? » Autrement dit, l'énoncé du message, pour être efficacement signifiant, ne peut être que relatif à une situation, l'assistance de l'Esprit assurant la fidélité de transmission de la « proportion » essentielle.

Dans ces conditions, la traduction ne saurait être une construction définitive, mais une recherche, une quête, un mouvement – et une impulsion de l'Esprit. Ce métier requiert la modestie de l'intermédiaire qui, non seulement n'a pas à imposer son interprétation personnelle, mais bien plus doit avoir le sens de ses limites et de la pauvreté de sa propre langue pour exprimer le Message. Il doit

donc sentir, plus que la possibilité, la nécessité de formulations en d'autres langues (et notamment non gréco-latines), car aucune, isolée encore moins qu'en concert, ne peut comprendre la vérité, épuiser le révélé – et cela vaut à fortiori pour la formulation théologique, œuvre de la réflexion de l'Eglise. Chaque peuple, avec sa culture et sa langue, dévoilera un aspect du Message, une couleur composante. Chaque traduction sera complémentaire des autres. Le traducteur étranger (comme l'est le missionnaire) ne peut que présenter un projet : voilà ce que Jésus me dit, que l'Eglise, selon son conditionnement culturel occidental, me transmet, et que j'essaie de faire passer, en Esprit, dans la vie de tel peuple (langage, culture et conduite). Ce dernier, avec l'assistance du même Esprit, retraduit le message, formulera l'écho (réponse) qu'il en est lui-même, comme une réflexion d'onde partant de lui touché par la Révélation, c'est-à-dire s'exprimant comme acceptant, croyant à cette Révélation et la retransmettant pour les siens. Le traducteur, dans une situation analogue à celle des écrivains inspirés, n'a qu'à se mettre aussi dans leur esprit. Et certes, il y a un rapport étroit entre l'écrivain juif, inspiré pour traduire la parole de Dieu, et son traducteur en une autre langue, au point qu'on a pu tenir les Septante pour inspirés ; mais, en ce sens élargi, Jérôme l'était aussi et tous ses successeurs, à la mesure de leur connaissance amoureuse des deux termes entre lesquels ils sont interprètes.

Il fallait ce long cheminement réflexif pour savoir en quoi consiste la fonction de traducteur et l'apprécier justement sans se payer de mots et de lieux communs. Nous voyons alors qu'il est un « esprit de traduction » comme il est un « esprit de prophétie », un même Esprit en deux ministères qui se composent et se continuent tout au long de l'histoire de l'Eglise. Résultant peut-être moins d'un charisme original que la prophétie, la traduction fait davantage attention au destinataire du message. Le prophète crée un langage, le traducteur met le peuple récepteur en mesure de se créer un langage nouveau utilisant le surplus possible de sens des mots de sa langue. Il arrive que le prophète dialogue avec l'homme interpellé, la réponse de ce dernier est nécessaire au traducteur, qui est interprète et vise à établir une relation permanente. L'un est un inspiré ; l'autre, agent d'une inspiration diffuse dans le peuple de Dieu, intervient pour déclencher une nouvelle réponse en esprit et la relier à la tradition spirituelle de l'Eglise.

Pentecôte. Le Cénacle éclate ; la communication est établie avec le monde – programme que l'Eglise commence à peine à réaliser. Chacun les entendait en sa langue (Actes 2, 6), l'inspiration déborde en sorte que chacun puisse donner une réponse authentique culturellement (au niveau de l'ethnie) et personnellement (au niveau de l'individu), les moqueurs refusent et s'excluent (v. 13), les nouveaux inspirés acceptent (v. 41), interprètes à leur tour pour tous ceux qui sont loin (v. 39).

Paris, Jacques Dournes

IMPLICATIONS SPIRITUELLES D'UNE ÉTUDE DE LA LANGUE

Plusieurs étrangères vivant en terre d'Orient se sont retrouvées cette année 1967 dans un centre d'étude de la langue arabe. Toutes, nous nous sommes attelées à la même tâche ardue qu'est l'apprentissage ou la pénétration plus profonde de cette langue si riche et nuancée, expression à la fois d'une culture humaine et d'un message religieux. Prises dans l'engrenage quotidien de cette étude, de six à huit heures par jour, nous risquons presque fatalement d'en contester la valeur, au moins par moments : pourquoi toutes ces journées, ces années même, passées à « ne rien faire », alors que nous sommes adultes et aspirons à donner « à plein »? A plus forte raison, alors qu'un vocabulaire relativement restreint de la langue parlée suffirait pour que nous puissions exercer notre travail professionnel.

L'étude de la langue est liée à quelque chose de plus vaste et de plus fondamental : notre insertion dans un autre peuple. Nous voudrions pouvoir communier réellement à la vie, à la façon d'être de ceux avec qui nous sommes. L'exigence de toute vie chrétienne d'une communion toujours plus radicale avec autrui à l'image du Dieu trine, nous avons la grâce de la sentir de façon toute particulière, expérimentale. Car à nous qui sommes transplantées dans une culture différente de celle qui nous a façonnées, presque toutes les voies normales du partage sont d'abord fermées. La condition même d'une vie d'homme épanouie, la relation avec autrui, est mise en question. Cet état d'« étrangement » à l'autre nous force toujours de nouveau à vouloir consciemment tout mettre en œuvre pour sortir de cet isolement, de cet état diminué où nous nous trouvons.

Mais devant la profondeur du dépaysement ressenti, un double danger nous guette : nous pourrions apprendre rapidement les rudiments indispensables de la langue pour pouvoir exercer notre profession, nous sentir utiles, efficaces. Ou encore, nous pourrions maintenir entre nous le climat des cultures européennes dont nous sortons, ce qui nous permettrait de trouver en cercle clos, un « ersatz » pour pourvoir à ce besoin de communion essentiel à tout homme. Combien de missions étrangères, missions au sens culturel, scientifique ou religieux, sont là pour nous illustrer cette voie, et cela est d'autant plus tentant que beaucoup d'entre elles ne manquent pas d'une réelle efficacité dans leur champ propre.

Et c'est ici que notre désir d'une insertion vraie dans le pays et celui de vivre du mystère central de notre vie de chrétien, de l'incarnation du Christ, nous met en alerte. Certes, Jésus a parlé la langue de ceux qui l'entouraient, mais ce n'était qu'un aspect de sa démarche plus fondamentale de partager l'être même de l'homme. Ses paroles n'étaient que l'explication de ce qu'Il vivait : une communion profonde et radicale à la vie de l'homme jusqu'à en mourir. Si cela est vrai et nous aide à mieux percevoir la qualité d'amour qui doit sous-tendre nos efforts actuels pour devenir plus proches de nos voisins, il serait pourtant dangereux de nous limiter à cela car nous risquerions de ramener le sens de l'incarnation à nos propres personnes.

Le Christ ressuscité vit dans chaque être humain. N'avons-nous pas à le découvrir avant tout dans les autres? N'est-ce pas uniquement par eux que nous pourrions nous-mêmes accéder à ce mystère présent dans nos vies? C'est, sans doute, le don très profond de nous-mêmes qui nous est demandé, mais il est devancé par le don des autres, par leur *accueil* qui appelle le nôtre. Nous sommes des hôtes ici et la générosité d'accueil que nous expérimentons tant de fois, à travers de petits gestes, n'a pas fini de nous bouleverser. Le terrain apparemment si aride de l'étude de la langue est un champ privilégié pour développer en nous ce sens de l'accueil. D'une façon radicale et bien sentie, nous sommes ramenées à l'état de petits enfants qui ont tout à apprendre. Il faudra même, d'une certaine façon, faire abstraction de notre façon de penser et assimiler les structures mentales qui sont propres à ceux avec qui nous vivons. Ceci ne se fera pas en un jour ni même en un ou deux ans. Peut-être n'arriverons-nous jamais à y accéder tout à fait. Mais si notre désir d'accueil et d'ouverture est loyal, nous ne pourrions pas ne pas en entrevoir quelque chose. Et d'autre part, la reconnaissance et l'acceptation de nos incapacités mêmes seront facteur d'une attitude d'accueil plus vrai, parce que nous aurons expérimenté douloureusement nos propres limitations.

Ce que nous venons de dire pourrait faire croire que c'est avant tout par ascèse que nous nous consacrons à cette étude et qu'une certaine « spiritualisation » fausse notre démarche humaine à la base. Mais ce n'est que de façon réflexive et secondaire que nous avons pris conscience de cet aspect. En réalité, c'est l'apport humain, la richesse de culture, la façon d'être des Arabes qui nous saisissent et auxquels nous voudrions avoir part, au moins dans leurs impulsions fondamentales. La langue fait transparaître une conception de la vie, de l'existence, innée à ce bédouin ou ce fellah qui ne sait ni lire ni écrire ; en saisissant cet esprit, nous pourrions mieux entrevoir le mystère de l'autre, entrer dans cette communion profonde par laquelle nous nous construisons mutuellement. Il s'agira donc de ne pas rester à la surface et à la pure instrumentalité de telle formule grammaticale, par exemple, mais d'en saisir l'esprit et de pénétrer jusqu'à la structure mentale dont elle est l'expression.

D'une façon immédiate et pratique, la connaissance plus large de la langue nous donne accès à tant de coutumes dont la vie ici est tissée. Il suffirait de rappeler la richesse des formules qui expriment l'hospitalité arabe pour s'en convaincre. Et, plus largement, les journaux, les livres, la radio, les conférences, les cinémas continuent à former et à influencer chaque jour les hommes. Comment pourrions-nous prétendre vouloir partager la vie des habitants de ces pays, saisir ce qui les préoccupe si tous ces moyens de communication nous restent clos? Pourtant celui qui connaît la langue arabe et a expérimenté combien elle est difficile sait que ce sera seulement après de longues années d'efforts que les plus doués d'entre nous pourront y accéder pleinement. Est-ce à dire que nous aurons échoué si nous n'y parvenons pas? Non, car ce qui sera décisif en dernier lieu, ce n'est pas la maîtrise de la langue, mais notre qualité d'accueil et de don. Si elle est authentique, elle transparait même au niveau de nos balbutiements par une connaissance du cœur et elle permettra une communion au niveau de l'être même, alors que celui qui parlerait l'arabe parfaitement, mais qui ne serait pas animé par cet esprit d'amour, passerait nécessairement à côté.

Le tout sera d'être vraies, vraies dans l'acceptation de ce que nous sommes nous-mêmes, des richesses de notre être propre, reçues elles aussi. Vraies aussi dans la reconnaissance de nos limites, et vraies surtout dans l'approche respectueuse de l'autre, que nous rencontrons actuellement surtout à travers les signes de sa langue, par laquelle il nous révèle progressivement son être et nous en fait participants. Cette vérité sera en même temps libératrice. Elle nous permettra d'approcher les réalités quotidiennes avec un humour qui détend et donne aux événements leurs justes proportions.

Dès maintenant le Christ nous fait participer à sa mort, entre autres à travers les diminutions, l'abandon d'une façon de concevoir les choses que la pénétration de la langue arabe nous impose, et encore, dans notre vie de chaque jour, à travers les malentendus et toutes nos limites de compréhension. Mais la résurrection, elle aussi, est déjà à l'œuvre dans notre vie par l'enrichissement merveilleux de cette rencontre avec une autre culture, et elle a vaincu la mort !

Liban, Helga Löw

EXODE ET INCARNATION

être missionnaire c'est partir

« Etre missionnaire » cela a toujours évoqué chez moi l'idée de « partir », partir au loin, partir chez des peuples très éloignés de nous, très différents, les païens (voire les sauvages !)... Et je pensais spontanément qu'il y avait là quelque chose de définitif, d'irrévocable ; pas question de retour, on était parti, on était là-bas, et c'était pour toujours. Quand je réfléchis maintenant à cette idée, je me rends compte qu'en effet, il y a plusieurs façons de « partir » en se plaçant surtout au point de vue de la durée : on « part » en voyage touristique, avec un programme en poche, un horaire précis et l'on sait qu'à telle date on sera de retour « chez soi » ; on peut être « exilé » ou obligé de s'expatrier pour un temps, mais même si l'on est obligé de s'établir quelque peu dans le lieu de son exil, ce n'est que « provisoirement », on garde au cœur la nostalgie du pays et le désir d'y revenir au moins pour y finir ses jours. C'est le cas des déportés politiques, des exilés et de plusieurs commerçants et colons que l'on rencontre dans la plupart des anciennes « colonies ». Et il y a aussi maintenant – c'est un fait nouveau, récent – le départ des assistants techniques, des membres de la coopération, et j'ajouterais des prêtres *Fidei donum*.

Il me semble qu'aucun de ces départs, même pas le dernier, ne réalise l'idée que je me fais du départ « missionnaire ». « Et quittant tout, ils le suivirent. » Il y a dans ce départ un absolu, une rupture totale, si bien exprimée jadis, par cette cérémonie du départ des missionnaires au séminaire de la rue du Bac. Autrement ça ne serait pas sérieux. Et je crois, au fond, que nos braves gens de chrétiens des campagnes de France ne s'imaginent pas autrement le départ d'un missionnaire, au moins jusqu'à une date récente. Je ne suis pas contre les retours périodiques en Europe, ils peuvent être utiles, voire nécessaires en plusieurs cas. Mais je me demande (c'est une question que je me suis posée souvent) si ces retours périodiques fréquents sont bénéfiques aux missions, s'ils ne sont pas la cause d'une certaine baisse du sens missionnaire chez les missionnaires eux-mêmes. J'ai connu, en Indochine, au moins deux vieux missionnaires morts tous deux à plus de 85 ans (l'un était le P. Soulard, curé de la cathédrale de Saïgon et Vicaire général) qui n'étaient jamais rentrés en France. C'était autrefois la règle chez les pères des Missions étrangères. C'était aussi la règle jusqu'à l'année dernière

chez les Franciscaines Missionnaires de Marie. J'ai vu à Brazzaville l'an dernier de vieilles sœurs ayant 36 ans de Congo et n'étant jamais rentrées en congé ! Je crois que cela donnait à la vocation missionnaire une plénitude de signification qu'elle est en train plus ou moins de perdre. Je me souviens du scandale que produisit à Hué le congé d'un père, professeur de collège, de famille riche, qui profita des grandes vacances pour rentrer deux mois en France (c'était autour des années 50) ! Il n'avait que 2 ou 3 ans de mission !

Personnellement, je suis toujours un peu gêné lorsque, me trouvant dans un poste de mission, j'entends des pères parler de leur futur congé et faire un tas de projets : visiter celui-ci, celui-là ; à telle date je serai ici, à telle autre là, etc. Je trouve cela quelque peu anormal. Il y a un risque de tomber dans une vie de rêve, de projets, une vie « au pays natal » (qui devient le « chez soi » alors que ce devrait être la mission) qui ne peut être que préjudiciable à la fécondité, à l'élan du travail apostolique. Je me souviens que le P. Nothomb a parlé dans une de ses « révisions de vie » de ces missionnaires-en-congé. Sans doute a-t-il été frappé par le même phénomène et en a-t-il mesuré les conséquences !

être missionnaire c'est se donner au peuple auquel on est envoyé

Le missionnaire « part » mais pour « aller vivre dans un pays étranger », un pays de « mission », auquel il est envoyé. Il faut réfléchir aussi sur ce second terme.

Le peuple d'Israël était captif et étranger dans le pays d'Egypte. Mais lorsqu'Abraham partit de Haran, ce fut pour se rendre dans le pays que Dieu lui laissait « en héritage ». Il n'était pas né en Canaan, mais il en devint néanmoins le possesseur, l'héritier légitime de par la volonté de Dieu : il n'y était pas étranger. Et le peuple d'Israël se considère bien comme le possesseur légitime de la Palestine (c'est plus que jamais le moment de le dire !) Le missionnaire part, lui aussi, pour le « pays » que Dieu lui laisse « en héritage » car la migration d'Abraham est son modèle... et j'aimerais qu'il y laissât ses os ! Il était étranger et voyageur mais il devient « habitant du pays que Dieu lui laisse en héritage », que Dieu lui donne et auquel il ne peut manquer de « se donner ». Et c'est là que je veux en venir.

Si le départ doit être absolu, définitif, sans possibilité de reprise, c'est pour que le don soit, lui aussi, absolu, définitif. L'enfant se donne totalement, absolument, sans reprise à quelqu'un ou à quelque chose. L'homme fait, a beaucoup plus de peine à « se donner », surtout lorsque « se donner » implique « se quitter, s'abandonner ». L'enfant n'a pas de passé, il n'a rien acquis encore, donc rien à laisser. L'adulte a un passé, un acquis (vie familiale, milieu social, culture, etc.), de multiples liens. On a souvent analysé les dépassements que suppose la vocation missionnaire, je ne puis y revenir, ce serait fastidieux et inutile. Je dirai seulement ce que je « sens ». J'aimerais que les missionnaires soient non seulement fervents,

zélés, consciencieux, mais que l'on sente en eux ce « je ne sais quoi » qui fait qu'ils sont pleinement donnés au « pays » et aux « hommes » à qui ils ont été envoyés. J'ai parlé des congés, tout à l'heure, je n'y reviens pas, mais on pourrait y voir un « signe » !

Ce n'est un mystère pour personne que les jeunes n'ont plus autant d'ardeur que les anciens pour l'étude des langues locales. Pas mal d'Africains d'ailleurs se débrouillent maintenant en français ! On entend aussi parfois cette affirmation catégorique : « Et puis, dans dix ans, personne ne parlera plus les langues indigènes !... » Pour moi je n'en suis pas aussi sûr (j'ai assisté au prodigieux essor du vietnamien après 1954) et je pense que dans la mesure où les peuples d'Afrique prendront conscience de leur autonomie et de leur culture propre, dans cette même mesure ils sentiront le besoin de s'exprimer (au sens fort de « montrer et développer leur personnalité ») dans la langue de leur culture... mais passons ! Reste que l'on ne peut entrer dans la mentalité du peuple auquel on est envoyé si l'on ignore sa langue ; il y aura toujours des entrées qui resteront irrémédiablement fermées. Et si sa mentalité et sa culture sont ignorées de vous (ou connues seulement par le truchement de la langue étrangère, si mal parlée, en laquelle on s'exprime si mal, si gauchement, dans laquelle on ne se sent pas à l'aise car ce n'est pas avec elle que l'on pense et que l'on sent), pensez-vous encore pouvoir arriver à sentir, à penser comme lui, à entrer, pour ainsi dire, dans sa peau, à réagir aux événements et aux choses comme lui, à communier à sa « vie profonde » (idéal si ancré au cœur des Bantous). Sinon vous restez un « mundele », un « blanc », c'est-à-dire un « étranger », vous êtes là sans « en » être, comme un corps étranger, présent, à côté, mais non assimilé à la masse. Et cela les noirs le sentent, eux qui ont des antennes extrêmement fines et sensibles !

Il me semble qu'il faut aller encore plus loin, bien que ce soit un sujet délicat, mais nous sommes « au cœur » de la vocation missionnaire. Nous manions mal la langue, nous ignorons beaucoup de la culture de ce peuple, au moins le cœur y est-il ! Qu'on me permette d'esquisser un portrait. Je désirerais des missionnaires qui se sentent « chez eux », le soir, au village, sous la case de réunion, en train d'écouter les proverbes et les contes des anciens ! Je voudrais que leur cœur vive à l'unisson de ces cœurs, de ces « vies » qui les entourent ! Je voudrais qu'ils épousent leurs joies, leurs peines, leurs émotions, leur « idéal de vie » ! J'aimerais qu'ils soient « heureux, pleinement heureux » d'être là (d'une joie non seulement surnaturelle et de foi, mais d'une joie d'homme, d'un homme à sa place, en son « foyer », en famille), communiant à ce peuple, identifié à lui par toutes les fibres de leur être, vivant comme chacun de ses membres et pleinement, profondément, de cette vie du clan, de cette vie reçue de Dieu par l'intermédiaire des ancêtres (ces ancêtres qui eux aussi reçoivent le Christ par nous après l'avoir si longtemps attendu et désiré). Je désirerais qu'ils ne soient pas là seulement en étrangers, peut-être, certainement sympathiques, ni en spectateurs

curieux, ni même en bons missionnaires qu'ils sont, zélés et tout (mais enfin qui sont là par devoir, ou simplement parce que cela fait partie de leur apostolat, qui ne vibrent pas à l'unisson de ces gens qui les entourent, et aimeraient tout de même mieux être à la mission avec leurs confrères !) Je ne sais si je m'exprime bien.

Il faut « se donner », donner son « cœur » et pas seulement sa vie, son activité, son dévouement, j'irais presque jusqu'à dire pas seulement sa « foi », en ce sens qu'il ne faudrait pas s'occuper de ces gens par esprit de foi seulement, mais aussi par sympathie (au sens étymologique !) amitié, avec la joie d'être parmi ceux avec qui on se sent en communion d'âme, avec « amour »... C'est bien là le fond de la vocation missionnaire. Mais l'amour suppose qu'on « apprécie », qu'on estime à sa valeur celui qu'on aime. C'est là une condition préalable, indispensable. Il est trop évident que le missionnaire doit dépasser tout ce qui sentirait non pas seulement le mépris mais même les jugements trop absolus nécessairement injustes, toutes les formes, même les plus subtiles et souvent tout à fait inconscientes de « dépréciation ». Je désirerais qu'il aille encore plus loin, car le vocabulaire ici est significatif (nous pensons avec notre syntaxe, n'est-il pas vrai !) et nous n'aurions que trop tendance à parler de nos ouailles à la troisième personne : ils, eux, leur, ils sont ceci, ils sont cela... Combien il serait plus juste et plus charitable d'employer modestement le « nous », nous sommes comme ceci, comme cela, en nous mettant « dans le même sac » ! Nous ne pouvons, même inconsciemment, nous mettre à faire des distinctions, des « acceptions » de personnes ! Nous ne pouvons nous considérer comme d'une espèce à part (ou comme une « race » à part), vraisemblablement supérieure. Il y a de ces nuances dans notre langage qui nous trahissent, et que certains d'entre nous, sans doute, n'ont pas encore tout à fait répudiées de leur vocabulaire ; ces nuances n'échappent pas à nos interlocuteurs. Il nous faut répudier les derniers restes, en nous, du « paternalisme », par exemple ce tutoiement quasi automatique lorsqu'on s'adressait à un Africain. Il est vrai que les Africains eux-mêmes, par leur respect, leur simplicité, leur besoin de protection, nous y invitent presque. Certes, les situations sont bien différentes, mais parfois le respect de l'autre postulerait le « vous ».

Je viens de parler de paternalisme. Il nous rappelle instinctivement l'ère coloniale. Nous avons à accepter le fait accompli, l'indépendance des anciennes colonies, nous avons à réaliser avec courage et abnégation les ajustements nécessaires, voire les retournements. Il ne nous est pas possible d'ignorer les autorités en place. Si nous sommes vraiment intégrés au pays, si nous en avons épousé tous les intérêts, nous n'avons pas le droit de faire chorus avec ceux (de toutes couleurs, de tous poils !) qui critiquent, sans toujours les nuances nécessaires, les fonctionnaires en place ou les organismes officiels, ce qui tendrait à faire croire que l'on est resté avec des complexes mal refoulés de regrets et de rancœurs.

Congo Brazzaville, Bède Firmin osb

INCARNATION ET MISSION

témoignages

1 | De l'incarnation du Verbe à « l'incarnation » du missionnaire

– Devrait-on écrire « mission et incarnation » plutôt que « incarnation et mission » ? Autrement dit, est-il plus urgent, plus important de méditer le rapport entre notre mission et l'incarnation du Christ qui la précède ou bien le rapport entre notre mission et « l'incarnation » qu'elle commande, ou bien le rapport entre la mission éternelle du Verbe et son incarnation ?

La première question a surpris et même dérouté plusieurs missionnaires. Certains la trouvent factice, inutile ou trop « sophistiquée ». Pourquoi distinguer ? Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'à première lecture elle semble confuse. Après réflexion, la réponse paraît claire à la plupart. Il faut d'abord et avant tout méditer sur le rapport entre la mission éternelle du Verbe et son incarnation, puis sur le rapport entre l'incarnation du Christ et notre mission, enfin sur le rapport entre notre mission et l'incarnation qu'elle demande. Tout se tient ; on ne peut négliger aucun des termes.

Vincent Rollin / Cambodge

Il me semble que tout se tient et qu'on a intérêt à méditer l'ensemble du dynamisme de l'amour du Père pour les hommes : le Père nous aime : mission du Fils, incarnation du Fils, mission de l'Esprit dans l'Eglise, mission de l'Eglise (en laquelle s'insère la mission particulière de chacun de nous), incarnation de l'Eglise en chaque peuple (et donc aussi, notre incarnation) et retour de tous au Père, à la Parousie : « Quand toutes choses auront été soumises au Fils, alors, le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (1 Cor. 15, 25). Il me semble qu'à vouloir fractionner, on perd de vue le dynamisme et l'unité de l'ensemble qui est tout régi et finalisé par l'amour débordant du Père. Peut-être, si on tient à distinguer, pourrait-on avec profit méditer le parallélisme qui existe entre la mission et l'incarnation du Fils d'une part, et notre mission et notre incarnation d'autre part. De toutes façons, il me semble beaucoup plus fécond de parler de mission-incarnation que l'inverse.

primat de la contemplation trinitaire

L'accent doit être mis d'abord sur la mission et l'incarnation du Verbe, car l'œuvre à laquelle nous avons été appelés n'est pas la nôtre mais celle du Christ, envoyé du Père, qui nous envoie. La question de l'incarnation du missionnaire ne trouvera de solution satisfaisante que si elle est rattachée à la mission-incarnation du Christ qu'elle prolonge et qui lui donne son véritable sens.

Michel Bonnet | Japon

Mission du Verbe et son incarnation : c'est cela l'essentiel et aussi le plus urgent pour nous aujourd'hui. Ce n'est pas une affaire d'imitation du Christ, c'est plus profond que cela : le Christ est effectivement en train de continuer son incarnation et sa mission. C'est un acte d'Eglise, corps du Christ. Ce n'est pas nous qui cherchons à poser un acte missionnaire d'incarnation ; que nous en ayons conscience ou non, c'est le Christ qui agit. Le missionnaire, lui, n'est qu'un signe visible de cette action du Christ, et d'ailleurs cette action du Christ déborde de beaucoup le périmètre visible du missionnaire. C'est pourquoi le problème du style de la Mission n'est pas du tout quelque chose de secondaire, car il s'agit de savoir si, oui ou non, le signe extérieur correspond à la réalité signifiée ; or cette réalité ce n'est pas nous qui la faisons ; elle est toute donnée et nous avons à la découvrir pour nous conformer à elle : c'est la mission et l'incarnation du Verbe. La Trinité doit être au centre de notre méditation comme de notre vie... Ce n'est pas d'abord la méditation de la condition humaine ou de la vie quotidienne en Palestine il y a deux mille ans qui est importante, c'est plutôt le contact entre le Christ, le Père et l'Esprit, car c'est la source de l'incarnation. Concrètement donc étudier dans l'Évangile comment le Christ s'est situé, dans ses paroles et dans ses actes, par rapport aux autres personnes de la Trinité. C'est là, je pense, que nous trouverons la conviction que notre valeur apostolique ne dépend pas d'abord de l'adaptation plus ou moins profonde à un pays donné, une culture... Mais dépend en premier de notre union au Christ et à la Trinité... Je crois même, qu'il ne serait pas mauvais de se demander si le manque d'incarnation ou d'adaptation à un pays ou un travail n'est pas le signe qu'en profondeur le missionnaire n'est pas uni au Christ, bref que le signe ne colle pas avec la réalité à signifier (il est entendu que chacun, de par sa vocation, a sa façon, unique, d'être uni au Christ).

Franz Camenzind | Rhodésie

Le Christ lui-même établit une analogie entre sa mission et celle de ses apôtres (Jean 15, 18 ; 20, 21...). Ces passages montrent que toute la mission des apôtres et toute la vie qu'ils ont à communiquer au monde, prennent leur origine dans le Père, et que le rapport éternel Père-Fils est premier dans toute mission. Par son incarnation, le Christ a réalisé sa mission dans le monde. Son incarnation, c'est sa mission devenue visible, palpable. Le « Comme le Père... ainsi je... » indique donc que l'incarnation du Christ doit aussi marquer la mission de ses

apôtres, et logiquement aussi la nôtre. La manière dont le Christ a rempli sa mission par son incarnation signifie aussi le « comment » de notre mission. Par notre existence missionnaire, nous continuons l'incarnation du Christ dans son prolongement à travers le temps et l'espace. Toute la mission, celle du Christ, celle de l'Esprit Saint, celle des Apôtres et la nôtre, se tient donc dans le mystère unifiant de l'amour du Père, et de la communion trinitaire. Dans la manière concrète dont nous nous insérons dans le peuple nouveau, la mission et l'incarnation du Christ doivent devenir visibles et intelligibles pour ce peuple. Notre « être-avec-ce-peuple » doit être teinté par l'incarnation du Christ (cf. Phil. 2, 5-8) : « Ayez entre vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus... » lors de son incarnation.

urgence pratique de son application au missionnaire

Jean Hirigoyen / Sud-Vietnam

Il est certain que les trois rapports sont très étroitement liés : notre mission a son fondement et sa raison profonde dans l'incarnation du Christ, et la mission de l'envoyé ne peut se réaliser que par l'incarnation la plus totale possible dans le peuple « co-sujet » de la mission. Cependant dans l'ordre des préoccupations permanentes, c'est le rapport mission-incarnation qui fait problème car il est, pour le missionnaire, une recherche de tous les jours qui ne va pas sans tâtonnements ni faux pas. L'incarnation est pour le missionnaire le moyen (humain) essentiel dont dépendent la portée de son témoignage de vie et l'annonce adéquate de la Parole.

Un missionnaire / Cameroun

A mon avis il n'y a pas de mission sans incarnation, depuis l'éternelle mission du Verbe qui ne s'est réalisée que dans l'incarnation... Ce qui me semble urgent c'est de réfléchir, non au fondement théologique, mais à la fidélité concrète que nous devons garder aux exigences d'une mission réelle, c'est-à-dire incarnée, pour reprendre les termes du questionnaire.

de toute façon primat de la mission sur l'incarnation

Qu'il s'agisse du Fils, de l'Eglise ou du missionnaire, l'accent est à mettre sur la mission. L'incarnation n'est pas une fin en soi mais un moyen pour la réalisation de la mission. D'où on parlera plus justement de « mission et incarnation ».

Dominiq Nothomb / Rwanda

Je mets d'abord mission puis incarnation. 1 / La mission du Fils précède et commande son incarnation. Le Fils est envoyé et c'est en tant qu'envoyé aux

hommes qu'il s'incarne dans le sein de la Vierge Marie. L'Eglise, à sa suite, est envoyée, conjointement à l'Esprit, par le Christ lui-même. Cet envoi est premier, il constitue l'Eglise comme peuple messianique et « catholique », et commande son incarnation. Le missionnaire enfin, est d'abord envoyé, il va « vers », et c'est dans ce mouvement qu'il cherche comment entrer dans le groupe humain où il va accomplir sa mission, comment s'y intégrer et y faire entrer le message dont il est responsable. Evidemment tout cela se tient, et on pourrait préférer l'ordre contraire. 2 / Je préfère cependant l'ordre proposé (mission-incarnation), d'abord pour les motifs déjà signalés, mais aussi parce que le genre ou la forme d'incarnation soit de l'Eglise, soit du missionnaire, est commandée par sa mission. L'Eglise s'incarne, s'indigénise, mais pas comme les autres « sociétés » ou familles traditionnelles : elle le fait comme envoyée à tous les hommes. Non comme église « nationale » (dans le sens fermé et schismatique que cet adjectif a reçu par l'usage), mais comme une église locale, elle-même intégrée dans la grande Eglise, et elle-même envoyée aux « nations », donc très ouverte aux autres et très soucieuse de ses échanges avec les autres et avec les hommes qui sont encore (apparemment du moins) « en dehors ». De même le missionnaire, s'il doit s'intégrer, ce n'est pas « pour faire une expérience », ni nécessairement pour se « naturaliser » mais vraiment en tant qu'envoyé. Non pour être assimilé mais pour accomplir une mission. Non seulement pour partager la communauté de destin, mais pour annoncer une nouvelle, la Bonne Nouvelle du salut (qui est cependant un scandale et une folie). Nazareth ne suffit pas. Quelle que soit l'importance des 30 ans de Jésus dans le silence de la vie cachée, ce n'est qu'une étape qui ne se justifie que par la suivante, ou plutôt les deux suivantes : celle de la révélation par l'annonce du Royaume et celle de la passion-résurrection. A cela s'ajoute que le missionnaire n'étant pas l'Eglise, mais un simple messenger parmi d'autres, un envoyé, un apôtre et un pasteur, un homme en situation toujours provisoire et dépendante, s'il s'intègre ici, c'est en étant prêt à aller s'intégrer autre part si cela s'avère nécessaire pour l'accomplissement de la mission commune. Je ne vois pas qu'il ait à prendre totalement racine. De toute façon, s'il est là, bien à sa place, ce n'est pas simplement « pour être là », mais pour y faire quelque chose, et pour y dire une parole neuve, étrange donc par un certain côté, désagréable pour beaucoup. Il n'est pas là seulement pour recevoir et écouter, mais aussi et principalement pour apporter la nouveauté du christianisme.

– Mis en regard du mot « mission », le mot « incarnation » vous fait-il penser immédiatement à l'adaptation, au dépouillement ou bien à une autre réalité spirituelle, et laquelle ?

incarnation du christ et de l'église à sa suite

Maurice Schrive / Madagascar

Le mot « incarnation » me fait penser à tout autre chose qu'à l'adaptation et au dépouillement, en premier lieu du moins. Incarnation, c'est la venue du Seigneur sur notre terre des hommes pour faire connaître l'amour de Dieu pour ses enfants. « Dieu a tant aimé le monde... » (Jean 3, 16-18). Les deux mots « mission » et « incarnation » sont donc deux réalités complémentaires : mission, c'est l'envoi par le Père ; incarnation, c'est la venue du Fils.

Sœur Marie-Edmée / Haute-Volta

Mis en regard du mot « mission », le mot « incarnation » me fait regarder la « kénose » du Christ ; « Lui de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes » (Phil. 2, 6, 7). Quand le Christ est envoyé, il s'incarne et assume, non pas une nature humaine quelconque, mais une nature humaine esclave du péché, la nôtre, et il vient pour « servir » : la prophétie du Serviteur souffrant sa réalise en pleine lumière... Or la Mission évoque pour moi, ce grand mouvement d'envoi parti du Père et auquel nous participons : notre mission n'étant que la participation à la mission que le Père a faite au Fils. La réalisation de cette mission fut le choix libre de ce mode d'incarnation : la « kénose ». Limites, dépouillement, pauvreté, service, sont les conséquences logiques de cet état voulu d'anéantissement. Ceci, à mon avis, est fondamental.

Joseph Masson / Louvain

La première idée que me paraît éveiller le mot « incarnation » n'est ni l'adaptation ni le dépouillement, qui ne sont que des conséquences, mais l'idée de *totale symbiose* considérée comme exigence de l'amour : *Amor coegit te tuus mortale Corpus sumere*. Que le Fils devienne homme et que l'homme devienne fils, ce sont les deux faces d'une même nécessité de l'union d'amour entre le Créateur et sa créature.

Maurice Schrive / Madagascar

Le Seigneur ne s'est pas incarné dans la terre malgache, mais il veut y incarner son Eglise. Le Verbe ne se fait plus chair nulle part sauf par l'Eglise... L'incarnation – non la mienne, mais celle de l'Eglise – est le but suprême. Incarner l'Eglise ce sera faire en sorte qu'elle soit l'affaire des gens chez qui elle s'implante. Qu'elle soit leur affaire parce qu'ils s'y sentent à l'aise, sans brisure dans les traditions bonnes qu'ont léguées les ancêtres.

Dominique Nothomb / Rwanda

Actuellement, le mot « incarnation » me fait penser à l'Eglise dans son ensemble, telle qu'elle doit exister et se présenter dans le peuple où elle naît. Pour nous ici,

le plus possible en entrant dans les problèmes réels des gens : problèmes d'autant plus matériels qu'il s'agit de pays en voie de développement. L'incarnation pourrait donc caractériser la démarche du missionnaire qui doit apporter la Bonne Nouvelle du salut en Jésus à tout l'homme : corps, esprit et âme.

Alain van der Beken | Congo-Kinshasa

Le mot « incarnation » ne signifie pas adaptation (théorie dépassée, insuffisante) ni dépouillement, ce qui ne donnerait qu'une approche négative. Incarnation signifie pour moi l'effort continu de pénétrer dans l'intériorité du peuple auquel je suis envoyé : sa vision du monde, de l'homme, des problèmes vitaux, ensuite la recherche continue de sa façon à lui de s'exprimer ; gestes, symboles, langue, arts, car je vise et attends le « kairós » de ce peuple : ce moment où il entendra dans sa langue, tout en y répondant de plus en plus explicitement, l'initiative du Père dans le Fils. Non sans lien avec cette pénétration et cette recherche, incarnation signifie aussi insertion, « vivre-avec », « aller-vers », bref, un mode de vie incarnée qui facilitera et authentifiera ma pénétration.

Michel Bonnet | Japon

Je ne sais pas pourquoi, le mot « incarnation » évoque toujours pour moi l'image d'une écharde enfoncée dans la chair... Tout d'abord c'est l'entrée de quelque chose dans un corps. Je pense à ces épines qui entrent sous la peau et qu'on a un mal fou à déloger. Le missionnaire au sens plein du mot, reste pour moi celui qui entre à fond dans un pays ou un peuple pour ne plus jamais le quitter... Ensuite il s'agit bien d'une écharde, d'un corps étranger, quelque chose qui n'est pas là dans son milieu normal, un corps qui gêne, qui ne peut pas, sauf exception, se confondre avec la chair dans laquelle il est entré. Je ne crois ni à l'adaptation de l'Évangile, ni à l'adaptation de l'envoyé. Enfin il y a dans tout ça une ambiance de souffrance, mais avant la souffrance de l'envoyé, je pense à celle du peuple ou du milieu qui reçoit cet envoyé ou son message. Il ne faut quand même pas oublier que nous sommes obligés de dire aux hommes : « Celui qui veut me suivre, qu'il prenne sa croix ».

assomption, identification

Franz Camenzind | Rhodésie

Plus qu'au dépouillement, je pense à l'assomption des richesses d'un nouveau peuple à être incorporé dans le Christ. Comme le Christ a assumé, dans son incarnation, les valeurs et la mentalité de son peuple, ainsi l'envoyé et toute l'Église en mission, ont à assumer les richesses et les valeurs des peuples pour les incorporer au Christ total.

Aymar de Champagny | Mali

Je pourrais parler d'une sorte d'identification spirituelle avec ceux auxquels je suis envoyé, au moins d'un effort pour y tendre : comme pasteur me considérer

comme membre de cette chrétienté, en partager au maximum joies et souffrances, faire miens ses problèmes et ses aspirations... Pour moi l'adaptation est davantage de l'ordre des moyens et, pour sa réalisation, est fonction en tout premier lieu des « charismes » et situations ; je souscrirai volontiers à cette définition lue quelque part : « un ajustement respectueux, prudent, scientifiquement et théologiquement valable, de l'Eglise à une culture particulière, en fait d'attitudes, de comportement extérieur et d'approche apostolique pratique ».

Jean-Marie Larose / Tchad

Mission dit « envoi », donc exige de l'envoyé ouverture à l'appel de Dieu, d'où dépouillement de soi... Incarnation indique le mouvement du missionnaire vers les autres, et donc adaptation à eux, ce qui suppose encore le dépouillement de soi. Il y a donc deux dépouillements de soi : pour accueillir la mission que Dieu veut nous confier et pour s'adapter aux gens à qui on s'adresse.

2 / De l'incarnation de l'Evangile à l'adaptation de son message

– On a critiqué la prétention d'adapter le message évangélique (néanmoins cette adaptation ne garde-t-elle pas un sens valable? Lequel?) mais peut-on mettre en question le devoir d'adaptation de l'envoyé? En quoi à votre sens cette adaptation doit-elle consister? Jusqu'où doit-elle être poussée? / A l'inverse, certains pensent que s'il est nécessaire de viser une incarnation de l'Evangile, il est inexact, irréaliste, etc., de parler « d'incarnation » pour un missionnaire (étranger) qui doit rester lui-même et ne sera jamais vraiment africain avec les Africains, etc. Qu'en pensez-vous? Différences entre l'incarnation du Christ et celle de ses missionnaires?

pas question d'adapter le message mais bien de l'incarner

Vincent Rollin / Cambodge

Adapter le Message évangélique? Non ! Adapter la théologie, la catéchèse, la prédication, les structures pastorales... c'est non seulement souhaitable, c'est indispensable. En pays de mission, nous devons tout repenser en fonction du peuple concret auquel nous sommes envoyés. Je pense qu'on fait du plaquage en important d'Europe et en se contentant de traduire une théologie toute faite, des catéchismes tout faits, des structures pastorales toutes faites. Même si cette théologie est pleinement satisfaisante en Europe, même si ces catéchismes ont fait l'objet de 10 ou 20 ans d'expérimentation... il est hautement probable que ces choses bonnes en Europe seront complètement étrangères et inadaptées à tel pays d'Asie, et cela, dans la mesure même où la culture, la mentalité, les traditions, les problèmes de vie, le standing de tel pays d'Asie (ou d'Afrique) sont complètement différents de ceux d'un pays d'Europe.

Michel Bonnet / Japon

Qu'est-ce que l'Évangile? N'est-ce pas un fait, un événement? C'est le Verbe qui devient chair, c'est le Christ qui meurt sur une croix et ressuscite trois jours plus tard : voilà l'Évangile, un événement précis qui a surgi à une époque connue de l'histoire des hommes et dans un milieu défini, un événement qui n'a pas été provoqué par les hommes mais qui a surgi du libre dessein de Dieu... Il ne s'adapte pas, ce n'est pas un enseignement, c'est un fait : il s'enfonce dans l'histoire des hommes comme une écharde dans la chair. Certes le missionnaire a un devoir strict de connaître ceux à qui il s'adresse, de pénétrer au plus intime de leur pensée, de leur culture, mais pourquoi finalement sinon pour pouvoir leur dire en connaissance de cause : « Il y a parmi vous quelqu'un que vous ne connaissez pas ! » Et ce quelqu'un, le Christ, ce ne sont pas les gens, les peuples, les religions qui le fabriquent : il vient d'ailleurs, il vient d'en haut, il est celui qui a été envoyé par le Père et qui reviendra de la même façon. Un jour ou l'autre les gens doivent se trouver devant cette question fondamentale qui gênait tant les Juifs au temps de Jésus : « N'est-ce pas le fils de Joseph, le charpentier de Nazareth? »

ce sera avant tout l'œuvre des jeunes églises

Plus que d'adaptation qui fait si souvent l'effet de « bricolage », c'est donc d'une authentique incarnation de l'Évangile dans les différents peuples qu'il s'agit. Encore que le missionnaire étranger y ait un rôle, cette incarnation sera avant tout l'œuvre des jeunes églises elles-mêmes.

Vincent Rollin / Cambodge

Ce travail d'acculturation du Christianisme à la culture sino-indienne en général et cambodgienne en particulier, ne peut être fait par moi qui reste étranger et occidental de formation et de culture. Mais je peux aider mes élèves à l'entreprendre en leur soulignant davantage la source sur laquelle se sont exercées les diverses réflexions théologiques, et les mécanismes qui ont amené de telles élaborations. (Encore faudrait-il que ces élèves de grand séminaire aient été sérieusement et profondément en contact avec la culture de leur pays...). A eux peu à peu de réfléchir sur cette source et d'élaborer une théologie connaturelle à leur culture... Il faudrait en dire autant pour la catéchèse, la liturgie, les sacrements, les structures pastorales... On arriverait ainsi peu à peu à la création de « rites » propres à chaque sphère culturelle... chaque rite ayant non seulement sa liturgie propre, mais aussi sa théologie, sa pastorale catéchétique et sacramentelle.

Maurice Schrive / Madagascar

Adaptation c'est trop et trop peu. Trop, parce que le danger est perçu de faire un mauvais alliage à l'or pur du Message. Trop peu, parce que la tendance à

chicaner sur des mots jugés essentiels, sur des comparaisons sans équivalents dans la mentalité, risque de paralyser et donc d'évacuer la vie de ce Message. C'est encore le mot « incarnation » qui me semble le meilleur. Le message évangélique est nourriture qui doit donner la vie... Le Message doit devenir vie chrétienne du peuple où il est proclamé, donc devenir sa mentalité et ses réflexes de pensée et d'agir. C'est dire qu'une adaptation est nécessaire mais continuellement repensée et réajustée suivant les jours et les événements. Ce n'est pas l'affaire de l'apôtre même bien incarné... Ce sera l'affaire de l'Eglise où il est incarné, où il aura à veiller à une incarnation véritable.

irréremédiablement étranger mais cependant « tout à tous »

Le missionnaire étranger est « engagé avec les autres » dans cette œuvre d'incarnation de l'Évangile. Si la plupart refusent de parler pour lui d'incarnation, tous sont conscients du devoir d'adaptation requis par le service de l'Évangile.

Dominique Nothomb / Rwanda

Seul le Christ pouvait s'incarner. A sa suite, l'Eglise, en tant que peuple de Dieu, doit aussi s'incarner dans chaque peuple du monde. Le missionnaire est au service de cette incarnation de l'Eglise envoyée. Pour prendre part à cet enfantement, il doit collaborer avec les membres nouveaux de cette nouvelle portion du peuple de Dieu dans lequel passe le peuple auquel il est envoyé. Ce qui, dans sa démarche, est semblable à celle du Christ, c'est la charité qui l'anime et l'informe, c'est l'humilité et le désintéressement qui la guide, c'est le respect de l'homme qui la soutient, c'est finalement la gloire de Dieu qui la motive (la gloire de Dieu, c'est la réalisation de son dessein de salut universel par le Christ). C'est aussi la route de la croix que le missionnaire choisit de suivre, pauvre avec le Christ pauvre, obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix...

Irréaliste de parler d'incarnation pour le missionnaire. Quoi qu'il fasse, il reste un étranger, à la différence du Christ, juif parmi les Juifs. Mais cette « altérité » n'est-elle pas condition de « complémentarité » ?

Sœur Marie-Edmée / Haute-Volta

Il est bien prétentieux et irréaliste de parler « d'incarnation » pour un envoyé étranger au pays d'Afrique. Il n'y a qu'à vivre un an en Afrique pour s'en persuader rapidement... Pourquoi vouloir « singer » des manières de faire, sous prétexte qu'on veut devenir africain - nos frères africains ne nous demandent que ce respect qui fait comprendre et aimer chacun tel que Dieu le crée et l'aime. Nous sommes ontologiquement européens et le resterons jusqu'à la mort ; le nier est tout simplement une absurdité ou un mensonge. Sachons « vivre le Christ » avec l'être qu'il nous a donné, mais sachons devenir « frère universel », laissant tomber l'accessoire dans la mesure où les événements le dictent... Que

l'envoyé étranger sache qu'il demeure « étranger »... mais cela ne l'empêche aucunement de tendre de toutes ses forces à incarner le Christ parmi ses frères. Je trouve que le P. Dournes a raison : « On attend de nous notre complémentarité et donc notre altérité ». C'est le Christ que nous devons donner et non notre façon de l'exprimer ; les gens auxquels nous sommes envoyés le comprennent bien, et se moquent de nos prétentions d'assimilation.

Henry d'Hamonville / Madagascar

Nous avons certains besoins physiques et intellectuels qu'il serait très dangereux de négliger et qui nous mettront toujours à part et feront que nous serons toujours autres que les gens qui nous entourent. A part quelques vocations exceptionnelles et bien particulières en ayant le charisme, ou encore qui recevraient de leur supérieur la permission de tenter une telle expérience, une identification complète ne nous est pas possible, sans courir le grave risque de compromettre notre santé et notre équilibre. Il est très dangereux de prétendre être autre chose que ce que l'on est et nos gens nous excusent sur beaucoup de points, très compréhensifs sur notre impossibilité d'être identiques à eux. Cela ne leur fait pas problème. Il est préférable qu'il en soit ainsi. Nous sommes appelés à nous compléter les uns les autres et non à nous dissoudre les uns dans les autres. Et j'aime à croire que saint Paul malgré sa volonté d'être grec avec les Grecs, ne faisait pas plus figure de grec à Athènes que nous figure de malgaches ici, qu'il a connu ces mêmes difficultés, ces écartèlements, ces mêmes refus et ces échecs que nous connaissons aujourd'hui – dans les joies d'un ministère identique, à savoir : « Qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu et ton Envoyé Jésus Christ » (Jean 13, 3).

Sœur Maryannick / Togo

Le missionnaire doit vivre le plus près possible des gens, adopter un style de vie commun selon les possibilités du lieu... mais au-delà de cette recherche de proximité toujours dictée par l'amour et non par la fantaisie et le goût du folklore, le missionnaire doit demeurer le « tout autre ». Il doit poser question comme le Christ... Il s'agit de mettre l'accent sur une « vie-avec » et non une « vie-comme ». Je pense qu'il n'est pas souhaitable que le missionnaire européen soit totalement africain... Même le fait de prendre la nationalité du pays d'implantation n'a pas le pouvoir de nous rendre totalement indigène. Là n'est pas l'essentiel. Le missionnaire est avant tout un témoin de l'universel amour, au-delà des frontières et des races.

Jean Hirigoyen / Sud-Vietnam

Sous l'effet d'un nationalisme assez virulent tous les jugements portés sur le missionnaire se réfèrent moins au témoin de Dieu qu'à l'étranger, de sorte que quoi qu'il fasse, le missionnaire étranger ne sera jamais vraiment asiatique avec

les Asiatiques. Il ne peut s'intégrer parfaitement au peuple dans lequel il vit, même s'il fait tous les efforts possibles pour y parvenir. Il en sera plus ou moins proche, mais toujours séparé, de par la volonté (souvent inconsciente) de ceux qui l'ont adopté.

Dominique Nothomb / Rwanda

Quant au missionnaire, s'il doit se faire tout à tous, ce qui est une des lois fondamentales de toute vie missionnaire, je ne vois pas qu'il puisse ni qu'il doive s' « incarner », à moins de jouer sur les mots et de tomber dans un romantisme qui est passé de mode. M'incarner, ce serait (si c'était possible) m'assimiler. Mais ce que je dois faire, c'est m'intégrer. C'est pour moi le meilleur mot. L'intégration suppose l'acceptation de la différence et la volonté de la complémentarité. C'est cela qui est vraiment catholique... Je dois m'intégrer - non pas devenir en tout point un Rwandais avec des Rwandais - ce serait très prétentieux de ma part ou un rêve d'adolescent - mais, en restant moi-même, devenir un vrai frère de mes frères rwandais, recevant d'eux et leur apportant, les comprenant et les aidant à me comprendre, travaillant avec eux et pas seulement pour eux, et parfois « sous eux », à la place qu'eux préfèrent que je prenne.

J. Chauvin / Congo-Kinshasa

Je resterai toujours à de nombreux points de vue un étranger dans le pays de mission où je suis envoyé : physiquement, je ne peux changer ni mon nez ni la couleur de la peau ; psychologiquement et intellectuellement je peux déjà m'assimiler beaucoup plus ; mais où l'assimilation doit être totale c'est sur le plan affectif. Que le peuple que je missionne soit vraiment devenu mon peuple... Je crois qu'il est important de ne pas regretter d'être né dans tel pays plutôt que dans celui où nous travaillons. Le témoignage qu'un prêtre autochtone doit donner n'est pas le même que celui du missionnaire qui n'a pas à renier ses particularités de caractère et d'intelligence... C'est une richesse que nous devons apporter, humblement mais sans fausse honte, à ceux chez qui nous venons.

la source, les chemins et les limites de l'adaptation du missionnaire

L'adaptation du missionnaire est commandée et conditionnée par sa mission. Il s'agit pour lui d'entrer dans le groupe humain auquel il est envoyé pour y faire entrer le Message dont il est responsable. Cela implique à la fois, l'attention au Christ qu'il doit porter et l'attention au peuple auquel il doit l'annoncer. Les modalités concrètes de cette adaptation varieront d'après le milieu, les circonstances, les charismes personnels. Tous insistent sur la connaissance de la langue, de l'histoire passée et présente de ces peuples, mais surtout sur la qualité du cœur qui permet la compréhension, le dialogue, la rencontre, l'authentique partage entre l'apôtre

et le monde à évangéliser. « L'assimilation affective » dont vient de parler ce missionnaire du Congo est le présupposé de toute authentique adaptation du missionnaire.

Sœur Bernadette-Myriam / Abidjan

On ne peut mettre en question le devoir d'adaptation de l'envoyé. La Mission demande une communion profonde entre l'apôtre et le monde à évangéliser. On ne peut faire passer le Message si l'on n'a pas gagné la confiance de ce monde... Il me semble que l'adaptation, même si elle ne doit jamais se réaliser complètement, doit se faire avant tout sur le plan de la compréhension : essayer de comprendre et d'accepter le jugement, la façon de voir des Africains. Sur le plan des conditions de vie, il est difficile de s'adapter : le climat, la santé, nous obligent à un niveau de vie – qui tout en restant pauvre – est toujours plus élevé que celui du milieu dans lequel nous vivons. C'est à chacun de voir jusqu'où doit être poussée l'adaptation. Celle-ci varie suivant la région, le pays, et aussi suivant le charisme de chacun.

Sœur Marie-Edmée / Haute-Volta

Avant tout, se conformer au Christ jusqu'à ce qu'il soit formé en nous : « ce n'est plus moi qui vis mais le Christ en moi ». L'envoyé étranger doit, avant de la donner, rendre vivante la Parole en lui : il doit être « signe » en même temps qu'il est « avec »... De cette source découlera l'adaptation profonde de l'envoyé. Il aimera d'abord ceux auxquels il est envoyé : amour qui bannit tout maternalisme, tout racisme inconscient, amour qui reconnaît « l'autre » et dialogue avec lui. De cet amour naîtra la compréhension et la confiance. Sans cet état intérieur tout essai d'adaptation est inutile car il y manque l'essentiel. Bien sûr la compréhension fraternelle sera facilitée, je dirai presque plutôt permise, par la langue bien possédée ; ce qui suppose beaucoup de temps et d'effort persévérant car il ne suffit pas d'aligner des mots, mais il faut entrer dans l'expression, signe de la mentalité... par une étude de l'histoire, de la culture et des traditions du pays pour connaître et comprendre l'évolution actuelle... par une part active dans la vie sociale, par les échanges et les affaires humaines : en somme une insertion aussi complète que possible. Actuellement cette insertion doit être discrète, effacée, mais elle est toujours aussi urgente.

Une missionnaire / Togo

L'adaptation doit venir avant tout du cœur. Pour parler comme les Africains : tu peux prendre le costume du pays, habiter une case au milieu du village, parler la langue, manger les plats du pays, participer aux joies et aux deuils, si tu n'aimes pas, tu n'as rien fait. C'est du creux. Je crois que pour nos congrégations religieuses l'adaptation doit consister surtout dans la souplesse de nos règlements et styles de vie. Il ne s'agit pas coûte que coûte de prendre automatiquement toutes les manières de faire de ceux qui nous entourent. Je pense qu'il faut garder la ligne de sa congrégation, adapter au maximum horaires, etc. au milieu dans lequel on vit, mais rester souple à l'Esprit.

Aymar de Champagny / Mali

On ne peut s'identifier, adopter, que ce qu'on aime – et il me semble qu'il faille même, jusqu'à un certain point, une sympathie naturelle pour gens, coutumes... Il me semble que des confrères sont handicapés par ce manque de sympathie, d'attrance qui gêne leur adaptation. Jusqu'où aller? Aucune règle générale : question, selon moi, de tempérament personnel, de vocation, de circonstances. C'est à chaque individu, peut-être à chaque communauté, de réfléchir à ce qui lui est demandé, en écoutant les *desiderata* de ses membres, en s'inspirant des traditions de sa société, et en dialoguant avec ceux qui l'entourent pour voir ce qui est attendu. Un minimum me semble cependant la connaissance suffisante de la langue et des coutumes, ainsi qu'un intérêt nouveau pour l'histoire passée et présente du pays.

M. de Quirini / Congo-Kinshasa

Ce que le peuple africain – par exemple – attend du missionnaire, ce n'est pas qu'il « se fasse noir avec les noirs », qu'il partage la vie coutumière traditionnelle telle qu'elle est vécue dans les villages, mais qu'il y ait une proximité de vie qui permette le dialogue profond, l'écoute, la compréhension de la sagesse de vie, de la culture... ce que le P. Tempels appelle « la rencontre ». Plus que l'adaptation, c'est le « dialogue » qui est impliqué par la réalisation de la mission. Pas de mission possible sans dialogue patient... Bien sûr qu'elle suppose un partage de vie (régime de vie, habitat) plus ou moins complet, mais selon des modalités diverses, conformes aux différents « rôles » sociaux que remplit chaque missionnaire.

Jean Hirigoyen / Sud-Vietnam

Le missionnaire doit s'intégrer dans un peuple dont le stade de développement matériel est bien inférieur à celui de son pays d'origine. Or les gens le savent bien... Faut-il donc que le missionnaire, à la recherche du même destin que le peuple auquel il s'est intégré, adopte tous les procédés de ce peuple? Ce serait souvent aller à l'encontre de l'attente de ceux pour qui l'étranger ne doit pas s'abaisser au sous-développement.

Un missionnaire / Cameroun

(L'adaptation missionnaire) doit être poussée à la limite du possible au point que le missionnaire des Boulous sera automatiquement coupé de son milieu d'origine et méprisé par un non-Boulou souffrant de haine contre les Boulous. Dans la pratique c'est difficile à dire, ça varie selon le missionnaire et selon le milieu où il se trouve ; l'adaptation est une question relative : il y a deux termes. Parmi les éléments à adapter, il y a la langue, les coutumes (hormis le péché) à faire siennes ; l'habitat, le travail à faire siens ; la nourriture si possible, le confort, le style de vie (manuel avec les manuels), le rythme de vie... arriver à vivre avec les Boulous comme parmi les siens. C'est choquant de voir qu'un prêtre n'est pas heureux chez soi (au milieu de ceux pour qui il est envoyé). L'amitié de ceux à qui nous sommes doit devenir suffisante.

LA MISSION DE L'ÉGLISE DANS LES DISCUSSIONS D'UPPSALA

ou « le décret ad gentes » du conseil œcuménique des églises

Le problème de la Mission fut au cœur du travail de la quatrième Assemblée du Conseil œcuménique des églises, à Uppsala. La discussion fut sérieuse, mais tendue. Bien qu'à une très forte majorité un texte final ait été accepté, il serait pourtant faux de croire qu'un accord profond existerait désormais sur ce point central. Ici, comme en d'autres domaines, l'Assemblée a dû se rallier, par la force des choses, à une certaine solution de compromis. A vrai dire, était-il possible de faire mieux? D'une part, en effet, il ne faudrait pas – en cédant à la tentation d'une critique trop abstraite – sous-estimer tout ce que contient de valable et souvent de très bon le document promulgué. D'autre part, le débat d'Uppsala aura été une étape importante, sinon dans l'élaboration d'une réponse déjà satisfaisante à l'inquiétude qui se manifeste aujourd'hui partout en ce domaine, du moins dans la prise de conscience lucide des éléments en cause. Et c'est là un résultat fort appréciable. Plus appréciable certainement que les consensus trop fragiles fondés sur une vision superficielle des réalités.

1 | Le climat général de la discussion d'Uppsala

Le rapport final de la section II d'Uppsala comporte trois parties, d'inégale dimension, répondant assez peu, du moins à première vue, au projet proposé comme base de travail. Il s'agit en fait d'un texte nouveau, différent également des deux contre-projets soumis à la section par des groupes « en désaccord avec l'option centrale de base ». Cette indication révèle à elle seule la complexité du thème et la lourde tâche qui incombait à la section chargée d'étudier ce problème dans un laps de temps extrêmement court et dans des conditions de travail difficiles. Les responsables n'étaient d'ailleurs pas dupes de la situation. Insistant sur l'enjeu du débat, le chanoine anglican J. V. Taylor notait dans sa causerie d'introduction : « Nos délibérations ne vont rien être d'autre qu'une sorte de tentation dans le désert... La réponse que Dieu donne sur notre vocation et notre mission ne sera pas évidente en soi et ne rencontrera l'approbation de personne. Les traditionalistes vont nous accuser d'égarer le peuple, tandis que 'le plus grand des prophètes' nous demandera : 'Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre?' » Il tentait par la suite de mettre l'ensemble des participants au fait de la vraie nature du problème et de dissiper toute équivoque¹.

adopter « l'ordre du jour du monde » ?

Il s'agissait avant tout de faire une option centrale et lourde de conséquences pour l'avenir des églises. Faut-il « exposer la nature de la mission chrétienne en termes

d'humanité » – comme le tentait, maladroitement peut-être mais honnêtement, l'avant-projet – ou « cette manière de faire est-elle trop humaniste »? Deux arguments de poids pouvaient être apportés en faveur de l'option humaniste. D'abord la constatation que « c'est l'humanité qui est en cause dans le monde d'aujourd'hui », avant tout la signification profonde de l'être-homme, sans cesse menacée par « la volonté constante qu'a l'ennemi de nos âmes de détruire l'ouvrage de Dieu ». Puis la redécouverte que la « notion biblique de l'homme est au centre de la conception de la mission » :

Le but de Dieu pour l'homme est d'en faire son enfant responsable. Il lui donne la domination sur le reste de la création, pour qu'il soit dans l'univers son intendant. L'homme est dans l'univers créé la charnière par laquelle celui-ci peut répondre à Dieu. Ainsi l'homme est appelé à une relation d'intendance, responsable envers le milieu qui l'entoure, à une relation de fraternité, responsable envers tous les hommes. Mais parce qu'il refuse à la fois le statut de dépendance et la terrible responsabilité de la filiation ce qui devait être une domination devient une tyrannie, le jardin devient un dépotoir, la famille de l'homme un échantillon d'exploitation et d'hostilité.

Dans ces perspectives la mission de l'Eglise ne consisterait-elle pas à restaurer la « filialité » qui est la vraie nature de l'homme? Ce qui exige un arrêt sur le mystère de Jésus *homme nouveau*. En effet, « dans la vie humaine de Jésus les hommes ont discerné une parfaite filialité et par conséquent aussi une maîtrise parfaite de la nature, exercée par un homme, non par un visiteur divin ». C'est en Jésus Christ que Dieu accomplit le renouveau de l'homme, son fils responsable. Ne trouvent ainsi la pleine filiation que ceux qui par la foi et la conversion acceptent l'offre de Dieu, se décident librement dans la ligne de l'appel. La conversion reste au cœur du mystère chrétien. Encore faut-il bien en comprendre le contenu, et ne pas opposer l'Evangile de la conversion personnelle et l'Evangile de la responsabilité dans la société : « Si nous persistons à voir là un dilemme à dire *ou bien, ou bien* les choses que nous dirons, d'un côté comme de l'autre, seront naïves et sonneront de plus en plus faux ». La décision de suivre le Christ, qui est la conversion, n'est vraie « que lorsqu'elle s'insère consciemment dans le contexte de la situation humaine tout entière et implique un engagement précis – vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres, et suis-moi – Pour cet homme-là, il n'y avait pas d'autre manière de suivre ». Aussi toute repensée de la Mission et de l'évangélisation doit-elle se construire sur la trame d'une attention réaliste « aux besoins criants du monde que sont la justice et la paix, le développement et le sauvetage ».

Cette présentation du chanoine Taylor rejoignait l'axe central de l'avant-projet et de son long commentaire ², tous deux marqués par la préoccupation d'orienter la conversion – et donc la Mission – vers l'engagement concret au service du monde. En Jésus Christ, l'homme est recréé dans « sa vocation de co-ouvrier de Dieu », chargé de mener « la création à sa fin propre, qui est d'être complètement au service de l'homme et à celui de l'accomplissement de *shalom* » (comment. n. 2, p. 35). C'est ce que l'Eglise a mission d'annoncer et d'accomplir.

1 / Nous citons d'après le texte distribué aux participants : *Introduction à la section II, Section II, Document n. 6.*

2 / Nos références et citations renvoient à *Avant-projets des documents de sections, Uppsala 68, Conseil œcuménique des églises, Genève 1967, pp. 28-54.*

3 / Le texte est suivi d'un commentaire, séparé, qui explicite les points centraux. Ce commentaire est très dépendant du document *The Church for Others.*

On comprend alors le plan, à première vue surprenant, de l'avant-projet. Dans une première partie, d'un style plutôt biblique, il campe théologiquement la Mission ; *l'Évangile est la bonne nouvelle d'une humanité restaurée*³. Mais il insiste déjà sur le fait qu'à cette restauration appartiennent « les problèmes à l'ordre du jour dans le monde » (n. 3), puisque « la vie nouvelle libère les hommes pour la communauté » (n. 4). Le commentaire est ici précieux, d'une part par son explication de la notion de *shalom* et de celle de conversion, d'autre part par sa description de l'attitude à prendre du point de vue spécifiquement missionnaire, en face « des problèmes à l'ordre du jour dans le monde ». Car ces trois points interviendront souvent dans la discussion. Par *shalom* il entend, dans la ligne de l'étude *The Church for Others*, « le terminus dernier de la mission... ce qui implique la réalisation de toutes les potentialités de la création entière comme sa réconciliation et son unité finales en Christ » (p. 35), « tous les aspects de la vie humaine dans la pleine maturité donnée par Dieu : justice, vérité, communion, paix, etc. ». Ce *shalom*

n'est pas quelque chose que l'on puisse objectiver et mettre à part. Ce n'est pas un plus que les nantis peuvent distribuer aux non-nantis, pas plus que ce n'est une qualité intérieure (paix de l'âme) que certains peuvent savourer dans l'isolement. Le shalom est un événement social, un événement dans les relations interpersonnelles (p. 35).

Directement apparenté au phénomène de la sécularisation, par lequel l'homme se libère des contraintes métaphysiques et religieuses et cherche à maîtriser son environnement naturel et social, le thème de la nouvelle humanité ainsi conçu

offre le lieu qui convient au dialogue avec les humanistes et les marxistes dans leur recherche d'un humanisme radical et transcendant, ainsi qu'avec les hommes qui, ayant une foi différente, cherchent néanmoins à atteindre à leur vraie destinée (ibid.)...

Or la conversion, tournant particulier de l'existence par lequel, en la puissance de la Mort-Résurrection du Christ, l'homme se ré-orienté personnellement vers Dieu, libéré pour une vie nouvelle, qui correspond précisément à cet idéal du *shalom*. Car la libération accomplie par la foi « ne regarde pas seulement les péchés individuels, le mal moral et les actes mauvais des hommes, elle regarde également les forces de la société et les puissances cosmiques de l'univers. Ni la portée, ni la signification de la conversion ne peuvent être bornées à l'étroite sphère de la vie personnelle » (pp. 37-38).

On est encore dans la perspective du Dieu missionnaire, c'est-à-dire du Dieu qui envoie son Fils dans le monde. Car il s'agit de « s'associer avec Dieu dans l'histoire ». Ce Dieu qui réalise son plan au sein du monde où la venue de Jésus a amorcé un mouvement nouveau, introduit un changement dont lui, Jésus « est à la fois l'initiateur et le but dernier » (p. 33). Mais au lieu de chercher à réfléchir à la Mission en dehors d'un regard concret sur les problèmes du monde, donc *in se*, pour imposer un ordre du jour découvert « dans la théologie », on veut au contraire adopter l'ordre du jour établi par le monde lui-même, le prendre à cœur, juger, « poser des questions réellement pertinentes jusqu'à ce que toute la lumière soit faite tant pour le monde que pour l'Église sur ce qui se trouve impliqué (ou non impliqué) dans cet ordre du jour » (p. 37). En d'autres termes la mission doit s'accomplir dans une communion à la recherche et au travail du monde, non dans un raccroc (p. 35). On comprend alors le vrai sens du dialogue, et la façon

« vraie » d'obéir à l'ordre du Seigneur de prêcher l'Évangile à toutes les nations (p. 38).

La seconde partie, intitulée *Libres pour la Mission*, après avoir comme il se doit rappelé le rôle de l'Esprit dans la Mission (n. 6), essaie précisément de montrer que cette attention à « l'ordre du jour du monde » fait que la Mission doit s'accomplir avant tout aux points de tension :

Ce sont les occasions à saisir à l'heure actuelle : les problèmes religieux, sociaux et politiques non résolus, les situations qui privent les hommes de l'espérance d'un renouveau et appellent à grands cris la bonne nouvelle de l'humanité nouvelle. L'Évangile ne peut restaurer cette espérance, que s'il est amené à peser sur ces points de tension sans que ceux-ci perdent pour autant leur caractère unique (n. 7).

Ces points sont en particulier les mouvements révolutionnaires (n. 8), le dialogue avec les non-chrétiens (n. 9), les cultures religieuses secondaires (n. 10). Ce que le commentateur dit de la révolution (pp. 45-47) ne dépasse cependant pas les conclusions du rapport de la *Conférence mondiale Eglise et Société* (Genève 1966). Cette partie du projet s'achève sur trois numéros (nn. 11-13) concernant « la liberté de créer de nouveaux instruments de mission » (ce qui exige la mise en question radicale des méthodes actuelles), une repensée de la structure des paroisses locales, la mise en place de moyens d'action dépassant le niveau local et réalisant l'unité d'action missionnaire des églises : « c'est de cette manière seulement que l'unité de tous les chrétiens en un lieu peut s'approfondir, s'éprouver et se réaliser pleinement » (n. 13). Le commentaire s'étend sur ces thèmes, surtout sur ce qu'il appelle « une stratégie coordonnée pour toucher la zone humaine » (pp. 50-52) et « l'unité d'action missionnaire » (pp. 52-53). Car « pour mener à bien la Mission en zones humaines, l'Église doit restructurer ses ministères » – en les différenciant et en les spécialisant afin qu'ils puissent vraiment s'attaquer à tous les points critiques du monde – « et développer une *stratégie coordonnée nouvelle* » impliquant un choix des priorités et un engagement de tous les membres, clercs comme laïcs, dans le service. La collaboration missionnaire, elle, doit se développer dans le sens du principe déjà émis à Lund en 1952 et « selon lequel les églises devraient agir ensemble dans tous les domaines sauf dans ceux où des différences profondes de convictions les forceraient à une action séparée » (p. 53).

Après ces considérations où la perspective proprement théologique ne se lisait qu'en filigrane, une troisième partie, qui est aussi une conclusion (n. 14), évoque le *Renouveau de l'espérance*, toujours en fonction de la même option de base. Annoncer la bonne nouvelle d'une humanité renouvelée « signifie participer aux espoirs comme aux désespoirs des hommes » :

Nous devons prendre sur nos épaules, nous aussi, le poids de la faiblesse et de la perversité de l'homme. C'est par cette participation seulement que la nouvelle humanité peut devenir

4 / Communiqué de la table ronde interscandinave d'Oslo, rendu public le 8 mai 1968.

5 / Voir la belle étude de O. ROUSSEAU, *Le comité central du COE tenu à Heraklion du 15 au 26 août, dans Irénikon 1967*, pp. 501-504.

6 / Serge S. VERHOVSKOY, *Drafts for sections*, Uppsala 68, an *Orthodox Point of View*, étude photocopiée distribuée à quelques participants.

visible. C'est ainsi seulement que l'humanité peut, à l'heure actuelle, recevoir la promesse selon laquelle toutes choses sont faites nouvelles et que déjà elle peut commencer de participer à ce renouveau qu'apportera la victoire de Dieu (n. 14).

Le commentaire rappelle que l'Eglise est, à ce plan, sous le jugement de Dieu. Elle court à sa condamnation si elle évite lâchement « les luttes en faveur de l'humanisation », si elle dénature la vraie humanité par son existence repliée sur elle-même, ses défaillances sectaires, sa tendance « à se substituer au royaume de Dieu » (p. 54). Voilà ce qui rend urgent « le renouvellement de la Mission ».

controverse sur le rapport de l'évangélisation au développement

Or, de divers horizons des critiques assez vives et des réticences sérieuses s'étaient exprimées au sujet de ce document. Pour certains, il témoignait d'une « crise profonde de la Mission », d'un glissement entraînant les églises de l'évangélisation à l'engagement social, d'un « aplatissement de l'Évangile ». C'est ainsi qu'un groupe de jeunes luthériens scandinaves portait sur lui surtout ce jugement : « L'homme et le monde y éclipsent l'image de Dieu et de son royaume, la place de l'homme vis-à-vis de son créateur et le salut en Jésus Christ y sont relégués à l'arrière-plan pour céder le pas à la diffusion d'une prédication de synthèse purement humanitaire ⁴ ». On y percevait, ajoutait-on, un « horizontalisme » trop anthropocentrique, ce qui justifiait l'inquiétude manifestée à Héraklion, à la réunion du comité central du Conseil œcuménique ⁵.

Dans cette ligne, les critiques sévères du théologien orthodoxe Serge S. Verhovskoy, professeur au séminaire saint Vladimir de New York, dans son étude de l'ensemble des avant-projets, sont typiques ⁶, d'autant plus qu'elles traduisent un sentiment qui réapparaîtra souvent dans le débat, et non seulement de la part des églises orthodoxes. Le but premier de l'Eglise, explique-t-il, est certes de restaurer l'humanité, mais en libérant l'homme du mal pour le conduire à la parfaite communion avec Dieu et avec ses frères (p. 13). L'homme parfait dont il s'agit est donc essentiellement l'image de Dieu ramenée à sa pleine et immédiate communion avec la Sainte Trinité. Ce qui ne saurait s'accomplir ici-bas en plénitude :

Le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, et la vie éternelle qui nous est promise ne peut pas être pleinement réalisée dans ce monde-ci. Sa plénitude transcende les conditions mauvaises et limitées de la vie de ce monde. Nous avons à suivre la voie qui fut celle du Seigneur Jésus, mourir à ce monde afin de ressusciter des morts pour l'éternité (p. 13).

Aussi la mission de l'Eglise consiste-t-elle avant tout – mais non pas uniquement – dans la réalisation de la « vie intérieure » des chrétiens, par la foi, la repentance, la purification et l'acceptation de la croix, la participation à la vie sacramentaire (pp. 13-14). C'est de cette façon qu'en ce monde-ci elle fait grandir l'humanité nouvelle, dans l'espérance. D'ailleurs, pour l'Écriture, « la solution radicale des conflits et des agonies des hommes n'est pas sociale, économique ou politique, mais religieuse, c'est-à-dire spirituelle » (p. 15). Ce que Dieu attend de l'Eglise n'est pas qu'elle change sa propre nature afin d'avoir plus de succès dans les affaires du monde, mais au contraire qu'elle tâche de faire le monde s'élever, jusqu'au niveau où ses problèmes auront leur vraie réponse.

D'autant plus qu'il n'est pas exact « de croire que si nous pouvions créer les conditions idéales de vie pour l'homme et la société tous les problèmes et toutes les tragédies de l'existence humaine seraient réglés ». Au contraire :

On peut même penser que l'homme possédant les meilleures conditions d'existence en ce monde affronterait avec encore plus de crudité les problèmes les plus profonds et la tragédie la plus essentielle de l'existence dans le monde (p. 15).

C'est pourquoi l'idée de *shalom* est, au fond, utopique. La prospérité économique, la liberté, les plus hautes formes du progrès scientifique, tout cela « ne peut pas sauver l'humanité de la corruption spirituelle et morale qui finalement détruit et continuera de détruire les plus grandes civilisations du monde » (p. 15). Certes le chrétien a le devoir de faire tout son possible pour le bien-être même matériel de ses frères ; à ce plan toute indifférence lui est interdite. Mais en cet engagement « l'homme ne peut jamais être la plus haute et l'ultime réalité » (p. 15) : il faut toujours déboucher sur la communion avec Dieu. Et la mission de l'Eglise ne peut pas se centrer avant tout sur le problème de la vie de l'homme dans ce monde⁷. Servir l'homme en vérité exige que l'attention se porte essentiellement sur le point précis où l'intérieur du cœur et de la vie sont recréés par la puissance de la grâce. C'est ce que, dans les débats d'Uppsala, un délégué allemand devait exprimer, à partir d'une autre optique, en disant : « L'Eglise est envoyée pour annoncer que Dieu, en Jésus Christ, s'est réconcilié les hommes, et que cette réconciliation s'accomplit par le don de l'Esprit de Dieu reçu dans la foi et le baptême. Tout le reste est important à ses yeux, suscite son inquiétude et son action, mais toujours en étant subordonné à ce qui pour elle représente l'essentiel : la justification, le pardon du péché dans le sang de la Croix, l'expérience de l'amitié du Père. Jésus l'a envoyée baptiser, et c'est à cet ordre qu'elle doit avant tout chercher à être fidèle, car elle sera jugée sur son obéissance à cette mission. Lorsqu'elle humanise elle ne peut l'oublier ». Il est donc grave d'essayer, à l'exemple de l'avant-projet, de ré-interpréter la notion même du péché – centrale pour l'Écriture – en termes de manquement à la responsabilité de chacun dans la tâche de l'évolution socio-économique du monde. Si, souvent, le péché passe par cette démission il plonge pourtant jusqu'à la relation de l'homme à Dieu.

Mais d'autres, surtout parmi les plus jeunes, auraient au contraire désiré que le projet aille plus loin dans la ligne d'une « équivalence de l'évangélisation et de l'humanisation ». Le langage, les méthodes de la Mission ont à être révisés de fond en comble, en fonction de la nouvelle situation de l'homme. A la prédication « doit succéder, au moins pour le temps qui est le nôtre, le partage de la vie, le témoignage silencieux d'une aide généreuse, dépouillée de tout prosélytisme et ne visant que le développement des peuples les plus pauvres ». Il ne s'agit donc pas de « proclamer un quelque chose mystérieux s'accomplissant dans le secret du cœur et permettant à l'individu de se sentir en règle avec Dieu, pour une vie future tout aussi mystérieuse ». Il faut commencer par s'occuper du plus urgent et du plus sûr qui relève lui aussi du dessein divin : l'existence pleinement humaine dans la vie de cette terre, la solidarité de tous dans l'établissement d'une société juste.

7 / Nous souhaitons la publication de cette étude très intéressante qui expose le point de vue orthodoxe sur les problèmes actuels en particulier celui de la *sécularisation*.

8 / Ce texte a été imprimé sous le titre *Section II : Alternative Draft, Uppsala 68*. Nos citations et nos renvois réfèrent à cette édition.

Sans claironner sa croyance. Pour le reste on verra au moment opportun. Si le plan de Dieu est unique, pourquoi une attention intense « à sa dimension visible et contrôlable » ne serait-elle pas aussi justifiée que l'arrêt traditionnel sur sa dimension eschatologique?

Il faut d'ailleurs, ajoutait-on, revoir la doctrine courante de la « conversion ». Nous sommes habitués à un schème « grégaire » : « se convertir » équivalait pour nous à entrer dans une église pour y trouver le salut, et dire que l'Eglise est envoyée prêcher la conversion revient à dire qu'elle est envoyée « se répandre ». Dans une vision plus actuelle ne serait-il pas plus juste de dire que « se convertir » c'est se décider à « faire passer dans le monde la puissance de l'amour de Dieu pour sa créature », donc à agir concrètement pour que l'humanité soit ce qu'elle doit être? Alors, entraîner, par la puissance de son témoignage silencieux, d'autres hommes à agir au service de leurs frères, même en ne leur parlant pas de l'Évangile et en ne révélant pas que l'on est chrétien, c'est déjà les « convertir » et obéir à l'ordre du Seigneur, même si on ne grossit pas les rangs d'une église. On doit se demander, affirmait-on, si le mystère de l'Eglise pauvre et dépouillée dont le monde a besoin ne coïnciderait pas avec semblable attitude de désintéressement. Il se peut, en effet, que Dieu en ait fini avec nos églises telles qu'elles sont organisées actuellement et incapables de s'unir, et qu'il veuille trouver ailleurs, surtout dans l'humanité en train de se construire dans l'expérience de la solidarité et où sa grâce travaille secrètement, l'Eglise vraiment fidèle au Christ. Certaines paroles prononcées à l'Assemblée par James Baldwin, et qui allaient dans ce sens, eurent un profond écho chez plusieurs. La Mission à laquelle Dieu convie aujourd'hui son Eglise est une mission de silence, mais d'un silence riche, enveloppant une action positive en vue de l'engagement des hommes dans l'œuvre – voulue par Dieu – de la construction d'un univers prospère et juste. Tels étaient, décrits dans leurs positions les plus catégoriques, les deux grands courants s'affrontant au sujet de la conception de la Mission, tous deux, gênés, mais pour des raisons diamétralement opposées, devant l'avant-projet donné comme base de travail à l'assemblée d'Uppsala.

dialogue et témoignage

Nous avons mentionné plus haut la réaction de deux contre-projet, l'un scandinave, l'autre allemand. Ils se situaient dans l'axe dit de l'évangélisation explicite. Le texte scandinave essayant toutefois un certain rééquilibrage des thèses de l'avant-projet, qu'il réutilisait parfois. Il commençait par affirmer avec force la relation de la Mission, à Dieu, puis le mystère de la réconciliation accomplie sur la Croix et dont le fruit est l'union au Christ : « lorsqu'un homme est uni au Christ, alors la nouvelle création apparaît, l'ancienne fuit, la nouveauté a déjà commencé » ». Telle est la grande œuvre de Dieu à laquelle il nous associe en nous confiant le message de la réconciliation : par nous il appelle les hommes à se tourner vers lui dans la repentance et la conversion. Mais « cette réorientation vers Dieu conduit également à de nouvelles relations des hommes avec leurs frères » (n. 4). Ces relations nouvelles de responsabilité mutuelle, d'interdépendance, de partage, doivent se vivre d'abord à l'intérieur du Corps du Christ, qui est ainsi témoin à la face du monde (n. 5). Il faut toutefois que l'Eglise entière s'ouvre au plan de Dieu et se sente « mobilisée pour la mission » (n. 6). Sans perdre ses éléments essentiels – qui sont « la communauté locale et son ministère, le baptême,

l'eucharistie, la prédication de l'Évangile et le pouvoir des clés » – elle doit alors s'adapter avec courage, faire ses structures devenir telles qu'elles puissent « servir » le peuple de Dieu pour sa tâche qui est d'être une Église pour les autres » (n. 7).

La Mission va s'appuyer, aujourd'hui surtout, sur un dialogue vrai, allant jusqu'au cœur de l'autre pour le comprendre (n. 8). Il ne faut pourtant pas la réduire à ce dialogue, si profond soit-il :

Tous les humains témoignent, à partir du plus profond de leur existence, des valeurs ultimes qui se manifestent dans leurs mots et leurs actes... Dans le dialogue, ces divers témoignages se rencontrent et s'affrontent. Un dialogue privé du témoignage n'est plus qu'une simple conversation. Pour le chrétien engagé dans le dialogue, le témoignage rendu au Christ ressuscité est un simple acte de sincérité et d'honnêteté et comme tel une nécessité (n. 9).

Le dialogue ne peut donc pas remplacer la proclamation de l'Évangile, même si souvent une longue étape est nécessaire avant que l'on puisse en arriver au témoignage explicite. Il n'est vrai que s'il aboutit à la confession de foi du chrétien, pour devenir comme en osmose avec elle. Il importe, évidemment, de faire de l'Évangile ainsi proclamé « non pas simplement un message général mais un message orienté vers l'homme en son existence la plus concrète » (n. 10). Et c'est pourquoi l'Église doit, sans tomber dans le syncrétisme, vivre en correspondance avec la société « telle qu'elle est, non telle qu'elle fut ou telle que nous voudrions qu'elle soit ». Le dialogue va donc jusqu'au fond des choses, jusqu'à la recherche aussi des vrais moyens de « communication » qui permettent de livrer l'Évangile d'une façon réaliste et vraie répondant à l'attente des hommes.

Le contre-projet s'achevait sur un bref numéro traitant de l'obligation qu'ont les chrétiens de participer activement à la construction des nations (n. 12), puis sur un extrait, quelque peu corrigé, de la conclusion de l'avant-projet. Écrit dans une langue simple, sans prétention, ce texte voulait servir de base de départ pour l'élaboration d'un texte plus purement évangélique que le projet officiel, « ne s'embourbant pas dans les considérations sociologico-économiques » de celui-ci. Puisqu'une section spéciale de l'assemblée d'Uppsala devait s'occuper – et avec compétence – de la question du développement économique et social, il suffisait au document sur la Mission, pensaient ses auteurs, de rappeler avec sobriété mais fermeté « une vue théologique ». Certes, ce schéma, imprimé et distribué, ne fut pas officiellement discuté. Il exerça pourtant une influence qui se fit sentir jusque sur le texte définitif, à travers les interventions des délégués. Si nous avons tenu à évoquer ce climat, en nous appuyant sur les témoignages les plus directs – textes ou interventions orales – c'est parce qu'il nous semble de plus en plus qu'on ne saurait juger en toute objectivité le document final d'Uppsala sans une connaissance assez précise de son contexte. Peut-être même ce dernier est-il plus précieux que le texte fabriqué puis discuté dans une certaine fièvre. Un *status questionis* lucide a été ainsi établi.

9 / Nous citons d'après la traduction provisoire, pour l'édition définitive en langue française, souvent rapide, faite à Uppsala, et qui sera révisée

Le texte final est un essai honnête de mise en équilibre des divers courants fortement attestés dans l'Assemblée, qui cherche pourtant à ne pas évacuer la grande arête du texte primitif : l'accent sur le service de l'homme. Celui-ci demeure au cœur de « la nouvelle perception de la Mission », mais situé dans un contexte théologique plus large qui lui donne sa vraie profondeur. Ceci explique le vote presque unanime de l'Assemblée. Le document comporte trois grandes sections d'inégale dimension, réussissant à couvrir assez fidèlement la matière que l'avant-projet se fixait comme programme, bien qu'elles la traitent d'une manière assez neutre : Un mandat pour la Mission ; Occasions pour la Mission ; Livres pour la Mission⁹.

le mandat missionnaire

Sous le titre *Un mandat pour la Mission*, est présentée ce que l'on pourrait grosso modo désigner comme une théologie de la Mission, faisant largement droit aux suggestions des partisans de l'évangélisation explicite. Ces quelques numéros, construits autour d'une conception de la Mission vue comme « service plénier de l'homme » et s'intégrant ainsi dans la grande aspiration de notre époque, nous paraissant importantes :

Qu'est-ce que l'homme ? Nous savons que comme chrétiens nous sommes entraînés dans ce combat universel pour le sens, la dignité, la liberté et l'amour et que nous ne pouvons nous en tenir à l'écart. Nous avons été chargés d'un message et d'un ministère qui concernent davantage que les besoins matériels, mais nous ne saurions nous contenter d'attribuer à ces besoins physiques et sociaux une place secondaire par rapport à notre responsabilité à l'égard des besoins de l'esprit. Il est donc essentiel de dépendre la mission de Dieu à laquelle nous participons comme le don d'une création nouvelle, un renouveau radical de l'ancien, une invitation adressée aux hommes à croire à la mesure de leur pleine humanité dans l'homme nouveau, Jésus Christ (n. 1).

L'homme véritable est celui qui « se conçoit lui-même comme enfant de Dieu, responsable devant son Père de ses semblables et du monde entier » (n. 2), et il n'est révélé que dans le Christ :

Dans sa totale disponibilité pour les autres, dans son engagement total et sa liberté absolue, dans sa parole pénétrante et son acceptation victorieuse de la souffrance et de la mort, nous voyons ce que l'homme est destiné à être. Par cette mort sur la Croix, l'amour et la miséricorde illimités et inconditionnels de Dieu offrent à tous les hommes le pardon de leurs offenses et les libèrent les uns au service des autres. La possibilité est ainsi offerte à tous d'être rétablis dans leur qualité de fils (n. 3).

Là va s'arc-bouter la Mission. Elle cherchera à conduire l'homme à sa pleine stature de fils, selon toutes les dimensions de cette filiation, à le faire pleinement « homme-dans-le-Christ ». Cette humanité nouvelle, en effet, « n'est pas seulement un but », un idéal à atteindre, « elle est aussi un don et, comme tous les dons de Dieu, elle doit être assumée par la réponse de la foi » (n. 4). Dieu par son Esprit saint et sa Parole propose ce don à la décision des hommes, pour que par la conversion ils l'accueillent, ce qui les

amènera nécessairement « à considérer leur prochain d'une manière nouvelle ». Le rôle de l'Eglise dans l'évangélisation peut alors se décrire comme ceci : « créer pour les hommes des occasions de répondre à Jésus Christ » (n. 4). Car :

La Mission porte ses fruits quand les gens trouvent leur vraie vie dans le corps du Christ, dans la vie ecclésiale de la Parole et des sacrements, la communion dans l'Esprit et l'existence pour les autres. Ainsi apparaissent les signes de la nouvelle humanité et le peuple de Dieu parvient à la solidarité avec l'ensemble de l'humanité par le service et le témoignage. Aussi la croissance de l'Eglise, intérieure et extérieure, est-elle d'une très grande importance. Cependant notre espérance suprême ne se fonde pas sur ce progrès mais sur le mystère de l'événement final qui demeure dans la main de Dieu (n. 5).

Pour que cette solidarité soit vraie, la Mission doit passer par le dialogue. Là encore on est en plein Evangile. Lorsqu'un chrétien dialogue avec autrui, en effet, « cela ne signifie pas qu'il renie l'unicité du Christ ou qu'il abandonne son propre engagement à l'égard du Christ, mais que la manière vraiment chrétienne d'aborder les autres doit être humaine, personnelle, adaptée aux circonstances et humble. Dans le dialogue nous partageons notre humanité commune, sa dignité et son caractère déchu, et nous exprimons notre intérêt commun pour cette humanité » (n. 6). Dialogue et proclamation ne sont pas même chose : « l'un complète l'autre en constituant le témoignage total ». Pourtant il arrive que les chrétiens ne soient en mesure ni de dialoguer ni de proclamer l'Evangile : « le témoignage consiste alors dans une manière silencieuse de vivre la vie chrétienne et de souffrir pour le Christ » (n. 6).

La pleine restauration de l'humanité véritable en Jésus Christ implique la réalisation d'une justice, d'une liberté et d'une dignité plus grandes :

Cela nous incite à une collaboration plus franche et plus humble, avec ceux qui travaillent en vue des mêmes buts sans partager les mêmes certitudes que nous. Mais cela nous incite aussi à accepter plus franchement la diversité des dons de l'Esprit au sein de l'Eglise (n. 7).

Il s'agit donc de fuir toute vue unilatérale, de refuser toute condamnation des méthodes ou intuitions des autres, bref de se situer non au plan des agirs humains mais au plan de celui qui, pour la Mission, suscite des vocations multiples appelées à s'exercer dans les diverses facettes du mystère de *l'homme en plénitude*.

On mesure par ces quelques indications le chemin parcouru depuis les paragraphes peu vigoureux de l'avant-projet. Si l'attention occupe encore le centre, il s'agit dorénavant de l'homme-dans-le-Christ, vu dans la totalité de son mystère de créature nouvelle embrassant non seulement son être matériel et temporel mais aussi la profondeur de sa relation au Père. De plus, l'élan vers la Mission s'inscrit maintenant en plein cœur du *don* de l'Esprit qui, arrachant l'homme à « sa vie limitée et pervertie de vieil homme », l'oriente vers ses frères puisqu'il l'inscrit dans le Christ. La Mission appartient au dynamisme même de la conversion. Plusieurs reprochent pourtant, et assez vertement, à cette base théologique de s'exprimer dans une langue trop académique, « incompréhensible par la majorité des chrétiens ordinaires ».

La seconde partie, *Occasions pour la Mission*, s'ouvre par un rappel de l'immuable nécessité non seulement de travailler pour les hommes mais aussi de leur proclamer l'Évangile :

L'Église, dans sa mission, s'adresse à tous les hommes où qu'ils soient. Elle a la responsabilité immuable de faire connaître l'Évangile du pardon de Dieu en Christ aux centaines de millions d'hommes qui ne l'ont pas entendu ; ceux qui invoquent son nom tout en se détournant de sa mission, qui sans le savoir servent l'homme-pour-les-autres, et même ceux qui rejettent l'Église et continuent cependant à attendre une nouvelle humanité.

libres pour la mission ?

Elle s'étend ensuite sur la présentation de « quelques situations prioritaires à l'heure actuelle » : concentration du pouvoir, mouvements révolutionnaires, transformation de l'université, urbanisation et industrialisation accélérées, situation de l'homme des banlieues et des zones rurales, relation entre pays développés et pays en voie de développement, nécessaire réforme des églises menacées de devenir des ghettos spirituels et d'ignorer leurs responsabilités. Puisque l'humanité de demain est en gestation dans tous ces bouillonnements, il faut que l'Évangile y soit présent à un titre spécial. Mais ces situations elles-mêmes sont en constante évolution. Comment alors discerner « les vrais critères des priorités missionnaires »? Trois normes sont proposées :

1 | Les églises se trouvent-elles auprès des pauvres, de ceux qui sont sans défense, de ceux qu'on exploite, de ceux qu'on oublie, de ceux qui sont las ?

2 | Ces points d'insertion permettent-ils aux chrétiens d'entrer dans les préoccupations des autres, d'accepter leurs problèmes et de considérer leurs structures comme les véhicules de leur engagement ?

3 | Sont-ils les lieux les plus opportuns pour discerner avec d'autres hommes les signes des temps et pour marcher avec l'histoire dans la direction de la nouvelle humanité qui vient ?

Ici encore le progrès sur l'avant-projet est appréciable. Les suggestions du commentaire ont été assumées mais en étant explicitées et élargies. On précise en particulier que « puisque l'Église est présente pour les autres, sa Mission doit à la fois mettre en question et englober les hommes et les femmes où qu'ils se trouvent ».

Mais les prescriptions les plus concrètes du document se trouvent groupées sous le titre *Libres pour la Mission* dans la troisième partie dont la première phrase définit l'esprit : « la mobilisation du peuple de Dieu pour la Mission signifie aujourd'hui l'abandon des structures qui la bloquent dans l'Église, et la possibilité de le rendre capable de s'ouvrir plus souplement au monde dans lequel il vit ». Il s'agit donc d'abord d'imprimer une nouvelle orientation à la vie ecclésiale, pour permettre à la fois d'écouter et de répondre, de donner et de recevoir au-delà de toute frontière. Ce qui nécessite : une constante révision des structures à tous les niveaux, une révision de la diversité des tâches auxquelles les chrétiens sont appelés pour leur ministère dans le monde (en insistant sur la profession ou l'activité au service de la collectivité), une révision

de l'enseignement théologique qu'il faut concevoir « comme une préparation du peuple de Dieu tout entier en vue de son ministère dans le monde ». Il est également nécessaire de repenser la vie de l'Eglise locale en fonction de la proclamation de l'Évangile dans tous les secteurs de la vie actuelle. La paroisse doit devenir missionnaire et être formée pour la Mission. Cette formation exige une profonde connaissance de la Bible et une certaine science des structures sociales « pour collaborer avec toutes les forces qui travaillent au bien et découvrir les nouvelles tâches qui s'imposent ». Pourtant, fut-elle parfaitement équipée, la paroisse ne suffit plus à la Mission. Il faut à l'Eglise un ministère adapté aux structures plus amples de la société moderne, d'où nécessité de la spécialisation et de la coordination des efforts. La collaboration œcuménique est évidemment une nécessité dont on ne saurait minimiser l'urgence.

De cet ensemble – où l'on reconnaît les thèmes de l'avant-projet et de son commentaire – un point doit être dégagé. Il a trait à l'ancienne conception de la Mission « à l'étranger », qui fut celle des « sociétés missionnaires », et qui est en pleine mutation. La notion actuelle « de la Mission dans les six continents signifie que les ressources de l'Eglise en hommes, en argent et en compétences sont à la disposition de toute l'Eglise. Leur emploi doit être déterminé par la nécessité et non par des relations historiques et des méthodes traditionnelles ». A ce plan, des expériences de nouvelles formes de témoignage et de service s'imposent. De plus, « l'ancienne distinction entre églises qui donnent et églises qui reçoivent est en train de disparaître ; des relations plus constructives entre les églises et entre églises et sociétés missionnaires se sont établies », ce qui exige une nouvelle sorte de relations et une façon neuve de prendre les décisions. Et quand des personnes viennent du dehors dans une communauté, elles doivent s'incorporer à la vie de celle-ci.

Le document s'achève sur une évocation de l'espérance, et un rappel du fondement christologique de la Mission. Les chrétiens ne sont que les humbles serviteurs du Seigneur et Sauveur ressuscité. Sans doute, l'unification interne du texte n'est-elle pas parfaite, et serait-il souhaitable d'y percevoir plus nettement la relation explicite entre l'Évangile et l'espoir humain si bien décrit dans les premières lignes. On aimerait également retrouver certaines valeurs positives du projet de base et de son commentaire, en particulier la référence au « Dieu qui envoie » et à la « mission de Jésus-Christ » présenté ici comme l'homme nouveau sans assez d'insistance sur l'initiative du Père en son mystère. Il s'en suit que la mission de l'Eglise n'est pas suffisamment située dans la mission de Jésus lui-même, qu'elle prolonge. Peut-être également aurait-il été nécessaire de clairement distinguer les deux acceptions courantes du terme « mission » avant d'opter (et avec raison) pour la plus théologique : beaucoup de chrétiens sont encore déroutés par cette dernière, et même à Uppsala une certaine ambiguïté a percé dans les discussions. Enfin, dernier reproche, souvent entendu sur les lèvres des délégués, lorsqu'il en vient aux directives concrètes et pratiques le texte dit à la fois trop (il suscite beaucoup d'espoir) et trop peu (il laisse le lecteur sur sa faim « en ne lui donnant que des normes générales et somme toute assez abstraite »). Dans la situation actuelle, si diversifiée, tout essai de directives pratiques n'est-il pas dès le départ voué à une certaine abstraction?

On aurait pourtant tort de se montrer trop sévère à l'égard de ce document. Un texte de l'assemblée générale du Conseil œcuménique n'est pas à juger avec les mêmes critères qu'un document de concile ou qu'une étude de *Faith and Order*. Il ne se propose

pas de statuer avec toutes les précisions voulues sur un sujet donné. Il veut simplement faire apparaître à la conscience des églises les mouvements profonds qui travaillent le monde chrétien, pour qu'en dépit de la diversité des confessions et des traditions toutes puissent prendre ensemble certaines décisions, établir ensemble une certaine ligne de conduite. Ceci est surtout vrai des travaux de cette assemblée, marqués par la conscience aiguë de tout ce qu'a d'ambivalent la situation actuelle, et de tout ce qu'elle porte d'inconnues pour le futur. Dans cette optique, et en tenant compte du climat que nous avons longuement décrit en montrant les points les plus brûlants, il faut malgré tout se réjouir qu'un consensus ait été possible, qu'un certain nombre de valeurs aient été reconnues. Et cela dans une perspective dynamique, ouverte sur le futur, accueillante au renouveau.

Une chose est sûre : le problème de la Mission se pose, après le débat d'Uppsala, d'une façon beaucoup plus nette. Il est dorénavant évident que toute la repensée qui s'impose devra prendre pour axe non plus simplement, comme autrefois, les valeurs intérieures et « pneumatiques » du fait chrétien mais aussi les valeurs de la création. Il faudra mettre au point, avec plus de netteté et plus de précision théologique que dans les ouvrages déjà publiés sur la *sécularisation* – qui nous paraissent souffrir d'une certaine myopie – la relation de la Pâque de Jésus avec le développement de l'humanité dans la justice et, n'évitons pas le mot, le bien-être. L'Eglise ne pourra jamais cesser d'annoncer l'Évangile du salut accompli en Jésus – quelles que soient les formes concrètes de cette annonce – et de *vivre* elle-même selon cet Évangile. *Annonce et vie* – Uppsala ne l'a pas assez nettement affirmé – constituent, dans leur inséparabilité radicale, *sa Mission*. Mais le salut est-il avant tout une remise dans l'ordre de la création grâce au courage et à la fraternité des hommes, ou dit-il d'abord, une réalité plus mystérieuse n'excluant pas l'engagement humain au service du monde, mais le situant dans un ensemble plus large? Et dans les situations limites, comme semble l'être la nôtre aujourd'hui, à quelle valeur de cet ensemble accorder la priorité? Ici les poussées de générosité ne suffisent pas pour trouver la réponse, ni non plus les dogmatismes rigides. Il faut une attitude neuve, attentive à la fois au donné biblique saisi dans sa pureté, sans tricherie, et à ce qu'il est convenu d'appeler « les signes des temps ». Uppsala a montré combien la rencontre de ces deux attentions était centrale, mais n'est pas allé plus loin. Le chantier est ouvert.

Ottawa, Jean-Marie Tillard op

ÉTUDES PROTESTANTES SUR LA MISSION

Parmi toutes les grandes religions, le christianisme est le seul à être intégralement missionnaire, parce qu'il est le seul à réaliser les conditions d'un universalisme authentique. Alors que Luther et Calvin étaient hostiles à l'extension missionnaire, il est réconfortant de constater que la presque totalité des ouvrages que nous recensons viennent d'écrivains protestants. Il est vrai que la cause missionnaire, en milieu protestant, était définitivement gagnée dès le dix-septième siècle. Toutefois, même si l'on ne croit plus, comme Luther, que l'élan missionnaire a pris tout son essor uniquement dans les premiers siècles de l'Eglise, même si on n'admet plus qu'il existe des races maudites, comme la descendance de Cham, c'est-à-dire des infériorités raciales sur lesquelles des chefs d'états dogmatisaient naguère, même si on souligne moins fort les dangers de prosélytisme parmi les païens, bien qu'on soit porté plus que jamais, à respecter la liberté des consciences, il reste qu'on ne voit pas très clairement quels sont le rôle, la place, l'œuvre de l'Eglise dans le monde actuel. Les discussions vont bon train quand il s'agit de situer l'Eglise catholique par rapport aux autres confessions, aux autres religions et aux valeurs terrestres. C'est pourquoi, toutes les recherches en ces domaines méritent le meilleur accueil.

du passé au présent

Il n'y a pas si longtemps que le continent africain s'est ouvert à l'Evangile. Un livre nous permet de nous faire une petite idée sur le travail accompli pendant cent ans.

1. **Thomas Arbousset**, par *Henri Clavier* (*Société des missions évangéliques, Paris 1965, 434 p.*). – Moins connu que Livingstone, Thomas Arbousset, languedocien sérieux et pétulant, est un missionnaire protestant de grande envergure. La biographie très documentée qu'on nous présente campe un de ces pionniers d'il y a plus d'un siècle qui ont su planter l'Eglise au cœur de l'Afrique. Thomas Arbousset demeura près de trente ans parmi les Bassoutos, explorant régions et villages, s'improvisant ethnologue, géographe bâtisseur, médecin et sentant croître au fil des années son attachement aux noirs. Sa vie exemplaire de père de famille (il eut neuf enfants dont trois moururent en bas âge) et l'amour qui le liait à sa femme furent une prédication en acte. Grâce à son zèle infatigable de prédicateur charismatique, une chrétienté florissante s'établit. Mais le scorbut qui minait depuis quinze ans le missionnaire l'obligea à s'arracher à son œuvre en 1860. Pendant la traversée, il perdit sa femme dans un naufrage. Il alla chercher force et apaisement dans son pays d'origine à Pignan. Très vite, l'appel missionnaire le sollicita de nouveau. Tahiti bénéficia pendant deux ans de son expérience accumulée.

Il devait mourir à Saint-Sauvant le 29 septembre 1877. – Cette étude historique, au ton un peu unilatéralement édifiant, est réconfortante, car on y devine l'Esprit à l'œuvre avec son impétuosité inventive et sa chaleur qui finit par consumer les dernières aspérités d'un caractère fort. De sorte que rayonne le visage d'un séduisant serviteur de l'Eglise et d'un vigoureux témoin du Christ.

2. La sortie du désert, par Bruce Henrick (Le Seuil 1967, 222 p.). – Une expérience missionnaire originale en Amérique. Livre captivant qu'on lit d'un seul trait ; au demeurant, extrêmement simple. A East Harlem, des familles de toutes origines s'entassaient dans des logis misérables. La drogue, les débordements sexuels, la violence, la tuberculose, la misère sont les plaies qui infectent ces quartiers. Pourtant c'est à ces parias de la société que le Christ a accordé ses préférences. Trois pasteurs le comprennent et décident de vivre au milieu de cette population pour s'identifier à elle, car il ne peut pas y avoir de vraie prédication si on ne partage pas la vie de ceux qu'on évangélise. Bientôt des chapelles vont surgir à la place d'anciens taudis ou magasins. Peu à peu un groupe d'hommes et de femmes se constitue autour des pionniers. L'action religieuse, civique, sociale, voire politique va bon train. Elle ne cessera de s'amplifier entre 1948 et 1960. Mais comment éviter de glisser dans l'activisme, dans un certain relâchement religieux, quand la vie quotidienne est âpre et les obligations multiples ? Après six années de progrès spectaculaires, le groupe se rend compte qu'il est coupé des laïcs, qu'il s'occupe plus de ses idées que de celles de Dieu. William Stringfellow fulmine quelques vérités tranchantes. Le passage de Suzanne Dietrich a également un effet salutaire. On reprend l'habitude de commencer la semaine par une heure et demie d'étude biblique. Le groupe pasteurs voit son autorité transférée à un conseil élargi. « La charité nous presse. » Cette aventure missionnaire de East Harlem est une frappante illustration de ce verset. Le souffle de la Pentecôte reste toujours aussi puissant et créateur.

œcuménisme et mission

La division de l'Eglise est un obstacle à la Mission. Avec la prédication de l'Évangile, nous avons diffusé nos oppositions. A peu près partout, les clochers des confessions différentes se dressent vis-à-vis. Comment collaborer ?

3. Un nouvel âge œcuménique, ido-coll. (Centurion, Paris 1966, 394 p.). – Recueil d'études dont les auteurs sont bien connus des milieux œcuméniques : Lukas Vischer, M. J. Le Guillou, J. Witte, etc. L'avantage de ce genre de publication réside dans le fait qu'elle fournit une documentation large et variée. L'inconvénient : les articles se répètent quelque peu et ne dépassent pas souvent le niveau d'une bonne vulgarisation. Il ne saurait être question d'apprécier chacune des productions. On trouve d'utiles raccourcis historiques sur le mouvement œcuménique, d'importantes mises au point sur l'Eglise orthodoxe. « La tragédie, pour l'orthodoxie, c'est que, depuis le tout début de sa participation à l'œcuménisme, il n'y ait eu entre elle et ses partenaires occidentaux – du moins à l'intérieur du mouvement œcuménique comme organisation et institution – aucun langage commun de cette sorte, aucune continuité théologique » (p. 186). Pour un occidental, le problème de l'unité se pose en termes de division et de réunion entre catholiques et protestants. Pour un oriental, la question est de savoir ce qui s'est passé à l'origine du schisme entre l'Orient et l'Occident. Cependant le catholique et l'orthodoxe

ont comme patrimoine jusqu'en 1054 une imposante tradition commune. – Du point de vue de la mission, l'œcuménisme est un impératif urgent, car la division est source de déchristianisation. Le P. Le Guillou met à juste titre en garde contre un irénisme sentimental qui ferme les yeux sur les divergences. Certes il faut amorcer le dialogue sur l'unité, fût-elle élémentaire, réduite au signe baptismal. « Nous partons du signe pour découvrir la « res », et nous repartons de l'unité de la « res » pour redécouvrir le signe dans sa plénitude » (p. 297). La réalité de l'unité est un mystère qui est seulement signifié et qu'il serait léger de vouloir traduire dans les faits au prix de compromissions doctrinales ou pastorales. Dans chaque secteur missionnaire, les spécialistes des questions œcuméniques deviennent de plus en plus nécessaires. La collaboration entre confessions peut se situer au niveau de l'ordre social, international, caritatif, éducatif, religieux. En pays de mission cette collaboration entre confessions est insuffisamment poussée.

4. Un seul monde, un seul évangile, un seul devoir, *Congrès mondial sur l'évangélisation (Labor et fides 1967, 158 p.)*. – Il s'agit d'une recension des travaux accomplis durant le congrès mondial de Berlin sur l'évangélisation. Billy Graham avait réussi à rassembler, du 25 octobre au 4 novembre 1966, douze cents personnes. Une immense horloge, dans la salle de réunion, rappelait l'urgence du labeur missionnaire. Pendant les dix jours que dura le congrès, on constata ainsi que la population mondiale avait augmenté de dix millions. Après des exposés sur les conceptions et les méthodes protestantes d'évangélisation, on ouvrit des fenêtres sur l'immensité de la moisson : Australie, monde arabe, Ouest africain, Inde, Europe orientale... Billy Graham précisa que l'un des buts du congrès était de « permettre à l'Eglise d'arriver à comprendre clairement quelle est sa responsabilité évangélique et missionnaire » (p. 13). « Par évangélisation, on doit entendre un témoignage personnel et communautaire ayant pour objectif de gagner des hommes à une connaissance du Seigneur Jésus qui les mène au salut » (p. 14). La grande question qui se pose est donc : « Est-il possible de ranimer l'Eglise pour la voir accomplir l'œuvre d'évangélisation qui s'impose à notre génération? » (p. 18). Or, de toutes les nations, il faut faire des disciples. Il faut transmettre l'enseignement du Christ dans sa totalité. Pour nous encourager dans cette tâche immense, nous avons l'assurance que Jésus est avec nous jusqu'à la fin du monde. Malgré son apparent athéisme, l'homme contemporain a besoin de Dieu, parce que les maux dont il souffre sont le vide, la solitude, la culpabilité, la peur de la mort. Autant d'angoisse que Dieu peut résorber. Dans ces études et ces recherches, nous trouvons des oppositions à l'Eglise catholique. On reproche à celle-ci de reconnaître d'autres valeurs que Dieu et l'Ecriture, d'accorder trop d'importance aux institutions et pas assez à l'Esprit, de recourir aux saints et pas seulement à Jésus-Christ, d'admettre une coopération humaine au salut. Ce sont là évidemment de sérieux points de désaccord qu'il est inutile de minimiser. Mais notre entente est complète sur la déclaration finale. Nous reconnaissons l'unité de la race humaine dans un seul monde. Nous affirmons l'autorité suprême de l'Evangile. Nous proclamons qu'il y a pour les croyants un devoir impérieux de faire partager leur foi. Sur ces bases une collaboration peut s'intensifier.

mission de l'Eglise

L'Eglise est-elle une institution isolée au milieu du monde, peuple choisi que Dieu se réserve? Ou bien sa vocation est-elle l'universalité et la consécration de ce monde?

5. Servante du royaume et des hommes, par Richard Mc Brien (Saint-Paul, Paris-Fribourg 1967, 188 p.). – Bien que ce livre soit une thèse, il n'est pas aride. Sa technicité n'est pas excessive et l'œuvre qu'il étudie, celle de Robinson, évêque anglican de Woolwich, auteur notamment de *Dieu sans Dieu* (plus exactement *Honest to God*), a connu, ces temps derniers, un très vif succès. Au terme de la première partie sur la nature de l'Eglise, on conclut qu'elle est un instrument du Royaume, servante du monde. Cela veut dire que la maison de Dieu, ce n'est pas l'institution ecclésiastique, mais le monde au service duquel l'Eglise se dévoue. L'Eglise est signe du dessein de Dieu, mais la sollicitude divine s'étend sur le monde entier. Le rôle de l'Eglise n'est pas de se retirer du monde pour adorer Dieu, mais de consacrer ce monde, c'est-à-dire de rendre sacré le séculier. Elle est un levain qui ne doit pas être goûté pour lui-même, mais qui transforme tout ce qui le contient. Ainsi, elle peut transformer non seulement ceux qui sont manifestement chrétiens, mais ceux qui le sont de façon latente, ceux que le Christ rencontre incognito, comme les pèlerins sur le chemin d'Emmaüs. En d'autres termes, « l'Eglise, comme le Christ, doit exister pour les autres. L'Eglise dans le monde doit être servante et non seigneur » (p. 140). Elle ne forme plus un bloc monolithique, puisqu'elle vit désormais surtout en diaspora. Son support institutionnel est plus discret ; le milieu culturel où elle s'implante ne porte pas la marque de l'Evangile ; elle est de plus en plus une communauté de membres actifs et de moins en moins une entreprise cléricale. Nous devons faire remarquer cependant qu'en pays de missions, les fonctions de suppléance sont encore nombreuses et nécessaires et que le monde n'y est pas encore urbanisé, industrialisé et sécularisé comme en Occident. C'est vrai que l'Eglise doit chercher un nouveau style de présence au monde. Robinson insiste sur l'horizontalisme, sans penser assez à l'immense foule des économiquement faibles pour lesquels le mythe n'est pas la religion, mais le confort. Dans la discussion de ces vastes problèmes, il faut éviter de parler un langage univoque et de projeter sur toute l'Eglise les angoisses propres à l'Occident.

6. L'apostolat de l'Eglise, par J. Blauw (« Foi vivante », Paris 1968, 220 p.). – Il y a quelque cinquante ans, la Mission avait des problèmes. Aujourd'hui, elle est elle-même un problème. On s'interroge de plus en plus sur la portée, l'extension, la nature de la Mission. Depuis près de trente ans, on s'efforce de découvrir ses fondements bibliques. Il convient donc « de chercher de quelle manière l'idée de mission se situe dans l'Ecriture sainte et la réflexion dogmatique d'après la théologie exégétique et systématique » (16). Le Dr Blauw nous livre le résultat du travail dont l'avait chargé le sous-comité de la commission commune d'études de théologie missionnaire auprès du conseil international des missions et du conseil œcuménique des Eglises. Ouvrage dru, à compléter, qui méconnaît largement la littérature catholique sur le sujet, mais qui ouvre sur la Bible des perspectives nouvelles dont bénéficie assurément la théologie de la Mission. L'auteur souligne avec vigueur le caractère universaliste de l'Ancien Testament. « La présence de Dieu en Israël constitue le signe et le gage de sa présence dans le monde ; et la présence d'Israël est ainsi constamment un appel aux nations du monde » (p. 48). La vocation d'Israël est universaliste en même temps que missionnaire, en ce sens que la présence du peuple de Dieu au sein de l'humanité est un appel constamment adressé aux nations. En outre, la foi d'Israël s'est propagée avec la diaspora. La traduction grecque de la Bible fut elle aussi un instrument de la Mission. Etranger au milieu des Gentils, le Juif devient prosélyte. « L'Eglise, nouveau peuple de Dieu, s'est chargée de la mission d'Israël, et ce nouveau peuple est le commencement de l'humanité nouvelle,

d'une création totalement neuve » (p. 160). – L'auteur estime que la Mission « reflète de manière unique l'essence même de l'Eglise en tant qu'Eglise » (p. 199). L'Eglise doit aller aussi bien à ceux qui ne sont plus chrétiens qu'à ceux qui ne le sont pas encore (p. 202). Evidemment ! Mais il s'agit de savoir, si du point de vue de la théologie missionnaire, il y a identité entre les deux cas. Rien n'est moins certain. Il faudrait étudier le comportement des prophètes vis-à-vis d'Israël et vis-à-vis des Nations. On espère que prochainement sera publiée une étude d'un théologien catholique sur ce même sujet.

7. Mission dans une société dynamique, par J. Rossel (*Labor et fides*, Paris 1967, 155 p.).

– Ce livre d'une exceptionnelle richesse est manifestement le fruit d'une expérience longue et variée. L'Européen qui missionne en pays étranger y rencontre des pages réconfortantes qui lui permettent de faire le point. Car, elle sonne l'heure où, au milieu de ses frères autochtones, le missionnaire se sentant de trop, éprouve la tentation de répliquer avec raideur ou même avec cynisme. La première partie de l'ouvrage est une analyse succincte mais topique de « notre monde », c'est-à-dire d'une société pluraliste dans laquelle plusieurs systèmes de valeurs se confrontent. La culture de la société traditionnelle est close. Un souci unilatéral de sauvegarder les richesses ancestrales doit se garder de s'arrêter au passé, de renier l'histoire récente. Entre un conservatisme dépassé et un progressisme qui abandonne toutes les richesses du passé, le missionnaire doit tracer une voie nouvelle : pas aussi rectiligne qu'une évolution linéaire ; pas aussi sinueuse qu'un développement révolutionnaire. Il doit se souvenir que la plupart des pays du tiers monde ont accompli en moins de cent ans les six révolutions ; spirituelle, politique, industrielle, sociale, raciale, coloniale, religieuse. Si ces révolutions, inspirées de l'Occident, ne sont pas des accidents historiques, elles peuvent être considérées comme des phases de l'évolution. Elles sont alors des conditions nécessaires d'instauration du royaume, mais elles ne constituent pas par elles-mêmes le Royaume. On touche ici à la difficile question de la théologie de l'histoire, dans laquelle, il faut l'avouer, on s'enfonce encore à tâtons. Mais l'auteur a le mérite d'aborder les questions fondamentales par leur grand côté. La deuxième partie de l'ouvrage décrit « la mission de l'Eglise ». L'Eglise est comprise dans le grand mouvement de Dieu vers les hommes, c'est-à-dire dans l'orbe de l'alliance. L'Eglise travaille dans ce monde dont pourtant la figure passe. Il ne convient ni de mépriser ce monde, ni de tomber à genoux devant lui, mais de le transformer par une présence active de foi, en considérant les choses comme des signes de l'au-delà. Bien que les pages de cette partie soient très suggestives, elles souffrent d'un manque de théologie de l'incarnation. Les aperçus sont plus souvent d'ordre éthique qu'ontologique. Il n'en reste pas moins qu'elles sont stimulantes. Dans la troisième partie, « l'engagement missionnaire », l'auteur décrit avec beaucoup de justesse la souffrance du missionnaire qui reste « étranger » au pays dans lequel il a été envoyé. Pourtant ce rôle d'intermédiaire entre les différentes ethnies est indispensable dans l'Eglise. « Il doit rappeler aux hommes leur vocation universelle en Christ. C'est une tâche ardue. On aurait tort de le taire » (p. 125). Le missionnaire doit agir en partenaire, soucieux de ceux qu'il visite, soucieux surtout de leur révéler la lumière de l'Evangile. Livre mince d'apparence et très riche de contenu ; petit trésor pour ceux que préoccupe la perspective missionnaire.

Il convenait de réserver pour la fin trois études théologiques remarquables.

8. Vers une Eglise pour les autres, coll. (*Labor et fides, Genève 1966, 194 p.*). – Plus de trente articles, composés souvent par des groupes d'études ; une description de la mission, du monde en transformation, du risque missionnaire ; un regard sur l'Eglise de demain : tel est le bilan de ce volume dense, dont la lecture sera austère mais récompensée. Le ton y est quelque peu révolutionnaire, parfois même fracassant. Les auteurs ont conscience que notre époque enjoint à l'Eglise de changer de comportement, d'attitude, de vêtement, si elle veut rester fidèle à son Seigneur. Mais est-ce en rompant radicalement avec le passé que l'Eglise demeure fidèle au Christ et à elle-même ? On pourrait poser cette question à plusieurs auteurs. Dans les événements actuels, il faut lire l'action de Dieu qui « peut se manifester dans l'histoire qui nous est à tous commune aujourd'hui rencontrant directement les hommes, dans le Christ vivant, aux mêmes points critiques du péché humain, de la repentance et de la réconciliation » (p. 28). Dieu se tourne vers tous les hommes qui doivent se rendre capables de le découvrir dans les moindres détails. Ce n'est donc pas dans un univers sacré, soigneusement pasteurisé, qu'on a le plus de chance de le trouver, mais dans le monde profane des humains. « Quand on laisse le monde et quand le monde reste ouvert à la libre disposition de l'homme, c'est le Christ qui est à l'œuvre » (p. 34). Nous l'accordons pourvu toutefois qu'on se rappelle toujours l'ambivalence du monde. Aussi, nous paraît-il excessif d'affirmer que « l'Eglise doit s'identifier au monde » (p. 59), car si l'Eglise est bien dans ce monde, elle n'est pas exclusivement de ce monde. Rien ne prouve que l'humanisme soit l'unique garantie de la sainteté ! Rien ne prouve non plus que la souplesse à l'événement soit l'unique critère de vérité ! On nous dit que « la souplesse et l'insignifiance de l'institution sont des signes que l'on a compris le mystère de l'incarnation » (p. 75). On pourrait tout aussi bien, avec au moins autant de raisons, écrire exactement le contraire : la solidarité et la fermeté des institutions montrent qu'on est dans la ligne de l'incarnation. Ce qui prouve qu'il faut se méfier des formules unilatérales à l'emporte-pièce ; elles peuvent réchauffer le sang, mais ne satisfont guère l'esprit ! On nous déclare que l'ordre ancien est brisé et qu'il est temps maintenant « de confesser sa foi devant le monde considéré comme le lieu de l'histoire de Dieu avec l'homme et le monde » (p. 78). Nous accordons volontiers que nous entrons dans une ère nouvelle. Mais notre monde était aussi bien hier qu'aujourd'hui le lieu de l'histoire sainte, bien qu'il ne le soit jamais automatiquement. On nous annonce également que le culte dominical requiert une telle préparation qu'on ne pourra peut-être plus le célébrer chaque semaine ! Après avoir fait étalage de réalisme et d'humanisme, voilà que, subitement, on tombe dans le puritanisme ! Certes, la liturgie ne sera jamais trop belle. Mais enfin, le Seigneur se réserve le dimanche ; de plus, le culte primordial est toujours celui de son Fils ; enfin, Dieu attend plus nos efforts que nos réussites esthétiques. Nous avons relevé ces propos discordants sans acrimonie ni malice dans cet ouvrage peu banal. Même si on est prêt à tous les renouveaux, on ne saurait accepter toutes les fantaisies.

9. The ministry of the Spirit, par Roland Allen (*Michigan 1962, 208 p.*). – Roland Allen est né le 29 septembre 1868 ; il fait ses études à Oxford, séjourne en Chine et en Afrique et meurt au Kenya le 9 juin 1947. L'ouvrage qu'on nous présente est un recueil de

morceaux choisis édités par David M. Paton. Roland Allen est un excellent représentant de la pensée missionnaire anglo-saxonne, pour laquelle l'Eglise ne se définit pas par son gouvernement, mais par sa vitalité. La force de l'Esprit qui anime l'Eglise constituée fait surgir d'autres églises nouvelles et vivantes. La Mission n'est donc le résultat ni d'un mandat juridique, ni d'une stratégie longuement préméditée ; elle est une expansion spontanée (p. 111). Les structures ecclésiastiques, épiscopales notamment, ne sont pas reniées ; leur rôle est de consolidation et non pas de conquête. L'église, en quelque sorte, naît par génération spontanée. Quand elle a surgi, le travail missionnaire consiste à organiser son autonomie. On voit bien dans les *Actes* que l'Esprit est le premier missionnaire, lui dont l'action principale est le salut des autres (p. 27). Esprit de sanctification, toujours en expansion tant qu'il y a des hommes à sauver. Esprit d'amour, car ce ne sont pas les opinions intellectuelles qui nourrissent le zèle missionnaire, mais la charité. Quand on connaît le Christ, son Esprit pousse à faire partager ce trésor (p. 35). On comprend dès lors que la mission ne puisse pas être une profession. Certes les missionnaires peuvent être prédicateurs, éducateurs, professeurs. Ce qui importe avant tout, c'est qu'ils vivent dans le Christ et qu'ils soient capables de rendre raison de leur style de vie à n'importe qui (p. 84). Une communauté de missionnaires et de fidèles est vivante dans la mesure où le Seigneur habite dans le cœur de ses membres. Elle naît du sein du peuple même dans un jaillissement de vie spirituelle. Il suffit que la sève soit assez forte pour que la vigne du Seigneur s'épanouisse dans n'importe quelle contrée. Malgré de réelles beautés, cette missiologie établit une trop grande séparation entre ce qu'on appelle l'administration et la vie spirituelle, entre le juridique et le charismatique, entre l'institutionnel et le pneumatique. La tâche de la théologie est justement de concevoir un équilibre dialectique entre ces deux tendances.

10. La mission, combat pour le salut du monde, par M. Spindler (Delachaux, Paris 1967, 272 p.). – L'auteur commence par rejeter certaines conceptions insuffisantes de la Mission. Conception sociologique qui lie la Mission à une civilisation donnée, occidentale, par exemple, alors qu'elle n'est jamais une tâche politique ou un article d'importation, ni même, en premier lieu, une entreprise de bienfaisance. Mais, enfin, la dimension sociologique, institutionnelle de la Mission ne peut pas être oubliée ; et il n'est pas prouvé que cet aspect est étranger à l'Evangile. La seconde conception insuffisante de la Mission est ecclésiocentrique : on cherche à planter l'Eglise dans un pays neuf, en vue de sauver les âmes. Nous sommes d'accord pour préférer une conception christocentrique à la conception ecclésiocentrique ; c'est du reste la position de Vatican II. La troisième conception est celle de l'auteur. L'activité missionnaire s'exerce « pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur des hommes » (p. 101). La Mission est à la fois gloire, opposition et salut. La gloire est la présence sensible et concrète de Dieu. Elle est le resplendissement de sa beauté. Elle n'a donc aucune allure triomphaliste, dans le genre de la gloire de Dieu par la gloire de l'apôtre et des institutions ! Elle n'est pas non plus une récompense promise qu'il faudrait attendre patiemment jusqu'à la fin des temps. Elle ne se réfugie pas dans les cercles liturgiques et contemplatifs. L'homme vivant de la grâce, voilà la gloire de Dieu. L'auteur dit surtout que l'homme vit de la grâce par la Parole et par l'Esprit. Nous ajoutons que la présence de gloire se manifeste aussi dans la création et qu'elle rayonne dans les sacrements. La Mission est en même temps opposition au démon. Elle a quelque chose de pathétique, parce qu'une masse humaine énorme refuse ou ne reconnaît pas l'Evangile... En second lieu, le *kérygme* provoque souvent des réactions violentes : les forces du mal se dressent quand Dieu

est annoncé. C'est pourquoi la mission est combat, revers et espérance. Mais nous ne sommes pas d'accord pour dire que ce combat est dirigé contre les religions dans lesquelles les hommes sont « victimes d'une aliénation diabolique » (p. 181). Nous ne pensons pas que les religions soient des démarches régressives par rapport à Dieu, mais, au contraire, qu'elles ont une face de clarté à laquelle n'est pas étrangère la lumière divine. La Mission est enfin salut du monde, c'est-à-dire communion avec le Christ, communion dans un bien à venir. Nous estimons que le salut n'est pas seulement attente de l'homme pèlerin, mais union amoureuse de Dieu qui se livre, principalement dans l'Eucharistie, divinisation des réalités terrestres par le Verbe incarné qui les assume. Les richesses de ce monde sont moins relativisées par l'attente de la fin que transfigurées dans le Christ. On admire dans cet ouvrage l'ampleur de l'information, la courtoisie et la liberté dans les discussions, le dessein d'ensemble, ferme et personnel, la conception trinitaire et christocentrique. Le livre du pasteur M. Spindler est important et bien-faisant tant du point de vue de l'œcuménisme que de la missiologie.

La lecture des dix ouvrages dont il a été question laisse l'impression que nous assistons à un immense brassage d'idées, à de nombreux essais et expériences. On cherche à mieux définir la place et le rôle de l'Eglise dans le monde. On est d'accord pour dire que l'Eglise ne doit plus être coupée des hommes. Mais, entre un extrincésisme d'évasion et un humanisme de confusion, le style du véritable engagement s'esquisse avec plus ou moins de bonheur. Les fondements scripturaires de la Mission restent encore à creuser plus profondément, surtout en ce qui concerne l'Ancien Testament, même si l'essai du P. Raguin sur la *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament* conserve toute sa valeur. Pour le Nouveau Testament, M. Meinertz, dans *Jesus und die Heidemmission*, montre comment le Christ a prêché l'universalité en acte et en parole. Pour ce qui est de saint Paul, les études de Holzner, Pieper, Contini, Freitag sont des mines de renseignements. En ce qui concerne la collaboration entre les différentes confessions, les rencontres et les congrès sont à favoriser afin de réduire au minimum non seulement les oppositions, les concurrences, les émulations trop humaines, mais aussi les déperditions de force. De toute manière, quelle que soit la confession à laquelle ils appartiennent les théologiens gagneront à coordonner leurs efforts pour élaborer une théologie plus complète de la Mission.

Bien des problèmes concernant les relations avec les autres religions sont à élucider plus complètement. Sans doute, nous trouvons, dans l'Ecriture et chez les Pères, des jugements sévères à ce sujet. Mais l'enseignement traditionnel est qu'il faut assumer dans la synthèse chrétienne tout ce qu'il y a de vrai et de bon. Car, au dire de saint Augustin, « les gentils eux-mêmes ont leurs prophètes ». Le rapport des religions avec le christianisme doit être compris de façon dynamique. « Ce qu'il y a de bon en elles, c'est ce qui est intégrable dans le Christ. Finalement, tout ce qui est objectivement sauvable a donc un rapport à l'Eglise » (H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, p. 134).

Comme l'heure n'est pas aux synthèses, la tâche que poursuivent les revues missionnaires est de première importance, pourvu qu'elles travaillent toujours en étroite collaboration avec ceux qui sont sur le terrain.

Madagascar, Raymond Saint-Jean sj

LIBERTÉ DES JEUNES ÉGLISES

la 38^e semaine de missiologie de louvain | 25 au 29 août 1968

La 38^e Semaine de missiologie de Louvain qui s'est tenue à Namur du 25 au 29 août, a consacré ses travaux à la question très actuelle de la « liberté des jeunes églises ». Comme chaque année, elle rassemblait autour de spécialistes des problèmes missionnaires, un grand nombre de « missionnaires-missionnants ». Elle se présentait cette année sous le signe du renouvellement, tant par la formule de vie communautaire qu'elle offrait aux participants dans le cadre du grand séminaire de Namur, que par une formule de travail renouvelée faisant une large place aux échanges de vues et d'expériences.

Du point de vue communautaire, ce fut certainement une réussite. Pour tous, la session fut l'occasion de très nombreux contacts qui constituent toujours un élément fort important et très positif de ce genre de rencontres. La présence de « frères séparés », qui n'était pas une nouveauté mais qui fut plus vivement sentie dans ce cadre communautaire, donna à la session le caractère d'une expérience œcuménique incomparable. Le renouvellement de la formule de travail fut sans doute moins heureux. L'ordre du jour trop pesant a donné souvent l'impression d'une course contre la montre, exposés, panels et carrefours se succédant sans qu'on ait le temps de faire le point et d'arriver à de véritables conclusions. Beaucoup ont regretté qu'il n'y ait pas eu assez de mises en commun. On peut tout autant regretter que certains conférenciers qui avaient réellement quelque chose à apporter, aient été obligés, par les limites de temps imposées, de rester à la surface des problèmes. Les discussions en groupes restreints sont incontestablement fort utiles, mais elles se situent d'ordinaire au niveau de l'exposé qui les introduit. Certains exposés auraient certes gagné à être plus courts encore. D'autres par contre, moyennant un peu plus de temps, auraient pu certainement introduire à une vision plus approfondie et plus précise des questions qu'ils en étaient réduits à survoler et fournir des bases valables de discussion. Tout n'est évidemment pas question de « temps », et il serait trop simple et trop injuste de faire de la formule de travail le bouc émissaire porteur de tous les défauts de la session. C'était un essai, imparfait comme tous les essais. Les organisateurs en sont conscients, qui ont fait appel aux suggestions qui leur permettront de repenser la formule et d'aboutir, souhaitons-le, à un véritable renouveau dont cette session n'a fait que souligner la nécessité.

le thème : liberté des jeunes églises

Solidaires du grand mouvement d'émancipation des pays du tiers monde, les jeunes églises nées de l'action évangélicatrice menée à partir de l'Occident, prennent aujourd'hui conscience de leur caractère occidental qui les rend comme étrangères, en tout cas

non pleinement implantées dans leur milieu. Elles aspirent à prendre en mains, d'une façon responsable, leurs propres destinées et à pouvoir exprimer et vivre leur foi au Christ selon leur génie, leurs traditions, leur culture. Ces aspirations ont trouvé un écho dans l'enseignement du concile qui a fait une large place à l'église particulière et qui fixe comme terme de l'activité missionnaire la constitution d'églises réellement incarnées dans leurs différents milieux socio-culturels (*Ad gentes* 19-22).

La question n'est pas simple sans doute. Il ne s'agit de rien moins que de faire le départ entre le message du Christ et le revêtement occidental qu'il a pris au cours des siècles et de l'intégrer, dans son entièreté et sa pureté, dans des cultures elles-mêmes en pleine mutation. Démarche complexe qui demande à la fois et tout autant, l'attention aux cultures actuelles, vivantes et changeantes et l'attention au donné divin de la foi, qui garantissent l'effort d'acculturation du péril d'archéologisme, de syncrétisme ou de particularisme. Démarche difficile aussi où, au-delà des déclarations d'intention, bien peu a été fait, si ce n'est sur des points de détail, et bien peu même a été pensé en vue de la mise en œuvre des grands principes conciliaires pour une « vie chrétienne ajustée au génie et au caractère de chaque culture ». Cette œuvre d'incarnation relève certes en tout premier lieu des jeunes églises elles-mêmes, mais les missionnaires y sont directement engagés de par le « service » qu'ils y accomplissent. C'est de leur point de vue que la Semaine de missiologie envisageait la question, avec tout ce que cela comporte de prise de conscience, d'adaptation, d'exigences au plan de la formation et de l'activité. La question pour eux ne se situait pas au niveau de la discussion théorique, mais touchait au sens même de leur vie et de leur travail missionnaires. De là sans doute leur réel malaise devant certaines affirmations semblant ramener, d'une façon fort simpliste et sans nuances, l'œuvre missionnaire à l'occidentalisation, et la charger de toutes les aliénations qu'on se découvre aujourd'hui. Le thème se prêtait bien sûr aux faciles procès d'intention et certains exposés n'y ont pas échappé. La question, pour les jeunes églises comme pour les missionnaires, est moins de savoir ce qu'on aurait dû faire dans le passé, que ce qu'il faut faire aujourd'hui et ce qu'il faudra faire demain. Il est possible que l'œuvre missionnaire eut pu se dérouler autrement, mais elle a été ce qu'elle a été. Les jeunes églises en sont le fruit et elles portent « le poids de l'histoire », comme le montrait la leçon inaugurale du P. Masson.

le poids de l'histoire

Les deux grandes périodes missionnaires se développent dans un contexte d'expansion occidentale. L'effort d'évangélisation du XVI^e siècle sous le patronat du Portugal et de l'Espagne, est intimement lié à la colonisation ibérique. Il en résulte de réelles chrétiens mais de type occidental, prolongements des églises ibériques dont elles sont l'exacte réplique quant à l'organisation, les dévotions, les coutumes. L'originalité des chrétiens d'Amérique, d'Asie et d'Afrique, de cette époque, se manifeste surtout par rapport à leur milieu. Elles sont avant tout différentes, ne profitant pas de l'apport original de ces milieux, ne les influençant pas et ne suscitant en rien leur sympathie.

Le dernier grand mouvement d'évangélisation est lié à l'expansion coloniale du XIX^e siècle. L'Occident jouit à ce moment, d'une supériorité technique écrasante sur le reste du monde qu'il veut conquérir, exploiter, civiliser. De là une sorte de mystique ambiguë où se mêlent le sentiment d'une supériorité de fait, un vouloir pratique de

mettre en valeur les richesses inexploitées, de défendre et de promouvoir le reste du monde. L'Occident regarde avec un complexe de supériorité ce qu'on appellera un jour le tiers monde et ses meilleures relations avec lui sont celles d'un paternalisme vertical.

Bien qu'indépendante en principe, la Mission au XIX^e siècle s'exerce dans ce cadre très concret et les missionnaires bien qu'animés d'un amour des âmes qu'on ne peut guère contester, n'en restent pas moins occidentaux dans leur manière de vivre, de penser et d'agir. Les résultats, nous le constatons aujourd'hui, en sont lourds. Du côté des non-chrétiens, il est malaisé de faire la distinction entre christianisme et Occident. Du côté des jeunes églises, c'est la prise de conscience de leur non-implantation dans leur milieu socio-culturel. De fait le message du Christ leur a été apporté en catégories occidentales. La théologie, la morale, le droit canon, la liturgie portent la marque de l'Occident. La spiritualité, l'image du vrai chrétien que nous leur avons présentée, met trop l'accent sur des vertus correspondant au tempérament occidental et souvent ne répond pas à leurs aspirations profondes.

La question n'est pas de savoir si on pouvait faire autrement. Si pour évangéliser il fallait dépouiller le message de tout élément étranger à une culture, la Bible elle-même devrait être rejetée et sans doute n'y aurait-il eu ni évangélisation, ni jeunes églises, ni problème d'acculturation. Le missionnaire d'autre part a souvent été freiné dans sa volonté d'adaptation par les structures romaines monolithiques. Vatican II qui a fait une place aux églises particulières fait partie du passé tout récent. Mais le fait est là. Les jeunes églises prennent aujourd'hui conscience de leur manque d'enracinement dû au poids de l'histoire. Tout cela crée une insatisfaction et une aspiration à un christianisme pensé et vécu d'une façon conforme à leur génie. Tout cela bien sûr ne peut se faire en un instant et sera avant tout l'œuvre des jeunes églises et de leurs élites. La Mission y a sa place dans une attitude renouvelée de service, de dialogue, basée sur une meilleure connaissance des cultures rendue aujourd'hui possible par les études anthropologiques des cinquante dernières années et surtout, selon une expression qui reviendra souvent, sur un contact vraiment personnel dans l'amour.

l'aliénation psychologique

L'insatisfaction des jeunes églises évoquée par le P. Masson, fut longuement développée, trop longuement sans doute, en trois exposés faisant le bilan des « aliénations » et dont l'effet aliénant dépassa sans doute les prévisions. Il y avait beaucoup à dire et beaucoup fut dit dans les carrefours, et sans doute faut-il parler aussi du complexe d'infériorité dont souffrent aujourd'hui pas mal de missionnaires s'interrogeant sur le sens de leur service des jeunes églises puisque tout ce qu'ils apportent conserve inmanquablement la marque occidentale. Une atmosphère plus irénique eut sans doute fait ressortir que la critique n'est pas à sens unique, qu'il ne s'agit pas purement et simplement de rejeter tout ce qui n'est pas autochtone, mais de se situer ensemble dans la lumière de l'Évangile.

aliénations structurelles

Sans critiquer le mérite des missionnaires qui ont fondé les jeunes églises et leur ont donné des structures occidentales, comme le notait l'abbé Bruls, il n'en faut pas moins

constater qu'un certain nombre de ces structures font problème aujourd'hui et que les jeunes églises en sentent le poids. Avec un très grand sens des réalités, le pasteur Roux traite la question du point de vue protestant, où, sous une forme moins rigide, le problème se pose en des termes sensiblement les mêmes. Le terme d'autonomie n'est sans doute pas heureux car aucune église n'est à elle-même sa propre loi mais doit, avec les autres, se soumettre à l'unique loi du Christ. Mais chacune doit se sentir pleinement libre, pleinement responsable de sa vie, et cela suppose entre elle et la mission, l'établissement de relations plus souples. C'est de ce côté plus que dans l'abandon pur et simple qu'il faut chercher la solution. Ce n'est plus la mission qui dirige, c'est l'Eglise qui fait appel à la mission, qui prend dès lors un aspect de service sans aliénation de part et d'autre.

Le point de vue catholique fut traité par l'abbé Bruls qui releva un certain nombre de structures qui font problème aujourd'hui. Nées de l'action des missionnaires étrangers, les jeunes églises en ont toujours besoin aujourd'hui, mais ce fait peut être encombrant pour l'esprit d'initiative, de liberté de l'église locale et pose un réel problème au plan de la collaboration : évêques et instituts, prêtres locaux et prêtres étrangers. Les divisions ecclésiastiques (diocèses, paroisses) ne correspondent pas toujours aux besoins réels et locaux de l'évangélisation. Notre conception du ministère sacerdotal et diaconal répond-elle aux besoins des jeunes églises? Le nombre de prêtres (locaux et missionnaires... et la raréfaction des vocations missionnaires ne fait que rendre le problème plus aigu) absolument insuffisant pour satisfaire valablement aux besoins des communautés chrétiennes, n'impose-t-il pas de revoir la conception traditionnelle du ministère sacerdotal et l'invention d'un nouveau type de prêtres adapté à ces besoins. La série impressionnante d'institutions issues de la mission, et qui constituent souvent pour les jeunes églises un héritage empoisonné : lesquelles sont nécessaires à l'Eglise? Toutes les structures confessionnelles, qui s'expliquent historiquement mais qui ne disent rien aux africains et asiatiques, que nous avons apportées alors qu'il s'agissait avant tout d'annoncer Jésus-Christ. On peut citer aussi la dépendance financière, la centralisation romaine trop poussée d'où résulte sans doute un certain conservatisme, une certaine conception de « l'ordre » occidental et romain qui n'est pas uniquement ni en premier lieu l'apanage des missionnaires.

Tout cela aurait demandé à être discuté, approfondi, apprécié, car le problème est important, divers et fort complexe dans le concret de la vie.

aliénation culturelle

L'exposé de Mgr Ngango de la Société africaine de culture apportait à nouveau le point de vue africain. L'importation massive de la culture occidentale par la colonisation et l'évangélisation a contribué à une dénaturation et même à une destruction des cultures locales. Une regrettable confusion s'établit entre christianisme et occidentalisme, même dans l'esprit des missionnaires et des fidèles qui en viennent à mésestimer leurs propres valeurs culturelles. La décolonisation n'a pas marqué la fin de l'agression culturelle qui continue par le biais de l'aide technique dont l'Afrique a besoin et qui fait d'elle le champ de bataille des cultures occidentales en mal d'expansion. L'Afrique d'aujourd'hui, en recherche de son authenticité culturelle, est écartelée entre les appels à l'authenticité africaine et les appels à l'aliénation que comporte l'intégration de la civilisation

technique. Le domaine culturel est le domaine par excellence où la liberté des jeunes églises se trouve brimée. Il s'agit pour l'Eglise de redécouvrir et de faire redécouvrir les valeurs culturelles et de s'enraciner authentiquement dans la culture et cela spécialement dans le domaine de la liturgie, de la théologie et de la philosophie.

L'exposé posait plus de questions qu'il n'apportait de lumière. La problématique particulière de l'Afrique centrale est-elle la seule manière de penser le problème? La distinction entre culture et civilisation est-elle aussi tranchée qu'on veut bien le dire? La technique ne finit-elle pas par remettre en question les valeurs culturelles elles-mêmes et l'évangélisation la plus respectueuse des cultures n'amène-t-elle pas nécessairement une mutation? Le problème devient surtout épineux dès qu'on passe au plan des réalisations concrètes. Bien des choses sont peut-être aliénantes, mais par quoi les remplacer? Les changements folkloriques sont faciles mais radicalement inopérants. Les changements plus profonds exigent un temps assez long nécessaire aux recherches anthropologiques, psycho-sociologiques, théologiques... Tout le monde est d'accord sur le respect des cultures, encore faudrait-il définir exactement leur contenu et en cela bien peu a été fait. Il faudrait sans doute moins de théoriciens de la culture et plus de chercheurs qui apportent réellement quelque chose.

nature de l'église locale

Avec son habituel humour, le P. Loffeld nous ramena à une atmosphère plus détendue et somme toute plus positive, en abordant la question du point de vue théologique. Perspective fondamentale dès qu'on parle de liberté de l'église locale. Seule une juste conception de l'église particulière en elle-même et dans ses rapports aux autres églises dans la communion de l'*Una Sancta*, donne le sens et la mesure de cette liberté. Dire que cet exposé nous y a conduit, serait trop dire. La théologie de l'église particulière en est à ses débuts. Sans prétendre apporter le dernier mot sur la question, le P. Loffeld essaya de situer théologiquement le thème de la Semaine en partant des « bases solides » posées par Vatican II.

La question des rapports église particulière-Eglise universelle, non touchée par le P. Loffeld, n'en doit pas moins être soulignée. Ce qui est premier pour saint Paul, c'est l'unique peuple de Dieu qui se réalise à Corinthe, à Ephèse. Comment empêcher l'église particulière de devenir particulariste afin de rester toujours signe de l'Eglise universelle. C'est un réel problème qui est aussi à verser au dossier de la liberté des jeunes églises.

pour une fonction évangélisatrice désoccidentalisée

La liberté des jeunes églises doit s'exprimer en premier lieu dans la façon dont elles exercent leur devoir d'évangélisation vis-à-vis de leurs concitoyens non chrétiens. Il s'agit pour elles de témoigner, d'être « signe » dans leur milieu. Le message divin doit y apparaître comme un message adressé vraiment par cette église à ce peuple. Tout le monde est d'accord sur l'affirmation du principe, mais le « comment réaliser » est un véritable problème. Partant de son expérience au Japon, le P. Spaë met surtout l'accent sur le contact, la rencontre cordiale, l'attitude qui provoque une question, qui est perçue comme un témoignage.

pour une action éducatrice vraiment locale

L'éducation que l'Eglise donne aux jeunes chrétiens doit être pensée et réalisée en fonction du milieu, se fondant sur ses richesses traditionnelles et inspirant l'esprit de service, le sens des responsabilités vis-à-vis de la nation et du monde. Pour cela, il est nécessaire de chercher et de mettre en œuvre des méthodes adaptées au génie et aux besoins du peuple.

L'exposé du P. Ekwa, directeur du bureau de l'Enseignement catholique de Kinshasa, apporta à nouveau un point de vue congolais, fort intéressant sans doute, mais réduisant un peu trop l'éducation à l'école et le rôle éducateur de l'Eglise au service qu'elle rend en fait au Congo. Le problème se pose sans doute de façons différentes selon les différents pays. Certes l'éducation est une des tâches de l'Eglise, mais l'éducation se réduit-elle à l'enseignement et l'Eglise doit-elle s'occuper toujours et partout d'enseignement? Incontestablement dans bien des pays, l'Eglise rend ainsi un réel service au progrès des peuples. Mais là où l'enseignement est pris en charge par le pays même (et n'est-ce pas vers là qu'on s'achemine?), l'Eglise doit-elle créer ses propres écoles qui donnent souvent de l'Eglise l'image d'une Eglise pour enfants et enfants de riches? Ne vaudrait-il pas mieux abandonner dès lors les écoles qui coûtent si cher en hommes et en argent, pour se consacrer davantage à l'annonce de l'Evangile? Des laïcs catholiques travaillant de façon responsable dans des écoles publiques ne témoigneraient-ils pas davantage? C'est tout le problème des institutions qui est ainsi à nouveau posé dont on sait les solutions opposées.

vie communautaire et liturgique des jeunes églises

Donner à la liturgie une expression adaptée aux cultures et aux traditions de leurs peuples, est une des tâches essentielles des jeunes églises. La liturgie est au centre de la vie de l'Eglise. C'est dans une vie liturgique vraiment enracinée, que les jeunes églises trouveront à manifester leur caractère adulte et leur authenticité. Mgr Van Cauwelaert en parla avec toute la « foi liturgique » qu'on lui connaissait comme évêque et président de la Commission nationale de liturgie du Congo. Malgré de belles déclarations, le démarrage est difficile. L'obstacle n'est pas la liturgie occidentale comme telle. Les missionnaires ne pouvaient apporter qu'une liturgie incarnée, mais une liturgie vivante devait s'incarner dans le milieu. C'est son manque de vitalité qui fait que la liturgie est restée étrangère à la vie réelle et est incapable de rencontrer une culture vivante. Il en résulte qu'en Afrique la liturgie n'a pas pénétré la mentalité. A côté du culte chrétien, on garde les cultes anciens, non intégrés, d'où le succès des sectes qui leur font une large place.

Le concile a posé les principes de restauration d'une liturgie vivante, et par là capable de s'insérer dans un nouveau milieu, et d'être vraiment le lieu de rencontre de Dieu avec les cultures. Le travail d'adaptation liturgique doit s'efforcer aujourd'hui de rechercher, de purifier et d'intégrer les rites propres à un milieu, dans une nouvelle synthèse culturelle. Une telle intégration ne peut se faire sans heurt et sans danger : la tension est inévitable entre le donné révélé et le donné culturel toujours évoluant et toujours à purifier à la lumière de l'Evangile. Cet authentique enracinement requiert une grande souplesse dans l'expression, et conduit à une liturgie continuellement adaptable à la situation réelle d'un milieu et qui donc n'est pas fabricable en bureau.

Le concile ne va sans doute pas si loin qui réserve l'adaptation de la liturgie à l'autorité de l'Eglise (*Sacrosanctum concilium* 22). On ne peut cependant oublier la large place qu'il fait aux différences légitimes (*ibid.* 38) et la prudence actuelle est sans doute sagesse, le peuple et les célébrants surtout ayant toujours à faire l'apprentissage de la liberté qui leur est aujourd'hui accordée.

Le missionnaire doit avoir une connaissance exacte de ce qu'est la liturgie, peut-être surtout de l'histoire de la liturgie qui permet de saisir la relativité des formes et la continuité essentielle à garder, tout comme l'étude des cultures, qui permettront d'avoir une base pour les adaptations. Plus que jamais sans doute le missionnaire doit-il être discret en fait d'adaptation. Son rôle n'est pas d'imposer aux autochtones ce qui convient à leur âme, mais d'écouter, de susciter les initiatives, d'apporter, en union avec les spécialistes et les évêques, sa collaboration à la recherche d'une liturgie authentiquement enracinée et à travailler, par la catéchèse et la célébration, à faire passer cette liturgie dans la vie des communautés.

conclusions

La Semaine de missiologie s'attaquait cette année à un sujet fort difficile où, comme le remarquait le P. Masson dans ses conclusions, peu a été réalisé et peu même a été pensé. On ne doit donc pas s'étonner de n'être pas arrivé à des conclusions vraiment concrètes et constructives. A part quelques témoignages d'expériences, peu de choses vraiment neuves ont été dites. L'apport de la Semaine aura été surtout de situer le problème, d'en faire sentir la complexité et de rappeler les grands principes de solution. Les jeunes églises désirent et doivent aujourd'hui trouver leur authenticité par un réel enracinement dans leur milieu. Cela réclame tout un travail de recherche et de réflexion, qui montre la nécessité de centres spécialisés pour chaque espace socio-culturel. L'acculturation authentique du message est avant tout l'œuvre des jeunes églises elles-mêmes. Les missionnaires y sont cependant directement engagés, par le service qu'ils assument dans les jeunes églises et qui réclame d'eux un gros effort d'adaptation, et pose la question d'un renouveau de leur formation tant en Europe que sur le terrain. Leur rôle est sans doute moins aujourd'hui de trouver des solutions que de collaborer, selon leur propre compétence et le service qui leur est dévolu, à ce grand effort d'enracinement de l'Evangile. Cela ne va pas sans leur poser des questions qui souvent touchent au sens même de leur engagement missionnaire et cela explique le malaise qu'ils ont parfois ressenti au cours de la Semaine de missiologie. On regrettera certes la perspective africaine trop unilatérale des exposés qui a donné l'impression que le problème se posait partout de la même manière. Trop souvent aussi sans doute a-t-on eu l'impression de rester à la surface de problèmes extrêmement complexes sur le terrain et pour lesquels les solutions simples ont toutes les chances d'être surtout simplistes. Les missionnaires qui, traditionnellement, forment la grosse majorité des participants des Semaines de missiologie de Louvain, n'attendaient certes pas des solutions toutes faites, mais des lignes directrices permettant, dans les remises en question actuelles, de repenser et d'adapter leur vie et leur action. La Semaine a-t-elle répondu à leur attente? Pour beaucoup ce fut une déception et c'est dommage.

Namur, André Boudart cism

INCARNATION ET MISSION

thème de récollection

La naissance du Verbe éternel « sautant du cœur du Père » (saint Ambroise) se continue mystérieusement dans l'Eglise. La mission de l'Eglise, c'est de faire naître le Christ parmi les peuples, de lui faire assumer une « humanité de surcroît » prise dans toutes les nations : son Corps mystique. La mission de l'Eglise, c'est l'incarnation du Christ prolongée dans le temps et dans l'espace.

1 | Incarnation du Christ et mission de l'Eglise

écoute de dieu

Jean 1, 1-14 ; 17, 10-26 ; 20, 21 ; Matthieu 28, 16-20 ; 1 Corinthiens 11, 1.

introduction à la prière

S'adressant au Christ, saint Augustin dit : « Ta mission est ton incarnation ». Jésus établit une analogie entre sa propre mission qui est son incarnation et la mission de ses apôtres, disant : « Comme le Père m'a envoyé, ainsi moi, je vous envoie » (Jean 20, 21). Par eux, il veut être présent « pour toujours, jusqu'à la fin du monde » (Matth. 28, 20). Comme l'incarnation rendait le Christ présent, physiquement et historiquement, au milieu du peuple juif, ainsi l'activité missionnaire de l'Eglise le rend réellement présent parmi tous les peuples (cf. Col. 1, 27). Comme Marie lui donnait son humanité individuelle, ainsi l'Eglise donne naissance à son Corps mystique. Comme celui qui voit le Christ, voit aussi le Père (Jean 14, 9), ainsi celui qui voit l'Eglise, doit aussi voir et entendre et recevoir le Christ lui-même. Dans la personne de ses envoyés, le Christ reste présent et agissant. En eux, il continue son mystère de l'incarnation.

révision de vie

Sommes-nous habitués à voir le Christ continuant son incarnation à travers l'Eglise? A quelles occasions avons-nous la sensation de « communier » au Christ vivant dans son Eglise?

Dans le pays de notre envoi, quels sont les traits du Christ qui apparaissent sur le visage de l'église locale? Est-ce que la mission « montre » le Christ aux non-chrétiens? Chez nous, l'Eglise est-elle « incarnée »?

Avons-nous la conscience habituelle que par notre vie, là où nous sommes, nous avons à continuer la vie du Christ, à la rendre visible? Laissons-nous notre vie au Christ, afin

qu'en nous, il puisse continuer son incarnation? Qu'est-ce qui est impliqué pour nous dans cette parole de saint Paul : « Je suis crucifié avec le Christ ; et si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi » (Gal. 2, 19, 20)?

2 / Sous le signe du dépouillement (*kenosis*)

écoute de dieu

Philippiens 5, 11 ; 1 Corinthiens 9, 19-23 ; Matthieu 8, 19-22 ; 20, 28 ; 2 Corinthiens 8, 9 ; 1 Thessaloniens 5, 9.

introduction à la prière

Quand on compare le « dépouillement » du Christ dans son incarnation avec le « dépouillement » de l'Eglise et de l'apôtre en mission, il s'agit d'une analogie avec des ressemblances et des dissemblances. Comme le Christ, lors de son incarnation, s'est dépouillé de ses prérogatives divines, ainsi l'Eglise en mission et chaque missionnaire doivent se dépouiller de toutes les prérogatives de race, de culture, de nationalité, de puissance et de richesse. Introduisant le passage de la « *kenosis* », du dépouillement du Christ (Phil. 2, 6-8), saint Paul dit : « Ayez entre vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus » (5). L'apôtre décrit sa situation au milieu de ceux qu'il évangélise, avec les mêmes expressions qu'il emploie pour décrire l'abaissement du Christ dans son incarnation : comme le Christ, « de condition divine... s'anéantit lui-même (= se vida de lui-même) prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes » (Phil. 2, 6, 7), ainsi lui, Paul, se fait semblable aux Galates (Gal. 4, 12), « esclave de tous », quoique « libre à l'égard de tous » (1 Cor. 9, 19). Comme Jésus « de riche s'est fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir par sa pauvreté » (2 Cor. 8, 9), ainsi Paul « ne cherche pas la gloire humaine », ne fait pas « sentir son poids », au contraire, il se fait « tout petit » au milieu des thessaloniens (1 Thess. 2, 5-9).

révision de vie

Comme le Verbe est devenu notre modèle « en devenant semblable aux hommes » (Phil. 2, 7), ainsi saint Paul peut dire : « Devenez semblables à moi, puisque je me suis fait semblable à vous » (Gal. 4, 12). Est-ce nous sommes devenus assez semblables au peuple de notre mission, pour pouvoir être pris par lui pour des modèles? Est-ce que nous vivons Jésus-Christ « à la portée du peuple »?

Nous qui continuons la mission du Christ, avons-nous aussi « ses sentiments », nous vidant de nous-mêmes en approchant un peuple avec une culture différente de la nôtre? Est-ce que nous sommes convaincus de la relativité de notre culture occidentale? Communions-nous assez profondément avec ceux qui nous sont confiés pour pouvoir les comprendre à un niveau toujours plus profond?

Réalisons-nous que toute l'inadaptation qui nous caractérise, surtout pendant les premières années de vie missionnaire (langue, mentalité, etc.), n'est qu'un appel de la part du Seigneur à le rejoindre dans le mystère de son incarnation, à commencer par son enfance, et qu'en nous insérant toujours plus profondément dans ce peuple, nous sommes appelés à grandir avec lui?

écoute de dieu

Jean 3, 16, 17 ; Ephésiens 4, 10-13 ; Colossiens 1, 15-20 ; 24-29 ; Hébreux 2, 14 ; 3, 1 ; 4, 15 ; 1 Corinthiens 15, 28 ; Galates 4, 4-7 ; 3, 28 ; Tite 2, 11 ; 3, 4-7 ; 2 Timothée 1, 9-11 ; Apocalypse 7, 9.

introduction à la prière

En prenant un corps, « né d'une femme » (Gal. 4, 4), le Verbe est entré dans « la lignée de David selon la chair » (Rom. 1, 3). Saint Luc, en donnant la généalogie du Christ (3, 23-38), fait remonter sa lignée jusqu'à Adam, montrant ainsi son enracinement dans l'humanité entière et sa parenté avec tous les humains. L'Eglise, en allant chez tous les peuples, réalise visiblement la récapitulation de tous dans le Christ. « Il n'y a ni juif ni grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ » (Gal. 3, 28). Le Verbe qui est descendu dans son incarnation et qui est « monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses », c'est lui qui appelle tous les hommes « en vue de la construction du Corps du Christ », pour « constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Eph. 4, 10-13). Le but de la Mission, c'est de rendre le Corps du Christ co-extensif avec l'humanité entière, et de faire converger toutes les valeurs diffuses dans les civilisations, dans les nations, en Jésus Christ, destinée de toute l'humanité, de l'univers, point oméga.

révision de vie

Quel est l'apport original de notre chrétienté locale au corps du Christ qu'est l'Eglise? Est-ce que nous apprécions assez ce que cette nouvelle chrétienté apporte à la plénitude du Christ?

Est-ce que nous intégrons en nous les richesses humaines de notre peuple d'adoption, de telle manière que nous puissions être reconnus par le peuple comme des leurs, et être reconnus par le Christ comme étant pleinement de ce peuple? Quand nous prions, lorsque nous célébrons la messe, agissons-nous à la fois comme les représentants du peuple devant le Christ, et les représentants du Christ devant le peuple? Est-ce que, par un désir ardent du cœur, nous embrassons déjà tout ce qui ne fait pas encore visiblement partie du Christ?

Est-ce que nous donnons à nos chrétiens la conviction que, au milieu de ce peuple, le Christ, c'est eux, et qu'ils ont à traduire tout l'Evangile dans leurs vies? Les habituons-nous à apprécier, en vue du Christ, les richesses de leur culture, de leurs traditions, ou bien leur donnons-nous trop une spiritualité de rupture? Est-ce que nous les aidons à trouver leur identité originale dans le Christ?

Rhodésie, Franz Camenzind

la vie apostolique

courrier de la revue

– Le numéro 33 engageait les religieux missionnaires (« ceux du moins pour qui la vocation missionnaire est la vocation première », p. 86) et les missionnaires membres d'une société de vie commune sans vœux, à se retrouver – au-delà des cloisons juridiques – dans la reconnaissance d'une identité substantielle de vocation de consécration et de style de vie. Ce qui favoriserait singulièrement les rapprochements et les fusions dont la Mission a besoin tout en éliminant aussi chez les premiers les faux problèmes d'unité de vie « religieuse et apostolique ». Autrement dit, il existe un état ou une forme de vie consacrée à finalité missionnaire qui ne saurait être confondue, sous l'accolade « vie religieuse », avec la vie religieuse des moines où même avec celle des religieux de vie active disponibles pour toute bonne œuvre mais dont cependant la finalité première est la profession religieuse. Cette idée se trouvait exposée et défendue en de nombreuses pages de ce cahier (article du P. Nothomb sur la valeur propre de la consécration missionnaire, pp. 23-37 ; note conjointe sur la vie apostolique, pp. 38-40 ; et notes diverses : 62-64, 84-86, 114-116). Comme l'un de nos correspondants, spécialement qualifié pour parler de la vie religieuse, nous l'annonçait, il fallait s'attendre à être contredit.

144 | France : G. Lafont osb. *J'ai beaucoup apprécié la « note conjointe », il me semble qu'elle va dans le sens d'un discernement plus vrai de la vocation missionnaire et qu'elle peut aider à ce mouvement de « décentralisation » des formes de vie consacrée, pauvrement réduites jusqu'ici au commun dénominateur du code ! Je vous souhaite de persévérer dans cette recherche (vous serez contredit !). Le nivellement canonique de tous les religieux au niveau des trois vœux n'est pas, loin de là, ce qui exprime au mieux la vocation mission-*

naire, le charisme dont elle dépend et l'état de vie qui en découle. Au contraire la consécration à l'apostolat semble bien le faire : elle exprime publiquement et solennellement la volonté du sujet (et de la congrégation tout entière) de tout orienter à l'annonce évangélique : elle inclut nécessairement une totale sequela Christi ; on pourrait presque dire que, dans la perspective d'une authentique consécration à l'apostolat, « les vœux, ça va sans dire », tandis que l'inverse n'est pas vrai, et dans la manière de procéder actuelle, l'acte canoniquement le plus important n'est pas celui qui exprime explicitement la vocation reçue et l'intention profonde... Je sais bien que, dans le présent, la Congrégation des religieux n'admettrait pas de changer cet état de choses ; mais ce n'est pas une raison pour ne pas le demander, ne pas prendre sur ce point des mesures précises. Elle ne seront pas acceptées, d'accord, mais elles auront été proposées ; il y faudra six ou douze ans, peut-être moins. En tout cas il revient à un institut missionnaire de définir lui-même l'acte qui lui semble le plus significatif de la vocation qui unit tous ses membres, de la mission charismatique qui lui est propre dans l'Eglise... C'est là un cas particulier d'un problème qui se pose à beaucoup d'échelons du peuple de Dieu, celui des formes de vie évangélique, du respect des charismes, de la détermination des institutions et des engagements en fonction de l'appel précis du saint Esprit. Il y a, j'ai l'impression, un immense travail de débrouillage à faire, qui peut-être n'est pas commencé. Il faudrait faire la « critique historique » de notions sur lesquelles on marche paisiblement, ou par rapport auxquelles on se situe quand on veut les dépasser : d'où viennent et que valent des catégories comme fin primaire et fin secondaire, conseils évangéliques, trois vœux, etc. ? J'ai l'impression qu'on fonctionne sur du matériel qui a eu sa valeur en son temps, mais qui a été plus ou moins déformé, adapté, détraqué, usé en fonction de controverses théologiques, de pratiques juridiques, de conflits plus ou moins passionnés qui ont surgi à nouveau quand le concile a discuté les chapitres V et VI de Lumen gentium. Et les affirmations inverses de celles du passé ne sont pas nécessairement plus justes que les précédentes... C'est vous dire que je crois très bienvenu tout effort fait pour comprendre les choses à partir de la vocation comme telle (comme appel de Dieu à faire cela et à s'y consacrer totalement) (mars-avril 68).

– Dès avant la parution de ce cahier le P. Yves Bernard Tremel op, qui avait pensé pouvoir y

collaborer, nous traçait sur le même sujet les notations suivantes qui s'harmonisent parfaitement avec notre recherche.

145 / France : Y. B. Tremel op. *Je me refuse de plus en plus à poser le problème dans les termes abstraits « vie religieuse – vie apostolique ». Il n'existe pas pour moi de « vie religieuse en général » : c'est une abstraction issue d'une jurisprudence romaine et consacrée par le droit canon qui représente une disgrâce pour les charismes originaux qui ont jailli tout au long de l'histoire de l'Eglise. Vatican II a esquissé un redressement timide qui exige une réflexion patiente et des initiatives de notre part. Je crains que trop de religieux encore ne conçoivent la vie religieuse comme une sorte d'accolade collective sur laquelle se brancheraient des activités apostoliques plus ou moins spécifiques ! Cette conception, qui n'est ni une chimère ni une caricature, rend très difficile pour certains la recherche actuelle sur le sens de leur vocation dans l'Eglise actuelle... Il me semble que la Mission (entendue dans un sens restreint où il s'agit de ministères) n'est pas liée à un état de vie – sinon historiquement – à celui que le sacerdoce a secrété en Occident. On peut concevoir différents états de vie parfaitement compatibles avec un ministère proprement missionnaire. J'incline à penser qu'il serait regrettable, dans le courant actuel de la recherche théologique, de lier la Mission à un état de vie. A la limite, la Mission n'exige pas d'autre état de vie que celui de la conversion chrétienne... Je crois qu'il faut distinguer les charismes qui, tout au long de l'histoire de l'Eglise ont stimulé la conversion chrétienne par les fondations de type religieux et les charismes qui ont stimulé la Mission. Il n'en reste pas moins qu'à une certaine époque – celle de saint Dominique – les deux courants se mêlent à la faveur d'un rapprochement entre la communauté apostolique des Actes et la mission des Douze en Matth. 10. Cette expérience historique doit éclairer toute approche du problème, soit une réflexion sur les différents types de disciples suscités par la volonté de suivre Jésus, soit sur les différents types de missionnaires, suscités par l'amour des hommes. A un extrême, la vie religieuse ne se veut autre qu'une vie chrétienne d'un certain type ; à l'autre extrémité de l'histoire, la vie missionnaire n'éprouve que peu d'affinités pour la vie religieuse. C'est à partir des charismes originaux que se sont élaborés des synthèses, dont les éléments ne sont peut-être pas originaux, mais dont l'équilibre est tout entier au service d'une finalité propre. La spécificité n'est pas dans les composantes*

religieuses ou apostoliques, mais dans la fusion des éléments dans une intuition unique (19.12.67).

– Les appréciations plus nuancées ou critiques nous sont surtout venues du côté des religieuses missionnaires.

146 / Japon : Une religieuse. *L'article du P. Nothomb, m'a paru, pardonnez-moi l'expression, « tiré par les cheveux »... Je ne suis pas du tout de son avis, quand il affirme à la p. 35 que la consécration religieuse et la consécration missionnaire sont deux consécérations distinctes, sur la manière dont il explique cette distinction. Heureusement la « note conjointe » met les choses au point, mais me laisse franchement sur ma soif. Je comprends très bien la légitime requête des missionnaires non religieux de ne pas se faire « récupérer » par les religieux sous la même étiquette qu'eux, mais il me semble que la question est ouverte, et qu'il serait bon d'y revenir dans un autre numéro (10.9.68).*

147 / Togo : Sr Claire-Hélène nda. *L'article du P. Nothomb m'a presque choquée et puis, en en parlant avec une sœur et en réfléchissant, il me semble qu'il y a du vrai. Cet article permet de se débarrasser de beaucoup d'idées bien confortables et d'aller à l'essentiel. Mais il me semble que le ton est un peu dur pour ceux ou celles qui sont religieux : il me semble qu'il y a un certain manque de nuance. Que vont penser nos anciennes si déjà la lecture de cet article provoque chez des jeunes certains problèmes? Je pense que cet article va stimuler la correspondance des sœurs (20.4.68).*

148 / France : Sr Gaétane nda. *D'après l'article du P. Nothomb et la « note conjointe », il semble que l'on ne considère que la vie religieuse contemplative, que l'on s'en tienne au livre du P. Matura. Il me semble que l'on peut alors faire les remarques suivantes : 1 | Si la vie religieuse est considérée en elle-même, indépendamment de tout apostolat, elle a une finalité bien particulière, c'est le « tout à Dieu », mais l'aspect missionnaire est inséparable de toute vie consacrée à Dieu, les « cloîtrées » ont un esprit missionnaire. Bien sûr le style de vie demeure orienté vers une séparation du monde. – 2 | Bien des congrégations fondées au XIX^e siècle ont suivi ce style de vie monastique, d'où la dichotomie et la tension entre vie religieuse moulée dans un cadre juridique trop rigide et la vie apostolique qui est ouverture aux autres, adaptation au milieu dans lequel on vit. – 3 | Mais ce que*

nous avons vécu est en train de changer, et le cadre religieux s'adapte à la Mission. Le style de vie, la communauté à la fois soutien fraternel et échange apostolique sont toujours là, mais en fonction de la vie apostolique, de la mission à remplir. Pour nous femmes je crois que le style de vie est important, nous avons besoin d'une vie communautaire aussi bien sur le plan de la sécurité que sur le plan de l'équilibre psychologique, mais il faut que la communauté soit un soutien et non un handicap, il faut trouver l'équilibre entre le plan communautaire et le plan personnel. Nos communautés sont en « mutation », elles peuvent très bien être orientées vers le travail apostolique, et ne pas être seulement une forme de vie monastique. – 4 | L'unité de vie peut exister sans renier la vie religieuse, à la condition de ne pas ramener toute vie religieuse à la vie des cloîtres. Sinon que faites-vous de la vie apostolique des ordres qui sont en Europe, enseignants ou hospitaliers donc pas essentiellement missionnaires à notre sens? – 5 | Dire que la vie religieuse est au service de la vie missionnaire, c'est mal poser le problème. Le don à Dieu est la source, l'appui de ma vie missionnaire. La vie missionnaire nécessite les éléments qui font la spécificité de la vie religieuse: les conseils évangéliques, le « tout à Dieu », la réponse à un appel. Mais l'orientation dans ce cas à une autre spécificité: c'est « l'envoi » vers les non-chrétiens. Vous donnez au fond à la consécration missionnaire les marques de la vie religieuse vue dans l'optique de la Mission. N'est-ce pas alors revenir au problème d'unifier notre vie dans le « tout à Dieu au service des autres »? – 6 | La conclusion du P. Nothomb (p. 37) semble trop catégorique: le religieux est l'envoyé des hommes, mais n'est-il pas aussi « appelé » par Dieu? Le missionnaire est à la fois un homme de Dieu et un envoyé, sa relation à Dieu peut aussi parfois être directe. – 7 | Y a-t-il d'après vous une consécration missionnaire dans le laïc? Si oui quelle différence faites-vous avec la vôtre? avec la nôtre, sœurs missionnaires? (mars 1968).

– Bien sûr que l'aspect missionnaire est inséparable de toute vie consacrée à Dieu comme de toute vie chrétienne, mais la vocation missionnaire spéciale est autre chose: elle a une autre finalité immédiate que la vie religieuse et lorsqu'elle choisit de se réaliser dans une consécration totale avec la vie commune (que nous n'avons jamais parlé d'écarter) tout cela est aussi au service de la vocation première et comme la même chose, vous le soulignez (5) ne peut

guère se dire de la consécration religieuse, la question se pose de savoir s'il est opportun de parler dans ce cas de vie religieuse. Nous proposons de parler tout simplement de « vie apostolique ». Le problème est le même pour tous les instituts « religieux » de vie active lorsque chez eux l'apostolat est la vocation première; il est différent, lorsque les activités apostoliques ne sont pour eux qu'une façon comme une autre, d'utiliser une vie qui réalise toute sa vocation, en se donnant à Dieu sans qu'il y ait d'orientation déterminée pour telle ou telle activité. Pour ceux-ci, même s'ils ne sont pas contemplatifs, la consécration religieuse unifie toute la vie. C'est impossible de la même façon pour un homme qui a reçu une vocation missionnaire. Chez lui conseils évangéliques, vie commune de prière, etc. devront s'intégrer dans une autre unité de vie en se subordonnant à la vocation première. Bien sûr le problème restera pour le missionnaire comme pour tout chrétien (ce n'est pas un problème spécifique de vie religieuse) de rester présent à Dieu dans le service des hommes. – Certainement le religieux est un « appelé » et le missionnaire doit être homme de Dieu (6) capable avec lui de « relation directe »: ce n'est pas là que se trouve la distinction posée par le P. Nothomb (cf. d'ailleurs pp. 27 et 33 de son article). Cette distinction est dans la visée qui commande tout comme l'unique nécessaire: d'un côté, mettre dans sa propre vie la perfection de l'Evangile, de l'autre porter l'Evangile au monde. On dira que ceci présuppose cela. Sans doute et c'est pourquoi Libermann disait « qu'il n'y avait rien de plus beau, de plus élevé sur la terre que l'apostolat ». Si une consécration missionnaire dans le laïc (7) comporte un engagement total à vie avec choix du célibat et d'un témoignage de vie commune, je ne vois aucune possibilité ni aucune utilité de la différencier de la consécration des sœurs missionnaires.

149 | Madagascar : H. d'Hamonville cssp. Je n'admets absolument pas les assertions du père Matura (pp. 30 et 31). Il n'y a pas à vouloir mettre un « d'abord » et un « ensuite » – car notre vie religieuse se vit « dans » notre vie apostolique et « en même temps ». La vogue du jour est de disséquer les notions afin de pouvoir les opposer et certains ne trouvent leur joie que lorsqu'ils sont arrivés dans l'étude d'une question, à en faire un « problème » et à le poser en termes insolubles. Le doute mis sur la valeur du choix

de la vie religieuse fait par certains missionnaires et rendu par une formule blessante pour ces derniers (p. 33): « C'est une opinion [il fallait lire: « option] possible et peut-être valable ») est inadmissible. Notre vie missionnaire vécue et exemplairement par de multiples missionnaires qui furent aussi pendant plus de 100 ans d'excellents religieux, n'a jamais comporté cette dévalorisation de la vie religieuse dénoncée dans cet article. Comment peut-on dire que des valeurs essentielles de notre vie religieuse comme l'obéissance, la pauvreté, la vie commune, sont « inadaptées à l'apostolat » (p. 34 en bas), alors qu'elles sont de plus en plus adoptées par le clergé séculier d'aujourd'hui, précisément sous la pression des exigences de ce même apostolat?... Quant à la prière qui « est le fruit de l'action » (p. 35 au milieu), cela me semble en contradiction formelle avec ce que dit le cardinal Suhard dans sa fameuse lettre pastorale de 1949, « le Prêtre dans la Cité »: « L'enjeu de cette solidarité prodigieuse ne sera pas toutefois, pour le prêtre, un prétexte à délaïsser les moyens de sanctification traditionnels au profit d'une spiritualité qui prendrait pour principe que l'action comporte en elle-même son ascèse », et le ministère des âmes, un réconfort nécessaire et suffisant pour le ministère ». Je sais bien que cela date déjà et est sans doute dépassé par tous ceux qui estiment que tout ce qui a paru il y a plus de cinq ans, n'a plus de valeur... Je ne veux pas reprendre en détail tout ce qui est dit dans les huit dernières pages de cet article pour le réfuter et encore moins m'en prendre au P. Nothomb, collaborateur très apprécié de Spiritus, et auquel nous devons quelques réflexions très enrichissantes dont un exposé remarquable sur la prière du missionnaire (dans le n° 22), qui était d'une résonance très différente, me semble-t-il, de son dernier article. Il n'est pas religieux, que je sache, et sa position sur ce problème peut se comprendre, mais elle se comprend beaucoup moins quand ce sont des religieux eux-mêmes, comme cela se rencontre de plus en plus, qui dénoncent cette prétendue incompatibilité entre la vie religieuse et la vie apostolique et établissent une opposition entre les deux (octobre 1968).

- Ce que le P. Nothomb estime « inadapté à l'apostolat » (et en cela bien des chapitres généraux d'instituts religieux lui ont fait écho), ce sont certaines conceptions pratiques du vœu de pauvreté. Spiritus n'a jamais engagé les missionnaires à abandonner les conseils évangéliques,

le témoignage de vie commune ou la prière ! Elle les invite seulement à prendre conscience de la spécificité de leur vie apostolique, toute polarisée par la divine exigence de leur vocation première et de ce qui doit normalement s'ensuivre, à savoir : une vie plus unifiée, l'abandon de certaines modalités de la vie commune ou de la pratique de la pauvreté par exemple, héritées de la vie monastique, qui gênent et écartèlent l'apôtre bien loin de favoriser spirituellement l'accomplissement de sa vocation.

150 | France : A. Riaud cssp. *Le problème est de savoir si la vie religieuse, c'est-à-dire la profession publique des conseils évangéliques, est de quelque utilité ou non pour le missionnaire. La revue Spiritus, dans son cahier n. 33, tranche ce problème par la négative : la vie religieuse serait plutôt un obstacle à la vie missionnaire, entraînant un « mélange hybride » de la vie apostolique et de la vie religieuse (cf. p. 128 : points de repère). La question est particulièrement importante à l'heure où les instituts sont invités à s'adapter et à se rénover, de façon à mieux répondre à la fin pour laquelle ils ont été fondés. La revue Spiritus résume sa pensée en ces termes : « La vie apostolique est au missionnaire ce que la vie religieuse est au moine, de sorte que (le missionnaire) n'a pas à chercher sa sainteté dans un mélange hybride de ces deux vies » (p. 128). On pourrait aussi bien dire : la vie sacerdotale est au prêtre et la vie conjugale est au chrétien engagé dans le mariage ce qu'est la vie religieuse au moine. Toute l'argumentation repose sur une conception de la vie religieuse, que l'on considère comme une fonction dans l'Eglise. La vie apostolique est la raison d'être du missionnaire, comme la vie religieuse est la raison d'être du moine. Or en est-il vraiment ainsi? La vie religieuse est-elle une fonction dans l'Eglise, de telle sorte que la mettre au service d'une autre fonction, ce serait « ne plus la considérer comme une valeur en soi », mais comme un moyen, et donc « la dévaloriser » d'une certaine façon et, le cas échéant, la sacrifier à cette fonction? (cf. Spiritus, p. 30).*

La vie religieuse, à notre avis, n'est pas et ne saurait être considérée comme une fonction dans l'Eglise, et ce n'est pas la dévaloriser de ne plus la considérer que comme moyen. Car elle n'est qu'un moyen et non une « valeur en soi ». On n'est pas religieux pour être religieux, mais pour être par ce moyen, c'est-à-dire par la profession des conseils évangéliques, plus pleinement un avec le Christ, et pour

vivre ainsi plus efficacement de la vie du Fils, pour la gloire du Père et le salut du monde, quelle que soit la fonction qu'on est appelé à remplir dans le Corps mystique du Christ, qu'est l'Eglise. Car, même les personnes engagées dans l'état du mariage peuvent s'appliquer et même s'engager à vivre les conseils évangéliques, dans toute la mesure où la vie conjugale le leur permet. Comme le note justement la revue Spiritus elle-même, citant un ouvrage récent (Th. Matura : Célibat et communauté, Cerf, Paris 1967) : « La vie religieuse ne se situe pas dans la ligne d'une fonction, mais dans celle de l'existence ». En d'autres termes : la vie religieuse ne se situe pas sur le plan de l'agir mais sur le plan de l'être, qui précède et conditionne l'agir. La vie apostolique, au contraire, se situe sur le plan de l'agir. On ne saurait donc dire : la vie apostolique est au missionnaire ce que la vie religieuse est au monde, comme si la vie religieuse n'intéressait que le moine et constituait sa fonction propre. Le moine lui-même ne professe les conseils évangéliques que pour mieux vivre sa vie de moine, c'est-à-dire sa vie de contemplatif, de même que le religieux enseignant ou soignant ne professe les conseils évangéliques que pour mieux remplir sa fonction propre d'enseignant et de soignant chrétien. De la même manière c'est afin d'être à même de mieux remplir son rôle d'apôtre que le missionnaire religieux professe les conseils évangéliques. Il pourrait être missionnaire sans cela, comme l'enseignant et le soignant chrétiens pourraient être de bons professeur ou infirmier chrétiens sans la vie religieuse. Mais en s'efforçant de s'assimiler plus pleinement au Christ par la pratique des conseils évangéliques à son exemple et à sa suite, ils se disposent ainsi, toutes choses égales par ailleurs, à un meilleur service dans l'Eglise.

L'opposition qui existe entre la vie religieuse et la vie apostolique, c'est celle-là même qui existe entre l'être et l'agir. Or l'agir dépend manifestement de l'être. On agit mieux et d'autant plus efficacement qu'on se porte mieux. En conséquence, tout ce qui tend à favoriser notre union et assimilation au Christ, tend du même coup à favoriser la mission, la fonction que l'on a à remplir dans l'Eglise, que celle-ci soit d'enseigner ou de soigner, auprès des fidèles ou auprès des infidèles. La vie religieuse donc, qui tend à assimiler toujours plus le missionnaire au Christ – lequel est le religieux et le missionnaire par excellence – ne saurait de soi que favoriser son activité missionnaire. C'est la raison pour laquelle le vénérable Libermann a dit, comme le souligne à juste titre la revue Spiritus :

« La vie apostolique n'est rien autre chose que la vie toute d'amour et de sainteté que le Fils de Dieu a menée sur la terre, et par laquelle il s'est continuellement sacrifié à la gloire de son Père pour le salut du monde... Il n'y a rien de si beau, de si élevé, sur la terre que l'apostolat (qui) doit être pour nous le moyen de notre sanctification », ce même Libermann a écrit aussi : « Pour acquérir les vertus et l'esprit si rigoureusement nécessaires à l'extension de la grâce sacerdotale et apostolique dans nos âmes, le moyen le plus puissant est la vie religieuse, qui les réalise presque entièrement par le fait de l'observation des promesses que nous faisons à Dieu en y entrant » (Ecrits spirituels, p. 444). Le Christ est tout à la fois, notons-le bien, le modèle de la vie religieuse et de la vie apostolique. Sa vie religieuse n'a pas été un obstacle à sa vie apostolique ; elle en a été au contraire la source. Il ne saurait en être autrement pour ses disciples.

Quant à savoir quelle est la fin primaire et la fin secondaire de la vie du religieux missionnaire, tout dépend de l'angle sous lequel on l'envisage. Dans la ligne de l'exécution, c'est la vie religieuse qui doit être dite première, de même que l'être est pré-supposé à l'agir, et l'existence à l'action ; mais dans la ligne de la finalité, c'est évidemment l'inverse ; c'est la vie religieuse qui est ordonnée à la vie apostolique, comme le mieux-être à un agir plus efficace. On ne saurait donc raisonnablement mettre en question le statut juridique religieux des instituts missionnaires, qui comportent la profession publique des conseils évangéliques. S'ils veulent rester dans la ligne de leur vocation, ils doivent demeurer religieux. Mais le concile leur demande de s'adapter aux exigences de leur vocation apostolique, « d'adapter judicieusement leurs observances et usages aux nécessités de l'apostolat qui leur incombe » (ibid.). On a calqué la vie monastique et ses usages, comme si vie monastique et vie religieuse s'identifiaient. D'où la difficulté chez plus d'un religieux-missionnaire de concilier les exigences de la vie religieuse et celles de la vie apostolique, et cette tension, que souligne à juste titre la revue Spiritus.

Il est indispensable de revenir à l'essentiel de la vie consacrée, à l'aspect positif des conseils évangéliques, pour vivre ces conseils comme le divin Maître lui-même les a vécus. Et alors toutes les difficultés se dissiperont d'elles-mêmes. Je dis bien : les conseils évangéliques et non les vœux, dont

L'objet est purement négatif. Le grand malheur dans le passé, c'est d'avoir réduit les exigences des conseils évangéliques aux tracasseries et parfois mesquineries qu'entraînait l'observance des vœux, tels qu'ils étaient compris et vécus. Revenons aux conseils évangéliques, tels que le Christ les a pratiqués : « La norme ultime de la vie religieuse étant de suivre le Christ selon l'enseignement de l'Évangile, nous dit encore le concile, cela doit être tenu par tous les instituts comme leur règle suprême » (Perfectae caritatis 2a). Ce n'est pas sans raison que le décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse s'abstient de parler des vœux. Ceux-ci ne sauraient être que des moyens, moyens précieux certes, mais non indispensables, pour pratiquer plus efficacement les conseils évangéliques. Le Christ n'a pas fait de vœux, nous dit saint Thomas (21.4.68).

– Nous marquons d'abord plusieurs points d'accord avec cette longue note du P. Riaud ; regrettable survalorisation des « vœux » par rapport aux conseils évangéliques, priorité de l'être sur l'agir ; appartenance de la consécration religieuse au plan de l'être mais en même temps présentation de la vie religieuse par Libermann comme un « moyen » pour la vie missionnaire. Le désaccord porte sur la conciliation de ces deux dernières assertions, la vie religieuse considérée comme un moyen en vue de l'apostolat, est-ce bien authentiquement « la vie religieuse » ou seulement une certaine manière d'organiser un style de vie missionnaire intégrant les conseils évangéliques et autres observances communément pratiqués par les religieux ? Mais lorsque tout cela est subordonné à une autre fin que la fin propre et immédiate de la vie religieuse, n'y a-t-il pas équivoque ? Un autre malentendu grève cette discussion. Notre correspondant entend par « vie apostolique », l'activité apostolique tandis que nous mettons sous ce terme quelque chose qui se situe comme la vie religieuse au plan de l'être ; la façon d'exister et de vivre à l'imitation des apôtres, choisie par des hommes (ou des femmes !) ayant reçu une vocation de consécration totale à la Mission. Nous reprenons ainsi, en le rajeunissant, le sens prégnant qu'avait gardé jusqu'au XIII^e siècle l'expression « *vita apostolica* ». C'est pourquoi nous pouvons maintenir que la vie apostolique – ainsi entendue – est au missionnaire ce que la vie religieuse est au moine. Le P. Nothomb, plus spécialement visé par la réflexion de notre correspondant, nous a fait parvenir la réponse suivante :

151 | Rwanda : Dominique Nothomb. *Je suis renversé par l'affirmation suivante : « Toute l'argumentation (de la thèse de Spiritus, et sans doute de mon article) repose sur une conception de la vie religieuse que l'on considère comme une fonction dans l'Église ». Car, justement, dans mon article en tout cas, je dis exactement le contraire, voir pp. 27-28 par exemple. Avant d'arriver au point principal de ma réaction à la lecture de la note du P. Riaud, je signale une phrase que je refuse absolument. « Même les personnes engagées dans le mariage, dit-il, peuvent s'engager à vivre (ce qu'on appelle) les conseils évangéliques ». Je le nie, car le célibat pour le royaume de Dieu (qui, d'après moi, est le seul « conseil » qu'on peut appeler « évangélique » : la pauvreté évangélique et l'obéissance chrétienne sont des obligations et non des conseils ; la communauté des biens telle qu'elle est pratiquée dans la vie religieuse, et l'obéissance à une personne humaine en vue de tendre vers la perfection, où sont-elles « conseillées » dans l'Évangile ?), le célibat, dis-je, est tellement essentiel et indispensable à la vie religieuse que sans lui on ne peut parler de celle-ci.*

Selon le P. Riaud, la vie religieuse ne serait qu'un moyen. A cela je réponds :

a) *La manière d'organiser la pratique des « conseils évangéliques », manière qui est propre à la « vie religieuse », n'est, certes, qu'un moyen. Il s'agit des vœux et des diverses observances de la vie religieuse. Mais cette « organisation » de vie chrétienne ne définit pas la vie religieuse, qui est plus que cela.*

b) *Ces moyens, propres à la vie religieuse, ont été choisis en vue d'une finalité propre, à savoir : vivre le plus intensément possible la vie évangélique en tant que celle-ci est appel à la sainteté à la suite du Christ. Finalité très large, au-dessus et au-delà de toutes les finalités particulières qui pourraient s'ajouter en plus.*

c) *La vie religieuse, si elle comporte des moyens qui lui sont propres, est une certaine manière de vivre la vie chrétienne, et cette manière est aussi, dans l'Église et dans le monde, un témoignage propre. Cet aspect de la vie religieuse est bien en relief par les textes du concile, surtout Lumen gentium 31 (très explicite) et 44, où l'on accumule comme ceux-ci : « signe », « rend visible », « témoignage », « annonce », « manifeste », « démontre »... Ce serait, entre parenthèses, le seul sens acceptable*

de la notion de « fonction » appliquée à la vie religieuse comme telle : elle a une « fonction » (si on peut parler ainsi) de témoignage. On aurait tort, donc, de définir la vie religieuse, seulement comme « moyen ».

Il est évident, de par ailleurs, que la consécration missionnaire, ou la vie missionnaire, n'est pas non plus un moyen. Mais la vie missionnaire, surtout lorsque celle-ci est menée collectivement, a aussi besoin de moyens. La question est, en partie, de savoir si les moyens qui ont été choisis en vue de la finalité propre de la vie religieuse sont les mêmes, matériellement et qualitativement (c'est-à-dire si ce sont les mêmes, et s'ils ont la même valeur, le même « sens », la même motivation...) que ceux que vont se choisir des missionnaires lorsqu'ils vont organiser leur vie en vue de la finalité propre à laquelle ils l'ont consacrée. Y a-t-il opposition entre « vie religieuse », telle que je l'entends, et « vie exclusivement missionnaire » ? Je réponds ainsi :

a) Il y a distinction (et non opposition) entre « consécration religieuse » (par la profession des conseils évangéliques en vue d'un « magis » de vie chrétienne selon l'Évangile) et « consécration missionnaire » (par don total de soi à la Mission).

b) Il y a dévalorisation de la consécration religieuse lorsqu'elle est conçue comme subordonnée (comme un moyen à une fin) à une œuvre déterminée dans l'Église ou dans le monde, ou à une fonction précise choisie comme but exclusif au service duquel ce « moyen » est utilisé. (Ce qui explique le « sont-ils vraiment des religieux ? »... de la p. 36.)

c) Il y a méconnaissance et aussi dévalorisation de la consécration missionnaire lorsque, pour la justifier, on la fait dériver, comme de sa source, de la consécration religieuse ou de la vie religieuse. (Alors qu'elle dérive directement du baptême et d'un appel charismatique propre orienté dans un autre sens que l'appel charismatique à la vie religieuse s'ajoutant à l'appel à la sainteté contenu dans le baptême.)

d) Il y a (semble-t-il) incompatibilité pratique entre « l'organisation » d'un institut religieux (= d'une forme collective de vie religieuse) non subordonnée à une œuvre ou une fonction précise (ce qui est le propre, à mon avis, d'un institut « purement » religieux), et l'« organisation » d'un

groupement d'hommes exclusivement consacrés à l'œuvre missionnaire qui est une fonction précise dans l'Église.

Il est certain qu'on a toujours tort d'opposer ce qui doit être distingué. C'est un des mérites de la « note conjointe » (pp. 38-40) d'avoir cherché à surmonter ce qui, à première lecture, opposait la thèse du P. Bonfils et celle de mon article. Il est certain aussi que la notion même de vie religieuse est actuellement l'objet d'une recherche qui aboutira peut-être à rapprocher ce que nous appelons ici consécration religieuse et consécration missionnaire. En attendant, il ne peut être que bénéfique de bien situer la consécration missionnaire par rapport au baptême et à un don spécial de l'Esprit, plus que par rapport avec ce que nous nommons la vie religieuse (27.5.68).

pluralisme de la vocation missionnaire

Le numéro 33 publiait une dizaine de pages de réactions à notre numéro double sur l'aggiornamento missionnaire (n. 30). Ces réactions en ont provoqué d'autres en retour que nous n'avons pas la place de publier mais qui s'entendent à souhaiter que l'on souligne « le pluralisme de la vocation missionnaire ». « L'exemple de Paul, si riche soit-il – nous écrit le P. Tremel – ne saurait suffire à situer tous les charismes missionnaires suscités dans l'Église par l'Esprit ». Bien d'accord, mais le risque principal jusqu'ici n'est-il pas d'oublier que la forme première et privilégiée du charisme missionnaire est celle qui pousse à porter la Bonne Nouvelle « au plus près des plus loin », aux peuples qui, dans toute leur histoire, ne l'ont pas encore entendue ? Est-ce trop de demander qu'une proportion au moins des missionnaires – et d'abord ceux chez qui on aura discerné une authentique vocation au travail de première évangélisation – soit toujours consacrés à cette tâche spécifique de la Mission ?

152 / Cambodge : V. Rollin mep. – Mais même cela (une simple proportion), les évêques ne semblent pas vouloir – ou ne pas pouvoir – admettre. Si bien que je suis de plus en plus d'accord avec les PP. Comblin et Dalmais (correspondance n. 117 et 118) quand ils écrivent que la solution consisterait en une recherche des conditions d'un clergé local pour lequel on n'envisagerait pas d'exiger

tout ce qui est actuellement requis pour accéder au sacerdoce. Récemment l'évêque nous avait demandé de discuter les conditions d'un aggiornamento du Grand Séminaire en fonction de Vatican II et du Cambodge, pour en discuter ensuite à la CELAC (Conférence épiscopale Laos-Cambodge) et soumettre un projet à Rome. Voici ce que je répondais en préalable à une adaptation des Grands Séminaires existants : « Nécessité d'élargir les possibilités d'accès au sacerdoce : pour cela, que la CELAC ne craigne pas de demander à Rome, opportune et importune, d'avoir la possibilité : d'envisager une formation courte (en paroisse?) de « vocations tardives » ; - d'envisager l'ordination sacerdotale de catéchistes, après un stage court pour les initier au ministère sacerdotal ; - d'envisager l'ordination sacerdotale de chefs de chrétientés : des hommes mûrs, mariés, ayant fait la preuve, par leur vie familiale et sociale chrétienne, de leurs aptitudes à assurer un ministère paroissial en chrétienté. C'est l'unique façon d'avoir un jour assez de prêtres pour « tenir » les paroisses et envoyer des missionnaires en milieu non chrétien ». Je ne sais pas quel accueil aura été fait à ces suggestions... (30.5.68).

fermes dans la foi

Le numéro 32, bien qu'apprécié par nos lecteurs – nous avons d'autres moyens de nous en rendre compte – ne nous a pas valu un gros courrier ! Il a inspiré cependant à un missionnaire du Vietnam les réflexions suivantes, bien opportunes en cette période où la paix tant attendue va mettre à l'épreuve la foi des chrétiens et des missionnaires de ce pays.

153 / Sud-Vietnam : F. Parrel mep. Ne convient-il pas que, nous, les missionnaires, les annonciateurs par excellence de la Bonne Nouvelle – si peu connue, hélas ! après près de 2000 ans de christianisme – nous rompons délibérément avec des habitudes de pensée plus ou moins rationalistes, voire scientifiques, dont nous sommes redevables à notre logique scolastique et cartésienne? Est-il tellement nécessaire de vouloir faire entrer à tout prix notre théologie, voire notre foi dans ces catégories philosophiques qui ne relèvent pas, c'est le moins qu'on puisse écrire, de la foi d'Abraham? Il me semble, plus je réfléchis, que la confusion vient de ce que nous ne savons plus distinguer entre ce que l'on nomme la prudence humaine et la prudence, vertu

cardinale, qui est d'un autre ordre, celui de la foi qui nous fait mettre tout notre espoir en Dieu qui est père et providence. Avouons en toute simplicité qu'il est des vérités que nous prêchons et auxquelles nous semblons ne pas croire réellement. Dans la barque de Pierre qui sombrait dans les flots du lac de Tibériade, le Christ qui paraissait dormir se réveille et n'hésite pas à tancer les disciples effrayés qui l'entourent : que craignez-vous, hommes de peu de foi? Pourquoi nous appuyer sur des moyens humains, alors que Dieu veille sur nous?

Cette priorité à la foi, quoiqu'il arrive et quoiqu'il en coûte, fait étroitement partie de notre patrimoine chrétien et il ne serait que temps d'y revenir. Car, avec les siècles, nous nous sommes intoxiqués et avons perdu de vue que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde. Sans quoi nous n'aurions pas toléré les croisades et la guerre comme nous l'avons fait. Le nationalisme, cette hérésie des temps modernes, nous a gagnés de même qu'un certain conformisme, et c'est pourquoi, en face de la guerre du Vietnam par exemple, trop nombreux sont ceux, parmi les clercs et conséquemment les laïcs chrétiens qui s'appuient sur des causes secondes, en l'espèce : des moyens que nous ne devrions pas accepter et qui se nomment la puissance américaine, ce qui nous amène à cette conclusion que, hors de cette puissance et de la guerre qu'elle mène pour la liberté, il n'y a pas de salut. Tout cela parce qu'un complexe de peur nous a atteints, peu ou prou. Mais n'était-ce pas précisément le cas des Apôtres dans la barque dont je parlais plus haut? Et n'avons-nous pas oublié la parole du Christ, cette parole qui est un reproche adressé aux Apôtres pour leur manque de foi? De grâce, ne nous laissons pas gagner par la panique. Si tous nos cheveux sont comptés et si le Père du ciel ne permet pas qu'il en tombe un sans sa permission, à quoi bon nous inquiéter? Ce qui importe c'est d'avoir une vision de foi et de ne pas user de moyens qui vont à l'encontre de la charité.

Je présume que cette méditation va peut-être faire hurler. Qu'importe? Pour quelqu'un comme moi qui est dans le bain, je crois qu'il est de mon devoir de ne pas me taire et d'inviter tout le monde à la réflexion. Car il suffit d'avoir permis tant de maux dans le passé par défaut de foi... Ne continuons pas, de grâce, sur cette lancée mais croyons fermement.

La direction

Teilhard de Chardin et le mystère du Christ par Christopher F. Mooney

Une préface du P. de Lubac nous avertit que ce livre est « un livre sérieux voire austère, mais non moins passionnant qu'il est austère ». La perspective choisie, *le mystère du Christ*, est en effet la meilleure pour synthétiser l'essentiel des vues théologiques de Teilhard. Car chez lui, la passion de l'absolu va de pair avec l'ardeur de la recherche scientifique, l'une éclairant l'autre. Très au fait des questions que pose la science de son temps il est, déclare-t-il lui-même, « le résonateur » de l'angoisse qui étreint l'humanité. Mais, armé de sa foi au Christ ressuscité, il interprète l'évolution du monde dans un sens positif et optimiste. Cet optimisme n'est point une foi aveugle dans un progrès, même scientifique, mais la certitude que le monde a un sens, que ce sens est celui d'une montée vers un amour personnalisant, et que du dedans, l'attraction vers ce centre, travaille l'humanité entière, aboutissement et dépassement de la poussée évolutive du monde. Ce centre que Teilhard appelle Omega, est distinct de l'état où l'humanité se trouvera lorsque son unité, à laquelle elle tend, sera réalisée. Cet Omega, c'est, nous l'avons compris, le terme dont le Christ s'est désigné lui-même. Après deux chapitres très denses où l'auteur nous démontre patiemment les ressorts de la pensée de Teilhard – sens de l'absolu, angoisse surmontée, rigueur de réflexion – nous savons comment le reste de la thèse va se centrer sur le Christ. L'auteur le développe en trois directions : une spéculation sur la relation physique et cosmique unissant le corps du Christ, l'humanité et le monde matériel ; une réflexion autour de l'énigme de la mort et du mal physique, impliquant le mystère de la mort du Christ et sa résurrection comme réponse ; une spéculation touchant le rapport entre l'histoire cosmique et l'histoire du salut qui intègre les mystères de l'Eglise et de la Parousie. « Tels sont

les trois grands domaines de spéculation qui constituent le legs théologique de Teilhard... Une telle entreprise théologique ne peut certes parvenir à un égal succès sur tous les plans... L'extraordinaire, ce n'est pas qu'elle n'ait point pleinement réussi, mais c'est le simple fait qu'on ait pu un jour y songer » (p. 79). Dans ces trois directions, le père Mooney poursuit une analyse rigoureuse des textes qui livrent la pensée du père Teilhard. Pour le lecteur attentif au cheminement d'une pensée difficile, il est extrêmement profitable de découvrir dans Teilhard un théologien de l'Incarnation qui développe, comme on ne l'avait jamais fait avant lui, les rapports du Christ et du monde. Non que les Pères anciens, les grecs en particulier et, chez les latins des théologiens comme Duns Scot ne l'aient tenté. Mais aucun n'avait pu jusqu'ici donner à ce rapport une illustration scientifique aussi puissante. Le lyrisme avec lequel Teilhard célèbre l'Incarnation comme la Parousie ne crée pas l'enthousiasme : il le suit car, surtout dans le dernier tiers de sa vie, Teilhard a réellement perçu l'harmonie et la grandeur du Christ cosmique. On lira avec plaisir, outre les analyses du point Omega, tout ce que met en relief le père Mooney des idées de Teilhard sur l'Incarnation, le Christ comme Centre (p. 139), l'Eglise phylum d'amour (pp. 179-190) et la réconciliation de l'en-haut et de l'en-avant (pp. 191-193). Le père Mooney prend soin de montrer quelle est la signification des termes de Teilhard en les situant dans les perspectives qu'il a définies au départ. On ne peut le saisir en effet si l'on ne distingue les trois différents plans ou niveaux de pensée : l'analyse phénoménologique, au plan de la connaissance scientifique pure ; l'acte de foi psychologique dans une croissance de l'humanité en des formes de plus en plus élevées de communion ; la foi dans la Révélation qui éclaire les deux premiers plans en leur donnant un sens. Certes le père Mooney pense que les conceptions de Teilhard sur le mystère de la Rédemption n'aboutissent pas à une formulation totalement satisfaisante. C'est la croix de tous ceux qui ont, aujourd'hui, à présenter ce mystère du mal. Nous ne nous étonnerons donc pas de voir l'auteur de cette thèse moins satisfait des idées de Teilhard à propos du péché originel. Nous pensons toutefois qu'il ne faut pas forcer la note, en écho aux critiques, souvent partiales, que l'on a faites au père Teilhard sur ce sujet. L'intérêt de la thèse du père Mooney est pensons-nous ailleurs : montrer les richesses extraordinaires de la christo-

logie de Teilhard et en assurer en quelque sorte les fondements. Car nous sommes à la charnière entre deux langages : celui toujours valable d'une théologie élaborée en concepts et un langage plus dynamique, plus « parlant », plus engagé. Sur ce point, il est incontestable que Teilhard « parle » au monde d'aujourd'hui. Le père Mooney déclare en terminant que la méthode de Teilhard consonne avec les requêtes de Vatican I. C'est peu. Nous sommes un certain nombre à penser que, sans Teilhard, il ne serait pas possible de bien comprendre les textes de Vatican II, ni de les vivre.

Francis Ferrier

Aubier, coll. « Théologie », Paris 1968, 284 pages.

Incarnation ou Eschatologie ?

par Bernard Besret, cistercien

Cet ouvrage n'est pas un traité de théologie sur l'Incarnation et l'Eschatologie. Son but est plus modeste, mais il n'en a pas pour cela moins d'intérêt, bien au contraire. Il se présente, selon le sous-titre, comme une « contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain (1935-1955) ».

Dans la première partie, l'auteur suit à la fois l'évolution et le succès d'un « mot-force », chargé de potentiel affectif à cause de son ambiguïté même : le mot « incarnation ». Son enquête l'a conduit à dépouiller particulièrement les revues *Masses Ouvrières*, *Jeunesse de l'Eglise* et *Dieu Vivant*. Il relève la « polyvalence impressionnante » (p. 46) du mot « incarnation », polyvalence qui amène un véritable « malaise terminologique » (p. 46). Ce mot finit par devenir « un signe de contradiction » (chap. III). A ce sujet, l'auteur cite (p. 76) le P. de Lubac et cette citation résume bien toute une partie de son enquête :

Les mots finissent par n'avoir plus de sens quand ils ont à la fois tous les sens. Chacun réclame aujourd'hui « l'incarnation » du christianisme dans la vie, chacun se réclame d'un christianisme « incarné ». Mais cette unanimité recouvre la confusion de Babel !

Confusion... et cela d'autant plus que, les années passant, les perspectives changent, alors que le mot qui veut définir une attitude pastorale reste

le même. Ainsi « s'incarner », pour les chrétiens d'Action catholique en 1938, c'était créer des institutions chrétiennes ou infléchir les institutions existantes dans le sens du christianisme, alors que « s'incarner », pour les chrétiens de 1944, c'était « se faire semblable à », c'était pour l'apôtre devenir un homme parmi les hommes auxquels il était envoyé, devenir en particulier un ouvrier avec les ouvriers (p. 65). En relevant l'ambiguïté du mot « incarnation », cette enquête nous met « en garde contre toute simplification » (p. 75), car en pastorale, comme en théologie, le danger est grand de jouer sur les mots et de « bâtir des raisonnements qui sonnent bien mais ne concluent pas » (p. 49). Que l'auteur soit remercié d'avoir ainsi exorcisé la fascination de ces mots-clés !

Tout au long de ces pages, on ne peut se défendre de penser au destin d'un mot parallèle : le mot « missionnaire ». N'est-il pas lui aussi un mot force, chargé de potentiel affectif... mais grevé finalement de la même ambiguïté dans l'usage multiforme qu'on en fait ? Pour n'avoir pas eu le courage d'exorciser la fascination de ce mot-clé ne risque-t-on pas, là aussi, d'aboutir à un véritable malaise terminologique ? A cet égard, l'enquête du P. Besret est certainement pleine d'enseignements pour la théologie « missionnaire ».

Dans la deuxième partie, l'auteur oriente sa recherche sur le sort du mot « eschatologie ». L'enquête, ici, est plus restreinte du fait que ce terme est resté un peu l'apanage des spécialistes et n'a pas eu la résonance populaire du mot « incarnation ». Mais, là encore, il va montrer combien le vocable en question a pu recouvrir de réalités et de tendances très différentes, allant de l'eschatologie dynamique et optimiste, qui pousse le chrétien à s'engager dans le monde, à l'eschatologie pessimiste qui tend au contraire à le dégager du monde (ces dernières réflexions nous valent une très intéressante mise au point sur l'eschatologie monastique : pp. 144-159 et 180-197). Donc de nouveau : ambiguïté du terme et risque de confusion.

Il faut démystifier le vocabulaire, il faut exorciser ces mots. Il importe en effet « de mettre un peu d'ordre dans cette confusion, car le danger d'équivoque est loin d'être purement platonique » (p. 170) ; c'est ce que l'auteur s'efforce de faire dans la troisième et dernière partie de son livre consacré à un essai de réflexion.

Incarnation ou eschatologie ? L'auteur refuse le dilemme car il est trop facile, et de plus les deux termes de l'interrogation sont ambigus. Il faut distinguer les problèmes (pp. 198-220) et dégager alors les relations de l'incarnation et de l'eschatologie (pp. 221-225). Incarnation ou eschatologie ? : « La question est mal posée. Il n'y a pas à choisir entre l'un et l'autre, mais à affirmer l'un et l'autre, chacun à sa place dans l'histoire sacrée, et conférant chacun sa propre dimension à la réalité » (p. 204). Et pourtant la question n'est pas vaine car « elle exprime, de façon malheureuse, une certaine prise de conscience de la complexité du donné chrétien et des tensions qui l'animent » (p. 222). Cet essai de réflexion n'est pas encore une synthèse, mais il est une excellente mise au point située entre une confusion dangereuse et une simplification trop facile. C'est dire tout l'intérêt de ce livre qui devrait être connu de tous ceux qui, de près ou de loin, s'intéressent à la théologie et à la pastorale missionnaire.

Un regret pour terminer : il est presque dommage que l'auteur ait restreint son enquête non seulement aux années 1935-1955 – il fallait faire un choix et il fallait bien un peu de recul – mais surtout aux auteurs de langue française. On aurait aimé, en particulier dans la troisième partie, trouver au moins un écho de la pensée de Karl Rahner dont certaines pages éclairent singulièrement ce dilemme. Mais l'auteur a limité volontairement son enquête, nous en sommes avertis dès le départ. C'était son droit. C'était même sans doute nécessaire vu l'abondance de la littérature sur ce sujet. Aussi n'est-ce qu'un regret et non pas un reproche. *Joseph Perrier pb*

Cerf, coll. « Rencontres » n. 66, Paris 1964, 238 pages.

L'Eglise et les cultures

par L. J. Luzbetak

Il y a peut-être longtemps qu'on s'est posé le problème de la relation de l'activité missionnaire de l'Eglise avec les cultures des peuples, mais il restait à prendre les moyens pour que la Mission atteigne son but en profondeur : la conversion de la culture. Le personnel missionnaire n'a pas toujours renoncé à un anti-intellectualisme de

principe et à la méfiance vis-à-vis de l'ethnographie. Asseoir la formation du missionnaire sur les sciences humaines, voilà qui est assez neuf, qui prend enfin les moyens d'une évangélisation profonde. C'est le propos du P. Luzbetak, missionnaire puis professeur. Son ouvrage est un manuel, un livre du maître, de présentation scolaire et pratique, avec résumés, questionnaires et même sujets de devoirs. Il signale l'essentiel de ce qu'un missionnaire doit connaître en anthropologie (au sens américain), c'est-à-dire ethnologie ; les applications missiologiques, qui accompagnent chaque chapitre, sont plus faibles (sauf au chap. *, sur les changements culturels). Dès les premières pages l'auteur joue atout : « respect », « attention », ces mots, qui reviennent avec bonheur, signifient un programme de conduite. « Voir les coutumes étrangères comme les voit la population concernée » (p. 48), apprendre non seulement les mots mais les gestes, le « langage silencieux » des hommes (p. 257), ne pas concentrer ses efforts, sur les enfants et autres personnes a-typiques qui peuvent « n'avoir rien à dire sur le mode de vie de la population » (p. 133), « ne pas oublier qu'on peut atteindre un sous-groupe très limité sans influencer le moins du monde le reste de la société » (p. 136), danger de l'ethnocentrisme du missionnaire américain qui américanise (p. 142), nécessité de la recherche (pp. 223, 264, 335), cela et bien d'autres remarques sont de grande valeur. Le chapitre de conclusion indique le vrai problème de l'adaptation : considérer non tant des « éléments culturels isolés » que la « structure des cultures », « la culture actuelle et vivante, en perpétuel changement » (p. 369, cf. aussi p. 56) ; c'est cela qu'il aurait fallu développer, on regrette que ce ne soit qu'indiqué, on se serait passé plus volontiers de développements et de longueurs sur des généralités (surtout au chap. XI). Il est trop peu dit sur les problèmes de langue et de traduction ; l'information a des lacunes – le paragraphe sur le « nativisme » ne cite pas le Sôka-gakkai japonais. L'auteur semble très dépendant de ses lectures ; son anthropologie suit l'école fonctionnaliste anglo-saxonne, justement critiquée par Lévi-Strauss (« Dire qu'une société fonctionne est un truisme ; mais dire que tout, dans une société, fonctionne est une absurdité », Anthropologie structurale, p. 17), mais il reconnaît : « Aucune culture n'est parfaitement intégrée » (p. 187) et, citant Schmidt, il évoque l'aspect historique (p. 355) ; sa position personnelle n'est pas très fixe. Tributaire de

l'optique américaine, il n'est pas loin de considérer la Mission comme une croisade pour disputer les esprits et les cœurs au communisme ; il parle de stratégie, de tactique, et son souci d'efficacité est ambigu dans ce contexte. Le « contact avec la civilisation » (p. 282) laisse supposer qu'il n'en est qu'une ; lapsus probablement. Tributaire encore d'un langage trop courant, l'auteur affirme qu'étymologiquement baptême signifie « lavage » (p. 34), on sait que le grec *baptizein* signifie plonger, immerger – mais il y a si longtemps qu'on ne fait plus que semblant de « baptiser » ! Une volumineuse bibliographie complète l'ouvrage ; elle est, bien entendu, surtout américaine ; des traductions françaises sont signalées, pas toutes (manquent notamment Malinowski, Radin). Entre autres coquilles : *Afrique ambiguë* est de Balandier, non de Baker. L'absence d'index est regrettable. Luzbetak n'est pas servi par la traduction française (ou belge?) de son travail, elle est lourde et souvent incorrecte – une fiancée « marie un homme » (p. 325), « s'encourir de l'internat » (p. 326). Signalons encore l'impropriété si répandue, consistant dans l'emploi de « décennie » pour « décennie ». Petites imperfections, certes, d'un beau programme d'études, utile pour la formation des futurs missionnaires dont l'équipement, en ce domaine, était jusqu'à présent quasi nul. Souhaitons cependant qu'on n'en reste pas là : la voie moyenne proposée, de sagesse et mesure, me semble somme toute, un programme bien occidental et bourgeois, et surtout l'anthropologie, qui en est la base, est étonnamment étroite ; pas de pastorale efficace, cependant sans théologie solide, pas d'anthropologie complète sans la dimension christique de tout homme, qui est créé à l'image de Dieu.

Jacques Dournes

Une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique Lumen vitae, Bruxelles 1968, 431 pages.

Le problème de la catéchèse au Japon

par A. Mueller mm

Livre excellent qui s'adresse non seulement aux spécialistes mais à tous ceux qui s'intéressent à l'apostolat au Japon. En partant surtout des *catéchismes* plus ou moins officiels, l'auteur s'efforce de nous décrire comment le message chrétien a été présenté aux catéchumènes adultes, depuis l'arrivée de saint François Xavier en 1549

jusqu'en 1965. Le premier chapitre met en lumière l'originalité de la méthode d'enseignement de saint François et de ses successeurs. Ils ont eu le perpétuel souci non seulement de s'adapter le plus possible à la culture et à la civilisation japonaise, mais encore de respecter le cheminement de la foi chez les catéchumènes : Dans une première étape plutôt « anthropocentrique » on présentait Dieu créateur et l'âme immortelle ; ensuite seulement était enseigné le mystère du salut en vue de conduire le catéchumène à la foi et au baptême. Il faut encore noter que les différents textes publiés à cette époque n'étaient pas l'œuvre de quelques spécialistes, mais le résultat d'une collaboration étroite avec les pères, les catéchistes, les laïcs et même les catéchumènes. Malheureusement l'esprit de cette « méthode » qui avait porté tant de fruits au XVI^e siècle semble s'estomper après la réouverture du Japon en 1959. Le grand problème d'alors fut l'instruction des « chrétiens » de Nagasaki et la traduction japonaise des principaux termes chrétiens. Le synode de 1890, par souci d'unification, demande même la composition d'un seul manuel, aussi bien pour les chrétiens que pour les catéchumènes. En juillet 1896, parut le 1^{er} catéchisme officiel, fort inspiré par les catéchismes européens de l'époque. De nombreuses rééditions se sont succédées sans apporter autre chose que des corrections de détails. La dernière révision du catéchisme national fut publiée en 1960. Dans l'intention de ses rédacteurs, le nouveau texte devait d'abord s'adresser aux catéchumènes adultes et plus spécialement aux intellectuels (?) mais en réalité, du point de vue de l'adaptation, il n'y a guère de transformations profondes, à part quelques changements dans les mots, l'ordre d'exposition et certaines explications apologétiques. Il est dommage qu'à côté du catéchisme officiel ne soit pas signalé certains ouvrages, comme celui du P. Drouart de Leze *shinri no hongon* (la source de la vérité) quelle que soit sa valeur, ce petit livre a été un des plus utilisés pour la formation des catéchumènes adultes pendant près de 50 ans. Tout en reconnaissant les retards du mouvement catéchétique, le P. Mueller examine avec conscience les efforts faits ces trente dernières années pour améliorer la situation, depuis les travaux d'un précurseur, comme le P. Noll en 1930 jusqu'aux débats et articles qui ont précédé et suivi la conférence de Bangkok. De plus en plus la tendance est de distinguer le simple curieux ou sympathisant du véritable catéchumène, et de marquer plus claire-

ment les étapes vers le baptême ; d'abord la pré-catéchèse (terme plus conforme à l'esprit du concile que celui de pré-évangélisation que le P. Mueller emprunte à Bangkok) l'évangélisation proprement dite et enfin la catéchèse d'initiation. En terminant l'auteur fait deux remarques importantes sur le prochain catéchisme : il devra être préparé par tous, spécialistes comme pasteurs et n'être jamais considéré comme définitif : seulement un texte provisoire... en attendant le suivant. Tout en reconnaissant le sérieux de cette étude historique, il faut avouer qu'on reste sur sa faim. On peut d'abord regretter que l'auteur ne porte pas plus de jugements de valeur sur les différents textes analysés et ne donne pas, en conclusion, d'orientation suffisamment positive sur la manière d'envisager le travail catéchétique dans les années à venir. Il est également dommage que l'ouvrage recensé se soit trop exclusivement cantonné dans l'étude du « catéchisme » et pas suffisamment dans celle plus vaste, de la catéchèse. N'est-il pas légitime de penser que les « manuels » sont les reliefs plutôt que les responsables de cette catéchèse. Si donc l'église du Japon désire vraiment non seulement la mise au point de catéchismes adaptés mais encore le renouvellement profond de sa catéchèse, son premier souci ne devrait-il pas être l'élaboration d'un « *directoire catéchétique* ».

Claude Bastid mep

The catechetical problem in Japan, Oriens, Tokio, 229 pages.

L'Eglise et la Mission en Afrique moderne
par *Adrian Hastings*

L'auteur qui a fait ses études sacerdotales à Douai et à Oxford est actuellement missionnaire en Uganda, dans le diocèse de Masaka. Il est malaisé de donner une idée de ce livre composite qui énonce les principes missionnaires à partir des

documents conciliaires, situe la Mission dans le contexte d'aujourd'hui, trace l'histoire de l'église africaine, depuis l'époque des Tertullien, Augustin jusqu'à la période qui suit l'indépendance, décrit la vie chrétienne (conversion, catéchuménat, sacrements et Ecriture, structures, laïcat, mariages), fournit des indications sur le ministère et sur l'œcuménisme. Les travaux qui doivent retenir principalement le missionnaire sont clairement énumérés. Il faut d'abord accorder la première place à l'Eucharistie et à l'Évangile. En conséquence, les traductions de la Bible doivent être développées et le culte eucharistique doit prendre incontestablement le pas sur les dix commandements et le rosaire ! Le respect de la liberté évitera de présenter l'Église sous les traits d'une puissance autoritaire qui n'attache pas assez d'importance aux voies propres des peuples évangélisés. Il faut accentuer le mouvement de laïcisation (à ne pas confondre avec la sécularisation) en remplaçant les prêtres par des laïcs à la tête des écoles et des hôpitaux. L'africanisation de la liturgie, de la musique, de l'art n'est pas un impératif moins urgent, de même que le secours apporté à ceux qui souffrent de la faim physique ou intellectuelle. Sur cette voie l'église catholique gagnera à collaborer avec les autres confessions et même avec l'Islam. L'auteur étudie avec beaucoup de soin la question du mariage : les règles du clan, limitant le choix, provoquent des mariages interconfessionnels ; la polygamie ne simplifie pas le problème. A quoi s'ajoutent les curiosités de la législation ecclésiastique : si une femme est mariée à un païen avant le baptême, tout va bien ; si elle se marie à un païen après le baptême, rien ne va plus ; elle passe le reste de sa vie excommuniée (p. 169). Ces trop brèves remarques sur ce livre intéressant nous font souhaiter une accélération des mises au point en matière liturgique et canonique

Raymond Saint-Jean sj

Church and mission in modern Africa, Burns and Oats, Londres 1967, 264 pages.

histoire de l'église

revue des livres reçus
par Eugène Jarry

Cours sur l'histoire de l'Eglise, par l'abbé Henri Huvelin, présenté et annoté par M. Th. et Fr. Louis-Lefebvre (*Saint-Paul, « Eglise et spiritualité », Paris 1964-1968, 8 vol. : 1 | Les missions des Apôtres, 212 p. ; 2 | Le temps des persécutions, 264 p. ; 3 | Origène et les apologistes, 192 p. ; 4 | Constantin Nicée les hérésies, 200 p. ; 5 | Evêques et moines au IV^e s., 248 p. ; 6 | L'Eglise devant les barbares, 216 p. ; 7 | Ombres et lumières du Moyen Age, 248 p. ; 8 | Schisme sur l'Occident, 320 p.*). — Le nom de l'abbé Huvelin est familier à tous ceux qui connaissent et aiment le père de Foucauld. Humble vicaire à Saint-Augustin de Paris, de 1875 à sa mort en 1910, il a été l'un des prêtres dont l'influence apostolique a été particulièrement profonde et rayonnante. Des mains pieuses ont recueilli et nous donnent les causeries sur l'histoire de l'Eglise que l'abbé Huvelin faisait chaque dimanche dans la chapelle souterraine de Saint-Augustin. Il considérait ce « petit cœur » comme un prolongement du catéchisme de persévérance (IV, p. 33). C'était plus que cela. Agrégé d'histoire, il avait une formation technique des plus solides et — les allusions semées au long de ces huit volumes nous montrent qu'il lisait les travaux contemporains. Plutôt, d'ailleurs les travaux à caractère proprement religieux, que les travaux d'érudition (Renan, Pressensé, Vaucherot...). Ses cours d'histoire ecclésiastique, en principe ne s'adressaient qu'aux jeunes gens, mais de « pieuses fraudes » permettaient à des disciples féminines d'y assister, de prendre des notes. Ce sont ces notes (cette sténographie, nous dit-on) qui forment le texte qu'on nous livre. L'historien ne peut se montrer sourcilieux. Il est bien évident qu'il ne faut pas chercher dans ces petits volumes « le dernier état » des études d'histoire ecclésiastique. D'autre part, le tour apologetique

est très marqué. Enfin, l'abbé voulant s'adresser à un public de non-spécialistes doit — grâce à Dieu ! — employer le vocabulaire de tout le monde (de ce point de vue, certaines présentations, simplifiées, comme celle du néoplatonisme sont de petits chefs-d'œuvre : III, p. 143). Quelques méconnaissances notamment de la civilisation byzantine (VII, p. 40 sp.). La présentation de l'Eglise naissante (I) est celle d'un homme au fait des travaux les plus solides de son temps, mais qui ne semble pas avoir connu — sauf à travers Renan — les travaux des philologues et des exégètes allemands. La présentation du contenu doctrinal est volontairement simplifiée, sans discussion. La théologie de saint Paul à peine esquissée. Le problème de la « conversion » du monde païen gréco-romain escamoté (sauf à nous dire que, les religions à mystères dangereuses, parce qu'elles faisaient dévier le sens religieux vers les faux dieux, préparaient, malgré tout, les âmes à l'Evangile). L'accent est mis sur les valeurs morales de l'évangile et de la prédication apostolique. Mais l'abbé Huvelin se sent tout à fait à l'aise dans le monde de l'humanisme. C'est encore une joie de le voir discuter le pessimisme d'un Salvien (tout le chap. III du t. VI lui est consacré). Une joie de le voir reprendre le parallélisme classique de son temps (Sénèque-saint Paul, I, p. 149 sp.). Son analyse de la religion antique, avec référence à la *Cité antique* de Fustel, qui venait de paraître est des plus fines. Et pour conclure ses réflexions, souvent reprises sur les relations des religions païennes et de la chrétienne, cette réflexion qu'on ne rejeterait pas aujourd'hui : « Qu'ont été les efforts de l'esprit humain en Grèce, aux Indes et ailleurs? Une pédagogie divine » (II, p. 52). Le meilleur du t. I est une méditation sur ce qui différencie la sagesse chrétienne, celle des Apôtres, de la sagesse païenne. L'abbé Huvelin, dont l'âme était toute d'humilité, met l'accent précisément sur l'humilité apostolique opposée à l'orgueil philosophique des stoïciens. L'abbé Huvelin n'était pas le père Pouget. On ne trouvera pas dans ces cours ces jaillissements si neufs et si riches qu'on trouve dans les *Entretiens avec M. Pouget* et les autres *reliques*. Mais ouvrir des pistes de recherche n'était pas le propos de M. Huvelin. Par contre, au détour d'une leçon, sous la forme d'une réflexion qui prolonge l'exposé,

sans jamais s'en écarter, que de remarques justes et si valables aujourd'hui ! Je n'en cite qu'une, parce qu'elle me paraît étonnamment contemporaine : il s'agit de Paul vivant avec les humbles travailleurs manuels « l'homme qui part de son faubourg à cinq heures du matin et revient le soir après une journée de travail. Il faudra pour le convertir, beaucoup et rien : c'est une vie sanctifiée d'avance » (I, p. 123). Je m'en voudrais de ne pas signaler aux religieuses missionnaires les exquis portraits des converties de saint Paul, « Lydie, la marchande de pourpre de Philippiques », la « diaconesse Phœbé » (et les chamailages entre diaconesses de Philippiques ; ce n'est qu'une anticipation). Le texte de l'abbé Huvelin apportera beaucoup à ceux qui le liront plutôt, évidemment, comme le départ d'une réflexion que comme une information. Mais cette perpétuelle recherche du sens chrétien de l'histoire, cela ne vieillit pas.

Réforme et contre-réforme, par H. Tüchle, C. A. Bouman, J. Le Brun. Tome III de la Nouvelle histoire de l'Eglise, sous la direction de L. J. Rougier, R. Aubert, M. D. Knowles (Seuil, Paris 1968, 624 p.). — Histoire de l'Eglise, tome IV, par C. Bihlmeyer, H. Tüchle. L'Eglise contemporaine (vocabulaire pris dans une acception inusitée en France puisque le volume va du XVIII^e s. à nos jours) ; | *Salvator* « *Præcis Salvator* », | *Mulhouse 1967*, 464 p. | — Ces deux manuels d'histoire ecclésiastique doivent être ici mentionnés ensemble, parce qu'ils recouvrent — en partie — la même période et surtout parce que le principal auteur des deux est Hermann Tüchle. Les deux volumes ne peuvent que dérouter le lecteur français et — pour le lecteur un peu informé — lui paraître de type dépassé. Les événements s'accumulent et les auteurs en entassent le plus qu'ils peuvent dans le cadre dont ils disposent. Richesse assurément et il n'est pas permis de dédaigner l'événementiel. Mais dans cet entassement, l'éclairage manque : juxtaposition plutôt qu'ordonnance et absence de fil conducteur. Bien entendu, le choix des sujets traités tient à la nationalité des principaux auteurs : le point de vue germanique prédomine. Pourtant, il faut féliciter M. Tüchle d'insister, dans le premier volume mentionné sur l'im-

portance des « lumières », le remerciement d'avoir sérieusement les questions. On regrettera pourtant que son travail ne montre pas assez fortement la reconstruction « positive » — pour reprendre le terme qu'il affectionne de la période post-tridentine et qu'il conserve le vocable de « contre-réforme ». Les instituts qui auraient acheté le début de ces collections feront bien de continuer. Les autres trouveront meilleurs pâture dans le classique Daniel Rops.

Dizionario storico religioso, ouvrage collectif (Studium, Rome 1966 1172 p.). — Curieux travail, où la direction a voulu trouver et indiquer au lecteur le sens divin des événements historiques, le « doigt de Dieu » dans les agitations humaines. Les articles sont distribués suivant les « centres d'intérêt » marqués par des mots-clés. Le plan schématique est le suivant : 1 | Histoire et Eglise ; 2 | Eglise et spiritualité ; 3 | Eglise et sciences sacrées ; 4 | Eglise et controverses doctrinales (l'œcuménisme figure dans cette section) ; 5 | Eglise et évangélisation (des Apôtres à la coopération des laïcs à la Mission) ; 6 | Eglise et cultures (ici est traité le problème des diverses civilisations au contact du christianisme) ; 7 | Eglise et vie sociale ; 8 | Eglise et Etat ; 9 | Papauté (on ne cherchera pas le nom des papes, mais les problèmes de l'institution pontificale) ; 10 | Conciles ; 11 | Documents ecclésiastiques (Encycliques, brefs... : l'une des parties les plus intéressantes du dictionnaire). Une brève bibliographie à la fin des principaux articles. Pour ceux et celles qui lisent l'italien, ouvrage fort utile, de consultation facile.

bagiographie

Les yeux qui ont souri, sainte Alpais, la lépreuse de Dieu, par Jean Larcena (Apostolat des Editions, Paris 1967, 152 p.). — Alpais naquit entre 1150-1155 au village de Cudot, au diocèse de Sens. Fille de paysans, bergère, elle devint lépreuse. Abandonnée par les siens, recluse par les soins de l'archevêque Guillaume de Champagne. Vouée au salut du royaume. Les miracles l'accompagnent. Le plus étonnant, c'est que la recluse ne prend aucun aliment et survit pourtant quarante ans. Elle mou-

rut en 1211. L'auteur cite abondamment les textes qui nous ont révélé le rayonnement spirituel de la lépreuse recluse, visitée par de saints moines et la foule des pieuses gens. Patronne des handicapés? Pourquoi non?

Thérèse de Jésus, par Christian Murciaux (France-Empire, Paris 1968, 228 p.). — Christian Murciaux a écrit ce livre — j'en ai été le témoin — avec une sorte de ferveur. Peu de gens auraient pu, mieux que ce méditerranéen, replacer Thérèse dans son contexte de civilisation castillane, qui est la civilisation du siècle d'or. Ce petit livre est tout autre chose qu'une biographie. Une étude d'âme.

Yves de Paris, par Fr. Julien Eymard (Bloud et Gay, « Les témoignages de la foi », Paris 1964). — Comme les autres volumes de cette excellente collection — qui aurait sa place dans toutes les bibliothèques des noviciats — le travail du P. Julien Eymard comporte deux parties : 1 | *Présentation de la vie et des activités du père Yves de Paris* ; 2 | *Choix de textes*. Ce qui frappera le lecteur, c'est la « modernité » de la pensée et de l'action du père Yves. On lira avec grand profit ses réflexions sur les techniques de l'enseignement et de l'éducation chrétienne.

Une aventure spirituelle, la vie du père Antoine du Saint-Sacrement le Queieu op, par R. L. Dechslin (Saint-Paul, Paris-Fribourg 1967, 208 p.). — Ce livre intéressera surtout les historiens de la vie religieuse française du XVII^e siècle (la vie du père Le Queieu va de 1601 à 1676). Principaux centres d'intérêt : les milieux spirituels parisiens au temps de la Belle Acarie, la vie dominicaine, la naissance d'une congrégation dominicaine réformée (avec fort accent d'ascétisme et de dévotion au Saint Sacrement), la fondation d'une congrégation de religieuses du Saint-Sacrement, les missions en pays catholique et en pays protestant, un certain accent de dévotion peu connu.

Faber, un anglican à l'âme franciscaine, années d'avant sa conversion : 1814-1843, par Denys Gorce (Editions franciscaines, Paris 1966, 176 p.). — Le docteur Gorce, dont

on connaît les plus belles études sur Newman, nous présente ici l'un des plus importants parmi les tractaires d'Oxford. Contribution précieuse à l'étude historique et spirituelle d'un mouvement qui devrait servir de modèle aux mouvements œcuméniques d'aujourd'hui. Et aider nos contemporains à chasser cette peur qu'ils ont du mot « conversion ».

Moines de la Sainte Russie, par Igor Smolitsch (Mame, « Concordances », Paris 1967, 230 p.). — C'est un témoignage sur la forme de vie ascétique et mystique de l'Eglise russe connu sous le nom de « startchestvo ». Forme originale de direction spirituelle, qui conduit les jeunes moines vers la perfection de leur état par la pratique des vertus chrétiennes et monastiques d'obéissance et d'humilité, la méditation de l'Ecriture, la vie liturgique. Le tout pour rendre le moine à la fois présent à Dieu et disponible au monde par la charité. Le mouvement prend naissance sur la sainte Montagne de l'Athos. L'auteur nous présente plusieurs « starets » pour aboutir à la sainte figure de Séraphim de Sarov (1759-1833), reclus dans sa cellule depuis 1810. Les textes bien choisis prolongent et nourrissent l'exposé. Ils forment comme une anthologie du « startchestvo ».

Le fils du rémouleur, saint Julien Eymard, par G. Hunermann (Salvator, Mulhouse 1966, 200 p.). — Dans une excellente traduction, la vie étonnante de ce rude saint. Adolescence et études difficiles, une tentative manquée pour entrer chez les Oblats, le séminaire, le sacerdote diocésain — trois ans de vicariat, deux ans comme curé d'une paroisse pauvre et abandonnée. Puis l'entrée chez les Maristes, d'où Julien Eymard finira par sortir afin de fonder sa congrégation masculine, puis un institut féminin, voués à l'adoration perpétuelle. Ce « saint du Saint Sacrement » préfigure, par bien des initiatives, la ligne de saint Pie X. On aimerait trouver dans le livre, où les péripéties étonnantes d'une vie hors série sont contées avec verve, quelques pages de plus sur la « spiritualité » de saint Julien Eymard.

Monseigneur Germain, par François Deltiel (Editions des Annales de Lisisse 1967, 174 p.). — Au pèle-

rinage de Lisieux, qu'il organise, à la basilique qu'il construit, l'abbé, puis monseigneur Germain (1885-1957) va donner son sacerdoce et sa vie. Les pèlerins de Lisieux conservent son souvenir. Ils aimeront tous lire sa vie, inséparable de l'histoire du développement du pèlerinage. Le chanoine Delteil, qui l'a beaucoup connu, nous restitue à la fois l'image de sa solidarité normande et de sa foi si vive. Prêtre dans la tradition de l'ancien temps, si régulier en ses exercices, si désintéressé, malgré les millions qui lui passent entre les mains.

fondatrices

Mon Dieu, me voilà ! Henriette Aymer de la Chevalerie, par Jean Christophe (Mame, Tours 1967, 192 p.). - Vie populaire de la fondatrice des Sœurs de Picpus, à partir du travail de Mgr Trochu sur la mère Aymer de la Chevalerie et de celui d'A. Lestra sur le père Coudrin. La lecture en est fort agréable et le récit vivant. L'enfance de la mère de la Chevalerie se passe dans la paix d'une gentilhommière poitevine. En 1794, donc en pleine Révolution, rencontre avec le père Coudrin qui demeure le guide et l'inspirateur. Henriette se joint à un petit groupe de filles réunies par le père Coudrin. Vie d'oraison, fondée sur l'adoration du Saint Sacrement et la dévotion aux saints Cœurs de Jésus et de Marie. En 1800, le petit groupe a ses constitutions. Henriette Aymer fait ses premiers vœux. La congrégation s'installe en 1803 dans la maison des chanoinesses augustines de la rue de Picpus. Le jardin abandonné a servi de cimetière pour les suppliciés. Les carmélites de Compiègne y reposent. La jeune congrégation ajoute à ses dévotions propres l'esprit de réparation des blasphèmes et des sacrilèges révolutionnaires. Vocation active : l'enseignement. La vocation missionnaire de la congrégation se dessine après la mort de la mère Henriette (23 novembre 1834), en 1838, avec l'envoi de 18 sœurs au Chili. Le congrégation (1520 religieuses) a sept provinces. Elle dessert 65 écoles.

Si Jansénius avait su..., par J. Pignatari (Prière et vie, Toulouse 1967, 180 p.). - Sous le titre, un peu énigmatique se cache la vie

de la mère Marie-Thérèse Paridaens, fondatrice de la congrégation des Filles de Marie (1769-1838). « Le plus inattendu de cette histoire fut qu'en ses étapes décisives, elle eut pour cadre, à Louvain, les lieux mêmes où le père du Jansénisme médite son « Augustinus ». Naissance à Mons. Famille de petite noblesse de robe. En 1792, Jeanne Paridaens entre chez les Filles de Notre-Dame de Mons. Communauté dispersée après le coup d'Etat de Fructidor (1797). Fondation à Louvain d'un petit groupe de futures religieuses, sous l'inspiration d'un vigoureux directeur l'abbé Devenise (1805). But : l'éducation. Les années suivantes verront grandir la fondation. Des rencontres avec d'anciens jésuites l'inscrivent dans la ligne ignatienne de spiritualité. A partir de 1814, la sœur Paridaens se met au service des pères de la Foi qui vont reconstituer la Compagnie. Les relations illustres se multiplient. La congrégation demeure petite (18 sœurs en 1834). Mais la sœur Paridaens est devenue l'une « des premières dames de Louvain ». Méthode d'éducation sans grand fondement technique : un « réalisme fondamental » (p. 136). Les Filles de Marie sont devenues éducatrices missionnaires en Haïti.

L'Amour crucifié, Sainte Jeanne-Elisabeth Bichier des Ages, par Luce Laurent (Genval, Paris-Châteaueu-Richer, Canada 1966, 152 p.). - Une enfance heureuse, à la fin du XVIII^e siècle, dans une famille de petite noblesse berrichonne. La Révolution, avec son cortège de difficultés ; les réfractaires qui passent et qu'on cache... Comme tant d'autres, à la fin de la tourmente, Jeanne Bichier des Ages réunit un petit groupe de filles charitables capables de se donner. Premiers vœux, 1807. Les postulantes « pleuvent du ciel » ; en 1820, la communauté s'installe à La Puye. Fondations, voyages, rencontres étonnantes, comme celle de Talleyrand, enrichissantes spirituellement comme celle de l'abbé Garicoïts. En 1838, le bon Dieu rappelle à lui la fondatrice de La Puye. 1934, béatification, 1947, canonisation. Le récit est alerte, toujours vivant et édifiant. Mais on aimerait une étude un peu plus profonde. En 1797, Elisabeth rencontre André-Hubert Fournet, plus tard Michel Garicoïts. Que lui ont-ils apporté? Les sœurs de La Puye ont prospéré. Où se recrutent-elles? Quelle mission propre leur fondatrice leur a-t-elle donnée?

Itinéraire spirituel de Marie-Thérèse Couderc, fondatrice du Cénacle par Jeanne Dehin (Xavier Mappus, Lyon 1967, 364 p.). - Fille de paysans, Thérèse Couderc naquit en 1805 au Mas de Sablières, en Vivarais. A vingt ans, elle entre dans la petite communauté que vient de fonder M. Terme, missionnaire, chargé de garder la tombe et le souvenir de saint François Régis. M. Terme songe assez vite à consacrer sa communauté de filles à l'œuvre des Retraites. « Grand ami des pères jésuites, il était persuadé que seuls ils pouvaient organiser cette petite communauté et la conseiller relativement à une œuvre que Dieu lui avait inspirée et dont il sentait toute l'importance », dit la mère Thérèse (p. 36). Désormais, la direction spirituelle est prise : la mère et ses filles vont aller vers la perfection, suivant les voies ignatienues (1830). L'itinéraire spirituel de la mère Couderc ne peut être mieux résumé que par ces mots de Mgr Le Bourgeois dans la préface qu'il a donnée au livre de la mère Dehin : « je demeure particulièrement frappé par la docilité à l'Esprit saint, qui commande cette expérience aux péripiéties déconcertantes, et si souvent douloureuse : Marie-Victoire Couderc sera fondatrice sans le vouloir, guide spirituel sans l'avoir cherché ». Pour les historiens de la vie spirituelle, ce livre apportera une précieuse contribution à l'étude du rayonnement - encore mal connu - de la spiritualité ignatienne dans les communautés de religieuses françaises de la première moitié du XIX^e siècle.

Témoignage pour tous les temps, Vie, esprit, œuvre d'Emilie d'Oultremont, fondatrice de la Société de Marie réparatrice, par Colette Couvreur (Privat, Toulouse 1967, 148 p.). - Fille de diplomates belges, mariée à un diplomate, mère de famille, veuve en 1847 après 10 ans de mariage. D'anciennes aspirations à la vie religieuse se réveillent. Direction jésuite. 1854, les garçons mis en pension, leur mère s'oriente de plus en plus vers la vie religieuse. En 1855, elle fait part à son directeur du projet qu'elle médite : « Réunir des âmes qui comme moi voudraient consacrer leur existence à une vie de réparation et suivre Marie qu'elles prendraient pour mère et modèle dans l'amour à témoigner à Jésus ». Ce sera la Société de Marie Réparatrice. Puis de très dures épreuves de

famille, des épreuves spirituelles plus dures encore : la mère est prise au mot : réparation, par la souffrance comme le Christ rédempteur. La mère disparaît en 1877. L'auteur étudie assez longuement le sens profond de la vie réparatrice. Dans la dernière page de son livre elle nous révèle comment la mission est un « accomplissement » de la vie consacrée à la réparation. Mais une vocation missionnaire précise : établir « des centres de prière réparatrice, qui seront des foyers d'amour, un levain dans la pâte ». Pratiquement, des couvents de prière et des maisons de retraite. Pour attirer toutes les âmes au Christ-Roi.

De la famille humaine au peuple de Dieu, *les Petites Sœurs de l'Assomption*, par S. Marie-Humberte (Saint-Paul, « Terre et Louange », Paris, 1968, 352 p.). — Ce livre mérite une longue recension. A cause du sujet traité et pour la qualité même de l'exposé. Il comprend deux parties : la première est une histoire de la congrégation des Petites Sœurs de l'Assomption, l'une des branches les plus vivantes du grand arbre assomptionniste ; la seconde est un recueil de témoignages demandés à des Petites Sœurs bien vivantes. Il est inutile de résumer en donnant des dates ce qui fut l'œuvre du père Pernet (1824-1899) et d'Antoinette Fage, une orpheline, infirme et qui avait connu dans sa dureté la condition ouvrière d'il y a près d'un siècle et demi. Ce que le lecteur devra chercher dans cette première partie, c'est, je crois, surtout l'inspiration missionnaire d'une charité qui se veut au service des pauvres, par le don complet de soi, de son temps, de son travail. On lira donc attentivement les pp. 124 et suivantes et on suivra l'action du père Pernet, qu'il s'agisse de modeler sa congrégation ou d'en faire un foyer de rayonnement chrétien. Action catholique ? Action sociale ? Ce sont les mots qu'il faut employer, mais avant tout charité missionnaire. Les documents rassemblés dans la seconde partie sont à la fois émouvants et éclairants. Un des traits qui me paraissent caractériser les « vocations » actuelles, c'est qu'elles passent volontiers par le relais de l'Action catholique. D'une Action catholique humble et qui aide les âmes à retrouver et à vivre les valeurs de l'Évangile, telles que l'Église les propose. D'une Action catholique qui garde tout son élan, mais qui

prend conscience de la valeur indispensable de l'institution. De ce point de vue, le premier témoignage, celui d'une Petite Sœur de 37 ans, vaut mieux que n'importe quelle démonstration. A la fin quelques indications sur l'orientation actuelle de la congrégation. Références au chapitre de 1964, où parmi les questions posées, on doit retenir : « celles qui concernent la pauvreté avec l'appel évangélique et missionnaire qu'elle sous-entend — l'obéissance, avec ses corollaires de responsabilités, d'engagement et de transcendance —, les observances religieuses propres à l'Institut ». De ce point de vue, il paraît acquis que la « crise » à laquelle S. Marie-Humberte fait de discrètes allusions — la vocation propre des Petites Sœurs, avec son aspect « maternaliste » n'est-elle pas « dépassée » ? Cette crise est résolue : les Petites Sœurs ont simplement approfondi, dans la ligne du concile le sens de leur mission et, si elles se défendent de chercher à faire « des conversions » veulent porter un témoignage, celui des valeurs de la charité. Au vrai, ce témoignage ne conduit-il pas ceux qui en sont témoins et bénéficiaires à retrouver les richesses spirituelles qu'ils découvrent ? J'aimerais ajouter que l'historien de l'Église doit se féliciter de trouver en ce livre, d'abord une histoire conduite selon les meilleures méthodes et ce si précieux recueil de documents spirituels et, comme on aime à dire aujourd'hui, « sociologiques ».

vies missionnaires

Robert de Nobili sj, ou le « *sannyasi* » chrétien, par André Rociaris sj (*Prière et vie, Toulouse 1967, 224 p.*). — Ce volume comprend deux parties : du début à la p. 84, une étude sur le père Nobili, de la p. 84 à la fin des extraits de ses œuvres. Le père Nobili fut en Inde, le pionnier de la méthode missionnaire dite de l'« adaptation ». En somme une réplique du père Ricci en Chine. Le père Rociaris étudie et justifie la technique apostolique de Nobili, sans rien cacher des difficultés et des oppositions. Un excellent travail. Le lecteur devra, pour mieux se mettre « dans le ton », lire attentivement les extraits des livres de Nobili. Le problème de l'occidentalisation se trouve concrètement posé. Même en te-

nant compte du temps écoulé, de l'apaisement des disputes, le problème demeure. Les principes de solution dévinés et appliqués par Nobili demeurent aussi.

Le plan du père Fouillot pour l'évangélisation de la Chine, 1862, *le chinois langue liturgique, le clergé chinois*, par P. Vallin, (*Archivum historicum Societatis Jesu, Rome 1965, 48 p.*). — Le père Vallin exhume pour l'information des historiens et des missiologues ce « Plan » conçu par un Instructeur du troisième an. Il en indique le « cadre », en raconte l'élaboration. Ce qui le conduit à poser l'ensemble du problème de l'évangélisation de la Chine par les missionnaires occidentaux. Et, à répondre l'éternelle question des Rites. Travail des plus difficiles aux spécialistes.

Padre di apostoli, par Giovanni Barra (Ed. Missioni Consolata, « *Figures de missionnaires* », Turin, 204 p.). — Ce petit livre est à la fois la biographie du fondateur des Instituts missionnaires de la Consolata, le chanoine Allamano et l'esquisse, à grandes lignes des fondations. La lecture en est très plaisante, par la vie et l'optimisme qui courent d'un bout à l'autre du livre. L'auteur, nous parlant de la jeunesse de son héros écrit : « l'oncle Cafasso, son neveu Allamano, Don Bosco, Castelnuovo, Bastano, ces noms évoquent un climat et une ambiance de sainteté typiquement piémontais ». Cela signifie le don de soi au Christ et à l'Église, avec le sourire.

Volontiers..., *Marie Chrysanthe de Jésus 1894-1963*, par Marie-Bernard fmm (Ed. Franciscaïnes, *Vannes 1966, 434 p.*). — J'ai rarement lu de biographie plus attachante : extraordinaire personnalité de l'héroïne, talent de l'auteur. Marie Chrysanthe de Jésus était l'arrière petite fille de Hurter. Franciscaïne missionnaire, elle passe une partie de sa vie missionnaire en Chine (1923-1951), où elle connaît l'invasion japonaise, la guerre civile, la victoire communiste et d'où elle est expulsée : la seconde partie (1953-1960) en Indonésie, où elle dirige les maisons de son institut, plus les maisons d'Australie et celle de Singapour. Aristocrate fêtée et gâtée, religieuse toute donnée à sa mission, avec une lucidité qui enlève à ce don toute naïveté passive,

les textes que l'auteur a reproduits nous révèlent la mère comme un chef de très grande classe. Et si humaine, si compréhensive des faiblesses des autres, de leur peine, qu'il faut surmonter à elle seule, souvent ! Le Supérieur général des Missions étrangères, M. Queguiner, donne mieux que je ne saurais le faire le sens exemplaire de cette vie dans sa préface : « La vocation de religieuse missionnaire n'est-elle pas une conception dépassée?... La vie de mère Marie-Chrysanthe apporte une réponse, non point théorique, mais vivante et concrète (à cette question). Elle balaise les doutes dans la clarté de sa vision, convainc les esprits par l'efficacité de ses actes, entraîne les cœurs dans la générosité de sa source... »

Vingt-trois filles papoues, Mère Solange Bazin de Jessey, Ancelle de Notre-Seigneur en Papouasie, par Jehanne Villeroy de Galhau (Salvator, Mulhouse 1967, 248 p.). — L'auteur est la sœur de mère Solange. Ce livre est exquis, à force de délicatesse, et de nuances. Solange de Bessey, nièce de Mgr de BoisMENU, quittée à 25 ans sa douce famille bretonne pour suivre son oncle en Papouasie et servir de « mère » blanche aux vingt-trois filles papoues que Mgr de BoisMENU avait groupées en une congrégation indigène, les *Ancelles*. Dix ans de vie missionnaire, avec tout ce que peut représenter le dépaysement, l'isolement aussi. Le livre nous fait revivre l'épopée missionnaire de mère Solange, sans phrases alambiquées par petites touches délicates. Quelques lignes de la mère Solange résumant ce que fut sa vie : « L'amour de Dieu a fait ce miracle que nous puissions arriver à fondre la joie et la souffrance en une harmonie ». Missionnaire d'un type dépassé ? C'est à voir de plus près et pour cela, il faut lire ce petit livre, se

laisser prendre au charme d'une analyse faite avec tendresse et finesse.

La Croix au pays du soleil levant, par Eric Klausener (Salvator, « L'Eglise dans le monde », Mulhouse 1966, 208 p.). — La traduction française a fait disparaître certains détails qui n'étaient susceptibles d'intéresser que les lecteurs allemands. Tel quel, ce livre est passionnant et se lit d'affilée. Je ne saurais mieux faire que de reproduire le début de la préface : « On ne devrait pas lire sans quelque méfiance un récit de voyage fait par quelqu'un qui n'est même pas resté quatre semaines dans le pays décrit, surtout s'il n'en connaît ni la langue ni l'écriture... Je ne veux apporter qu'une seule justification ; c'était la coutume de l'Eglise primitive que celui qui revenait d'un long voyage rendit compte de la foi des communautés qu'il avait visitées... » L'auteur fait un rapide historique de l'évangélisation, donne quelques sobres et vivantes indications sur ce qu'a été la vie des catholiques japonais depuis la dernière guerre. L'essentiel ce sont les récits de rencontres avec des prêtres et des fidèles et leur vivant témoignage. Plus que des statistiques, ce livre nous introduit dans l'Eglise japonaise. Il se clôt sur le témoignage du P. Lassalle, un missionnaire west-phalien qui a séjourné dans des couvents bouddhistes où il s'est soumis aux exercices du Zen. Il pense que « dans ce monde d'Extrême-Orient, il existe des chemins qui mènent au Christ ».

Annuaire catholique de l'Outre-Mer portugais, par Albano Mendes Pedro (Lisbonne 1965, 704 p.). — Cet annuaire peut prendre place dans les bibliothèques des instituts missionnaires français : une tra-

duction française accompagne le texte portugais. Préfacé par le célèbre missiologue Da Silva Rego, ce volume donne, sous forme de dictionnaire, les renseignements historiques, statistiques, géographiques intéressant les missions portugaises d'outre-mer. Les Français y découvriront, même s'ils connaissent peu ou prou l'histoire du patronat portugais, la richesse de l'œuvre missionnaire de ce pays qui a été un si grand pays par son Empire et ses anciennes missions.

La Compagnie de Jésus par les timbres-poste, par R. Gavina sj (E. Siglo de la Missionnes, Bilbao 1966, 97 p.). — Ce curieux petit livre n'est pas une simple énumération des thèmes philatéliques concernant la Compagnie. A propos de chaque père ou de chaque institution commémorée, l'auteur donne une rapide mais solide notice. De nombreuses reproductions.

« foi vivante » / livre de poche

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

3,60 F le vol. : La femme éternelle par G. von Le Fort (n. 90) — La puissance de la foi par L. Cerfaux (n. 93) — Psychologie et sens du péché par M. Oraison (n. 94).

4,80 F le vol. : Mes missions en Sibirie par Archimandrite Spiridon (n. 91) — Face au monde actuel par J. Onimus (n. 95) — Foi en Dieu, foi en l'homme par J. Moussé (n. 96).

6,60 F le vol. : Le problème de Dieu par J. Delanglade (n. 92).

lettre aux lecteurs

- Né à la Pentecôte 1959 – peu après l'annonce du concile par Jean XXIII, peu avant qu'un projectile terrestre (soviétique) fasse mouche sur la lune pour la première fois ! – *Spiritus* approche de son dixième anniversaire. C'est déjà un peu plus que l'âge de raison même si c'est encore loin de l'âge adulte ! Nous marquerons cette étape d'abord par un numéro double (numéro 38, mai-sept. 1969) consacré à *l'esprit de mouvement* ; justification en quelque sorte de l'évolution homogène et continue qui a amené la revue à s'ouvrir de plus en plus largement à toutes les exigences de son titre, à toutes les dimensions d'un programme encore sans concurrence directe dans le monde des revues missionnaires.
- Mais c'est le numéro 40 de février 1970 qui posera, sur une nouvelle ligne de départ, la pierre blanche de nos dix ans.
- La meilleure façon de nous souhaiter fraternellement « bon anniversaire » serait de nous trouver un nouvel abonné ou tout au moins de nous envoyer de bonnes adresses.

points de repère

Derrière la table des matières :

- En proclamant la nécessité d'une sorte de foi au monde, Teilhard nous aide à vivre une vraie mystique d'incarnation. Communion avec Dieu à travers l'univers pour « faire et subir » le Christ en toutes choses, utiliser le détail des événements et des êtres. p. 4, 8, 47, 64, 71, 75.
- « Lui de condition divine s'anéantit »... en se vidant de ses prérogatives, pour trouver le chemin du cœur des hommes l'apôtre se vide de lui-même pour qu'apparaisse en lui le Christ... pages 15, 19, 50.
- Le missionnaire... comme Abraham part pour le pays que Dieu lui donne en héritage... auquel il ne peut manquer de « se donner ». Départ. absolu p. 43, 45, 52.
- Boulou avec les Boulous un père du Cameroun vit le conseil de Liberman, nègre avec les nègres p. 60.
- Annonce et vie constituent dans leur inséparabilité radicale la Mission. page 75.
- Évangélisation et humanisation... à la prédication doit succéder le partage de la vie, le témoignage silencieux d'une aide généreuse aux peuples les plus pauvres. p. 68, 70, 73.

point d'orgue

Le Seigneur n'a pas cherché à se distinguer des hommes : il a au contraire, soigneusement lié son humanité à l'humanité par tout ce qu'une humanité vraie comporte... Mais il n'a cessé, de la fuite en Égypte à la croix, d'être celui qui fait problème, qui déroute, qui divise les gens, qu'on traite de Belzébuth, que l'on veut lapider et dont on décide finalement : « Il vaut mieux qu'il meure ». Jacques Loew.